

DOUTORAMENTO
[FILOSOFIA]

Superveniência de Tomás de Aquino

Fundamentos da ordem e da unidade metafísica

Maria Eduarda Dias Pinto de Sousa Machado

D

2025



Maria Eduarda Dias Pinto de Sousa Machado

Superveniência de Tomás de Aquino

Fundamentos da ordem e da unidade metafísica

Tese realizada no âmbito do Doutoramento em Filosofia, orientada pela
Professora Doutora Paula Isabel do Vale Oliveira e Silva

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2025

Mas nem mesmo [o movimento do coração] parece ser natural. Pois ele é composto por partes contrárias, a partir da contração e expansão.

Sed neque naturalis esse videtur.

Est enim ad contrarias partes: componitur enim ex pulsu et tractu.

em *Motus Cordis*, S. Tomás de Aquino

Sumário

Agradecimentos	13
Resumo	15
Abstract.....	17
Lista de siglas e abreviaturas	19
Siglas	19
Introdução.....	21
a) Metodologia.....	24
b) Objetivos	27
c) Encadeamento teórico - capítulos.....	28
1.Breve comentário ao valor da metafísica e à pertinência do revivalismo histórico	33
1.1. Evolução do objeto da Metafísica.....	33
1.2. A importância do estudo crítico da história da filosofia	43
1.3. Tomás de Aquino e a revolução naturalista/racionalista.....	47
2.Conformidade e equivalência entre realidade e conhecimento	53
2.1. A ordem do conhecimento	53
2.1.1. Espécie, essência e equivalência.....	59
2.1.2. Genus, species e differentia	64
a) Species	64
b) Genus.....	66
c) Differentia	68
2.1.3. <i>Genus</i> e a proporcionalidade entre pensamento e realidade	70
2.2. Conscientia e intentio	75
2.2.1. Intentio lógica	77
2.2.2. Níveis de <i>intentiones</i> lógicas e extensionalidade	83
2.3. Transitividade, equivalência e extensionalidade	87
3.Superveniência e Unidade Ontológica	93
a) Existência.....	97
b) Essência	101
3.1. Superveniência ontológica: essência, substância e acidente.....	102
3.1.1. A essência e o acidente	109
4.Superveniência e realidade natural: forma, matéria e privação	115
a. Questões preambulares: causalidade e atualidade	115

4.1. Forma, matéria e privação	123
4.1.1. Forma	124
a) A Forma enquanto ato	124
4.1.2. Matéria	125
a) Problemas	125
4.1.3. Materia Signata	127
4.1.4. Matéria corpórea, dimensão e espaço	133
4.1.5. Matéria e espaço segundo a cosmologia contemporânea	145
a) Desenvolvimento das concepções de espaço	145
b) Relatividade: o contínuo espaciotemporal	146
c) Massa	150
d) O Problema da Luz e Constante da sua Velocidade	151
e) Energia e luz	152
g) Possível harmonização das cosmologias metafísicas apresentadas	155
4.1.6. Energia e massa material na filosofia natural de Tomás de Aquino	157
a) A subordinação do tempo	163
4.1.7. Materialidade e formalidade	166
a) Dimensão virtual	166
b) Elemento e <i>ratio</i> disposicional material	168
c) Influência das substâncias imateriais nas materiais	181
4.2. Privação e vacuidade ontológica	185
5. Consequências para possíveis indagações sobre os princípios pré-ontológico	197
5.1. Matéria-prima	199
5.1.1. Possibilidade radical e oposição ontológica	206
5.2. <i>Ex nihilo</i> e vazio ontológico	207
a) Proporcionalidade	210
5.3. <i>Actus purus</i> ou <i>potentia activa</i> : últimas considerações	214
Referências bibliográficas	223
Apêndices	237
Apêndice A. Problems in Approaching the Nature of God and His Relation to Reality in the Metaphysics of Thomas Aquinas	237
Apêndice B. Problem of How God Knows Contingent Futures and Eternity Through the Lens of Cajetan de Vito	253

Declaração de honra / *Declaration of Honour*

Declaro que a presente tese é de minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (textos, trabalhos, ideias) respeitam escrupulosamente as regras de atribuição de autoria e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

I hereby declare that this dissertation is of my authorship and has not been used previously in another course, degree, curricular unit or subject, at this or any other institution. References to other authors (statements, ideas, thoughts) scrupulously respect the rules of attribution and are duly indicated in the text and bibliographical references, in accordance with the rules of referencing. I am aware that the practice of plagiarism and self-plagiarism is an academic offence.

Declaro, ainda, que não utilizei ferramentas de inteligência artificial generativa (chatbots baseados em grandes modelos de linguagem) para realização de parte(s) da presente tese.

I further declare that I have not used generative artificial intelligence tools (chatbots based on large language models) to carry out part(s) of this dissertation.

Porto, Portugal 22 de janeiro de 2025 / *Porto, Portugal, 22 January 2025*

Maria Eduarda de Sousa Machado / *Maria Eduarda de Sousa Machado*

Este trabalho foi realizado com o apoio de uma bolsa de doutoramento atribuída pela FCT - Fundação para a Ciência e Tecnologia, com a referência 2020.08348.BD.

A autora beneficiou também do apoio do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Projeto Estratégico 2020-2023, e 2024 – no âmbito da Linha Temática Medieval and Early Modern Philosophy (IP Prof. Dr. José Meirinhos) - para a apresentação de conferências em Portugal e no estrangeiro, UIDB/00502/2020 and UIDP/00502/2020.

Agradecimentos

À Faculdade de Letras da Universidade do Porto e ao Instituto de Filosofia, com especial referência à equipa de investigação da linha temática MEMP (Medieval and Early Modern Philosophy) liderada pelo Professor Catedrático José Francisco Preto Meirinhos, pelo acolhimento deste trabalho e por toda a rede de suporte e incentivo à mobilidade e participação em eventos e projetos internacionais. Oportunidades que em muito enriqueceram este trabalho.

À FCT (Fundação para a Ciência e Tecnologia) pelo apoio financeiro dado ao projeto 2020.08348.BD, importante apoio para continuidade e estabilidade do processo de dedicação exclusiva à investigação.

À Professora Doutora Paula Isabel do Vale Oliveira e Silva expresse o meu mais sentido agradecimento pela inextinguível dedicação e orientação diligente, exigente e generosa e da qual espero ter assimilado todas as aprendizagens.

A todos os especialistas que se dispuseram aberta e amavelmente a discutir diferentes assuntos e ângulos de temáticas direta ou indiretamente relacionadas com a presente tese, especialmente à Doutora Vera Rodrigues (FLUP), Professora Doutora Maria Leonor Xavier (CFUL), Professora Doutora Filipa Afonso (CFUL), Professora Doutora Thérèse Cory e Professor Doutor David Cory (ND), Professor Doutor Richard Cross (ND), Professor Émerito Fran O'Rourke (UCD), Professor Doutor Olivier Ribordy (UW). Agradecimento ao qual anexo todos os colegas, pelo calor dos conselhos e da partilha.

Ao meu pai transmito profunda gratidão. Transmitiu-me o fulgor da Filosofia. Este trabalho é em grande parte em si inspirado, tendo muitos dos resultados surgido em conversas - qualquer forma de o referir seria sempre insuficiente.

À minha família, expresse o mais caloroso agradecimento pela sua sempiterna presença e motivação, vital para a realização desta etapa.

Resumo

Esta tese foca-se no problema e no estudo das condições metafísicas da ordem e da unidade cosmológica na metafísica de Tomás de Aquino. A investigação é desenvolvida na área de intersecção entre os problemas da filosofia da época medieval, a visão de Tomás de Aquino face a esses problemas e os problemas da cosmologia metafísica contemporânea. Nesta investigação recorreu-se a concepções atuais da mereologia, da lógica, da física e da metafísica, com especial foco nas teorias da mereologia extensional e na ideia tomasina de superveniência. A estratégia de investigação e de argumentação passou por entender o conceito de unidade, na medida em que reúne em si as relações entre o todo e as partes pela continuidade de relações, como dependendo em larga medida das noções de transitividade e de equivalência. Duas noções contemporâneas, que, no entanto, estão implicitamente trabalhadas no conceito de superveniência de Tomás de Aquino.

Palavras-chave: Cosmologia, Metafísica, Tomás de Aquino, Superveniência, Unidade, Equivalência

Abstract

This thesis focuses on the problem and study of the metaphysical conditions of order and cosmological unity in the metaphysics of Thomas Aquinas. The research is developed at the intersection between the problems of medieval philosophy, Thomas Aquinas' view of these problems, and the problems of contemporary metaphysical cosmology. This research draws on current conceptions of mereology, logic, physics and metaphysics, with a special focus on theories of extensional mereology and Thomas Aquinas' idea of supervenience. The research and argumentation strategy involved understanding the concept of unity, insofar as it brings together the relations between the whole and the parts through the continuity of relations, as depending largely on the notions of transitivity and equivalence. These are two contemporary notions, which are nevertheless implicitly worked out in Thomas Aquinas' concept of supervenience.

Keywords: Cosmology, Metaphysics, Thomas Aquinas, Supervenience, Unity, Equivalence

Lista de siglas e abreviaturas

Siglas

DEE	DE ENTE ET ESSENTIA
DME	DE MIXTIONE ELEMENTORUM
DON	DE OPERATIONIBUS OCCULTIS NATURAE
DPD	DE POTENTIA DEI
DPN	DE PRINCIPIIS NATURÆ
DV	DE VERITATE
MET	METAPHYSICA
OLP	IN OCTO LIBROS PHYSICORUM ARISTOTELIS EXPOSITIO
SCG	SUMMA CONTRA GENTILES
SM	SENTENTIA LIBRI METAPHYSICAE
STH	SUMMA THEOLOGIÆ

ABREVIATURAS

RG	RELATIVIDADE GERAL
RR	RELATIVIDADE RESTRITA
SC	SISTEMA DE COORDENADAS
TR	TEORIA DA RELATIVIDADE

Introdução

A descrição da unidade e da ordem da realidade na metafísica de Tomás de Aquino é vastamente feita a partir de noções de existência, participação e relações de analogia (seja esta considerada vertical ou horizontal). Também é feita referência às relações e descrições de diferentes tipos de partes - integrais, parciais, substanciais, acidentais, entre outras que surgem na vasta literatura da especialidade que irá sendo referida nos momentos explicativos oportunos ao longo da dissertação.

W. Norris Clarke (2001)¹ e Robert Pasnau (2001)² formulam interpretações metafísicas unitárias da teoria de Tomás de Aquino e, a partir destas, novas vias de tomismo. W. Norris Clarke defende uma visão mereológica do cosmo cujas partes se inter-relacionam e correlacionam com Deus, criando um sistema altamente dinâmico³. Clarke aproxima-se, assim, do panenteísmo de vertente whiteheadiana⁴. Esse dinamismo advém da dinâmica presencial do ato de existir – participação - que manifesta o Ser. Distintamente, Robert Pasnau assinala a unidade das estruturas metafísicas pela noção de atualidade⁵. Embora numa linha muito mais teológica do que filosófica, Jean-Pierre Torrell (2008)⁶ menciona essa relação unitária entre Deus e os entes na metafísica da criação do Aquinense explicando-a através das noções de imanência e transcendência divinas.

A metafísica e a mereologia filosófica da atualidade têm diferentes formas de descrever as relações entre diferentes tipos de entidades físicas e metafísicas (consoante os modelos e compromissos ontológicos nos quais são enquadrados esses estudos). Tem sido dada maior atenção ao estatuto da *relação*, surgindo uma metafísica

¹Clarke, W. Norris. *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2001. Capítulos 4 a 6, pp. 60-108.

²Pasnau, Robert. "Excursus Metaphysicus: Reality as Actuality." In *Thomas Aquinas on Human Nature*, 131–140, 2002.

³ Clarke, W. Norris. *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2001. Capítulos 4 a 6, pp. 60-108.

⁴ É, no entanto, um grande crítico de Whitehead. O que faz é integrar as visões da filosofia do processo com as visões Tomistas, nomeadamente fundindo as ideias de substância, ato potencia com a filosofia do processo, portanto, fundamentando a ideia de substância relacional. Clarke, W. Norris. *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2001. Capítulos 7, pp. 125-138.

⁵ Pasnau, Robert. "Excursus Metaphysicus: Reality as Actuality." In *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge: Cambridge University Press. 131–140, spec. 136, 2002.

⁶ Torrell, Jean-Pierre. *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*. 2 édition, Fribourg : Paris. Editions Universitaires ; Cerf, 2002.

das relações ou uma metafísica relacional. Esta atenção tem tido impacto nas questões contemporâneas e no estudo da história da filosofia e dos seus autores. Marmodoro & Yates (2015) procuram descrever os tipos de relações e o estatuto ontológico da *relação*⁷. Brower (2015) discute diversos campos onde a noção de relação tratada na filosofia medieval e o seu papel na construção de modelos realistas ou não-realistas⁸. A questão fundamental das relações está não tanto na descrição dos seus tipos, mas nas condições ontológicas e epistemológicas que permitem que as relações se estabeleçam. No sistema metafísico de Tomás de Aquino, uma qualquer relação, independentemente do seu tipo é possível por relações de paridade, suportadas pela semelhança (*similitudo*) das suas propriedades, ou por correspondências de valores, funções ou naturezas.

Estudar que princípios permitem a unidade e ordem do real, pela continuidade das suas relações requer a aplicação de conceitos ou uso instrumental de noções que têm a sua raiz em estudos da lógica. Não deixam, no entanto, de estar presentes expressa ou implicitamente em conceitos e noções metafísicas ao longo da história da filosofia, como faz notar Brower (2024)⁹. Por isso, este estudo mostra-se pertinente perante o panorama da investigação atual que se dá na exploração da aplicação da filosofia medieval nos temas da metafísica contemporânea e, conseqüentemente, no retorno que essa exploração também oferece a novos entendimentos e interpretações de modelos teóricos passados. Dessa forma, esta tese não pretende discutir os problemas inerentes ao trabalho na lógica das propriedades, nem das formalizações das relações de identidade, equivalência, composição ou extensionalidade. O seu intuito é que estes conceitos sejam o ponto de partida de análise da própria teoria de Tomás de

⁷ Ver por exemplo Marmodoro, Anna, and Yates, David. *The Metaphysics of Relations*. Oxford: Oxford University Press. 2015, spec. pp. 11, 198-199, 200-214.

⁸ Cf. Brower, Jeffrey, "Aristotelian vs Contemporary Perspectives on Relations." In Anna Marmodoro, and David Yates. *The Metaphysics of Relations*. United Kingdom: Oxford University Press, 2016, pp. 36-54. O autor faz uma interessante análise da categoria aristotélica da relação, mostrando a sua reinterpretação por alguns filósofos medievais, nos domínios da lógica, da metafísica e da epistemologia.

⁹ Cf. Brower, Jeffrey, "Medieval Theories of Relations", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/relations-medieval/>>. Neste artigo, o autor desenvolve aspetos do artigo antes citado (v. nota 13) e dá conta de uma mudança de paradigma, verificável sobretudo a partir do século XIV, da análise da categoria de relação de um campo ontológico para um contexto lógico-linguístico, que associa ao nominalismo medieval (v. sobretudo no último capítulo: A Shifting of Paradigms).

Aquino, de modo que não serão apresentadas discussões ou argumentos quanto a diferentes níveis ou entendimentos desses conceitos.

A unidade cosmológico-metafísica depreende necessariamente a comunicabilidade de ser entre diferentes instanciações do real desde a sua origem, seja qual for a sua natureza. Essa comunicabilidade não implica necessariamente um monismo, uma identidade entre uma instância e outra. Uma justificação filosófica dessa passagem exige a condição de transição de fluxo ontológico. Fluxo metafísico ou, neste caso, ontológico é um termo que remonta à noção de Heraclito acerca da realidade em constante movimento. Utiliza-se de forma ampla para referir a realidade enquanto constante fluir, movimento e alteração. Este termo torna-se ainda mais pertinente ao propósito desta tese, pela convergência entre as visões discutidas neste trabalho e as posições heraclitianas segundo as quais nem há necessariamente um fluxo universal nem as forças opositoras que ordenam esse fluxo são idênticas, mas há antes uma equivalência transformacional de opostos. Para esta análise da noção de equivalência e da sua operatividade no esclarecimento da noção de unidade no âmbito da metafísica servimo-nos em particular do trabalho de Graham¹⁰. Neste seu estudo ele demonstra a fecundidade destes conceitos e do seu possível frutífero trabalho com a história da filosofia.

A definição mais consensual de superveniência, por seu turno, no âmbito da filosofia contemporânea, é entendida como uma relação de dependência sistemática entre dois domínios de propriedades — geralmente designados por as propriedades supervenientes e as propriedades de base ou subjacentes¹¹. O enunciado central que define esta relação sustenta que não pode haver qualquer variação nas propriedades do tipo A sem que se verifique, simultaneamente, uma variação correspondente nas propriedades do tipo B. Em outras palavras, a identidade nas propriedades

¹⁰ Sobre este assunto, ver por exemplo o estudo de Graham, Daniel W. "Heraclitus' Criticism of Ionian Philosophy." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 15, 1997, pp. 1-50.

¹¹ A superveniência atualmente é muito utilizada nas questões acerca da natureza mental e da emergência de propriedades mentais, como tal é desenvolvida num contexto de estudo reducionista e materialista. Porém, é curioso como esse princípio está tão claramente trabalhado a nível conceptual e pode ser utilizado em contextos de investigação tão diversos, como a metafísica realista ou a idealista. Sobre este assunto, ver Pinto, João Alberto. *Superveniência, Materialismo e Experiência: Uma Perspectiva Sobre o Problema da Consciência em Filosofia da Mente*. Campo das Letras, 2007, pp. 11-56; McLaughlin, Brian and Karen Bennett, "Supervenience", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/supervenience/>, cap. 2.2 Origin of the Term.

fundamentais garante invariância nas propriedades derivadas. Este esquema conceptual tem sido amplamente aplicado em diferentes ramos da filosofia — como a ética, a estética e a filosofia da mente — para expressar a ideia de que certos tipos de propriedades (por exemplo, morais ou mentais) estão necessariamente ancorados em propriedades físicas¹². Nesta tese, defendemos que o sistema metafísico de Tomás de Aquino poderia garantir um enquadramento e uma compreensão das questões metafísicas contemporâneas que ultrapassasse a compreensão meramente material da essência das estruturas físicas. O desenvolvimento da teoria ontológica e da realidade natural que Tomás faz partindo do seu sistema lógico e epistemológico permite testar novas aplicações da sua metafísica aos problemas filosóficos da atualidade. Ao longo desta tese são exploradas as presenças destes princípios segundo uma análise textual e conceptual de trabalhos selecionados de Tomás de Aquino.

a) Metodologia

O trabalho de investigação apoiou-se em três vetores. Para alcançar os objetivos propostos, a metodologia adotada neste trabalho combinou três abordagens complementares. Em primeiro lugar, uma dimensão histórico-filosófica, centrada no estudo da filosofia medieval e na análise crítica de textos de Tomás de Aquino no idioma original, com atenção ao seu contexto histórico e doutrinário. Em segundo lugar, uma abordagem racional-especulativa, voltada para a reconstrução dos argumentos metafísicos e para a avaliação da coerência interna do sistema tomista. Por fim, adotou-se uma perspetiva comparativo-crítica, que permitiu articular os conceitos medievais com os problemas da metafísica contemporânea, recorrendo a categorias atuais como mereologia, superveniência, transitividade, analogia e extensionalidade.

¹² Um itinerário pela história do desenvolvimento do conceito de superveniência na filosofia contemporânea (desde o emergentismo britânico, aos domínios da meta-ética e do naturalismo materialista) pode ler-se em Horgan, Terence. "From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World." *Mind* 102, 408 (1993): 555–86. Nesta artigo, Terence mostra que seja qual for a aceção do conceito (fraca, forte, global ou regional: v. spec. 567-573), a superveniência baseia-se sempre nos pressupostos de que o mundo é uma estrutura física, material. Sobre o conceito de superveniência, o seu desenvolvimento histórico, âmbito de aplicação e tipos de superveniência, ver também: McLaughlin, Brian and Karen Bennett, "Supervenience", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/supervenience/>>.

A vastidão da literatura da especialidade na metafísica de Tomás de Aquino representou um desafio à delimitação do escopo textual, exigindo uma escolha criteriosa das obras que constituiriam o núcleo da análise e reflexão. Em muitos casos, a invocação de autoridades acabaria por gerar discussões artificiais ou desvios do fio condutor do texto, o que levou à opção por uma abordagem mais centrada nos textos originais e na reconstrução conceitual direta. Há, contudo, consciência de um possível desequilíbrio. Relativamente ao contacto com a história da filosofia e com os programas filosóficos da época histórica na qual se inscreve, é importante compreender que, por um lado, as condições específicas de cada época exigem diferentes paradigmas de reflexão filosófica. Todavia, há uma continuidade nos problemas fundamentais da filosofia que permite compreender o desenvolvimento das ideias.

O contacto com os textos originais na língua original permite uma proximidade excecional ao pensamento do autor pela rica e distinta terminologia e pelo contacto com as diferenças de contexto histórico. Esta proximidade permite entender melhor as linhas de raciocínio específicas e pô-las em diálogo com a sua evolução histórica. Por sua vez, promove a reflexão autónoma apesar de alicerçada no pensamento do autor trabalhado. Esta tese, cuja investigação de fundo estuda e analisa algumas questões metafísicas forjadas em torno do conceito de superveniência na obra de Tomás de Aquino, nasce de um projeto desenhado na interdisciplinaridade entre as questões cosmológicas atuais e a capacidade especulativa da filosofia medieval. Aplicando conhecimentos da metafísica, da lógica e da física à análise do pensamento de Tomás de Aquino, procura-se entender que novos atributos se podem extrair e aplicar na investigação metafísica que se faz atualmente, como é o caso do conceito tomasino central desta tese – superveniência.

A aprendizagem de sistemas filosóficos e, conseqüentemente, das relações interdependentes entre os seus diferentes componentes permite desenvolver as estruturas racionais e discursivas ótimas às competências que formam um investigador e que permitem posteriormente trabalhar outros domínios da filosofia aplicando essas mesmas estruturas e instrumentos conceptuais e lógicos.

Em termos de metodologia de análise, reflexão e reconstrução argumentativa notar-se-á ao longo do texto desta tese momentos em que será necessário reconstruir argumentos ou conceitos não explícitos nos textos de Tomás de Aquino. Essa

reconstrução é feita por via das necessidades explicativas dos problemas sobre os quais esta tese se propor debruçar. A coerência e a identidade do pensamento de Tomás de Aquino é, no entanto, preservada, sempre¹³. Toda a recuperação, reconstrução e adaptação é sinalizada. Em todo o caso, quando se vê o risco de desvio do pensamento de Tomás de Aquino é feita também uma advertência ao leitor. Esses momentos, apesar de arriscados quando a uma interpretação ortodoxa de Tomás de Aquino, são essenciais à autonomia da reflexão e da extração de consequências de forma a serem aplicadas a outros domínios e problemas independentes de Tomás de Aquino e até mesmo do tomismo. São esses momentos que definem as linhas teóricas do próprio comentador e que o distinguem do pensamento do autor analisado. Apesar desse exercício de comentário ser válido e até importante, deve ser bem sinalizado, para que não se corra o risco de se ser lido como tendo distorcido o sistema de pensamento pela distorção da palavra. Para evitar esse risco, a maioria das seções apresenta primeiro análises textuais, que fixam a visão e interpretação dos textos de Tomás de Aquino; seguindo-se-lhe a discussão e desenvolvimento dos respetivos conceitos segundo o objetivo e foco específico pré-definidos neste trabalho.

Para manter a análise e a reflexão mais sólidas, foi fixado um eixo textual composto pelos opúsculos *De Principiis Naturae* e *De Ente et Essentia*, relacionando os textos entre si, com outros textos, em especial com as Sumas e com as questões disputadas, e com ideias base que servem de premissa às noções desenvolvidas por Tomás de Aquino nesses mesmos textos¹⁴.

¹³ Neste aspeto, reteve-se inspiração no texto de Costa Macedo onde partilha alguns dos seus métodos e a importância do respeito pela unidade do pensamento do autor estudado: Costa Macedo em «A Propósito do Opúsculo De Eternitate Mundi (*Acerca Da Eternidade Do Mundo*) De S. Tomás De Aquino», *Medievalia*, vol. 6, 1996. pp. 3-37

¹⁴ Ibid, pp. 36-37: «Seguidamente convirá ouvir a mensagem do texto demarcando nele o que é puramente retórico, o que é acessório e o que é principal (...). Logo a seguir impõe-se relacionar o que no texto em questão está escrito com o pensamento geral do autor e que aqui se faz de duas maneiras: a) relacionando as partes do texto com os textos afins das *Sumas*; b) relacionando uns e outros com as doutrinas que servem de premissa à ideia desenvolvida no texto. Também para este efeito reportar-nos-emos a teses fundamentais expressas nas duas *Sumas*. Far-se-á isto não só em obediência a um princípio geral, mas também para mostrar como certos temas, certos problemas e soluções de filosofia medieval são mesmo filosóficos na sua estrutura, procurando demonstrar a cada passo que há uma filosofia medieval e não apenas uma teologia racional por mais eminente que seja. Quanto ao aspecto hermenêutico, o intérprete de um texto não tem o direito, à mais pequena dificuldade, de considerar que o escritor entrou em contradição com outros textos anteriores (e muito menos com o seu próprio pensamento). Isso também pode dar-se porque o pensamento de um autor pode evoluir. Mesmo então a evolução pode ser uma maneira de coerência e como tal deverá procurar-se. É dentro deste espírito que se procurará discutir a resposta à última objecção com que o texto termina.»

b) Objetivos

A tese focou-se em analisar os fundamentos da ordem e da unidade metafísica no sistema metafísico de Tomás de Aquino. Focou-se também em relacionar e atualizar esses conceitos à luz da cosmologia metafísica e da mereologia contemporâneas. Analisou-se o papel da equivalência ontológica e da analogia enquanto princípios que possibilitam a comunicabilidade do ser entre as diferentes ordens da realidade, sem comprometer a distinção entre elas. Foi dada especial atenção à articulação entre essência, existência e substância, evidenciando como esses conceitos operam na constituição de uma ontologia relacional e hierárquica. Explorou-se, ainda, a noção de superveniência que, no âmbito dos estudos tomistas, não tem recebido a devida atenção. O termo encontra-se de facto num dos seus principais trabalhos – *De Ente et Essentia* – por exemplo, no capítulo 1, quando Tomás descreve como a forma atualiza a matéria e como a alma está acima e abaixo do corpo, i.e., determinando-o; ou no capítulo quinto, ao relacionar existência substancial e existência accidental. Ainda que a sua aparição seja diminuta, o significado conceptual mantém-se ao longo do corpus filosófico de Tomás.

A superveniência é um conceito importante para explicar a relação entre as realidades formais/imateriais e as materiais/corpóreas. Serve para descrever as relações de dependência entre propriedades e entidades, bem como a descrição da especificação do ser em níveis cada vez mais determinados até aos estados individuais e de maior concretude. Este conceito permite explicar o modo como se mantém a unidade intrínseca dos constituintes ônticos a partir da proporcionalidade dada pela equivalência entre superveniente e subveniente, e, como tal, a continuidade e unidade entre partes, causa/efeito, substância/acidente, forma/matéria. A superveniência descreve as dinâmicas finas da causalidade e da atualidade real.

O percurso desta investigação permitiu também examinar os conceitos de forma, matéria e privação à luz da cosmologia física contemporânea, estabelecendo paralelos entre teorias como a do espaço-tempo, e a da equivalência entre massa e energia. Nesse sentido, procurou-se reconstruir e atualizar noções presentes nos textos de filósofos

medievais (como matéria-prima, potência pura e proveniência *ex nihilo*), adaptando-as criticamente às problemáticas filosóficas atuais, sem trair a coerência do sistema tomista.

Esta abordagem visou avaliar a atualidade e aplicabilidade do pensamento de Tomás de Aquino em diálogo com campos como a mereologia, a lógica, a filosofia da mente e as ciências naturais. Ao fazê-lo, contribuiu-se para o ressurgimento crítico da metafísica medieval, por meio de uma leitura argumentativa, filosófica e não meramente apologética. Por fim, pretendeu-se propor um modelo conceptual de princípio proto-ontológico que fundamentasse a estrutura do ser, sem colapsar numa identidade absoluta entre Deus e o mundo, mantendo a distinção entre o criador e a criação, mas que ainda assim mantivesse a cadeia de equivalências e a proporcionalidade entre causas e efeitos.

c) Encadeamento teórico - capítulos

A ordenação dos capítulos foi pensada de forma a potenciar os momentos de reflexão individual ou em diálogo com Tomás de Aquino, evitando cortes no fio condutor narrativo e dialético. O primeiro capítulo defende a pertinência do revivalismo histórico na abordagem dos problemas filosóficos contemporâneos. Parte da análise da evolução do objeto da metafísica, com especial ênfase nas transformações ocorridas após Kant, e sustenta a atual relevância do racionalismo e do naturalismo aristotélico-tomista. Estes, cada vez mais presentes no debate contemporâneo, recolocam no centro das discussões a questão do valor e do papel da metafísica tanto na produção de conhecimento quanto na sua relação com as demais ciências.

O segundo capítulo articula os fundamentos epistemológicos — como as *intentiones* e a estrutura do conhecimento — com os elementos da realidade natural. Esta articulação da relação entre o intelecto humano e o mundo serve propósitos metodológicos e estratégicos que visam estabelecer os pontos de partida próprios do naturalismo e racionalismo de Tomás de Aquino, que asseguram a possibilidade de conhecimento e os seus limites quanto à capacidade de descrição da realidade. Por haver uma dupla dependência do conhecimento, quanto às estruturas de pensamento e às condições da realidade natural, há uma transferência das relações e estatutos das intenções lógicas para as estruturas ônticas da realidade — tais como os constituintes

essência, forma, matéria e privação. Este capítulo trata o problema da possibilidade do conhecimento e trabalha o argumento que sustenta que o conhecimento é possível apenas por correspondência entre os modos de conhecer e os modos de ser, posicionando a espécie como o elemento que estabelece a ponte entre intelecto e realidade/essência. Sustenta que o pensamento humano capta a realidade por uma estrutura formal comum e que isso implica uma transitividade e extensionalidade entre os atos intelectuais e os níveis da realidade.

O terceiro capítulo identifica a superveniência como o tipo de relação que aplica as leis da extensionalidade mereológica, nomeadamente nas relações entre causa/efeito, substância/acidente. Este princípio explica a mecânica fina das relações contínuas entre os diferentes constituintes ontológicos, garantindo uma descrição dos processos intrínsecos e que sustentam a ordem e a unidade ôntica.

O quarto capítulo debruça-se sobre como entender a relação entre os constituintes naturais – forma, matéria e privação – segundo as noções de extensionalidade mereológica e superveniência metafísica. O desafio da unidade ôntica reside nas noções duais próprias do hilemorfismo aristotélico, como o ato e a potência e a forma e a matéria. Neste capítulo argumenta-se a favor de que as dualidades conceptuais inerentes à noção de substância se referem a estados diferentes de uma mesma coisa. Assim, a unidade substancial é explorada pelo aprofundamento de matéria *signata* e *non signata*, da noção de corpo e suas propriedades. Nesta discussão mostra-se como as propriedades corporais, tais como a massa e especialmente a dimensionalidade, são extensões de princípios formais. Afirma-se que a dimensão massiva do ente se funda ontologicamente na sua dimensão virtual, entendida como princípio de potência ordenada, a partir do qual se tornam inteligíveis as proporções entre qualidades e quantidades no domínio da realidade física. As propriedades corpóreas refletem dimensões próprias da forma, exigindo direção e vectorização. Essa direção implica um *habitus*, entendido não como tendência mecânica, mas como orientação intencional. A extensão material não se reduz aqui apenas às noções de volume, mas considera o volume como desvelamentos da formalidade. Tal consideração reconduz aos fundamentos epistemológicos que sustentam ser unicamente pela unidade intrínseca entre forma e matéria que se torna possível a abstração da forma a

partir da experiência sensível, ou seja, o conhecimento empírico das espécies e essências.

É também neste capítulo que se articula a noção de espaço e matéria com conceitos contemporâneos da física, como espaço-tempo e equivalência entre energia e massa concebidas pela Teoria da Relatividade. Com este capítulo, terminamos a demonstração da atualidade e pertinência da filosofia de Tomás de Aquino, bem como as discussões e *apparatus* conceptuais da era medieval, pela demonstração da possibilidade de um renovado naturalismo e racionalismo, alicerçado nas concepções medievais, pela convergência conceptual entre a metafísica de Tomás de Aquino, os conceitos da mereologia extensional contemporânea e os pressupostos da cosmologia científica.

O último capítulo pretende mostrar que, apesar de o hiato ontológico entre a origem e a realidade criada, é possível encontrar no pensamento de Tomás de Aquino formas de descrever um estado pré ontológico e a sua dinâmica, aplicando as mesmas noções de equivalência, proporção, extensionalidade ou superveniência. Mesmo sendo a natureza dessas entidades ou estruturas primordiais ontológicas de uma natureza e escala radicalmente diferentes é possível, pelo exercício dedutivo, encontrar essa unidade por via das relações de proporcionalidade entre matéria-prima ou potencialidade radical de ser, *actus purus* e *potentia activa*. A matéria-prima é discutida como possibilidade radical e condição de oposição ontológica. Discute-se também o problema do vazio ontológico e do *ex nihilo*, refletindo sobre a transição do nada para o ser. E é analisada a tensão entre *actus purus* e *potentia activa*, questionando a relação entre atualidade plena e potência originante. É certo, no entanto, que a complexidade destas questões requer investigações futuras mais profundas, estabelecidas sobre novos aparelhos conceptuais, como por exemplo, a teorização acerca dos infinitos e uma descrição e dedução mais profunda sobre o momento zero da existência física.

Resta referir que a mereologia extensional e as relações de superveniência não dependem unicamente da equivalência. A equivalência garante a proporção, a continuidade e a transitividade entre entes, propriedades e relações, mas não explica o processo pelo qual algo se determina, não explica a delimitação que ocorre do princípio para o principado. A tese defende que a determinação do ente ocorre não apenas pela atualização da forma na matéria, mas também por meio da diferença ontológica e da

privação. A diferença é entendida como relação constitutiva entre entes, que só são inteligíveis pela sua distinção em relação a outros. Já a privação não é uma simples negação, mas uma condição de possibilidade do ser determinado, pois torna o ente limitado, finito e situado. Portanto, argumenta-se que a diferença e a privação são necessárias para que o ser seja algo determinado e finito, sem as quais não haveria diversidade ontológica nem inteligibilidade no real.

1. Breve comentário ao valor da metafísica e à pertinência do revivalismo histórico

1.1. Evolução do objeto da Metafísica

A diversidade dos componentes e constituintes da realidade compõe a diversidade de objetos do conhecimento, permitindo o desenvolvimento e a sofisticação das distintas ciências. A metafísica debruça-se por norma em duas dimensões para que possa ser eficientemente explicativa. Por um lado, sobre o objeto comum a todas as ciências, o ser ou o ente, ou mesmo a existência. Por outro, ocupa-se do desenvolvimento e sofisticação do pensamento e do discurso que acerca deles se pode construir. De que maneira? Desenvolve a capacidade lógica¹⁵ e a maneira de desenvolver modelos explicativos do real não alcançados pelas ciências exatas. Pela história da filosofia é possível entender a alteração do objeto próprio da metafísica enquanto área do conhecimento. Em certos períodos históricos, a filosofia desenvolveu-se articulando as duas dimensões fundamentais do real: a investigação do próprio conceito de existência e a análise dos entes que integram a ordem dos existentes, recorrendo ao aprofundamento da lógica, da linguagem e da ontologia. Em outros momentos, porém, assistiu-se a um desvio metodológico, em que a filosofia se concentrou quase exclusivamente em problemas específicos de natureza epistemológica, linguística e lógico-formal, muitas vezes dissociando-se da indagação ontológica mais ampla. Esta distinção marca duas orientações filosóficas distintas: uma que busca compreender o ser enquanto tal, e outra que privilegia as condições e limites do discurso e do conhecimento. Tomou por vezes posições que podem ser consideradas extremas e que condicionaram radicalmente o seu objeto e a sua atividade enquanto pensamento e conhecimento. É possível, através do estudo dessa história, perceber de que forma esses objetos foram aprofundados, de que maneira as diversas áreas de estudo foram desenvolvidas de forma que a metafísica se constitua cada vez mais como um conhecimento unificado da realidade que integra os objetos de conhecimento de outras áreas científicas, isto é, que os inclui sem que os reclame como naturalmente seus (pois isso subverteria a atividade própria de cada área e o valor dos seus objetos respetivos).

¹⁵ Que inclui a formalidade lógica, mas é mais do que isso. É estrutura do pensamento racional e a sua formalização.

Esta alteração do estudo metafísico teve continuidade na era moderna, numa espécie revolução, ainda que aparentemente discreta, na definição do objeto da metafísica – uma “ciência” do inteligível enquanto tal ou sobre as condições e a possibilidade de conhecimento estabelecida por J. Lorhard, em *Ogdoas Scholastica*¹⁶. Aqui afirma que as partes da metafísica se dividem em universais e particulares e que o conhecimento metafísico é a formação de conhecimento acerca do ente inteligível. O conhecimento do ente inteligível é dado a partir daquilo que nele é igualmente inteligível, pois pela razão natural é inteligido pelo homem. Esta obra, abrindo caminho para o início da viragem do realismo para o idealismo, define explicitamente uma delimitação da ação da Razão. Até Lorhard é amplamente aceite, com as devidas diferenças, que pelo sensível, pela experiência empírica com o real é possível racionalizar tudo, criar conhecimento sobre tudo – o intelecto abstrai as formas das coisas, como tal, este torna tudo o que está ao seu alcance num objeto inteligível, num objeto possível de conhecimento. A possibilidade de conhecimento é plena: se é uma metafísica cristã tudo é passível de ser conhecido porque tudo é fruto de um pensamento perfeito, portanto tudo é inteligível, porque essa é a sua origem e, por isso, parte da sua natureza.

A partir de Lorhard, a possibilidade de conhecimento metafísico fica condicionada àquilo que na realidade é inteligível em si mesmo¹⁷. Lorhard distingue entre a realidade do ente em si e o discurso racional que se constrói acerca dele, ou seja, separa o plano ontológico do ser enquanto tal do plano lógico-discursivo através do qual o pensamento o apreende e o expressa. A dimensão não inteligível e não tangível do ente é indiferente àquilo que acerca desta se possa assumir como verdade. Isto traz um novo condicionamento à investigação metafísica, apesar da clareza que os diagramas de ontologias proporcionam à investigação e à definição do objeto próprio à metafísica¹⁸.

¹⁶ J. Lorhard, *Ogdoas Scholastica*, VII, Apud Georgium Straub, Sangalli 1606. Sobre este assunto, ver o capítulo Øhrstrøm, Peter, Henrik Schärfe, Sara L Uckelman, Ollivier Haemmerlé, and Peter Eklund. “Jacob Lorhard’s Ontology: A 17th Century Hypertext on the Reality and Temporality of the World of Intelligibles.” In *Conceptual Structures: Knowledge Visualization and Reasoning*, 5113:74–87. Germany: Springer Berlin / Heidelberg, 2008. https://doi.org/10.1007/978-3-540-70596-3_5.

¹⁷ Sobre este assunto, ver Freedman, J. S. “All That Is Intelligible, Ontology, and Charts: A Brief Assessment of the Birth of Ontology.” *Journal of Knowledge Structures and Systems* 3, 2 (2022): 57-60.

¹⁸ Sobre este assunto, ver o capítulo Øhrstrøm, Peter, Henrik Schärfe, Sara L Uckelman, Ollivier Haemmerlé, and Peter Eklund. “Jacob Lorhard’s Ontology: A 17th Century Hypertext on the Reality and Temporality of the World of Intelligibles.” In *Conceptual Structures: Knowledge Visualization and Reasoning*, 5113:74–87. Germany: Springer Berlin / Heidelberg, 2008.

Ao assumir a possibilidade de existirem entidades cujo conhecimento não é possível pela sua própria natureza, Lorhard funda um primeiro nível de “opacidade” entre Pensamento e Realidade que viria a crescer na tradição alemã a partir do racionalismo, fundando o idealismo alemão. A metafísica passa a ter uma função diferente, enquanto o estudo do inteligível. Deixa de ter o papel unificador de objetos, deixa de ser universalizante e integrante dos objetos a partir dos quais comunga com a Física e as demais ciências.

Seguem-se as noções de metafísica de Wolff e de Kant, ainda que contrapostas em larga medida. Wolff ainda defende uma plena conformidade entre Razão e Mundo. Algo que Kant viria a criticar. A revolução Kantiana do paradigma da metafísica foi necessária e constituiu um fator de grande evolução na Filosofia em diversas áreas. Revolucionou o valor do pensamento e do conhecimento em relação ao sujeito e em relação à realidade. Para Kant a relevância da metafísica, agora depurada pela crítica da razão, está no regulamento da faculdade da Razão, pois esta, por tendência, extrapola os dados da experiência. Essa extrapolação já não é conhecimento. Porém, não deixa de ser uma extrapolação fruto de uma atividade natural do ser humano, nem deixa de ser, por isso, essencial a este. A metafísica é uma atividade necessária para a educação da razão, mas não tem qualquer papel direto na fundamentação e construção do conhecimento.

Com a revolução introduzida por Kant na explicação da estrutura do conhecimento, essa relação entre pensamento e realidade passa a manifestar um hiato ontológico, quase radical – não é realismo, é um idealismo, a realidade extra-mental evapora-se na incognoscibilidade do númeno – a conformidade e transparência vigentes nas doutrinas de tradição pré-socrática, platônica e aristotélica são rompidas. Esta revolução noética da metafísica, juntamente com a difusão do pensamento kantiano (e com todas as revoluções científicas que traziam revolução filosófica, como a revolução Copernicana), deixou a possibilidade de conhecimento entregue totalmente à ciência exata¹⁹. Isto levou a atividade metafísica a “introverter-se”, deixando-a entregue a si

¹⁹ Oliveira e Silva, Paula, «Metafísica. Itinerários de um conceito» in Oliveira e Silva, Paula, Rebalde João, e Poncela Ángel. 2021. *A ciência metafísica: itinerários de um conceito*. Porto; Ed. Afrontamento, pp. 19-35. Neste capítulo é apresentada uma leitura da história da metafísica, dos seus principis momentos de viragem e rutura, desde Aristóteles à contemporaneidade. A autora defende que há uma transformação, principalmente notada no final do século XVI e no início do XVII, de uma concepção do ser como

própria e focalizada num jogo aporético em risco de se tornar estéril. Usando ainda linguagem metafórica, a fecundidade da metafísica é sustentada na possibilidade de interação e confrontação com outras atividades do conhecimento humano, não só com outras áreas da própria Filosofia, mas principalmente com aquelas áreas de maior abstração teórica, a Física e a Matemática, e com as questões limite do conhecimento: qual a origem do universo, se existe algo anterior à sua geração, qual a sua extensão e limite; o que é matéria escura; a natureza e origem da consciência; o que é vida, o que torna um organismo um ser vivo; entre tantas outras questões.

Os movimentos que se seguiram por um lado enfatizaram o movimento de introversão, por outro, motivaram o movimento contrário, de extroversão. Até Kant, as discussões sobre temas metafísicos focavam-se em aspetos específicos de um pensamento sistemático metafísico sobre o real, mas cuja estrutura global era comum. A revolução que Kant introduz permite que se abram novas formas de pensamento tal como o idealismo alemão, algumas discussões dentro da linha racionalista, outras como formas oponentes. Desde então até ao presente testemunhou-se uma multiplicação de formas de neokantismo que, na sua grande maioria, não coincidem com o idealismo alemão. Seguiram-se obras como as de Fichte, Schelling e Schopenhauer enquanto figuras proeminentes do romantismo, com aspirações fortes a teorias da infinitude, do eu, da natureza, da vontade, em contraposição à finitude do homem de Kant; Herbart e a inversão do idealismo, repondo a realidade como absoluto e independente do eu²⁰.

Dois movimentos teóricos com grande expressão e influência até aos dias de hoje, e que decorrem também das reações ao kantismo, são o positivismo lógico e a fenomenologia.

O positivismo lógico, ou neopositivismo constitui os princípios filosóficos do Círculo de Viena que firmavam uma posição anti metafísica. Essa posição procurava uma ciência unificada, partindo do princípio de que apenas os enunciados analíticos e os

propriedade de coisas a uma conceção do ser como propriedade mental. No resumo que aqui fazemos da história da metafísica seguimos de perto a informação dada pela autora neste rico e interessante capítulo.

²⁰ Guyer, Paul. *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge; Tokyo: Cambridge University Press, 2010. Neste volume, ver em particular, para os desenvolvimentos da metafísica a partir de Kant, os seguintes capítulos, onde são explicadas a recepção e a evolução da doutrina de Kant desde o século XVIII até à contemporaneidade: Rolf-Peter Horstmann, "The reception of the *Critique of Pure Reason* in German Idealism", pp. 331-345; Konstantin Pollok, "The Transcendental Method". On the Reception of the *Critique of Pure Reason* in Neo-Kantianism", pp. 345-379.

científicos eram válidos.²¹ Nesta auto recusa, a filosofia viu-se perder as próprias estruturas conceptuais e discursivas que ao longo de séculos tinha alcançado. Perdendo, portanto, níveis de conceptualização complexos e mesmo necessários ao objetivo e ao diálogo ao qual se proponha com a ciência. A exploração das novas físicas do século XX, como a relatividade de Einstein, o convencionalismo de Poincaré, ou a posição de Duhem acerca do objetivo e estrutura das teorias físicas, requerem essas mesmas estruturas conceptuais, mesmo quando negando uma qualquer metafísica (como se explicará no capítulo 4.3.4.). O estreitamento operado pelo Círculo de Viena, desenvolveu sem dúvida novas ferramentas lógicas, linguísticas e matemáticas, de grande rigor e eficiência. Todavia a sua posição filosófica de fundo recusou a natureza e a completude do pensar, do poder discursivo, abstrativo, conceptual da filosofia. O seu nascimento parte da mesma necessidade unificadora da Razão. Não deixa de remeter para uma necessidade intrinsecamente humana de procurar um discurso unificado do real. Como discurso unificado da ciência, pendente da análise formal lógica da linguagem e restrito à sua colaboração com o conhecimento científico, fissurou a relação entre o desenvolvimento de novas ferramentas lógicas, e os requisitos conceptuais exigidos para uma teoria unificada do Mundo, excluindo o próprio e natural desenvolvimento histórico das ideias.

A fenomenologia, por sua vez, não abandonou o empirismo, mas focou-se unicamente nos fenómenos da consciência, a sua natureza e descrição. Para Husserl, o problema do conhecimento refere-se à consciência, à maneira como esta se reporta à realidade e a essência dos seus atos. A fenomenologia absorve todo o movimento de introversão da atividade metafísica. Funda-se na noção de *epoché*, o estagnar do mundo para que a consciência se volte para si própria, tornando-a objeto de investigação. A *epoché* permite estagnar não só o mundo, mas também alguns processos da própria consciência, permitindo analisar cada ato. O eu absoluto é o centro de qualquer constituição: para além do eu, não é possível mais nenhum tipo de redução - é a

²¹ Moritz Schlick; Donald Davidson, et al. *Do Círculo De Viena à Filosofia Analítica Contemporânea*. Livros de Areia Editores, Lda, 2007. Nesta obra mostra-se como o Círculo de Viena, através do positivismo lógico, procurou estabelecer uma ciência unificada rejeitando a metafísica. Ao fazê-lo, o livro esclarece a importância dos enunciados analíticos e científicos como os únicos válidos, um princípio fundamental para a sua argumentação.

evidência apodítica. É um sistema metafísico específico que, comparado aos sistemas antigos, se apresenta como um subsistema, como define Paulo Tunhas²² - uma abordagem sistemática parcial. A fenomenologia celebra a profundidade da consciência, levando mais longe a natureza da realidade intra-mental ou intra-homem. Ao dar o conhecimento como algo adquirido pela intuição das essências, retira sentido à atividade científica, ao estudo da lei natural. É uma abordagem igualmente fissurante (comparada com o reducionismo do conhecimento à ciência e à formulação lógico-linguística).

Peter van Inwagen divide os problemas da metafísica em “problemas da velha metafísica” e problemas da “nova metafísica”. “Old Metaphysics” começa com Aristóteles e as suas definições de primeira filosofia (ser enquanto ser, primeiras causas, o que não muda). Para este autor, o fim da “Old Metaphysics” acontece no século XVII, quando muitos tópicos tradicionalmente classificados como física (como a relação mente-corpo, o livre-arbítrio ou a identidade pessoal ao longo do tempo) começaram a ser acolhidos pela discussão metafísica²³.

No entanto, há que questionar se esta definição dada pela literatura atual não estará a suportar não tanto tipos de metafísica distintos, mas antes aspetos distintos da atividade metafísica. Poderá ser esta alteração no decorrer da história da filosofia uma necessidade de aprofundamento, que leva ao acolhimento de novos objetos e questões, o que pode ter gerado também uma espécie de atividade metafísica sistemática parcial. Se a metafísica é uma atividade filosófica, exclusivamente dependente do pensamento e da consciência, não terá ela condicionamentos próprios que são apenas conhecidos se se empregar em metafísicas que expliquem a estrutura racional do humano? E será que

²² Tunhas, Paulo. *O Pensamento e os seus objectos : Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos* / Paulo Tunhas. Porto: Universidade do Porto, 2012. pp. 7-15.

²³ A razão para essa distinção está, segundo o autor, na diferença entre o que constitui o universo de aporias e objetos considerados metafísicos atualmente e os problemas antigos: «First, a philosopher who denied the existence of those things that had once been seen as constituting the subject-matter of metaphysics—first causes or unchanging things—would now be considered to be making thereby a metaphysical assertion. Second, there are many philosophical problems that are now considered to be metaphysical problems (or at least partly metaphysical problems) that are in no way related to first causes or unchanging things—the problem of free will, for example, or the problem of the mental and the physical». Van Inwagen, Peter, Meghan Sullivan, and Sara Bernstein, “Metaphysics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/metaphysics/>, cap. «The Problems of Metaphysics: the “Old” Metaphysics».

isso exclui necessariamente, na forma em que chegou até ao presente, uma atitude realista? Ou pelo menos moderadamente realista? A ciência empírica e exata, de base experimental matemática é prova suficiente da possibilidade de um conhecimento válido sobre a realidade, mesmo sendo objeto de constante renovação. Se a totalidade da realidade se reduz a esses resultados e essas narrativas, é uma questão à qual se presta a metafísica. E, no caso de não ser redutível ao facto e à teorização científica, a metafísica tem de estar preparada para criar narrativas integrantes das anteriores. Prepara-se conhecendo o melhor possível a capacidade da sua instrumentação, isto é, da capacidade humana de conhecimento, que pode ser racional, racional e intuitiva, ou meramente intuitiva; da capacidade linguística, lógica, e até imaginativa e sentimental. O estudo e a preparação de novas narrativas metafísicas do mundo e do cosmo fundam-se, afinal, numa discussão meta-metafísica. O estudo da capacidade, condições e fatores do pensamento e do conhecimento, pertencem em última instância à metafilosofia, porque determinam a capacidade e limitação explicativa da filosofia.

Portanto, os movimentos de especificação dos sistemas parciais, ou para o reducionismo da metafísica à ciência ou para uma desvalorização da importância das ciências, ou simplesmente uma separação destas, resultaram em novas tradições do pensamento, a filosofia analítica, a continental, a da mente, etc. A fissura não está no aprofundamento de certos níveis explanatórios, escalas ou abordagens sistemáticas parciais; está na dificuldade de conseguir reuni-las montando sistemas metafísicos que comportem a diversidade de conhecimentos construídos pelos estudos sistemáticos parciais unindo-os em estudos sistemáticos integrados.²⁴ Qual a razão desta dificuldade? A metafísica funda-se na meta-reflexão de objetos, é uma atividade alinhada por continuidade com objetos previamente testados e validados como conhecimentos. Isto torna relevante o diálogo entre as diversas visões metafísicas do mundo. Devem procurar na sua contradição ou oposição a harmonia fundada nos seus aspetos mais relevantes e incontornáveis. A solução está na harmonização criativa, racional e coerente, de visões por vezes até aparentemente contrárias. A hiperespecialização é extremamente vantajosa se se reconhecer como conhecimento intencionalmente circunscrito (a um problema, a um tema) e como tal incompleto ou

²⁴ Tunhas, Paulo. *Filosofia*. Porto, Universidade do Porto Press, 2023, pp. 18-19.

inacabado porque lhe falta o diálogo e a corroboração com outros ramos filosóficos. Nenhum sistema é infalível.

É este diálogo que promove a renovação constante da filosofia, porque produto do pensamento humano e das condições das quais surge, de toda a subjetividade natural e intrínseca à vivência humana. A verdade absoluta escapa-se ao homem, porque o homem procura a verdade por si mesmo e as narrativas que faz da realidade são sempre condicionadas pelas questões ou formas de problematizações do seu próprio tempo. A incapacidade de alcançar uma verdade absoluta é reflexo da própria condição humana; e a evolução da mundividência filosófica é reflexo da evolução do ser humano e da sua condição natural; bem como da necessidade de formas mais completas e complexas explicativas da existencialidade humana com relação à realidade que o transcende, mas da qual é inevitavelmente parte. Procurando, assim, nova instrumentação teórico-conceptual, superação das categorias e descoberta de novos níveis de pensamento. Tal como fez em épocas anteriores, sempre que se deu uma revolução no conhecimento que obrigou a repensar tudo, radicalmente.

Nos momentos de introversão e extroversão, a metafísica viu-se focada em dimensões e instâncias do real peculiares e fundamentais, se não estruturantes, ainda que perdendo de vista o seu papel enquanto conceptualizadora de visões cosmológicas. A metafísica desencontrou-se profundamente. Porém, isso permitiu-lhe desenvolver graus de sofisticação conceptual maior, graus diferentes e focalizados. Ainda que correndo o risco de perder a capacidade e visão do todo e da necessidade de respostas e doutrinas integrantes e unificadores que confirmam significados ao Ser de maior relevância e solidez.

O estudo metafísico vê-se, por isso, num esforço contínuo de renovada conformação entre o pensamento, os objetos de pensamento e os seus discursos, entre a realidade mental e a extra-mental. As conformações sucessivas são uma constante da atividade filosófica, senão mesmo parte da sua essência – a consciência individual e coletiva está constante e simultaneamente em expansão, num simultâneo encontro e desencontro consigo mesma. Em última análise, a filosofia é uma atividade da consciência e dos seus atributos.

As metafísicas clássicas, ainda que não partam dos mesmos objetos, porque situadas em períodos históricos cujo conhecimento científico era muito diferente

daquele a que se tem acesso atualmente, constituem sistemas diversificados e de sofisticados aparatos conceptuais e lógicos. A sua sofisticação e poder explicativo é fruto dessa necessidade imanentemente inata ao ser humano de procurar novos e robustos sentidos para a sua existência e lugar no Mundo. Essas metafísicas procuraram construir formas de aceder a verdades, fundamentos e causas últimas que pudessem trazer esclarecimento sobre a própria natureza humana, de forma a construir também antropologias que relacionem e reposicionem o ser humano em relação a si e aos seus pares e em relação à Natureza.

Os filósofos medievais, apesar de não disporem dos dados da relatividade, da física quântica, da cosmologia científica do Big Bang, ou mesmo da mecânica newtoniana, desenvolveram modelos metafísicos de notável robustez. Em certos aspetos, esses modelos permanecem até hoje inultrapassáveis no seu rigor especulativo. É um facto que, no caso da escolástica medieval, tentavam conciliar e desenvolver os postulados da fé com as tradições filosóficas gregas e árabes²⁵. Porém, esse mesmo esforço de conciliação e desenvolvimento permitiu a evolução de ideias e sistemas conceptuais dessas mesmas tradições filosóficas. O cunho platónico-aristotélico acolhido por via quer do neoplatonismo de Agostinho quer do aristotelismo árabe, bem como o acesso a traduções das obras de Aristóteles concedeu ferramentas conceptuais e lógicas excepcionais à especulação teológica. Em contrapartida, a tradição filosófica grega recebeu um forte impulso, pelo trabalho de grandes comentaristas da época, que nos chegam ao presente sob diferentes formas, algumas com bastante processamento, como a lógica modal ou as questões da superveniência física e metafísica²⁶.

Ainda que o seu ponto de partida seja substancialmente diferente daqueles hoje acessíveis à metafísica, as filosofias medievais não deixam de ser um importante contributo para encontrar novas soluções e superar os limites nos quais a razão humana se vê condicionada. A radicalidade das suas questões, quanto à existência de um princípio originário, ao significado do nada, à harmonização de dualidades como espírito

²⁵ Marenbon, John. *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 6.

²⁶ Idem., p. 8.

e matéria, por exemplo, deixam um património inestimável. Isso não significa que se possam aproveitar as suas ideias na sua integralidade ou simplesmente transferi-las, porque a história do pensamento depende de uma história essencialmente humana que se reveste quer de constante alteração e evolução, como de visitas e revisitações ao passado. O património deixado pela filosofia, seja em que época for, é sempre de valor inestimável. Deve, no entanto, ser explorado com vista a um enriquecimento mútuo: da compreensão das ideias trazidas pela história da filosofia e do desenvolvimento substancial das problemáticas contemporâneas. Por essas razões, este trabalho pode ser visto como pertencendo ao âmbito do estudo da história da Filosofia, mas é essencialmente um trabalho de estudo e análise de uma metafísica, de uma identificação dos seus aspetos inultrapassados e, por isso, da convergência entre as soluções do Angélico e as necessidades de possíveis respostas na filosofia da atualidade. Os esforços mais significativos no âmbito da sustentação de visões realistas ou idealistas, ou mesmo nominalistas quanto às utilizações, por exemplo, de contra factuais e de mundos possíveis como formas de testar proposições universais, isto é, a necessidade lógica com relação a uma necessidade metafísica ou ontológica, são possíveis devido ao seu progresso e especialmente ao trabalho desenvolvido pelos escolásticos.

A visão e a explicação metafísicas não se podem reduzir aos seus sistemas lógicos e semânticos, mas também não é possível ignorar o seu valor. Pode reduzir-se o valor da metafísica a um valor de relações ou de propriedades relacionais? A descrição de relações e as propriedades é suficiente por si mesma? Qual é o seu fundamento? Quais as condições de uma pura relação? A questão das propriedades relacionais pode ser considerada uma superação de mereologia ontológica. Porém, quer o primitivo usado pela mereologia – parte -, quer o da metafísica das relações – relação - não deixam de se ver implicadas mutuamente. Para ser parte é preciso estar em relação a algo, do qual depende. Para ser relação implica duas coisas, duas partes. Não há relação sem entidade ontológica e nenhuma entidade ontológica está senão numa relação. Mas se é tudo redutível a relação, então que tipo de entidade ontológica funda essa mesma possibilidade de relação? Segundo o modelo cosmológico do Big Bang, especificamente a teoria da relatividade, as primeiras relações físicas emergem no primeiro momento do surgimento do universo, que se podem estabelecer por relações de

espaçiotemporalidade²⁷. Para que o evento originante do mundo natural se concretize, seu surgimento espontâneo pressupõe ter sido despoletado pela atividade de algo. Essa atividade, por sua vez, exige também uma relação, mas uma de ordem e natureza talvez radicalmente distintas. No entanto, é fundamental que essa atividade originante mantenha tanto uma estrutura relacional com a instância causada, quanto relações de equivalência com ela.

A metafísica, embora necessite inevitavelmente das ferramentas lógico-discursivas desenvolvidas nas últimas décadas, depende essencialmente de visões de fundo que orientem a investigação. Estas visões devem alinhar-se com as grandes interrogações filosóficas e com o conhecimento científico mais recente. Nesse sentido, e especificamente sobre a frase inicial, a entidade em questão deve manter não só uma estrutura relacional com a instância causada, mas também relações de equivalência.

O presente trabalho pretende explorar em que medida as metafísicas clássicas, nomeadamente a de Tomás de Aquino, podem auxiliar o avanço da metafísica contemporânea na abordagem das questões fundamentais sobre a origem e a ordem cosmológico-metafísica da realidade.

1.2. A importância do estudo crítico da história da filosofia

A alteração do objeto metafísico e das suas metodologias ao longo da história da filosofia apontam em primeiro lugar, para a necessidade de uma estruturação conceptual (primeiros sistemas metafísicos e extenuação da sua possibilidade explicativa) e, em segundo lugar, para o aprofundamento destas.

Como foi referido, a condição atual da metafísica parece estar dividida em pré-kantianismo e pós-kantianismo. Se o racionalismo e anti-naturalismo neo-kantianos tiveram um lugar de destaque no século XX²⁸, posição que se estendeu até ao início do século XXI, também esse mesmo movimento rapidamente se tornou num defensor do naturalismo, com a evolução da neurociência e a forma como esta poderia responder a

²⁷ Cf. Greene, Brian. *The Elegant Universe : Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*. New York: W.W. Norton & Co., 2003. pp. 40-45.

²⁸ Cf. Zammito, John H. "Kant and Naturalism Reconsidered." *Inquiry* (Oslo) 51, 5 (2008): 532-58. Sobre este assunto ver, também, Wilson, Catherine. *Kant and the Naturalistic Turn of 18th Century Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2022, pp. 121-123.

questões fundamentais sobre a consciência²⁹. Rapidamente se desenvolveu a necessidade de resgatar e manter a relação de continuidade com o corpo de conhecimentos que a ciência é capaz de produzir e que teve um crescimento acentuado nos últimos 150 anos. Observou-se na última década um crescimento na publicação de trabalhos sobre o assunto, especialmente na área que estuda a metafísica cosmológica em estrita relação com a filosofia da ciência e com o estudo de aspetos e autores das metafísicas clássicas, como as de cunho aristotélico³⁰. O ressurgimento de estudos nas áreas da filosofia antiga e da filosofia medieval emergem na presente década com um vigor renovado, porque deixam de estar restritas ao estudo da história da filosofia e naturalmente passam a dialogar com as convergências e coincidências temáticas entre o passado e o presente. Os desafios que se colocam a esses estudos são agora diferentes, como foi já referido. Este facto tem relação com o correto aproveitamento desses recursos e com uma posição que não desconstrua a própria história da filosofia e que seja capaz de tirar partido desse património intelectual.

A tendência crescente do revivalismo procura nas metafísicas de estrutura clássica aquilo que lhes garantia unidade interna e capacidade de integrar um vasto corpo de conhecimentos. Essas metafísicas eram edifícios conceptuais e lógicos que fundavam as bases e se estendiam a todos os problemas filosóficos. Esta característica atribui-lhes eficiência explicativa pela coerência e unidade³¹. Pode dizer-se que se desenvolveram desde a filosofia grega e com Kant encontraram o seu limite. Os esgotamentos desses recursos linguísticos, lógicos e conceptuais deixaram de ser eficazes face às novas necessidades explicativas, perante um novo mundo, um mundo de grandes revoluções científicas.

²⁹ Cf. Kind, Amy. *Philosophy of Mind in the Twentieth and Twenty-First Centuries: The History of the Philosophy of Mind*, Volume 6. Oxford: Taylor and Francis, 2018. pp. 78-82.

³⁰ Estudos nesta direção, de entre a vasta literatura, v. por exemplo: Keil, Geert, and Martin Hähnel. "Metaphysical, Scientific, Semantic and Aristotelian Naturalism." In *Aristotelian Naturalism*, 57–79. Cham: Springer International Publishing, 2020. Feser, E., *Aristotle's Revenge: The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science*. Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2019.

³¹ Morganti, Matteo. *Metaphysics and the Sciences. of Elements in Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024. pp. 16-18. O naturalismo aliado ao racionalismo parece ser a solução que permite um reposicionamento e uma recuperação do valor e contributo que a investigação na área da metafísica é capaz de realizar. Esse reposicionamento respeita a relação da metafísica com a física e com as restantes áreas do conhecimento, superando, por sua vez, a sua talvez necessária separação desde a sua revolução noética.

O grande problema no resgate destas estruturas conceptuais é saber em que medida se podem aproveitar, até que ponto se pode aplicar a sua terminologia aos modelos conceptuais atuais, e o inverso. O trabalho deve ser orientado pela coincidência teórica, que nem sempre se dá ao nível terminológico, procurando sempre a essencialidade das ideias estudadas, e a precaução quanto à possível disparidade relativamente à ideia original do autor ou modelo teórico em estudo.

As metafísicas clássicas, e no contexto específico deste trabalho, as medievais, para poderem justificar os seus postulados teológicos, como a existência de Deus enquanto primeiro princípio, tiveram de conciliar as metafísicas gregas com esses mesmos postulados. Todavia não se resume a uma mera conciliação, no seu sentido de uma introdução forçada. Reconheceram na metafísica algo que respondia às suas necessidades explicativas. O aflorar da filosofia medieval nasce dessa necessidade eminentemente humana de se auto contextualizar, de se auto dotar de sentido existencial e que levou esses filósofos a processar e desenvolver essas mesmas teorias, e sistemas lógico-conceptuais. O seu afloramento é essencial e natural à evolução do pensamento da época. O que reconheceram na metafísica como pertinente foi precisamente a possibilidade de, por indução dos princípios da ordem física e natural, deduzirem princípios de sustentação que estão para além desse fluxo material. Por via da relação entre pensamento e realidade natural foram capazes de realizar incursões racionais acerca do inefável. Isto foi possível pelo auxílio de estruturas de pensamento teológicas, e de um processo *ad reductio* de certos princípios e conceitos permitindo que deles se extraíssem aspetos descritivos de um possível primeiro princípio, ou princípio proto-ontológico.

As soluções apresentadas pelas metafísicas clássicas, com foco nas medievais, convergem em larga medida com as problemáticas metafísicas suscitadas pelas visões cosmológicas atuais³². As circunstâncias históricas em que foram desenvolvidas exigem que se faça um processamento e uma reconstrução cuidadosa face ao risco da sua desfiguração. A evolução do pensamento humano e filosófico exige que essa

³² Posição que penso ser consensual na comunidade que investiga teorias medievais. Podem não ser consensuais os limites do diálogo entre ideias de épocas distintas, nem o método para estabelecer esse diálogo que garanta o sucesso. Esta dissertação insere-se neste enquadramento da investigação atual, mas não pretende demonstrar esse pressuposto com que trabalha. Ele estará presente e será evidente. As convergências são sinalizadas quando oportuno para a problemática do trabalho.

reconstrução respeite diferentes aspetos: exige não só a coerência e a identidade interna do sistema e do pensamento destes filósofos, sem os desenraizar por completo do seu contexto histórico-social; exige que as questões próprias do seu tempo sejam respeitadas, mas sem que se prejudique a maneira como podem ser altamente pedagógicos no exercício filosófico atual; também exige rigor dialético na transferência das suas doutrinas para as problematizações filosóficas atuais. O trabalho aqui apresentado não se foca tanto no enquadramento histórico, apesar de esse estudo ter sido feito primeira e prioritariamente durante o período de investigação. Neste trabalho é colocada em ação a aplicação da conceptualização para a problemática filosófica contemporânea e da reflexão como auxílio numa metafísica plenamente acabada e historicamente circunscrita. Consequentemente, enfatiza o valor intemporal da filosofia e das suas formulações; o regresso às questões de sempre incitado por novos motivos e desafios.

Os filósofos medievais foram exímios na procura de uma demonstração filosófica coerente da unidade e ordem do mundo, como condição teórica necessária para poderem prosseguir para a demonstração da existência de um princípio primordial, Deus. A relação entre os constituintes do real para a demonstração racional da existência desse princípio tem de ter subjacente um princípio lógico de aplicação ontológica que permite a unidade do mundo pela sua ordem de relação. Relações essas que estabelecem uma continuidade necessária à possibilidade do fluxo ontológico, que é a própria existência em si considerada. Estes teóricos não tinham acesso a um objeto científico tão relevante como o da densidade infinita ou átomo primordial, enquanto início ou momento inicial do qual surge toda a relação e propriedade, toda a espacialidade e temporalidade, toda a massa e energia³³. Isto não os impediu de refletir e chegar a universalizações e aparatos que cumprem os requisitos para o diálogo da cosmologia científica com a metafísica na atualidade. As questões sobre a eternidade do mundo foram incrivelmente importantes para o desenvolvimento da discussão e dos argumentos contra e a favor da eternidade da matéria, por exemplo.

³³ Esse objeto uno foi possibilitado pela Teoria da Relatividade. A Relatividade de Einstein e a equivalência entre massa e energia conquistaram para a ciência uma nova forma de unidade física. Sobre este assunto, v. D’Inverno, Ray. *Introducing Einstein’s Relativity: A Deeper Understanding*. Second edition. Oxford, UK; NY: Oxford University Press, 2022, pp. 568.

Ainda assim, trabalhar na reanálise e recuperação de modelos e princípios metafísicos desenvolvidos na Idade Média, tendo em conta as questões cosmológicas metafísicas atuais não pressupõe, em nenhum deles, a garantia de uma superação inequívoca do paradigma geral da metafísica, nem das categorias de atividade racional. Superação que é exigida para que se funde uma metafísica de maior eficácia explicativa, tendo em conta o largo leque de conhecimentos que dever ser capaz de incorporar e fundamentar. Fica assim, na medida do possível, apresentada a questão sobre a razão ou a motivação para o estudo contínuo da história da filosofia.

1.3. Tomás de Aquino e a revolução naturalista/racionalista

É importante contextualizar o trabalho de Tomás de Aquino nos problemas da sua época, pois o contexto histórico enquadra e define o seu programa filosófico. A vida e a filosofia estão intimamente ligadas e são indissociáveis. O grande exercício da filosofia é, por ser alimentada pela necessidade de resposta e de significação existencial, sofisticar o pensamento para criar respostas racionalmente estruturadas que satisfaçam essa necessidade intrinsecamente humana. O programa filosófico de cada época que define o estilo filosófico, e até mesmo os estilos literários, é criado por cada época.

Tomás nasceu em 1224 em Rocassecca perto de Aquino. Os pais tinham um domínio feudal de fronteira entre territórios que, por isso, era muitas vezes disputado pelo papa e pelo imperador. É devido a esta disputa que os pais o enviam para o mosteiro de Monte Cassino, na esperança de que mais tarde Tomás se tornasse monge e pudesse favorecê-los nesta disputa. Passados nove anos os monges foram expulsos pelo imperador e Tomás teve de regressar a casa. Foi então enviado para a Universidade de Nápoles, fundada pelo imperador. Este período foi muito importante pois permitiu a Tomás de Aquino estabelecer contacto com as linhas revolucionárias de pensamento que se instalavam nas universidades e com as obras filosóficas e científicas que estavam na altura a ser traduzidas do grego (e de outras línguas antigas) e do árabe para o latim. É neste ambiente que Tomás de Aquino decide também juntar-se à ordem Dominicana, recém-criada. Esta ordem tinha sido fundada 30 anos antes, um tipo de ordem mendicante - cujos frades faziam voto de pobreza, deixando de estar sobre a alçada governamental. É neste período em Nápoles que Tomás de Aquino decide juntar-se a estes movimentos inovadores e revolucionários. Esta época é inevitavelmente

caracterizada por uma revolução social e económica em larga escala que se estende ao funcionamento das ordens religiosas à sua relação com os poderes de governação e à exigência da evolução da teologia e do pensamento científico e filosófico. As revoluções de ordem científica, social e política são regularmente acompanhadas por revoluções e evoluções significativas e até estruturais do pensamento e do conhecimento teórico (embora seja difícil por vezes determinar com precisão que fatores as despoletam e qual a sua ordem de influência).

Nesta fase, Tomás de Aquino decidiu prosseguir os seus estudos em Paris. Contudo, a caminho, foi detido por ordem dos seus pais. Tomás de Aquino permaneceu em cativeiro durante um ano, período no qual demonstrou inflexibilidade em relação às suas convicções. Eventualmente, conseguiu ir estudar para Paris, ingressando no convento de Saint-Jacques, onde foi discípulo de Alberto Magno.

Durante este período, Tomás de Aquino encontrava-se no epicentro de duas grandes revoluções. Uma delas relacionava-se com a prática e a redefinição social, política e religiosa das ordens monásticas; a outra emergiu das novas necessidades de sustentação teórica dos dogmas da fé cristã, o que impulsionou uma reformulação da explicação teológica. O seu trabalho contribuiu significativamente para ambas as transformações.

O Aquinense contribuiu de forma significativa para a aceitação e estabelecimento do aristotelismo e da filosofia árabe-aristotélica como forma de edificação de uma nova filosofia, de uma nova teologia e também de uma nova vida espiritual e mística. O aristotelismo árabe estava a criar um grande tumulto nas universidades, devido ao naturalismo e racionalismo que eram emanados pelo influxo da ciência e filosofia árabe-aristotélicas. Alberto Magno, sensível às necessidades explicativas das questões da fé, via nesses escritos a sustentação que faltava aos assuntos teológicos, até então tratados e configurados pelo neoplatonismo. Alberto Magno surge como o primeiro a conseguir integrar o estudo dos textos de Aristóteles e dos seus comentadores árabes no estudo teológico³⁴. Tomás de Aquino, enquanto seu discípulo, dá continuidade a esse trabalho, complementando-o e até reconstruindo-o, e

³⁴ Meirinhos José; Lázaro Pulido Manuel - *Pensar a natureza : problemas e respostas na Idade Média (séculos IX-XIV)*. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 2011. Ver, sobretudo, «Introdução», pp. XXII, XXIII.

firma definitivamente o aristotelismo, o naturalismo e o racionalismo. O trabalho de Tomás de Aquino representa uma simbiose brilhante de diferentes tradições, resultado de um notável rigor lógico-conceptual e científico. Esse rigor permitiu-lhe corrigir equívocos historiográficos, como, por exemplo, ao identificar que o autor do *Liber de Causis* não era Aristóteles³⁵.

As metafísicas medievais mantêm sua importância no presente precisamente devido ao seu método. A teologia, ao operar com o conhecimento revelado e com naturezas inefáveis, encontra-se num domínio de pura abstração. Para fundamentar a própria teologia, mesmo aquela de cunho platônico, o naturalismo e o racionalismo foram cruciais para a sustentabilidade desse pensamento abstrato. Tanto a teologia quanto a metafísica tiveram (ou sentiram) a necessidade de alicerçar seu pensamento em conhecimento certo. Isso envolveu tanto a certeza do conhecimento do mundo natural quanto a exigência de a metafísica operar em continuidade com o conhecimento dos objetos da física. O grande valor da obra de Aristóteles reside no processo que ele estabeleceu para a formação de princípios basilares à sustentabilidade do pensamento abstrato. Sua abordagem é particularmente notável pela neutralidade em face dos apologismos religiosos³⁶, tanto árabes quanto europeus da época.

O programa filosófico de Tomás inaugura-se com PRN e DEE, que encetam o naturalismo e o racionalismo do pensamento tomista. Há quem tome estes opúsculos como obras com teor curricular, uma vez que Tomás de Aquino se encontrava ainda a frequentar o bacharelato. Porém, muitas das disputas eram disputas públicas e muito provavelmente estes opúsculos, que não foram escritos por iniciativa própria, terão sido pedidos a Tomás para que explicasse por escrito aquilo que ele próprio debatia nesses eventos, nos quais mostrava já um contacto e domínio sobre o trabalho árabe de comentário e sobre a própria obra de Aristóteles. Estes opúsculos, especialmente do DPN, tinham como programa filosófico demarcar a continuidade do pensamento racional com o conhecimento da natureza. Esta é a razão pela qual há uma continuidade

³⁵ Pacheco, Maria Cândida Monteiro. *Ratio e sapientia : ensaios de filosofia medieval*. Livraria Civilização Editora, 1985, pp. 7-36.

³⁶ Esta expressão refere-se aos esforços intelectuais, tipicamente presentes na Idade Média e Moderna, de pensadores cristãos, judeus ou muçulmanos europeus para defender racionalmente (ou "apologeticamente") os dogmas e ensinamentos das suas respectivas fés. No contexto de Aristóteles, significa que sua filosofia não estava atrelada a uma agenda apologética específica, o que lhe conferia uma universalidade e rigor distintos.

inegável entre as duas obras. PNR constitui uma descrição das dinâmicas de permanência da realidade natural. Essa descrição é possível apenas pela constatação da regularidade do fenómeno natural em contraste com a sua aparente e constante mutabilidade. Por via dessa regularidade é possível conhecer as causas e princípios. Este é, ainda hoje, o princípio de estabelecimento da lei científica.

O primeiro opúsculo PNR descreve as dinâmicas regulares e permanentes do mundo natural, as quais são consideradas inalteráveis, mas que sustentam as alterações – a geração e a corrupção (forma, matéria, ato, potência). Começa com a apresentação do primeiro tipo de dinâmica: a passagem de potência a ato, que é a conceção mais genérica possível, e procede depois para a explicação acerca de como a forma, a matéria e a privação operacionalizam essa atualização/geração/corrupção. Desde o início, estabelece a distinção entre dois tipos de ente: o essencial ou simples (a substância) e o accidental, afirmando que todas estas dinâmicas são transversais. Ou seja, para todas elas há formas substanciais e accidentais.

Se esta descrição sobre a natureza do movimento ficou estabelecida no opúsculo DPN, deve questionar-se acerca de o que leva Tomás de Aquino a considerar importante escrever um segundo opúsculo sobre a relação entre ente e essência. Para responder a esta questão, pode invocar-se algumas passagens da SCG e da STH:

«Entre todas as coisas na natureza existe alguma proporção e alguma ordem[;] e é necessário que uma delas provenha de outra, ou ambas [provenham] de algo uno: de facto, é necessário que a ordem a um se estabeleça pela resposta a outro; de outro modo, a ordem ou a proporção seriam fortuitas/, o que é impossível que se dê nos primeiros princípios das coisas, pois seguir-se-ia que tudo o resto seria igualmente fortuito³⁷».

«A primeira via [para demonstrar racionalmente a existência de Deus] e a mais óbvia, é o argumento do movimento. De facto, é certo e evidente aos sentidos,

³⁷ SCG, II, cap 16: «Quorumcumque in rerum natura est aliqua proportio et aliquis ordo, oportet unum eorum esse ab alio, vel ambo ab aliquo uno: oportet enim ordinem in uno constitui respondendo ad aliud; alias ordo vel proportio esset a casu, quem in primis rerum principiis ponere est impossibile, quia sequeretur magis omnia alia esse a casu».

que neste mundo algumas coisas estão em movimento. Ora, tudo o que está em movimento é movido por outro, pois nada pode estar em movimento a não ser que esteja em potência para aquilo em direção ao qual está em movimento[;] ora uma coisa move-se enquanto está em ato. Pois o movimento não é outra coisa senão algo ser conduzido da potência ao ato. Mas nada pode ser conduzido da potência ao ato, a não ser por algum ente em ato (...)»³⁸.

O que falta definir depois do trabalho descritivo e demonstrativo dos princípios naturais do movimento e da alteração? Estão explicadas as relações estruturais e comuns a todo o ente natural e artificial – são universais. Porém, nada explica a multiformidade das coisas, a sua diversidade aparente, a diversidade das espécies e categorias dos seres.

É por via desta necessidade teórica que Tomás de Aquino produz o segundo opúsculo, DEE. Nesta obra, começa por apresentar algumas definições de essência, para se deter a analisar o que a essência é, em sentido absoluto, isto é, destituída das relações com os restantes constituintes ônticos. Depois de a definir e de a caracterizar, descreve então a sua relação com esse corpo de causas consideradas no opúsculo anterior e mostra como a essência está presente em todos os tipos de substâncias. As primeiras passagens do opúsculo apresentam as chaves conceptuais para que se possa estabelecer o estatuto ontológico da essência.

Tomás de Aquino deve primeiro resolver dois problemas: i) não basta observar a regularidade dos fenómenos naturais e extrair os seus princípios metafísicos – é preciso explicar a possibilidade de produzir conhecimento a partir da observação e da experiência. Por outras palavras, é necessário estabelecer-se não só uma epistemologia, mas principalmente o princípio que permite esse mesmo sistema epistemológico. As categorias do ser apresentam não só possíveis distinções reais, como a possibilidade de o intelecto as entender e, a partir delas, construir conhecimento. As categorias demonstram uma certa correspondência entre categorias conceptuais e categorias

³⁸ STH, I, q. 2, art. 3: «Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu (...)».

reais. No capítulo 2 desta tese descrevem-se as estruturas de pensamento subjacentes não só às categorias aristotélicas, como também às classes lógicas. É no capítulo 3, que a natureza da essência e o seu estatuto ontológico são analisados.

É suficiente pensar que o racionalismo e o naturalismo do qual se reveste a metafísica de Tomás de Aquino e o programa filosófico próprio desta época validam a sua convergência e a pertinência do seu estudo. O seu ponto de partida não pretende reduzir, mas ancorar a metafísica, para que com menos risco se possa versar sobre os aspetos mais intangíveis e inefáveis, possa abraçar toda a sua dimensão abstrata, na segurança da sua lógica intrínseca, colaborando para a construção de conhecimento a par com outros conhecimentos produzidos. Como se demonstrará ao longo desta tese, a generalização e a conceptualização universalizável do conhecimento científico medieval não são os únicos fatores que validam e justificam a pertinência de revisitar a história da filosofia, em particular as metafísicas de cunho clássico. No entanto, por ter partido de tais pressupostos, o risco de incompatibilidade entre as noções filosóficas e as premissas científicas e lógicas atuais é minimizado. Essa possibilidade de compatibilização advém da continuidade intrínseca entre o conhecimento físico e o metafísico, apesar da distinção fundamental dos seus objetos. Enquanto a metafísica procede de uma metarreflexão sobre o objeto da física, as premissas de cada área possuem domínios e alcances distintos. Por conseguinte, uma asserção metafísica construída sobre uma conceção científica entretanto superada não implica necessariamente o abandono dessa asserção filosófica.

2. Conformidade e equivalência entre realidade e conhecimento

Inicia-se esta tese pelos princípios inerentes à conformidade do conhecimento. O estudo da eficiência de um sistema metafísico e da sua capacidade explicativa da completude da realidade pode começar por diversos ângulos. Tendo em conta o que foi anteriormente referido, seria de esperar que se começasse pela relevância dos aspetos regulares da natureza e da sua sublimação a princípios metafísicos, tal como fez Tomás de Aquino. Porém, uma vez estando o seu pensamento edificado há tantos séculos, considera-se que o início de um tal estudo deve começar pela conformidade do conhecimento. Esse levantamento traz já consigo aspetos que subjazem à própria edificação da estrutura metafísica da realidade. A natureza, aliada ao racionalismo, ainda que sendo o ponto de partida de Tomás de Aquino, será o último dos aspetos a ser tratado por dois motivos. O primeiro tem a ver com a aplicação da gnoseologia no tratamento desses assuntos, bem como no tratamento dos assuntos mais propriamente ontológicos. A sua cadeia de relações depende em grande medida das relações lógicas, da sua natureza enquanto atividade intelectual e da sua relação com as condições em que se dá o conhecimento empírico. O segundo motivo relaciona-se com o encadeamento teórico que leva às considerações acerca dos fundamentos últimos da realidade, e que apenas é possível mediante o tratamento das estruturas que compõem a realidade natural. Certamente, os primeiros princípios que levam à análise das condições do estado proto-ontológico, são, segundo o naturalismo e o racionalismo aristotélico, o ponto de chegada. Sem os princípios epistemológicos, sem a descrição da ordem do conhecimento, não seria possível relatar e aprofundar os temas seguintes sem interrupções, pois o regresso às condições epistemológicas afirmar-se-ia a cada passo.

2.1. A ordem do conhecimento

A questão onde mais enfaticamente Tomás analisa a ordem do conhecimento é a questão 85 da STH I. No artigo 1 desta questão, começa por definir como se conhecem as coisas materiais. O conhecimento pode dividir-se em dois momentos: a impressão do *phantasma* e, a partir deste, a abstração da espécie inteligível. A questão da proporcionalidade entre objeto, agente e paciente, entre outros, é central para Tomás de Aquino. Essa proporcionalidade confere certeza ao conhecimento por equivalência

de valores e conteúdos - *rationes*³⁹. Como existem diferentes tipos de objetos de conhecimento também existem diferentes graus de conhecimento. O sensitivo, que se posiciona no extremo inferior, destina-se a conhecer as individualidades materiais. O intelecto angélico posiciona-se no extremo superior, enquanto intelecto separado da materialidade e da corporeidade. Este intelecto conhece objetos, materiais ou imateriais, apenas pela pura imaterialidade, quer a partir de si mesmo, quer a partir de Deus. O ser humano, afirma Tomás de Aquino, situa-se entre ambos.

A forma inerente à estrutura das coisas é o objeto proporcional do intelecto humano. Este conhece a forma enquanto existindo numa individualidade material, mas não conhece a materialidade individual em si mesma: «Mas conhecer o que está na matéria individual, e não como está nessa matéria, é abstrair a forma da matéria individual que os fantasmas representam»⁴⁰.

Tomás de Aquino estabelece assim uma correspondência incontornável entre objeto de pensamento e realidade. Como se verá no decorrer deste capítulo, quanto ao estatuto epistemológico e ontológico das classes lógicas e às questões acerca da inteligibilidade e da relação entre pensamento e realidade, essa correspondência está no cerne da possibilidade da construção do conhecimento e da aplicação do conhecimento científico. É esta correspondência que permite operar na natureza por extensão do pensamento, como é o caso da criação tecnológica.

A metafísica tomista, tal como governada pela fronteira e correspondência entre realidade e pensamento, exige uma abordagem multifacetada. Isso implica, por um lado, um levantamento sistemático dos elementos lógicos que estruturam o pensamento, alcançado por meio de uma descrição rigorosa de suas componentes. Esse processo permite a produção de conhecimento sobre a realidade.

Por outro lado, essa fronteira — onde se unem as dimensões intramentais (pensamento) e extramentais (realidade) — torna-se operável através da função desempenhada pela espécie intencional.

³⁹ Cf. Klima, Gyula. "The Semantic Principles Underlying Saint Thomas Aquinas's Metaphysics of Being." *Medieval Philosophy and Theology* 5 (1996): 87-141.

⁴⁰ STH, I, q. 85, art. 1: «Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata».

No artigo dois desta mesma questão 85 da STH I, Tomás argumenta precisamente contra a ideia do conhecimento das impressões que a coisa causa na alma. Disso decorreria um conhecimento daquilo que está na alma, e não da coisa real. Tomás pretende demonstrar que não só se conhece a alma, como também se conhece o que causa impressões na alma – a natureza do objeto de que estas impressões são efeito. Tomás de Aquino defende, como se verá mais adiante (capítulo 2.2.) que a alma se conhece por conhecer as coisas, sem que isso implique que apenas se conhece a si mesma. A alma distingue naturalmente o que conhece acerca de si mesma e o que conhece acerca das coisas externas, quer por via de contração em si mesma, quer por via de extensão de si.

Neste artigo 2, Tomás explica que aquilo que “imprime” de alguma maneira a forma da coisa na alma é a espécie inteligível. Mas como e a quê a espécie corresponde? E como se dá essa correspondência por proporcionalidade entre realidade e conhecimento? Tomás de Aquino, ainda no artigo 1 da mesma questão, estabelece a proporcionalidade entre o objeto cognoscível e a faculdade cognoscitiva. Embora a distinção entre os sentidos (que captam o particular material) e o intelecto angélico (que apreende o imaterial puro) sirva para ilustrar essa proporcionalidade, o foco central do argumento é desvendar o mecanismo do conhecimento no intelecto humano. Defende que o intelecto abstrai a forma da matéria individual através da *species intelligibilis* (utilizando igualmente o exemplo dos sentidos), que atua de duas maneiras complementares: uma atividade imanente ao próprio intelecto (o ato de entender em si) e uma atividade transcendente que se estende ao objeto externo, permitindo a apreensão universal da realidade material:

«E tal como a forma, segundo a qual uma ação tende para uma coisa exterior é semelhança do objeto da ação, como o calor do que aquece é semelhança do aquecido; da mesma forma, a forma segundo a qual se origina a ação que permanece no agente é semelhança do objeto. Daí que a semelhança de uma coisa visível é de acordo com o que a vista vê; e a semelhança da coisa inteligida, que é a espécie inteligível, é a forma segundo a qual o intelecto entende⁴¹».

⁴¹ Ibid.: «Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio

A centralidade da espécie inteligível no processo de conhecimento é-lhe atribuída pela sua semelhança, ou equivalência, à forma da coisa conhecida. A espécie inteligível é condição necessária de conhecimento intelectual. A geração desta espécie inteligível é explicada por Tomás como uma operação de abstração.

Na resposta à primeira objecção no primeiro artigo, Tomás de Aquino acrescenta que a abstração da espécie pode ser feita de duas maneiras⁴². O primeiro modo, refere-se à abstração feita por composição e divisão a partir de coisas particulares. Isto pressupõe, por exemplo, a análise das propriedades de um objeto com relação a esse mesmo objeto – vermelho é propriedade da maçã. Adverte, no entanto, que este tipo de abstração não é isento de falsidade. Pode incorrer-se no erro de afirmar que o vermelho é separado do corpo que detém a propriedade. O segundo modo define que a abstração pode também ser feita por consideração simples e absoluta. Neste caso, não há risco de se incorrer numa falácia. Esta abordagem exige uma análise das propriedades intrínsecas da própria cor. Contudo, tal não implica, como sustenta o Aquinense, que a cor seja abstraída ou separada da entidade que a contém na sua existência concreta. Pelo contrário, a maçã não é essencial ao entendimento da cor vermelha e das suas propriedades⁴³.

A espécie é aquilo pelo qual o intelecto entende. Havendo uma intermediação entre conhecimento e realidade, por via da abstração de espécies, punha-se a questão de saber se a espécie inteligível se relacionava ou se reportava efetivamente ao objeto real, ou se relacionava com o intelecto, passando a ser este aquilo que verdadeiramente seria conhecido. No artigo 2 da questão 85, Tomás de Aquino apresenta as objecções que

manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit».

⁴² Idem. ad. 1: «Ad primum ergo dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio».

⁴³ Ibid.: «Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem; ut in sensibilibus manifeste apparet. Si enim intelligamus vel dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietates eius, nihil considerantes de pomo colorato; vel quod sic intelligimus, etiam voce exprimamus; erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei».

poderiam dificultar uma abordagem realista à sua teoria de conhecimento. Começa por explicar que qualquer possibilidade de conhecimento científico seria inviável se, por meio das percepções, o intelecto se conhecesse apenas a si mesmo⁴⁴. Para além de uma forma de platonismo que admite apenas a verdade das ideias, estaria também o conhecimento sujeito às paixões internas, porque o pensamento não acederia se não às paixões e percepções da alma⁴⁵.

Porém, Tomás de Aquino não poderia rejeitar completamente a possibilidade de o pensamento se conhecer a si mesmo ao conhecer as coisas por via de si mesmo. Por isso, a seguir à apresentação que faz do problema, explica primeiro que a relação entre espécie inteligível e intelecto é feita na medida em que a espécie é aquilo pelo qual o intelecto entende, citando como texto de apoio o livro IX da *Metafísica* de Aristóteles. Apresenta então clarificações acerca da maneira como a espécie e o intelecto se reportam às coisas externas, e depois explica que o conhecimento dessas coisas requer que o intelecto reflita sobre si mesmo e, inevitavelmente, se conheça a si mesmo.

Começa por distinguir que existem dois tipos de ação, uma que se mantém no agente, como o sentir e o entendimento, e outra que transita para as coisas exteriores⁴⁶. Na filosofia, podem ser distinguidos fundamentalmente dois tipos de ação: as ações imanentes e as ações transitivas. As ações imanentes são aquelas que se mantêm no agente que as realiza, aperfeiçoando-o intrinsecamente; exemplos notáveis incluem o sentir e o entender. Por outro lado, as ações transitivas são aquelas que se estendem a objetos exteriores, produzindo neles um efeito ou modificação. A questão que se segue,

⁴⁴ Idem, art.2: «Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu».

⁴⁵ Ibid.: «Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod *omne quod videtur est verum*; et sic quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit, uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio».

⁴⁶ Ibid.: «Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. Quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur IX *Metaphys.*, una quae manet in agente, ut videre et intelligere, altera quae transit in rem externam, ut calefacere et secare; utraque fit secundum aliquam formam».

portanto, é: que tipo de ato é este que se dá no conhecimento? O conhecimento, em particular o ato do intelecto, não se configura como uma alteração do objeto externo, mas sim como uma apreensão interna que aperfeiçoa o sujeito cognoscente. Trata-se, assim, de um ato intrinsecamente ligado ao agente, uma ação imanente que o capacita a possuir intelectualmente a forma do objeto sem, contudo, alterá-lo na sua existência extrínseca.

Na filosofia tomista, a distinção entre atos imanentes e transitivos é crucial para compreender a relação entre o sujeito e o objeto do conhecimento. Qualquer ato que transita para um objeto externo estabelece uma semelhança com esse objeto. Contudo, é na ação imanente – aquela que permanece no agente, como o sentir ou o entender – que a forma, da qual a ação procede, se revela como uma semelhança essencial. Tomás de Aquino clarifica que existe uma relação de similitude intrínseca entre uma ação e o seu objeto: aquilo pelo qual algo é percebido é, em si mesmo, uma semelhança do objeto percebido, e o que permite o entendimento é a semelhança daquilo que é entendido⁴⁷.

A seguir, passa a explicar que «como o intelecto reflete sobre si mesmo, de acordo com essa mesma reflexão entende tanto o seu próprio entender como a espécie pela qual entende»⁴⁸. Ainda que a espécie inteligível resida no próprio intelecto, isso não inviabiliza o conhecimento da realidade extramental. Tomás de Aquino é categórico ao afirmar que o intelecto é capaz de refletir sobre si mesmo, discernindo claramente quando está a entender a si próprio e quando, a partir de si, está a entender um objeto distinto⁴⁹. É fundamental distinguir que, embora o conhecimento da espécie inteligível seja um ato imanente e o conhecimento da realidade extramental um ato transitivo (no sentido de se dirigir a um objeto exterior), ambos são diferentes dos atos de autoconhecimento do intelecto, e muito provavelmente estão-lhe implicados. O intelecto, na sua primeira e principal atividade, entende diretamente o objeto do qual a espécie inteligível é semelhança. Só num segundo momento é que o intelecto entende

⁴⁷ Ibid.: «Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit».

⁴⁸ Ibid.: «Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit».

⁴⁹ Ibid.: «Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo».

a própria espécie inteligível, apreendendo-a como semelhança da coisa e como o meio pelo qual se alcança o conhecimento do objeto.

Um outro aspeto fundamental a considerar reside na prioridade do conhecimento do particular relativamente ao conhecimento do universal. É crucial entender que esta prioridade não implica superioridade em dignidade ou uma verdadeira proporcionalidade com o intelecto humano. Pelo contrário, trata-se de uma prioridade meramente diacrónica, que simplesmente define a ordem pela qual o intelecto ascende ao conhecimento dos universais.

O conhecimento dos universais, por sua vez, corresponde ao grau de abstração exigido para qualquer forma de cognição. Contudo, é vital sublinhar que, embora a apreensão inicial dos universais seja um passo fundamental, a reflexão metafísica leva essa abstração a um nível qualitativamente distinto. Ela não se limita à mera apreensão universal, mas procura o conhecimento do maximamente inteligível, aquilo que transcende a particularidade e a universalidade meramente formal, visando a essência mais profunda da realidade.

2.1.1. Espécie, essência e equivalência

Apesar de mencionar nos primeiros parágrafos as categorias aristotélicas, às quais a substância é submetida a análise, em DEE a Tomás de Aquino favorece primeiro o recurso a princípios racionais. Pelas noções de intencionalidade e extensionalidade poderá entender-se melhor a relação que Tomás de Aquino sustenta entre o ente (o existente) e a essência. Apresenta, por isso, nesta obra uma teoria lógico-ontológica que se foca numa primeira fase na relação entre as classes lógicas de cariz aristotélico e consequentemente aplica-as à relação entre o carácter universal e particular do ente, entre o ente e a essência.

As categorias descrevem os modos da existência das coisas, que se reduzem, no entanto, à existência necessária e à accidental, cuja relação é descrita como uma dependência ontológica assimétrica. O acidente apenas tem valor ontológico porque sustentado pela substância. Tomás de Aquino pretende explicar os princípios subjacentes e fundadores das próprias categorias, recorrendo assim também a um sistema lógico-ontológico.

Para poder estabelecer esses mesmos princípios, Tomás apresenta um princípio racional lógico que terá equivalência ou correspondência com o ontológico. Uma coisa é a equivalência entre os princípios ontológicos e os lógicos, entre as estruturas da realidade e as estruturas conceptuais que dela é possível obter, ou entre os constitutivos ontológicos e os respetivos conceitos. Outra coisa é a maneira como se chega a esses princípios, não só do ponto de vista dedutivo, mas do ponto de partida, do objeto cognitivo do qual se extrai um certo tipo de propriedades (que em última instância define a arquitetura do conhecimento).

Uma vez que a essência é um conceito ontológico transversal e constitutivo omnipresente⁵⁰ (assunto que é discutido no capítulo seguinte, 3), a espécie garantirá a conformidade do conhecimento com a realidade pois tem o mesmo estatuto e transversalidade. Este processo inicia-se no conhecimento empírico do particular, ascende aos universais, e é precisamente a espécie inteligível que assegura a conformidade do conhecimento com a realidade. Ela garante essa correspondência por possuir o mesmo estatuto e transversalidade da essência: está presente em tudo, embora de modos distintos – na realidade extramental; na mente, como forma abstraída e acidente do intelecto. Nesse sentido, as intenções lógicas iniciam-se na espécie inteligível, partindo do conhecimento do individual. A espécie é, por excelência, a primeira *intentio logica*, precisamente por intencionar os seus elementos e possibilitar a formação de conceitos universais a partir dos particulares.

A essência é central na ontologia e gnoseologia de Tomás. Enquanto categoria/princípio ontológico define toda e qualquer substância, portanto, toda e qualquer forma de ser. Enquanto princípio gnoseológico constitui-se como objeto próprio de conhecimento. Não podendo o pensamento referir-se a uma qualquer essência sem a intenção lógica correspondente, isto é, sem a espécie abstraída, a essência torna-se equivalentemente o sustentáculo da atividade cogitativa e a unidade da referência ao seu objeto correspondente, a coisa individual. Como é aliás expressamente afirmado em DEE: «portanto, para não errar pela sua ignorância, a fim de expor a dificuldade destes, deve dizer-se o que é significado pelo nome de essência

⁵⁰ Pois está presente em tudo, mas não da mesma maneira – na coisa, sob composição hilemórfica; na mente, como forma abstraída e acidente do intelecto.

e ente, como se encontra nos opostos e como se comporta em relação com as intenções lógicas, nomeadamente, o género, a espécie e a diferença»⁵¹.

No plano lógico, *species* é um conceito ou classe universal que admite diferentes níveis: uma espécie suprema, uma subalterna e uma ínfima. Por exemplo: substância, animal, humano, respetivamente. Na lógica contemporânea, os princípios de extensionalidade e intensionalidade permitem precisamente explicar a relação entre classes e classes-de-classes, ou entre classes que são elementos ou termos de outras classes, supra ou subalternas⁵².

O paradoxo de Russell pode ser de grande utilidade para a compreensão da conceção de níveis lógicos ou de classes e, consequentemente, níveis de instanciação. Na teoria dos Tipos e das Classes de Russell, o conceito de classe refere uma asserção, a classe faz uma asserção. Todos os indivíduos que correspondem à função proposicional são extensão do conceito intensional da classe. Uma classe de uma classe tem uma asserção superior à das classes das quais é classe. Por exemplo, no clássico paradoxo de Russell, conjunto-dos-conjuntos “que não são membros de si mesmos”, o conjunto-dos-conjuntos não está sujeito à asserção que faz dos conjuntos, que neste caso são os seus elementos. A asserção do conjunto-dos-conjuntos é superior à asserção à qual se refere o conjunto. O conjunto-dos-conjuntos (ou o tipo-dos-tipos), por não estar sujeito à sua própria asserção acerca dos seus elementos, pode fazer uma asserção, ainda que esta contradiga. Por isso, conjunto-dos-conjuntos “que não são membros de si próprios”, não cria um verdadeiro paradoxo, porque o conjunto-dos-conjuntos, está para além dos conjuntos que contém. Só estando para além deste pode verdadeiramente aferir sobre eles. O paradoxo de Russell estagna a progressão lógica das classes, mostrando, precisamente, a validade e a necessidade de algo que defina a classe e a asserção feita acerca dela, sem que seja elemento da classe; estagna expondo a necessidade de fundamento dos princípios lógicos (e no caso de Tomás de Aquino, também ontológicos), caso contrário a sequência da asserção-da-asserção progrediria infinitamente.⁵³

⁵¹ DEE, Prooemium: «(...) ideo ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine essentiae et entis significetur et quomodo in diversis inveniatur et quomodo se habeat ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem et differentiam».

⁵² A Teoria dos Tipos de B. Russell, sobre a progressão dos níveis lógicos é exemplo disso.

⁵³ Russell, Bertrand, *The Principles of Mathematics*, Routledge, 2010, cap. 10.

No ponto seguinte será apresentada a teoria das intenções lógicas de Tomás de Aquino, abordando as condições da universalidade e unidade do pensamento. Particularmente, demonstrar-se-á como a extensionalidade e intensionalidade, entendidas contemporaneamente, se encontram implicitamente desenvolvidas no pensamento medieval, tanto na lógica quanto na ontologia tomista. O propósito central é elucidar a articulação intrínseca que Tomás de Aquino estabelece entre os domínios lógico e ontológico. Por fim, o capítulo sintetizará os princípios inerentes à extensionalidade e à equivalência, clarificando de que forma estes se configuram como condição de transitividade. Será então argumentado como essa transitividade é diretamente aplicável à ontologia, operando como uma condição essencial para a continuidade do fluxo ontológico.

Como explica Pierre Jacob, a intencionalidade é a propriedade dos estados mentais de se referirem ou estarem dirigidos a um objeto, representando a característica distintiva da mente em relação ao que é externo a ela⁵⁴. Por outro lado, afirma Charles Siewert, a intencionalidade é um conceito da semântica e da lógica que se foca no sentido ou no conjunto de propriedades que uma expressão linguística evoca, distinguindo-o da sua extensão ou do conjunto de objetos a que se refere. Contextos intencionais são aqueles em que o valor de verdade de uma afirmação depende do sentido da expressão, e não apenas da sua referência⁵⁵. Embora a intencionalidade opere no domínio da mente e a intensionalidade na lógica da linguagem, é possível discernir uma semelhança estrutural subjacente na forma como ambos os conceitos transcendem a mera referência direta a objetos. Em ambos os casos, o foco não está apenas no objeto (ou a extensão), mas na maneira e no aspeto segundo o qual algo é apreendido ou significado.

De forma análoga, o significado de uma expressão - a sua intensão - não é idêntico ao conjunto de coisas a que se refere a sua extensão. Objetos podem ter a

⁵⁴ Cf. Jacob, Pierre, "Intentionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/intentionality/>>. Para esta análise do conceito e para a diferenciação entre «intensionalidade» e «intencionalidade» apoiamo-nos sobretudo neste artigo de Pierre Jacob e no artigo citado na nota seguinte (nota 71).

⁵⁵ Cf. Siewert, Charles, "Consciousness and Intentionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2025 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/consciousness-intentionality/>>.

mesma extensão, mas os seus sentidos são claramente diferentes. A verdade de uma proposição em contextos intensionais depende do modo como o objeto é descrito ou concebido, e não apenas do próprio objeto.

Assim, a semelhança estrutural reside na ideia de que tanto intencionalidade quanto intensionalidade envolvem uma mediação conceptual ou apreensiva que vai além da simples relação extensional com o mundo. Ambos os conceitos destacam a importância do conteúdo ou do modo de acesso a um referente, em vez de apenas o referente em si.

Se a realidade é concebida como possuindo uma natureza fundamentalmente intelectual – uma perspetiva comum em metafísicas de cunho idealista ou que atribuem um primado à mente (divina ou cósmica) na constituição do ser – então, uma inferência poderosa emerge: tal realidade seria dotada não apenas de estados intencionais, mas também de conteúdo intensional.

Neste cenário, a realidade transcenderia a mera coleção de factos brutos, manifestando uma direccionalidade inerente (intencionalidade), análoga à da mente humana que se dirige a um objeto. Concomitantemente, esses "pensamentos" ou estados intelectuais constitutivos da realidade transportariam um significado e um conjunto de propriedades essenciais, ou seja, um conteúdo intensional. A inteligibilidade do ser, por exemplo nas leis da natureza, seria então uma expressão desse conteúdo intensional intrínseco.

A intencionalidade (o direcionamento para um objeto) e a intensionalidade (o conteúdo ou objeto de intenção) mostram-se intrinsecamente ligadas, pois não é possível intencionalizar vacuamente, mas sim algo sob um determinado aspeto. Reciprocamente, o conteúdo intensional só se manifesta plenamente veiculado por um ato de intencionalidade. Essa intrínseca relação permite explorar como a inteligibilidade do ser se configura como uma manifestação de uma mente ou intelecto que a constitui, unindo os planos da lógica, da mente e da própria ontologia⁵⁶.

⁵⁶ Nem todos os autores partilham desta visão. Por exemplo Pierre em «2.1 Is intensionality a criterion of intentionality?» discorda de uma possível dependência entre intensionalidade e intencionalidade. CF. Jacob, Pierre, "Intentionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/intentionality/>>.

2.1.2. Genus, species e differentia

a) Species

Em DEE, Tomás de Aquino define a espécie como noção equivalente à essência e à definição. A espécie está para o indivíduo como o gênero está para a espécie. Não é possível perceber a natureza da espécie, quer enquanto universal ou intenção, quer enquanto definição de um objeto, sem perceber como funciona o sistema de predicação.

Aquilo que é uma espécie deve significar tudo o que é essencial ao indivíduo, ainda que indistintamente, de acordo como é predicado a partir do indivíduo. De igual modo, o gênero é predicado a partir da espécie. O gênero implica na sua significação tudo o que está determinado na espécie⁵⁷. As classes lógicas são predicadas a partir do singular, daquilo que é designado. Por isso, é impossível que a noção universal – espécie ou gênero – pertença na realidade, na coisa extra mental, à sua essência segundo o que é significado ao modo de parte, «como a palavra ‘humanidade’ ou ‘animalidade’»⁵⁸. A noção intrínseca de uma dada classe não pertence a uma certa essência, como se esta tivesse uma existência ou uma realidade externa ao ente singular. Aqui, Tomás faz questão de se posicionar contra o platonismo.

A noção de gênero e espécie enquanto intenção lógica (classe/conceito), pertence à essência na medida em que significa o todo⁵⁹. Homem significa a espécie, o todo incluindo a sua parte material, a matéria designada do indivíduo⁶⁰. Humanidade,

⁵⁷ DEE. Cap. 1: «Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui sicut natura generis respectu speciei, inde est quod sicut id quod est genus, prout praedicabatur de specie, implicabat in sua significatione, quamvis indistincte, totum quod determinate est in specie, ita etiam et id quod est species, secundum quod praedicatur de individuo, oportet quod significet totum id quod est essentialiter in individuo, licet indistincte».

⁵⁸ Ibid: «Quia autem id, cui convenit ratio generis vel speciei vel differentiae, praedicatur de hoc singulari signato, impossibile est quod ratio universalis, scilicet generis vel speciei, conveniat essentiae secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis vel animalitatis».

⁵⁹ Ibid: «Et ideo relinquitur quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae, secundum quod significatur per modum totius, ut nomine hominis vel animalis, prout implicite et indistincte continet totum hoc, quod in individuo est».

⁶⁰ Ibid: «Et ideo humanitas significatur ut forma quaedam, et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus essentialibus, scilicet formae et materiae, sicut forma domus superadditur partibus integralibus eius, sed magis est forma, quae est totum scilicet formam complectens et materiam, tamen cum praecisione eorum, per quae nata est materia designari».

por sua vez, é o género, e o seu significado exclui a matéria, por isso, não constitui um predicado do indivíduo. Não se diz que Sócrates é humanidade, mas que é homem⁶¹.

Uma vez que a espécie tem uma equivalência ou correspondência lógica com a essência convém entender de que maneira Tomás de Aquino considera a essência significando o todo. Apresenta dois modos para a sua consideração. O primeiro modo, como consideração absoluta. O segundo, como considerada particularmente.

No primeiro modo, Tomás de Aquino explica que é considerada segundo o seu conteúdo próprio. Isto quer dizer que considera apenas aquilo que lhe pertence enquanto tal (o modo de análise em absoluto). Tudo o que for afirmado acerca disso, por exemplo, quanto ao indivíduo, terá um carácter accidental e será falso. Exemplifica dizendo que considerando o homem em absoluto, enquanto natureza, pertence-lhe a animalidade e a racionalidade. A brancura não faz parte da essência do homem, nem o múltiplo, nem o uno. Por isso, dizer que ser humano é branco ou múltiplo é falso quanto à natureza humana absolutamente considerada. A não ser quanto ao segundo modo, a essência tendo existência num particular. Desse é possível predicar acidentalmente as características de ser branco ou uno⁶².

A natureza humana, enquanto espécie, existe no intelecto humano por abstração. Por isso, tem o mesmo conteúdo relativamente a todos os indivíduos fora da mente, que partilham as mesmas características. Enquanto classe ou *intentio*, pode

⁶¹ Ibid: «Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode, ut dictum est, quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecidit designationem materiae, sed implicite, continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam; et ideo praedicatur hoc nomen homo de individuís. Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id, quod est hominis in quantum est homo, et praecidit omnem designationem. Unde de individuís hominis non praedicatur».

⁶² Ibid: «Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari: uno modo, secundum rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius. Et hoc modo nihil est verum de ea nisi quod convenit sibi secundum quod huiusmodi. Unde quicquid aliorum attribuitur sibi, falsa est attributio. Verbi gratia, homini in eo quod est homo convenit rationale et animal et alia, quae in diffinitione eius cadunt. Album vero aut nigrum vel quicquid huiusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod homo. Unde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de intellectu eius, nunquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset de ratione eius, tunc esset una et eadem Socratis et Platonis nec posset in pluribus plurificari. Alio modo consideratur secundum esse quod habet in hoc vel in illo, et sic de ipsa aliquid praedicatur per accidens ratione eius, in quo est, sicut dicitur quod homo est albus, quia Socrates est albus, quamvis hoc non conveniat homini in eo quod homo».

dizer-se que esse conteúdo se estende a todos os seus elementos. A semelhança entre todos leva ao conhecimento da natureza de todos⁶³.

b) Genus

Segundo Tomás de Aquino, predicar é algo pertencente ao género, *genus*. Pertence-lhe em virtude daquilo que este é, enquanto concepção intelectual. A predicação completa-se na medida em que há uma ação intelectual que compõe e divide. Essa ação tem fundamento na união, ou relação que as coisas têm no ente. Cada parte é dita relativamente à outra. A razão da predicação está implicitamente na intenção que é género e que também se completa, enquanto intenção, no intelecto⁶⁴. A razão da espécie, ou de qualquer outro tipo de *intentio* não concorda com a consideração absoluta. Isto quer dizer que resulta dos acidentes próprios de ser uma entidade intelectual e não extra-mental. Essa atribuição de intenção de predicabilidade é significada pelas classes-conceitos, como por exemplo, animal⁶⁵.

Não se pode aqui confundir o predicado com a predicabilidade, são entes intelectuais diferentes. A predicabilidade, ou razão desta - *ratio praedicabilitatis* – refere-se à capacidade ou à propriedade intelectual que possibilita a construção de predicados e, como tal, tem em si a razão de todo e qualquer predicado. Por isso, encontra-se significada e implícita na classe ou *intentio* formulada e passível de

⁶³ Ibid: «Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuandis, et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout aequaliter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines. Et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi. Unde dicit Commentator in principio de anima quod intellectus est qui agit universalitatem in rebus. Hoc etiam Avicenna dicit in sua metaphysica».

⁶⁴ DEE, cap.2: «Et tamen praedicari convenit generi per se, cum in eius diffinitione ponatur. Praedicatio enim est quiddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividitis, habens fundamentum in re ipsa unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur. Unde ratio praedicabilitatis potest claudi in ratione huius intentionis, quae est genus, quae similiter per actum intellectus completur. Nihilominus tamen id, cui intellectus intentionem praedicabilitatis attribuit, componens illud cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius illud, cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine animal».

⁶⁵ Ibid.: «Sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ad rationem speciei, quia ratio speciei non est de his, quae conveniunt ei secundum suam absolutam considerationem, neque est de accidentibus, quae consequuntur ipsam secundum esse, quod habet extra animam, ut albedo et nigredo, sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum esse, quod habet in intellectu, et per hunc modum convenit etiam sibi ratio generis vel differentiae».

aplicação a um indivíduo. Como por exemplo, 'Sócrates é humano', ou 'o cavalo é um animal'⁶⁶.

A razão da predicabilidade está contida no próprio género. O género contém princípios racionais que permitem a composição e divisão, que são, segundo o aquinense, princípios de razão. «Género» indica que essa ação tem fundamento na própria composição dos objetos. No entanto, a sua natureza é distinta das coisas reais, porque é uma natureza intelectual.

Ainda acerca do género, Tomás define que aquilo que é uma espécie deve significar tudo o que é essencial ao indivíduo, ainda que indistintamente considerando todos os indivíduos que partilham o mesmo predicado e pertencem à mesma classe. Significa o todo de acordo como é predicado a partir do indivíduo. Também, o género é predicado a partir da espécie. O género implica na sua significação tudo o que está determinado na espécie⁶⁷.

Tomás de Aquino designa as categorias pelo termo «genus». Como antes se disse, o objetivo do tratado DEE, apesar de ser um tratado ontológico e se debruçar sobre as condições ônticas da existência das coisas, é explicar como é que a essência se relaciona com a existência. Para isso, parte das condições gnoseológicas e lógicas que possibilitam essas considerações, e daquilo que fundamenta o ser e os modos de ser, com clara referência às categorias aristotélicas. Explicar como é que se formam tais categorias é essencial, para Tomás de Aquino. Por isso, trata não a sistematização das próprias categorias já definidas por Aristóteles e comentadas pela tradição árabe, mas antes os princípios racionais que lhes subjazem.

⁶⁶ STH, I-IIae, q. 35, art.8: «Respondeo dicendum quod ad rationem speciei pertinet quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter. Uno modo, quod per se ad ipsum pertinet, et virtute continetur in ipso, sicut rationale additur animali. Et talis additio facit veras species alicuius generis, ut per philosophum patet, in VII et VIII Metaphys. Aliquid vero additur generi quasi aliquid extraneum a ratione ipsius, sicut si album animali addatur, vel aliquid huiusmodi. Et talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de genere et speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicuius generis propter hoc quod habet aliquid extraneum ad quod applicatur generis ratio, sicut carbo et flamma dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturae ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur astrologia et perspectiva species mathematicae, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem».

⁶⁷ DEE. cap. 1: «Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui sicut natura generis respectu speciei, inde est quod sicut id quod est genus, prout praedicabatur de specie, implicabat in sua significatione, quamvis indistincte, totum quod determinate est in specie, ita etiam et id quod est species, secundum quod praedicatur de individuo, oportet quod significet totum id quod est essentialiter in individuo, licet indistincte».

O género difere da espécie como o não-designado e o designado. O indivíduo (ou a coisa singular), explica Tomás de Aquino, é designado relativamente à espécie pela matéria e pela dimensão. O indivíduo tem uma concretude que o determina absolutamente. A designação da espécie relativamente ao género, é feita pela diferença constitutiva da espécie. O que está determinado na espécie, pela sua diferença constitutiva, está indeterminado no género.

c) *Differentia*

Estando as coisas no género como não determinadas, porém, a espécie não pode ser determinação do género sem que mantenha uma certa similaridade e uma certa diferença. Em DEE Tomás de Aquino apresenta a diferença como princípio lógico fundamental da possibilidade da designação da espécie relativamente ao seu género correspondente (pois a diversidade individual é conhecida pela determinação dimensional da matéria)⁶⁸. O Aquinense nega que «o que está na espécie está também no género, pois não é determinado»⁶⁹. Isto significa que os níveis conceptuais mais abstratos são uma designação mais ampla, e, por isso, mais simples. São indiferentes à diferença, apesar de a conterem implicitamente. Na medida em que essa diferença é evidenciada, é gerada uma nova *intentio* cuja amplitude de significação é mais restrita. Neste caso corresponde parcialmente ao conteúdo da designação feita pelo género. A diferença constitutiva não se refere a uma diferença radical, mas a uma diferença parcial, ou seja, a uma circunscrição de conteúdo.

Enquanto circunscrição, a diferença significará o constituinte ontológico que opera essa definição ôntica, a forma, e aquilo que é a própria definição operada, a espécie (a essência, enquanto totalidade de definição significa o todo – a espécie, a diferença, a forma e a matéria e a sua relação). A diferença, por ser circunscrição é tida a partir da forma, significando o todo. Da mesma maneira, o género é tido a partir daquilo que corresponde no ente à comunidade entre diferentes indivíduos: a matéria designada (sem a qual não seria possível que se estabelecessem indivíduos da mesma

⁶⁸ Ibid.: «Sic etiam essentia generis et speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamvis alius modus designationis sit utrobique, quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quae ex forma rei sumitur».

⁶⁹ Ibid.: «(...) immo quicquid est in specie, est etiam in genere ut non determinatum (...)».

espécie), significando igualmente o todo. Nem o género, nem a diferença são eles mesmos matéria e forma⁷⁰. Explica Tomás de Aquino, ainda no capítulo 1 de DEE, que a diferença é superveniente do género, determinando o género, tal como a forma determina a matéria. A diferença expressa determinantemente a forma.⁷¹

Tomás de Aquino recorre neste texto a Avicena e defende que o género não é inteligido na diferença, enquanto parte da essência. O género está para além da própria essência e da espécie, mesmo que possa ser por estas compreendido. Tal como o sujeito pode ser entendido pelas suas propriedades, o género não está ele próprio presente em nenhuma das restantes *intentiones*. No entanto, está implícito pelas suas designações⁷². As diferenças extraídas das substâncias materiais são chamadas diferenças simples e são retiradas diretamente da quiddidade, porque estão em relação com a diferença nos graus de perfeição dessas substâncias, ao contrário das substâncias compostas⁷³. Ainda sobre a extração intelectual da diferença das coisas, no que se refere aos acidentes, estas são retiradas de maneira diferente dos anteriores. O género, por exemplo, da quantidade, retira-se do modo de existir dos próprios acidentes, tal como o ser em si próprio é diversamente predicado pelas dez categorias, de acordo com a prioridade e a posterioridade. Um acidente chama-se quantidade por ser medida da substância e a qualidade por ser a disposição dessa mesma substância. As suas definições são retiradas

⁷⁰ Ibid.: «(...) quia neque genus est materia, sed a materia sumptum ut significans totum, neque differentia forma, sed a forma sumpta ut significans totum».

⁷¹ Ibid.: «Quamvis autem genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum, quarum est idem genus, sit una essentia, quia unitas generis ex ipsa indeterminatione vel indifferentia procedit, non autem ita, quod illud quod significatur per genus sit una natura numero in diversis speciebus, cui superveniat res alia, quae sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam, quae est una numero, sed quia genus significat aliquam formam, non tamen determinate hanc vel illam, quam determinate differentia exprimit, quae non est alia quam illa, quae indeterminate significabatur per genus».

⁷² Ibid.: «Unde dicit Avicenna quod genus non intelligitur in differentia sicut pars essentiae eius, sed solum sicut ens extra essentiam, sicut etiam subiectum est de intellectu passionum. Et ideo etiam genus non praedicatur de differentia per se loquendo, ut dicit philosophus in III metaphysicae et in IV topicorum, nisi forte sicut subiectum praedicatur de passione».

⁷³ Idem, cap. 4: «Hoc tamen sciendum est quod non eodem modo sumitur genus et differentia in illis substantiis et in substantiis sensibilibus, quia in sensibilibus genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia vero ab eo quod est formale in ipsa. Unde dicit Avicenna in principio libri sui de anima quod forma in rebus compositis ex materia et forma est differentia simplex eius, quod constituitur ex illa, non autem ita quod ipsa forma sit differentia, sed quia est principium differentiae, ut idem dicit in sua metaphysica. Et dicitur talis differentia esse differentia simplex, quia sumitur ab eo quod est pars quidditatis rei, scilicet a forma. Cum autem substantiae immateriales sint simplices quidditates, non potest in eis differentia sumi ab eo quod est pars quidditatis, sed a tota quidditate; et ideo in principio de anima dicit Avicenna quod differentiam simplicem non habent nisi species, quarum essentiae sunt compositae ex materia et forma».

da diversidade dos princípios pelos quais são causadas. As propriedades accidentais são causadas pelos próprios princípios do sujeito. Por isso, o sujeito, nestes casos, é tido como a própria diferença⁷⁴.

Em que é que consiste especificamente a diferença, seja esta constitutiva ou de outro tipo?⁷⁵ Embora seja difícil de averiguar, pode dizer-se que Tomás de Aquino a define como distinta de *diversidade*. Diverso refere aquilo que é oposto ao idêntico, ou àquilo que é a mesma coisa. Segundo Tomás, pode dizer-se que o diverso é uma espécie de diferença oposta, por não partilhar nada em comum com aquilo que é diferente. Porém, a diferença refere aquilo no qual duas coisas semelhantes diferem. Duas espécies concordam em género e distinguem-se em relação um à outra por aquilo que em cada uma é diferente. Duas coisas diversas, pelo contrário, não têm em comum nem género nem espécie e é, por isso, escusado apontar a diferença⁷⁶.

2.1.3. *Genus* e a proporcionalidade entre pensamento e realidade

Como princípio de conhecimento, pela essência tem-se acesso à definição da coisa, à sua ideia, à sua classe, ao seu conjunto de predicados e ao conceito correspondente. Este processo culmina num conjunto de intencionalidades que Tomás de Aquino designa por *intentiones logicae* (ou, no singular, *intentio logica*). Apesar de esses entes mentais

⁷⁴ Idem. cap 5: «Et quia accidentia non componuntur ex materia et forma, ideo non potest in eis sumi genus a materia et differentia a forma sicut in substantiis compositis, sed oportet ut genus primum sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus praedicatur; sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiae, et qualitas secundum quod est dispositio substantiae, et sic de aliis secundum philosophum IX metaphysicae. Differentiae vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum, ex quibus causantur. Et quia propriae passionis ex propriis principiis subiecti causantur, ideo subiectum ponitur in diffinitione eorum loco differentiae, si in abstracto diffiniuntur secundum quod sunt proprie in genere, sicut dicitur quod simitas est nasi curvitas.

⁷⁵ Tomás de Aquino refere diferentes tipos de diferença tendo em conta o objeto e o problema em consideração: essencial, accidental, afirmativa, negativa.

⁷⁶ Desta maneira, Tomás de Aquino evita noções que implicam externalidade e composição na natureza divina, podendo livremente descrever as relações entre as Pessoas da Trindade, os dinamismos intrínsecos entre ato puro e *potentia activa*.

SCG, I, cap. 17: «Hoc autem processit ex ignorantia qua nescivit quid inter differentiam et diversitatem intersit. Differens enim, ut in X Metaph. determinatur, dicitur ad aliquid, nam omne differens aliquo est differens: diversum autem aliquid absolute dicitur, ex hoc quod non est idem. Differentia igitur in his quaerenda est quae in aliquo conveniunt: oportet enim aliquid in eis assignari secundum quod differant; sicut duae species conveniunt in genere, unde oportet quod differentiis distinguantur. In his autem quae in nullo conveniunt, non est quaerendum quo differant, sed seipsas diversa sunt. Sic enim et oppositae differentiae ab invicem distinguuntur: non enim participant genus quasi partem suae essentiae: et ideo non est quaerendum quibus differant, seipsas enim diversa sunt. Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unus est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes».

(ou objetos de conhecimento) serem produtos do próprio pensamento, eles radicam na apreensão de aspetos reais das coisas. A essência, nesse sentido, atua como o elemento mediador fundamental para a construção desse conteúdo universal do pensamento. Para Tomás de Aquino, existe uma correspondência intrínseca entre os objetos de conhecimento e os entes extramentais. Essa correspondência fundamenta o seu realismo gnoseológico, que postula uma união entre a intramentalidade e a extramentalidade.

Se é princípio de inteligibilidade, portanto, condição de conhecimento, e se o pensamento é capaz de conhecer toda e qualquer essência, mesmo aquela que não tem uma existência concreta, fora da realidade interna do ser humano, então pensamento e essencialidade terão de ter algo em comum. Como seria possível o pensamento conhecer as essências se estas não fossem também produto de uma intelectualidade? Pode o pensamento conhecer ou receber algo que não seja de uma natureza semelhante? O que é afinal conhecimento por analogia? O que possibilita a relação de proporcionalidade? Se o pensamento é capaz de conhecer as essências, é capaz de conhecer a essência como princípio, em si mesma, destituída de conteúdo particular, então é capaz de formular conhecimento sobre os princípios fundamentais da realidade, bem como de especular sobre a origem desses mesmos princípios.

Esta é uma visão sustentada no prooemium de SM. Este texto explora as definições de objeto e objetivo metafísico conforme apresentadas por Aristóteles. Ao explicar as razões para a sua adoção e o modo como as interpreta, esclarece rigorosamente conceitos sobre a relação entre género e existência (o ens commune) e a inteligibilidade inerente ao ser. Inicialmente, o texto evoca questões cruciais que fundamentam essa abordagem metafísica. Começa pela ideia de que as coisas estão necessariamente ordenadas a um fim, citando explicitamente a Política de Aristóteles para argumentar que essa ordenação deve possuir um princípio subjacente. Adicionalmente, sublinha a evidência da ordem natural, exemplificada pela unidade entre corpo e alma.

A metafísica, a disciplina que se ocupa dessas investigações sobre a ordem e o princípio do ser, dedica-se a perscrutar os *intelligibilia*, ou seja, os objetos inteligíveis que revelam essa estrutura fundamental da realidade. Ao referir-se aos *intelligibilia*, Tomás indica que eles podem ser ditos de três maneiras: como ordem do conhecimento,

como comparação do pensamento com os sentidos e como o conhecimento que o intelecto tem de si próprio. Acerca do primeiro modo Tomás afirma que o conhecimento tem um grau maior de certeza acerca das coisas inteligíveis e por isso, como a certeza do intelecto é adquirida pelas causas, o conhecimento destas parece ser principalmente de natureza intelectual. Assim, a metafísica considera que a causa primeira é a mais intelectual e certa de todas as causas e a mais reguladora das restantes.

Acerca do segundo, diz que a sensação se ocupa dos particulares e o intelecto dos universais, e por isso o conhecimento ocupa-se dos princípios maximamente universais. Isto é, ocupa-se dos entes e do que deles se segue (na ordem da abstração e dedução), como sejam as características do ser – uno e múltiplo ou ato e potência. Estes princípios devem ser determinados pela metafísica. Para tal, e de forma a conseguir criar uma descrição racional acerca destes, é necessário conhecer as suas particularidades, nomeadamente classificando-as segundo o género e a espécie. Porém, sem que haja conhecimento da sua natureza comum, não é possível conhecê-los na sua especificidade por não se conhecer o que os legisla e define enquanto tal⁷⁷. Logo, o género aparece como classe e objeto adequado ao pensamento metafísico, pela sua universalização e, principalmente, porque permite conhecer a natureza comum das coisas e, conseqüentemente a natureza última da realidade e os seus princípios fundantes.

A terceira forma de falar dos *intelligibilia* é acerca do conhecimento que o intelecto tem de si próprio. Tomás começa por dizer que ter poder intelectual é estar separado da matéria, e que, nesse sentido, os entes mais separados da matéria são inteligíveis no seu mais alto grau⁷⁸. Quanto mais separado da matéria está um intelecto

⁷⁷ SM, Prooemium: «Secundo ex comparatione intellectus ad sensum. Nam, cum sensus sit cognitio particularium, intellectus per hoc ab ipso differre videtur, quod universalia comprehendit. Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. Huiusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. Nec iterum in una aliqua particulari scientia tractari debent: quia cum his unumquodque genus entium ad sui cognitionem indigeat, pari ratione in qualibet particulari scientia tractarentur. Unde restat quod in una communi scientia huiusmodi tractentur; quae cum maxime intellectualis sit, est aliarum regulatrix».

⁷⁸ SM, Prooemium: «Tertio ex ipsa cognitione intellectus. Nam cum unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum. Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non

maior o seu grau e poder intelectual. Os objetos inteligíveis são proporcionais a esse grau, no qual se encontra o intelecto. Se de facto a proporcionalidade do objeto, relativamente ao intelecto for verdadeira, como sustenta Tomás de Aquino, então o objeto mais adequado à atividade intelectual e que garante a coerência com outros objetos é o próprio intelecto. A reflexividade - capacidade de este se ter como objeto de conhecimento de si mesmo - é possível pela unidade interna do intelecto e pela lei da proporcionalidade entre objeto e intelecto. Isso significa que, independentemente dos objetos externos a que se possa referir, a inteligibilidade no seu mais alto grau ocorre quando o intelecto versa sobre si próprio⁷⁹. Esta perspetiva, defendida por autores como Therese Scarpelli Cory (2016)⁸⁰, argumenta que apenas o intelecto é intrinsecamente adequado a si mesmo como objeto de conhecimento. Este princípio encontra evidência em textos como SCG ou STH de Tomás de Aquino, que considera a perfeição do conhecimento de Deus precisamente por Ele ser o objeto adequado ao Seu próprio grau de inteligibilidade, conhecendo-Se perfeitamente⁸¹.

Tomás de Aquino explica que o inteligível e o intelecto são proporcionais relativamente um ao outro e são do mesmo género, no ato de inteligir⁸². A questão do que significa ser "uno no género enquanto inteligível" reside na compreensão de que o inteligível é aquilo que possui uma construção inteligível intrínseca que o torna apto a ser objeto de conhecimento. Por sua vez, o intelecto é a faculdade que possui a

tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili».

⁷⁹ SM, Prooemium: «Tertio ex ipsa cognitione intellectus. Nam cum unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum. Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae. Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis, et aliarum princeps sive domina».

⁸⁰ Para esta reflexão seguimos a explicação dada por Theresa Cory: cf. Cory, Therese Scarpelli. "The Reflexivity of Incorporeal Acts as Source of Freedom and Subjectivity in Aquinas." In *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*, edited by Jari Kaukua and Tomas Ekenberg. Cham: Springer International Publishing, 2016, pp. 125-41.

⁸¹ Por exemplo, em SCG, I, cap. 48: «Illa enim solum res est primo et per se ab intellectu cognita cuius specie intelligit: operatio enim formae quae est operationis principium proportionatur. Sed id quod Deus intelligit nihil est aliud quam sua essentia, ut probatum est. Igitur intellectum ab ipso primo et per se nihil est aliud quam ipsemet».

⁸² Ibid.: «Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum».

capacidade de conhecer a inteligibilidade da realidade, a sua construção inteligível e essência.

A unidade entre intelecto e inteligível manifesta-se plenamente no ato intelectual que, de certo modo, une duas faces da mesma moeda. O intelecto torna-se uno com o inteligível quando, ao conhecê-lo, se reconhece a si mesmo nesse processo. Este reconhecimento ocorre quando o intelecto, através da apreensão do objeto, volta a integrar-se por um conhecimento de si próprio, uma espécie de autoconsciência que valida e completa o ato de conhecer. Assim, o conhecimento do objeto não é um fim em si, mas um caminho para o intelecto se apreender enquanto tal, na sua própria operação e natureza inteligível.

Não é, portanto, possível deixar de atribuir uma relação de tipo biunívoca entre as estruturas de razão, as de razão do pensamento, e as de razão da realidade, a essência. Qual é o limite dessa correspondência? Até que ponto as categorias e as classes pensadas correspondem às classes e categorias dos objetos da realidade extramental? Até que ponto os princípios e estruturas racionais do pensamento são equivalentes aos princípios estruturantes da ordem de relações da realidade? Até que ponto a natureza e origem do pensamento é diferente da natureza e origem da essência?

Por um lado, essa relação não pode ser de pura identidade. Tomás de Aquino adverte para o risco dessa pura identidade ao explicar que a coisa conhecida não está senão no conhecedor. No entanto, é defensor da possibilidade de conhecimento efetivo, portanto, das naturezas, das essências, e por analogia, das naturezas últimas, das causas, e da descrição do primeiro princípio. O conhecimento efetivo, fonte de toda a ciência, - empírica, exata e especulativa - encontra-se na ideia correspondente a essas naturezas, essências ou definições de ser, a *species*.

A espécie é não só a classe ou *intentio* que garante e é produto do conhecimento efetivo, como também é condição da eficiência científica, da aplicação do conhecimento à atuação eficiente no ser humano no mundo, em diferentes dimensões da sua vida. A eficiência tecnológica, principalmente a que se refere àquela utilizada na própria investigação científica, é prova de que há um nível de inteligibilidade concomitante entre o pensamento e a realidade. Essa inteligibilidade permite ao ser humano atuar, e, principalmente, estender o seu grau e eficiência de atuação no mundo, na natureza e

na sociedade, e encontrar novas formas de complementar e desenvolver o seu conhecimento.

Para entender melhor as questões da proporcionalidade entre pensamento e realidade é preciso entender não só as correspondências principais (como a de género/existência ou espécie/essência) mas também que estruturas ou dinâmicas mentais essenciais são basilares à formação das *intentiones*.

2.2. Conscientia e intentio

Segundo Tomás de Aquino, *intentio* está relacionado com a atividade da alma, principalmente como atributo essencial da consciência. *Conscientia* define-se como um ato que produz a ordem do próprio conhecimento em relação a algo⁸³. Por isso, é adequadamente con-scientia, conhecimento com outro. A consciência, e toda a gnoseologia de Tomás de Aquino, depende da relação do sujeito pensante com o objeto pensado, cuja relação é o pensar ou inteligir. O consciente é aquele cujo conhecimento se constrói a partir da relação com o outro. A mesmidade e a alteridade são dinâmicas fundamentais da consciência e notavelmente presentes na teoria da mente e do conhecimento de Tomás de Aquino.

Tomás explica que o ato de *conscientia*, ou aplicação da *scientia*, pode ter três dimensões. A primeira: ter consciência é testemunhar algo - «segundo o qual reconhecemos que fizemos ou não fizemos algo»⁸⁴. Todos os tipos de ato da consciência, como o acusar, o ligar, instigar são aplicações de conhecimento (empírico). Ao se desligar a consciência desses suportes, que são já substratos dos atos conscientes da alma, a sua natureza pura é sempre transformar tudo em objeto de si própria.

A segunda: é ligar ou instigar, discernindo o que deve e o que não deve ser feito⁸⁵. A terceira: julga o bem que advém de um facto, ao acusar, escusar ou

⁸³ STH, I, q. 79, art. 13: «Respondeo dicendum quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quae secundum communem usum loquendi, conscientiae attribuntur. Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus».

⁸⁴ Ibid: «Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse».

⁸⁵ Ibid.: «(...) et secundum hoc, dicitur conscientia instigare vel ligare».

atormentar⁸⁶. Portanto, o ato primário, ou essencial da consciência é a transformação de qualquer coisa em objeto de consciência – de aplicação de um conjunto de conhecimentos (que na lógica se reduz por norma a um conjunto ou função predicamental). A este ato primário juntam-se outros atos, outras dimensões dos atos conscientes, levando à sublimação dos conteúdos do pensamento e dos próprios atos de consciência. Eles são elevados, aperfeiçoados, refinados a um patamar superior de complexidade, profundidade ou clareza.

Saber se a consciência é desde logo pensamento, é ainda um mistério a desvelar pela filosofia. Mas que o pensamento apenas se move em função de atos de consciência, é algo que Tomás de Aquino defende⁸⁷. A consciência, diz, nomeia um ato. O hábito é princípio do ato, e a consciência equivale, portanto, ao primeiro hábito natural – *synderesis*⁸⁸. Este ato pressupõe uma razão primária, ou um conjunto de princípios racionais fundamentais. Evoca as ideias de Jerónimo, Basílio e Damasceno que descrevem o ato de nomeação da consciência como primeiro hábito natural, *synderesim conscientiam*, como juízo ou lei natural, *naturale iudicarium*, ou como lei do intelecto, *lex intellectus*. Para Tomás de Aquino, qualquer ato intelectual funda-se e depende dos princípios primários e unos de racionalidade de que a alma é dotada. Sem estes princípios basilares, não haveria coerência nem unidade do pensamento, nem sequer a possibilidade da abstração inteligível. Esta última pode, em última instância, ser entendida como produto de uma sintetização. O ato racional de dedução de princípios mais simples e universais exige uma sublimação do pensamento – compreendida aqui como um processo de elevação e depuração dos conteúdos cognitivos para um nível

⁸⁶ Ibid.: «Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam iudicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum, et secundum hoc, conscientia dicitur excusare vel accusare, seu remordere».

⁸⁷ Ibid.: «Patet autem quod omnia haec consequuntur actuale applicationem scientiae ad ea quae agimus. Unde proprie loquendo, conscientia nominat actum. Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiae attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi, sicut Hieronymus, in Glossa Ezech. I, synderesim conscientiam nominat; et Basilius naturale iudicarium; et Damascenus dicit quod est lex intellectus nostri. Consuetum enim est quod causae et effectus per invicem nominentur».

⁸⁸ De Veritate, q.16, art.1: «Oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut igitur humanae animae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita etiam in ea est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt universalia principia iuris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit, quam ratio; nisi forte ponamus intellectum esse potentiam a ratione distinctam, cuius contrarium supra, dictum est».

superior de universalidade e inteligibilidade. Tal processo está intrinsecamente dependente do ato racional e da sua sustentação em princípios de unidade que só podem ser válidos porque, subjacente à própria realidade, existe uma unidade que a suporta.

A necessidade de um princípio de origem e de unidade e ordem é demonstrado primeiro pela unidade intrínseca do conhecimento. Por isso, pela unidade intrínseca da razão. Isto é, do ato intelectual e dos seus princípios racionais – *ratio*. É pela conformidade desse conhecimento com a realidade, pela eficiência da sua aplicação, que há possibilidade da demonstração de um princípio que garanta a inteligibilidade da realidade e da unidade da mesma. Por isso, essa mesma demonstração parte de princípios e estruturas de relações – *rationes* - comuns, mesmo não sendo últimos, absolutos e suscetíveis de superação e de novas formulações, por via de construções teóricas mais sublimes que levam o ser humano a reformular também o significado da sua existência e a sua ação no Mundo.

2.2.1. Intentio lógica

Intentio, considerando as modalidades terminológica aplicadas por Tomás de Aquino, descreve a estrutura e a composição de um qualquer ato de consciência. É possível determinar quatro modalidades do termo dadas por Tomás. *Intentio* pode significar: a) A atenção da alma à operação de uma sua potência; b) a aplicação do conhecimento pela *intelligentia* (o ato pelo qual o intelecto se volta para o seu objeto para conhecê-lo, exercendo a sua atividade cognitiva sobre ele); c) a razão subjacente ou os princípios racionais que orientam o ato descrito em b) – ou seja, os princípios que ditam a inteligibilidade da própria aplicação do conhecimento; d) a razão ou definição, equivalente ao seu uso na lógica (onde *intentio* se aproxima do conceito de "intenção lógica" ou "conceito universal", como na *intentio universalitatis*).

No que refere à atenção da alma, Tomás defende que apesar de alma se poder focar em diferentes potências, a unidade dessa atenção tem origem na unidade da essência. Todos os poderes da alma radicam na sua essência, que é una. O exemplo que dá neste artigo da Suma⁸⁹, tem a ver com a intensidade da dor, que pode privar a

⁸⁹ STH, II-I, q. 37, art.1: «Respondeo dicendum quod, quia omnes potentiae animae in una essentia animae radicanur, necesse est quod, quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem unius

capacidade de aprender. Para responder à questão explica que a intensidade de uma ação de uma potência da alma, pode requerer toda a sua atenção. O mesmo defende sobre a êxtase da alma, em *De Veritate*⁹⁰. No momento do êxtase a atenção da alma é total, e, por isso, alheia-se das outras potências, nomeadamente das sensitivas. Neste caso, a intenção é a direção da alma, por intensidade da atividade de uma qualquer potência. A intenção é requerida para a ação da potência cognitiva, *cognoscitiva/cognitiva potentia*.

Intentio, por isso, designa o ato de aplicar o que é conhecido noutra coisa (b). *Intentio*, neste caso faz parte do intelecto passivo e, especificamente do intelecto em hábito⁹¹. A apreensão, diz Tomás de Aquino com base em Damasceno, é propriamente dita inteligência – *intelligentia*⁹².

A apreensão de intenções que não são diretamente acessíveis aos sentidos é mediada pela capacidade *aestimativa*. Esta faculdade substitui a presença imediata de tais intenções, utilizando para isso o suporte da *potentia memorativa*. A *potentia aestimativa* é uma faculdade instintiva presente em todos os animais, que apreende intenções não sensíveis cruciais para a sobrevivência. A *potentia cogitativa*, exclusiva dos humanos, é a sua versão racionalizada, atuando como mediadora entre os sentidos e o intelecto ao permitir a associação de experiências e a apreensão de intenções de forma mais elaborada. A diferença chave reside na influência da razão, que eleva a *cogitativa* acima do mero instinto⁹³.

potentiae, retrahatur ab operatione alterius, unius enim animae non potest esse nisi una intentio. Et propter hoc, si aliquid ad se trahat totam intentionem animae, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat».

⁹⁰ De Veritate, q. 13, art. 3: «Cuius ratio est, quia ad actum alicuius cognoscitivae potentiae requiritur intentio, ut probat Augustinus in Lib. de Trinit. Intentio autem unius non potest ferri ad multa simul, nisi forte illa multa hoc modo sint ad invicem ordinata, ut accipiantur quasi unum; sicut nec alicuius motus vel operationis possunt esse duo termini non ad invicem ordinati. Unde, cum sit una anima, in qua omnes potentiae cognoscitivae fundantur unius et eiusdem intentio requiritur ad omnium potentialium cognoscitivarum actus: et ideo, cum totaliter anima intendit ad actum unius, abstrahitur homo ab actu alterius potentiae».

⁹¹ STH, I, q. 79, art. 10: «Alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis, qui quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo, qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo, qui est considerare, et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus».

⁹² Ibid., ad 3: «Quae primo quidem simpliciter aliquid apprehendit, et hic actus dicitur intelligentia».

⁹³ STH, I, q. 78, art. 4: «Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit».

O ser humano percebe essas intenções por combinação (*collationem*) de ideias. A *potentia cogitativa* está dividida em duas: a razão particular, que compara as intenções individuais; e a razão intelectual, que compara intenções universais. Não é fácil perceber a distinção que Tomás de Aquino faz neste caso.

Intentiones, enquanto objetos da cognição e de comparação por parte da razão, como referido, levam à consideração acerca da aplicação do termo a uma modalidade do ato consciente relacionada com a razão subjacente e os princípios racionais contidos na própria *intentio* e por esta aplicados. A esta Tomás de Aquino chama de intenção lógica.

É na noção de intenção lógica e de espécie que Tomás de Aquino trabalha a relação de conformidade entre a realidade e o conhecimento, como se referiu, pela unidade intrínseca desse mesmo conhecimento e pela unidade da realidade. A unidade da asserção ou definição - a espécie -, e a unidade do ente – essência. São estes dois conceitos que verdadeiramente estabelecem a conformidade, estabelecem uma relação biunívoca entre pensamento e mundo e, portanto, contêm relações de equivalência entre a ordem de relações das coisas que transcendem o pensamento – extra-mentais - e os princípios racionais legisladores desse mesmo pensamento. A relação biunívoca entre pensamento e mundo permite estabelecer a necessidade de um princípio ou entidade ontológica subjacente. Este princípio fundamenta a unidade da realidade extrassensível e da realidade intramental, não apenas como resultado de relações de coerência internas e externas, mas como a própria base dessa coerência. Essa fundamentação implica que a realidade pode ser vista como uma estrutura inteligível de natureza intelectual, inerentemente racional, que transcende a percepção empírica óbvia.

A espécie é a condição e princípio da formulação da intenção lógica. Recebida a partir da forma de algo, garante conteúdo de pensamento e produção de conhecimento a aplicar num novo objeto. A espécie permite a formulação da intenção, amplamente concebida por Tomás de Aquino, e que compreende a intensionalidade e extensionalidade do seu conteúdo proposicional. Por isso, a noção da intenção lógica é fundamental para a compreender quer da formação do conhecimento e da estrutura racional dos atos de pensamento e de consciência, quer a sua conformidade com a realidade. Como tal, o núcleo conceptual da espécie e da sua relação com outras

intentiones lógicas, auxiliará na compreensão também da formulação da estrutura fundante e hierárquica ontológica e da unidade desse mesmo fluxo de ser, apesar das suas diversas modalidades (compreendidas na conceptualização das categorias aristotélicas).

No caso da *intentio* enquanto razão ou definição equivalente ao seu uso na lógica, d), a *intentio* é formada a partir da espécie recebida. A este tipo de *intentio* Tomás de Aquino faz equivaler a noção de *ratio*. *Ratio* ou razão, vem primeiramente do pensamento aristotélico, de *nous* ou logística (νοῦς, λογιστικόν). Neste caso, a noção é aplicada restritamente à operação lógica, por isso, à logística. Por esta razão, é também definida por Tomás como pensamento discursivo, e em última instância, configurada numa dignidade ontológica superior de pensamento, como natureza inteligente (por exemplo, na consideração acerca dos atributos de Deus). *Ratio* segue, portanto, as diferentes dimensões conceptuais das noções de *intentio* e *intelligentia*.⁹⁴ *Ratio*, é sempre, em qualquer dimensão conceptual, o princípio da lógica, da atividade racional intrínseca a uma qualquer inteligência, é o fundamento de toda e qualquer relação: afirmação, negação; distinção, identidade; adição, subtração; proporcionalidade; unidade, multiplicidade; entre outros.

Este tipo de *intentio* é formada por uma espécie. Para Tomás de Aquino o facto de uma coisa externa ser entendida pelo pensamento não a torna, em si mesma, parte do pensamento. No intelecto, a coisa está presente pela espécie. Por esta, o intelecto é ativado. A espécie é recebida através do contacto do sujeito com a forma. O entendimento está sempre em si próprio. As faculdades da alma arranjam forma de o intelecto referir os objetos, sem um contacto direto com a sua natureza intrínseca, ou essência. A espécie ativa o intelecto pelas equivalências racionais da forma das coisas. Portanto, a espécie tem já um conteúdo racional ou racionalizável. Caso contrário, a inteligência não formaria asserções ou proposições, não formaria raciocínios, *intentiones*, sobre determinados objetos.

Se a espécie não tiver já um conteúdo qualquer pelo qual a inteligência possa formar uma intenção lógica, a sua semelhança com a coisa, na sua própria natureza, seria irrelevante para a inteligência e para a formação de conhecimento. Neste caso

⁹⁴ STH, I. q. 29, art. 3, ad 4: «Ad quantum dicendum quod Deus potest dici rationalis naturae, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam (...)».

estar-se-ia perante algo absolutamente incognoscível. Poder-se-á considerar que ainda que possa haver uma correspondência ou uma univocidade entre conhecimento e realidade e, conseqüentemente, entre pensamento e estruturas de relações do real, nada garante que o conhecimento toque a natureza última e fundamental das coisas. Aliás, essa transcendência do real é precisamente o alimento da procura constante do conhecimento em geral e também da filosofia. Isso não deve nem excluir a certeza do conhecimento científico e dos seus avanços nem a evolução das ideias e sistemas filosóficos que enriquecem as visões e atribuem maior significado à existência humana compreendendo esses mesmos avanços.

A incognoscibilidade absoluta dos objetos externos à mente deixaria a razão entregue a si mesma, não constituindo uma justificação fundada da diversidade da experiência nem da eficiência científico-tecnológica. A diversidade da vivência, que alimenta a diversidade das visões do mundo, depende da possibilidade da relação subjetiva com o mundo, operada por um sujeito consciente capaz de experimentar a sua multiformidade. E o conhecimento e a sua aplicação eficiente mostram a objetividade dessa mesma diversidade real e racional.

Por isso, ainda que não seja possível ao conhecimento humano perscrutar diretamente a natureza fundamental da realidade, há um intervalo no qual a experiência possível se dá por presença, enquanto parte da realidade. A possibilidade da experiência dá-se por contacto e relação com as coisas. Esse intervalo dá-se entre aquilo que é possível conhecer acerca de algo, como o fenómeno kantiano, e o que é incognoscível (relativo) na coisa em si em relação ao intelecto, o aspeto numénico. Também Tomás de Aquino define esse intervalo entre a coisa e a sua natureza em si mesma e a espécie pela qual a conhecemos: «a coisa exterior por nós compreendida não existe no nosso entendimento segundo a sua própria natureza, mas que a sua espécie deve estar no nosso entendimento, através da qual o entendimento se realiza em ato».⁹⁵ A espécie não pode ser inócua ou despida de conteúdo, nem ser incognoscível. A espécie e a inteligibilidade celebram a relação causal entre sujeito pensante e realidade.

⁹⁵ SCG, I, cap. 53: «(...) considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu (...)».

Isto não quer dizer que a realidade e a natureza das coisas não sejam suscetíveis de serem conhecidas. A espécie, como será a seguir explicado, é o elemento intermediário entre o sujeito e o objeto. A alma não fica cerrada ou limitada no conhecimento da própria impressão ou imagem dada pela espécie, como no caso do fenómeno kantiano. Pelo contrário, o realismo gnoseológico escolástico afirma a possibilidade do conhecimento integral e de natureza do objeto transcendente. Alguns neoescolásticos entenderam que a fenomenologia e o idealismo são manifestações de um relativismo e que o realismo está para além de ambas as concepções⁹⁶. Para além disso, Tomás de Aquino é bastante claro quando afirma que é pela reflexão sobre si próprio que o entendimento entende que entende as coisas extra-mentais, como foi anteriormente discutido. Em DPD, explica que não há nada fora do entendimento que seja intenção lógica, esta é forma do entendimento, interna ao sujeito. Isso não significa que o intelecto esteja em erro. Explica que naturalmente o intelecto ao atribuir correspondências racionais às coisas extra-mentais, entende também que são correspondências efetuadas por si mesmo, pois reconhece também a transcendentalidade das coisas, como externas a si mesmo. O entendimento dessa correspondência e da distinção intrínseca entre o conceito mental e a coisa a que este se refere não é meramente accidental, mas sim um processo natural que se funda na capacidade de autorreflexão do intelecto. Ao voltar-se sobre si próprio e sobre a sua própria operação em relação ao mundo, o intelecto discerne e reconhece o valor epistemológico inerente às intenções que, nesse processo, se formam. É precisamente através desta consciência reflexiva que a validade do conhecimento e a fiabilidade das suas concepções são apreendidas e afirmadas.⁹⁷

⁹⁶ Refiro-me a alguns neoescolásticos, como os pensadores da Escola de Lovaina (e.g., D. Mercier) e figuras proeminentes do neotomismo (e.g., Étienne Gilson, Jacques Maritain), e ainda Edith Stein, embora oriunda da tradição fenomenológica, também buscaram integrar a fenomenologia com o realismo tomista, criticando o que percebiam como um potencial idealismo e subjetivismo que poderia levar ao relativismo.

⁹⁷ DPD, q. 7, art. 6: «Sunt autem quaedam rationes quibus in re intellecta nihil respondet; sed ea quorum sunt huiusmodi rationes, intellectus non attribuit rebus prout in se ipsis sunt, sed solum prout intellectae sunt; sicut patet in ratione generis et speciei, et aliarum intentionum intellectualium: nam nihil est in rebus quae sunt extra animam, cuius similitudo sit ratio generis vel speciei. Nec tamen intellectus est falsus: quia ea quorum sunt istae rationes, scilicet genus et species, non attribuit rebus secundum quod sunt extra animam, sed solum secundum quod sunt in intellectu. Ex hoc enim quod intellectus in se ipsum reflectitur, sicut intelligit res existentes extra animam, ita intelligit eas esse intellectas: et sic, sicut est quaedam conceptio intellectus vel ratio, —cui respondet res ipsa quae est extra animam— ita est quaedam conceptio vel ratio, cui respondet res intellecta secundum quod huiusmodi; sicut rationi hominis

2.2.2. Níveis de *intentiones* lógicas e extensionalidade

A complementaridade entre uma dimensão intensional da lógica intensional e uma dimensão extensional, pela semelhança ou relação análoga entre as estruturas lógicas e linguísticas pode ser sustentada na teoria de Tomás de Aquino acerca das intenções lógicas e da sua relação. Atualmente a intensionalidade está ligada a modelos lógicos modernos, simbólicos e matemáticos. Russell considera que a intensionalidade e a extensionalidade são opostas. O princípio de intensionalidade diz que há uma classe-conceito que define os termos do conjunto ou elementos da classe por atribuição de uma coleção de características desses mesmos termos. Os termos são a própria extensionalidade do conceito, da intensão da definição.

Intensão é um termo usado muitas vezes como equivalente a compreensão, geralmente no âmbito daquilo a que se pode designar de lógica tradicional ou clássica. A compreensão pode ser entendida como a produção de um conceito. Esta definição está, no entanto, mais ligada à iniciativa da fenomenologia que no fundo colocou em circulação uma ideia, relacionada com os conteúdos da mente ou da consciência que se encontram também na escolástica medieval.

Intentio pode ser entendido como algo que contém ou algo que se direciona e é extensional. A maneira como Tomás de Aquino utiliza *intentio* implica a noção de extensionalidade contemporaneamente entendida, mesmo sem recorrer ao termo. Embora as terminologias e os contextos da metafísica medieval sejam diferentes dos da lógica e matemática atual, há analogias estruturais e funcionais no modo como ambos os sistemas lidam com a organização do pensamento e da realidade. Esta tese propõe uma analogia estrutural e funcional com as noções de extensionalidade e intensionalidade presentes na teoria das classes de Russell. Embora reconheçamos as diferenças contextuais entre a metafísica tomista e a lógica matemática moderna, a articulação tomista da *intentio* oferece um terreno fértil para demonstrar como o conhecimento lida com a delimitação e o conteúdo dos objetos.

No sistema lógico de Russell, a extensão de uma classe refere-se ao conjunto de todos os indivíduos que a ela pertencem (por exemplo, a extensão da classe "cão" são

vel conceptioni hominis respondet res extra animam; rationi vero vel conceptioni generis aut speciei, respondet solum res intellecta».

todos os cães existentes). A intensão, por sua vez, refere-se à propriedade ou conjunto de propriedades que define essa classe (por exemplo, a intensão da classe "cão" é "ser um mamífero que ladra").

Na perspectiva de Tomás de Aquino, a *species intelligibilis* e a subsequente *intentio logica* operam de modo análogo. Quando o intelecto abstrai a *species intelligibilis* a partir de um particular (o ato pelo qual o intelecto se "dirige a" um objeto, ou seja, a intencionalidade), ele apreende a essência da coisa. Esta essência, ao ser despojada das suas condições particulares de existência material, atua como o conteúdo intensional. É essa "razão ou definição" (uma das aceções da *intentio*) que permite ao intelecto reconhecer e classificar todos os particulares que partilham dessa essência.

A extensão dessa *intentio logica* manifesta-se, então, no conjunto de todos os entes extramentais que correspondem a essa essência apreendida. A capacidade do intelecto de aplicar essa *intentio universalis* a múltiplos particulares é precisamente o que permite construir o que Russell chamaria de classe extensional. A correspondência biunívoca tomista entre o pensamento e o mundo garante que a *intentio* não é uma mera construção mental subjetiva, mas que a sua intencionalidade se projeta e se verifica numa extensão real de indivíduos.

Portanto, a *intentio* tomista não só encapsula a intencionalidade (o direcionamento da mente para o objeto), mas também a intensionalidade (o conteúdo definidor apreendido) e a sua relação com a extensionalidade (o conjunto de indivíduos correspondentes a essa definição). Assim, a coerência e a unidade que Tomás de Aquino vê entre o conhecimento e a realidade fundamentam-se numa articulação onde os princípios racionais que legislam o pensamento espelham uma estrutura inteligível inerente à própria realidade, permitindo que as noções de intensão e extensão, embora de quadros distintos, se reflitam de forma funcional e estrutural na sua epistemologia.

A utilização de *extensive* e *intensive* tem uma aceção menos lógica, e, por isso, de menos utilidade para a compreensão da articulação entre *intentio* e intensionalidade. Utiliza a estrutura lógica, mas aplica-a a diferentes âmbitos teóricos, como a beatitude ou a cosmologia metafísica. Por exemplo, em *De spiritualibus creaturis*⁹⁸ para explicar

⁹⁸ *De spiritualibus creaturis*, art. IV: «Quarto quaeritur utrum tota anima sit in qualibet parte corporis. Unde formae quae requirunt magnam dissimilitudinem in partibus, non habent huiusmodi extensionem et totalitatem, sicut animae, praecipue animalium perfectorum. Secunda autem totalitas attenditur

de que maneira a alma está relacionada com o corpo enquanto completude e unidade, e de como a alma está presente e é extensa a todo o corpo, enquanto essência, não enquanto forma de quantidade ou virtude⁹⁹.

É possível também identificar na obra de Tomás de Aquino uma distinção entre intensionalidade lógica e compreensão - *comprehensio*. Esta distinção é importante na medida em que favorece a distinção entre a conceção dos princípios da lógica natural e o seu fundamento – a própria racionalidade humana e os atos de consciência. Compreensão corresponde a uma atividade da alma, ao mais alto grau de visão, isto é, o culminar do ato reflexivo. A compreensão está para além do conceito. O conceito é um meio de alcançar a compreensão. A compreensão é o ato de incluir a coisa compreendida, no e pelo próprio compreendedor¹⁰⁰.

A famosa introdução de *De Ente et Essentia*, constitui um guia importante para a compreensão da importância das *intentiones* para o estudo da ontologia de Tomás de Aquino. Diz: «Quia parvus error in princípio magnus est in fine (...)». Para evitar tamanho erro, não basta descrever e explicar as categorias aristotélicas, é preciso, antes de mais, definir o que é *essentia* e *ente*. Aquilo que se propõe fazer no início do primeiro capítulo é perceber como se encontram estes dois princípios nos diferentes tipos de substância e como se relacionam com as intenções lógicas¹⁰¹.

secundum perfectionem essentiae, cui totalitati etiam respondent partes essentiae, physice quidem in compositis materia et forma, logice vero genus et differentia; quae quidem perfectio in formis accidentalibus recipit magis et minus, non autem in substantialibus. Tertia autem totalitas est secundum virtutem. Si ergo loqueremur de aliqua forma habente extensionem in materia, puta de albedine, possemus dicere quod est tota in qualibet parte totalitate essentiae et virtutis, non autem totalitate prima, quae est ei per accidens; sicut tota ratio speciei albedinis invenitur in qualibet parte superficiei, non autem tota quantitas quam habet per accidens, sed pars in parte».

⁹⁹ Ibid: «Anima autem, et praecipue humana, non habet extensionem in materia; unde in ea prima totalitas locum non habet. Relinquitur ergo quod secundum totalitatem essentiae simpliciter enuntiari possit esse tota in qualibet corporis parte, non autem secundum totalitatem virtutis (...)».

¹⁰⁰ *De Veritate*, q. 8, a. 2: «Dicendum, quod illud proprie dicitur comprehendi ab aliquo quod ab eo includitur; dicitur enim comprehendere, quasi simul ex omnibus partibus apprehendere, quod est undique inclusum habere». STH, I. q.12, art 7: «Ad cuius evidentiam, sciendum est quod illud comprehenditur, quod perfecte cognoscitur. Perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile».

¹⁰¹ DEE, prooemium: «(...) ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine essentiae et entis significetur et quomodo in diversis inveniatur et quomodo se habeat ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem et differentiam».

O que Tomás se dispõe a fazer é precisamente refletir sobre os princípios ontológicos e lógicos que sustentam as próprias categorias aristotélicas¹⁰². Qual é o propósito das categorias? As categorias não se podem confundir nem com predicáveis nem com transcendentais. *Κατηγορία*, é muitas vezes traduzido por predicado. Aristóteles é tido como o primeiro a empregar o termo, como nome técnico da ciência especulativa. O que o termo significa originalmente é revelar ou mostrar. A função da categoria aristotélica é discernir categorias de pensamento, que contêm certos conjuntos de predicados, aplicáveis às coisas que auxiliam a ciência especulativa e, em particular, a filosofia primeira, a pensar a realidade e a substância.¹⁰³ Tomás de Aquino refere-se às categorias ou *praedicamenta* (termo sugerido por Boécio) denominando-as como *genera*.¹⁰⁴ Também significam, segundo o aquinense, a verdade das proposições. E a explicação que dá demonstra a sua posição quanto ao valor lógico-ontológico das categorias e de como isso estará também nas intenções lógicas.

Os modos de ser, ou as categorias, descrevem o ente segundo a sua diversidade própria. Eles determinam a relação entre as propriedades essenciais de um ente e as propriedades accidentais: substância (*substantia*), quantidade (*quantitas*), qualidade (*qualitas*), relação (*relatio*), lugar (*ubi*), tempo (*quando*), estado (*situs*), ter (*habere*), ação (*actio*) e paixão (*passio*). O que determina estas relações?

Segundo Tomás de Aquino, o ser tem um significado universal e comum aos modos de ser, à diversidade ôntica. Por isso, tem de haver entre esta diversidade uma natureza comum. A essência aparece como princípio e constitutivo comum, universal e presente a toda a forma de existência, e também como princípio de definição da coisa em si e da sua natureza distintiva. Por isso, a preocupação de Tomás de Aquino não tem a ver com os modos de ser, mas antes, primeiro, com os princípios racionais pelos quais é possível pensar e perceber a estrutura ontológica da realidade, segundo os princípios

¹⁰² Idem.: «Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis».

¹⁰³ SM, B V, L IX, (Δ.7 1017a7-1017b9): «Secundum se vero esse dicuntur, quaecumque significant figuras praedicationis. Quoties enim dicitur, toties esse significat. Quoniam ergo praedicatorum, alia quid est significant, alia quale, alia quantum, alia ad aliquid, alia facere, alia pati, alia ubi, alia quando: horum unicuique idem esse significat. Nihil enim refert, homo convalescens est, aut homo convalescit: vel homo vadens est aut secans, vel hominem vadere aut secare. Similiter autem et in aliis».

¹⁰⁴ Idem.: «Sciendum est igitur quod, sicut in V metaphysicae philosophus dicit, ens per se dicitur dupliciter, uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem».

ontológicos que regem e suportam a estrutura de relações descrita pelas categorias¹⁰⁵. Menciona as categorias universais - a existência e a essência - procurando explicar a presença e relação destas nas diversas coisas, nos diferentes tipos de entidades, nos acidentes, nas substâncias compostas e nas substâncias separadas. Pretende estabelecer a universalidade da sua relação a partir das intenções lógicas. Para depois estabelecer a sua transversalidade ontológica, e define a sua exceção - a substância absolutamente simples e as suas características.

2.3. Transitividade, equivalência e extensionalidade

O estudo da relação das partes, na mereologia física ou metafísica, depende de uma conformidade entre a estrutura racional do pensamento humano e a estrutura de relações dos elementos que compõe a natureza. Esta estrutura pode definir-se pelas regras pelas quais os diferentes componentes se interrelacionam, que são pelo menos coerentes o suficiente para garantir a sistematicidade e estabilidade das observações, de forma a se estabelecerem regras e leis naturais. Estas regras, por sua vez, desde as observações da antiguidade clássica, permitem a evolução da lógica natural, passando para a sua formalização e trabalhando o seu rigor até aos tempos atuais. Por isso, a unidade e a identidade estão especialmente relacionadas, ao longo da história da filosofia, desde os pré-socráticos, com uma qualquer natureza inteligível.

Segundo Andrew W. Arlig, Tomás de Aquino tem uma posição ambígua quanto a definições e relações mereológicas. Considera que Tomás em alguns textos considera que as partes substanciais são do tipo integral, que pertencem ao todo da essência e que noutros textos são partes de uma quantidade. Na opinião de Arlig questão sobre se partes substanciais de uma entidade são do tipo integral ou não, não foi bastante

¹⁰⁵ DEE. Cap. 5: «Et quia accidentia non componuntur ex materia et forma, ideo non potest in eis sumi genus a materia et differentia a forma sicut in substantiis compositis, sed oportet ut genus primum sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus praedicatur; sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiae, et qualitas secundum quod est dispositio substantiae, et sic de aliis secundum philosophum IX metaphysicae. Differentiae vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum, ex quibus causantur. Et quia propriae passiones ex propriis principiis subiecti causantur, ideo subiectum ponitur in diffinitione eorum loco differentiae, si in abstracto diffiniuntur secundum quod sunt proprie in genere, sicut dicitur quod simitas est nasi curvitas. Sed e converso esset, si eorum diffinitio sumeretur secundum quod concretive dicuntur. Sic enim subiectum in eorum diffinitione poneretur sicut genus, quia tunc diffinirentur per modum substantiarum compositarum, in quibus ratio generis sumitur a materia, sicut dicimus quod simum est nasus curvus».

debatida. Quanto à definição do todo potencial Arlig considera-a obscura e pouco estudada¹⁰⁶.

Segundo Varzi, outros autores escolásticos, modernos e pós-modernos também se debruçaram sobre as questões da mereologia. Garland, Pedro Abelardo, Raymond Lull, João Duns Scoto, Walter Burley, Guilherme de Ockham e João Buridano. Também Jungius na *Logica Hamburgensis* (1638). Leibniz na *Dissertatio de arte combinatoria* (1666) e na *Monadologia* (1714), e Kant nos seus primeiros trabalhos *Gedanken* (1747) e a *Monadologia physica* (1756). Atualmente o estudo mereológico é descrito pelo autor como apoiando-se nos estudos de Franz Brentano, e em Husserl, especificamente na obra *Logische Untersuchungen* de 1901. Estes autores foram os primeiros a formalizar a mereologia como ramo específico da Filosofia. Também Leśniewski, nas suas obras *Foundations of the General Theory of Sets* (1916) *Foundations of Mathematics* (1927–1931), deu um grande contributo ao formular com grande exatidão as relações entre as partes, juntamente com *The Calculus of Individuals* (1940) de Nelson Goodman e Henry S. Leonard. É sob influência de Alfred W. Whitehead que a mereologia se estabelece como disciplina. Sendo ainda hoje adotados como princípios que instituem um modelo geral da mereologia - a *reflexividade*, a *transitividade* e a *assimetria* – instituídos por Leśniewski, Goodman e Leonard. Segundo Achille Varzi, estes três princípios tornaram-se os pilares da mereologia. Apesar da controvérsia e problematização são amplamente sustentados, sendo base de vários modelos propostos atualmente¹⁰⁷.

Segundo Simons, Peter M. *Parts*, a Mereologia Extensional Clássica¹⁰⁸ e as suas variantes, como a essencialista e a da modalidade, radicam no pensamento de Leśniewski, Goodman e Leonard. O conceito de extensionalidade com origem na relação de extensão vem da matemática e da lógica. Explica essencialmente que as propriedades, conceitos intensionalmente presentes numa qualquer classe, são

¹⁰⁶ Arlig, Andrew W. "Mereology." In *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Philosophy Between 500 and 1500, edited by Henrik Lagerlund, Springer, 2011, pp. 763-771.

¹⁰⁷ Varzi, Achille C., and A. J. Cotnoir. *Mereology*. Oxford University Press, 2021, p. 6.

¹⁰⁸ Cf. Simons, Peter M. *Parts: A Study in Ontology*. Clarendon Press, 1987, p. 9.

Segundo Peter Simons, o modelo CEM foi o primeiro modelo mereológico a ser formalizado de maneira rigorosa por Leśniewski. Este é a formalização linguística de uma lógica geral à qual Leśniewski denominou de Ontologia, mas que segundo Simons, por vezes é chamada de *calculus dos nomes*, ou dos *individuais* – porém, esta segunda denominação é mais referente aos trabalhos de Goodman e Leonard. Por isso, a sua notória afinidade com as concepções ontológico-mereológicas clássicas e consequentemente denominada de Mereologia Extensional Clássica.

extensionais a todo e qualquer indivíduo que, por corresponder às funções proposicionais, pertence a essa mesma classe ou conjunto. A Mereologia Extensional tem o intuito de fundamentar ontologicamente a teoria dos conjuntos.

Em termos simples, a reflexividade refere uma propriedade da relação de identidade, que implica necessariamente transitividade e simetria. Qualquer relação que seja reflexa é necessariamente transitiva e simétrica. Porém, como será explicado a seguir, as relações que se procuram não são entre idênticos, mas entre diversos cuja relação se estabelece, no plano ontológico, por superveniência, e no plano lógico por extensionalidade. Isto porque a sua hierarquização remete para princípios mais gerais que, na sua intensionalidade, contêm princípios e elementos mais específicos, sem, contudo, deixarem de manter uma relação de semelhança. Neste caso, é possível estabelecer relações de equivalência com base na transitividade, mas que não cumprem os critérios da simetria e da reflexividade. Pelo contrário, é necessário que sejam irreflexos e assimétricos, o que restringe o conjunto de princípios lógico-mereológicos à transitividade e à equivalência. A superveniência considerada por Tomás de Aquino, e que será discutida no capítulo seguinte, satisfará quer a ordem destes princípios lógicos, quer a dependência ontológica característica do seu sistema metafísico e da generalidade das metafísicas clássicas¹⁰⁹.

A equivalência, como se verá, é a relação das relações. O termo é oriundo da lógica e da metafísica contemporâneas e descreve relações de identidade, especialmente identidade relativa e relações congruentes, i.e., relações que mantêm identidade de algumas propriedades entre diferentes objetos (como por exemplo, dois objetos terem a mesma medida). Equivalência permite também a descrição de relações do tipo simétrico ou não simétrico, como por exemplo relações de dependência ontológica e, por isso, relações de diferença, como é o caso da noção de diferença dada por Tomás de Aquino, que é uma relação que compreende semelhança e distinção.

Quer a equivalência quer a simetria exigem também a propriedade da transitividade. Sucintamente, o princípio da transitividade pode ser descrito da seguinte maneira: A está em relação com B, e B em relação com C, e a transição do valor da relação de A com B para A com C é possível por equivalência.

¹⁰⁹ Varzi, Achille C., and A. J. Cotnoir. *Mereology*. Oxford University Press, 2021, p. 6.

Qualquer relação transitiva e simétrica pode ser designada como relação de equivalência. A identidade, especialmente aquela que satisfaz a lei de Leibniz, é um tipo de relação de equivalência. A equivalência não se reduz, no entanto, à identidade absoluta, mas estende-se à identidade relativa ou às relações congruentes. O que leva a considerá-la a mais fundamental das relações e com maior potencial descritivo da comunicabilidade ou fluxo de ser entre diferentes instanciações do real (incluindo a possibilidade de relação com princípios pré-ontológicos)¹¹⁰. Consequentemente, a equivalência terá maior capacidade descritiva da unidade da realidade ou da realidade como um todo¹¹¹. Veja-se o exemplo da descrição de Graham (2006) acerca da equivalência transformacional de opostos de Heraclito e em como essa equivalência permite a relação de opostos sem que se infrinja a lei da não contradição¹¹². Simultaneamente, a equivalência permite a unidade do fluxo ontológico sem uma identidade absoluta e um monismo, que é precisamente o que se pretende evitar ao interpretar Tomás de Aquino.

A equivalência por similaridade permite a continuidade, especialmente entre o todo e a mais ínfima das partes. Uma equivalência não é uma igualdade, nem uma identidade, é precisamente a equivalência de valor entre dois objetos diferentes, uma equivalência ou transitividade relativa, já que no seu sentido absoluto, seria uma identidade¹¹³. Também é a partir deste princípio de equivalência que é possível estabelecer a correspondência entre objeto epistemológico e objeto ontológico. Na

¹¹⁰ O termo “princípios pré-ontológicos” refere-se a estruturas ou disposições anteriores à tematização filosófica formal do ser, ou seja, condições existenciais, éticas ou fenomenológicas que tornam possível a compreensão do ser. Seguindo a possibilidade da correspondência entre categorias do ser e categorias do pensamento, a ser explorado no capítulo 2, esses conceitos pré-ontológicos podem descrever correspondentemente condições e princípios de fundamento à existência, posicionando-se, portanto, nos momentos lógico-ontológicos prévios à existência e ao devir.

¹¹¹ Consultar por exemplo Deutsch e Garbacz, apresentam uma clara definição de equivalência e explica do ponto de vista lógico e metafísico o papel dessa relação para relações coerentes, de identidade relativa e de identidade absoluta. Deutsch, Harry and Pawel Garbacz, "Relative Identity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/identity-relative/>>.

¹¹² Graham, Daniel W. *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton University Press, 2006, p. 129: «(...) opposites are the same just in the sense that opposite things or stuffs turn into one another...They are, moreover, quantitatively equivalent in the sense described, by bearing a determinate ratio to one another. To say that opposites are the same is simply to say that they are transformationally equivalent».

¹¹³ Não podendo aderir a esse valor absoluto, por risco da sua utilização fortalecer a univocidade semântica, e consequentemente o monismo ontológico. Algo que não é característico do modelo lógico e ontológico de Tomás de Aquino.

filosofia de Tomás de Aquino a condição dessa equivalência e correspondência está na comunidade de naturezas entre intelecto e inteligível, sendo a essência aquilo que garante essa mesma comunidade.

Transferida instrumentalmente para a ontologia, a transitividade é a propriedade de continuidade das relações. A transitividade é uma propriedade inerente e fundamental da relação de identidade. Por definição, se algo é idêntico a outra coisa, e essa segunda coisa é idêntica a uma terceira, a primeira coisa deve ser idêntica à terceira. Esta característica é o corolário da Lei da identidade de Leibniz, que estabelece que se duas entidades são idênticas, elas partilham absolutamente todas as suas propriedades.

A equivalência, em conjunto com a transitividade, permite quer a semelhança (pelo respeito da transitividade quanto à identidade de Leibniz) quer a distinção entre instâncias. A identidade relativa, ou melhor, os sistemas de relações coerentes comportada pela equivalência permite a comunicabilidade de ser, sem que isso implique um monismo absoluto, uma identidade entre uma instância e outra. Para que essa passagem seja possível do ponto de vista filosófico tem de haver condição de transição de fluxo ontológico. Essa transição deve ser garantida por estruturas de relação coerentemente estabelecidas. Para que a força ou energia ontológica possa chegar a gerar existência até às formas de ser mais concretas e finitas o hiato ontológico é especificamente um hiato explicativo, caso contrário não se poderia considerar uma emergência ou uma superveniência ontológica, muito menos uma criação, como no caso do modelo de Tomás de Aquino.

A equivalência, por sua vez, é uma relação que permite a continuidade das relações e suporta a possibilidade da transitividade. Quer a extensionalidade quer a superveniência requerem um princípio cuja autodefinição, ou auto asserção em termos lógicos, seja transcendente ao efeito e que ainda assim seja princípio desse mesmo efeito. Mais uma vez que detenha em si essa contradição de identidade e diferença, sem distinção, ou tornar-se-ia no próprio efeito. Quer a transitividade quer a extensionalidade implicam necessariamente princípios de equivalência entre aquilo que causa e o causado, entre a afirmação e o afirmado. Isto requer a consideração das implicações da isomorfia entre espécie e essência, entre objeto epistemológico e objeto ontológico, com base nas relações entre as diferentes classes lógicas – o género, a

espécie e a diferença. É pelas questões lógicas acerca da relação entre *intentiones logicas* que Tomás de Aquino alcança a possibilidade da conformidade, unidade e certeza do conhecimento pela uniformização entre pensamento e realidade. Por inversão desse processo dedutivo também permite perceber a superveniência ontológica, isto é, pelo estudo de como essas questões da extensionalidade lógica se transferem para a extensionalidade ontológica. A espécie torna possível essa transferência, e com tal é em Tomás de Aquino o meio e a condição de se conhecerem as essências das coisas. Essa transferência não é mais do que entender o papel causal da essência, especialmente na estruturação e ordenação do fluxo ontológico na realidade finita.

3. Superveniência e Unidade Ontológica

O conceito de superveniência designa uma relação de dependência sistemática entre dois conjuntos de propriedades, tradicionalmente designados por A (as propriedades supervenientes) e B (as propriedades subjacentes ou de base). A fórmula central afirma que não pode haver diferença em A sem uma correspondente diferença em B — ou seja, a identidade em termos das propriedades de base garante identidade nas propriedades supervenientes. Este princípio aplica-se a diversas áreas da filosofia, como a ética, a filosofia da mente e a estética, sendo frequentemente invocado para sustentar que propriedades morais, mentais ou estéticas dependem, de forma necessária, de propriedades físicas. A superveniência, no entanto, por si só, não implica redução, fundamentação ontológica ou explicação causal, mas apenas uma regularidade de covariação¹¹⁴.

Os dois opúsculos que aqui nos servem de base foram escritos ainda durante o bacharelado de Tomás de Aquino: DPN foi escrito a pedido do seu confrade de nome Silvestre, enquanto DEE para os irmãos e sócios do convento dominicano parisiense de Saint-Jacques. Estes dois textos constituem a inauguração do pensamento metafísico de Tomás. Há bastante consenso entre especialistas da filosofia e da teologia, também biógrafos que afirmam que, apesar de terem sido escritos a pedido de outros e Tomás de Aquino não sendo ainda mestre, são trabalhos que estabelecem os princípios naturais e metafísicos e a dinâmica ontológica da realidade na metafísica do Angélico¹¹⁵. Pela sua natureza académica, estes trabalhos demonstram a capacidade filosófica de Tomás que mais tarde se revelaria noutras obras e no seu trabalho como comentarista. As aparentes incongruências com trabalhos posteriores, mais não são do que sinais da sua evolução intelectual, não sendo isso sinónimo de incoerência no seu pensamento.

¹¹⁴ Historicamente, a noção ganhou proeminência com Donald Davidson, embora formas implícitas da tese possam ser encontradas em autores anteriores. Davidson utilizou a superveniência para fundamentar a teoria do Monismo Anómalo. Esta teoria defende que os eventos mentais são idênticos a eventos físicos – monismo –, mas as leis que os regem não são redutíveis entre si – anomalismo. No entanto, essa não corresponde à ideia de superveniência apresentada pela visão de Tomás de Aquino. Davidson, Donald. “Mental Events.” In *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 214: «(...) mental characteristics are in some sense dependent, or supervenient, on physical characteristics. Such supervenience might be taken to mean that there cannot be two events alike in all physical respects but differing in some mental respect, or that an object cannot alter in some mental respect without altering in some physical respect».

DPN e DEE não estabelecem apenas as bases teóricas de um trabalho de uma vida inteira. Evidenciam, sobretudo, a autonomia e maturidade intelectual de Tomás e o seu amplo domínio já então adquirido sobre a literatura avançada e de grande novidade pela sua recente tradução e circulação. Grande parte dessa bibliografia, especificamente a *Física* e a *Metafísica* de Aristóteles, encontrava-se disponível apenas em meios académicos restritos, como Oxford e Paris¹¹⁶. DPN ocupa-se dos princípios da realidade natural e física, tem um grande foco na causalidade Aristotélica, bem como na matéria e na alteração que ocorre nos entes corpóreos, enumerando e tecendo definições e relações entre princípios como elemento, geração, corrupção, forma e matéria, ato e potência. DEE parte das questões do ser e das categorias aristotélicas, mas desenvolve as relações entre os princípios ou constitutivos ontológicos, essência e existência, e a sua relação com os diferentes tipos de substâncias, as materiais e as imateriais. Parte da consideração acerca das causas fundamentais da realidade natural e das condições e princípios da existência concreta e corpórea, para a extração e problematização das categorias, identificando princípios fundamentais de razão, distinguindo um princípio de existência e um princípio de razão e definição de "o que" existe.

Em DEE, Tomás de Aquino não tenciona elaborar acerca das categorias do ser desenvolvidas por Aristóteles. Parte destas enquanto expressão da diversidade dos objetos de pensamento metafísico. As categorias estabelecem antes de mais determinações de relações. Essas relações explicam os modos de ser ou, melhor dizendo, os modos que a existência assume nos diferentes entes, substanciais e

116 Kretzmann, et al., eds., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 52: «Although the majority of Aristotle's works had been translated in the twelfth century, the evidence of the manuscripts and other sources indicates that they were not much studied and circulated until the thirteenth century. From the early thirteenth century onwards numerous manuscripts survive containing a collection of the logical works, all in Boethius' translation except the Posterior Analytics (James of Venice), and almost invariably with the addition of Porphyry's Isagoge and the Liber sex principiorum. Very often two of Boethius' works, the De topicis differentiis and the De divisione, are also included, and a typical medieval manuscript of Aristotle's 'Organon' would thus contain the following ten works: Porphyry's Isagoge, Categories, De interpretatione, Boethius' De divisione and De topicis differentiis, Liber sex principiorum, Prior Analytics, Posterior Analytics, Topics, and Sophistici elenchi. There is a tenacious legend that the West learnt its Aristotle via translations from the Arabic, but the fact is that the West turned to Arabic-Latin translations only in default of the more intelligible Greek-Latin ones. The only translations from the Arabic to achieve wide circulation were the De caelo, Meteorologica I-III, De animalibus and Metaphysics, and all of these except the De animalibus were quickly displaced by William of Moerbeke's versions [whose work started around 1265] (...)».

acidentais. O ente é o existente determinado segundo essas categorias. O objetivo de Tomás é, em primeiro lugar, estabelecer como se conhece o ente; em segundo lugar, analisa os princípios ontológicos de todo e qualquer existente que constituem o fundamento ontológico do sistema de relações que torna cada ente naquilo que é e que regula as relações entre os diferentes tipos de ente. Assim, no final de DPN, um opúsculo que antecede DEE, a substância é descrita como a causa de todos e quaisquer acidentes, e os princípios da substância são, de forma mediata, também os princípios dos acidentes.

Um princípio não pode deixar de ter aspetos ou atributos de grande afinidade com o principiado. O valor de semelhança não será o mesmo que entre uma causa e um efeito, embora um princípio possa coincidir com uma causa. Pois, tal como defende Tomás de Aquino em DPN, nem toda a causa é princípio, início ou causa última. Por isso, quando se denomina uma causa como princípio fundante, refere-se aquilo que funda ou origina um certo aspeto da realidade, o que fundamenta uma determinada relação, ou uma ordem de relações e os seus constituintes. No caso de um princípio fundamental absoluto, o que é referido é o princípio absoluto da unidade e ordem do real - o princípio original de todo o existente. Como razão necessária primeira, este princípio é absoluto, porque é a origem de tudo. Como origem de tudo, está para além de tudo o que é causa e causado. E estando para além disso, não pode ser causado. Caso contrário, não seria princípio primeiro, mas causa segunda.

Sendo a ciência atual capaz de explicar essas razões ou relações situadas no momento zero do surgimento do universo, é, contudo, esse momento que naturalmente marca o limite do conhecimento científico atual. Pensar, portanto, a natureza da realidade e o seu fundamento e origem, as relações e condições que permitem o início e que são próprias de um princípio proto-ontológico, exige um quadro aporético próprio, com requisitos lógico-conceptuais distinto. Exige uma reflexão no âmbito da pura dialética e abstração sobre as suas características e natureza. Porque nesses conceitos dotados de uma simplicidade limite estão as razões das conceptualizações mais complexas e substanciais ao pensamento sobre uma metafísica unitária e fundamental. A unidade e a ordem da realidade explicam-se em última instância segundo essas simplicidades limite e as complexidades nelas compreendidas. Um princípio que está para além de todas as universalizações metafísicas, do qual estas

se derivam, desafiando os limites das próprias estruturas racionais humanas. Na medida em que é princípio de toda e qualquer relação, está para além de qualquer relação, é incausado e o seu fundamento permanece em si mesmo. É, portanto, absoluto

É a isto que Tomás de Aquino se refere no final de DPN. As categorias de Aristóteles versam sobre a relação entre a substância e os acidentes¹¹⁷. Em DEE, quer expor os princípios ontológicos que fundamentam esse mesmo esquema de relações ônticas e a formalização das próprias categorias. Segundo Tomás de Aquino, a substância e a essência têm estatutos ontológicos diferentes daqueles que tinham sido atribuídos por Aristóteles. Para Aristóteles, a essência é substância, na medida em que a essência e a definição se equivalem e que existem diferentes qualificações de essência: essências primárias e secundárias. As primárias, são ditas propriamente substâncias ou pertencendo à substância¹¹⁸. No início de DPN, Tomás de Aquino diz que é pela essência que toda e qualquer coisa existe. A existência e a essência são condições necessárias do existente. A essência define o modo que decorre do condicionamento de uma existência. Difere da substância na medida em que a substância é o substrato dos acidentes e o ente entendido como o que é por si, na sua unidade, como uma identidade subsistente. A substância existe pela e na essência, é aquilo que existe por excelência, mas, segundo Tomás, a sua consistência e subsistência podem ser compreendidas num registo ontológico ainda mais fundamental, ou seja, à luz dos princípios essência e existência.

Uma vez estabelecida a superioridade ontológica da essência e da existência em relação à substância, resta determinar a cadeia causal a partir do princípio de maior amplitude — a existência (*esse*) — percorrendo a relação que define o existente através da essência, até alcançar a unidade do composto hilemórfico (forma e matéria) e os acidentes que a este inerem. Poder-se-ia partir imediatamente do conceito de matéria

¹¹⁷ DPN, cap. 6: «Et similiter eorum quae conveniunt secundum analogiam tantum, principia sunt eadem secundum analogiam tantum, sive proportionem. Materia enim et forma et privatio, sive potentia et actus, sunt principia substantiae et aliorum generum. Tamen materia substantiae et quantitatis, et similiter forma et privatio differunt genere, sed conveniunt solum secundum proportionem in hoc quod, sicut se habet materia substantiae ad substantiam in ratione materiae, ita se habet materia quantitatis ad quantitatem. Sicut tamen substantia est causa ceterorum, ita principia substantiae sunt principia omnium aliorum».

¹¹⁸ Aristóteles, Metafísica Z, 4, 1030b4–6. Para esta distinção, ver Cohen, S. Marc and C. D. C. Reeve, "Aristotle's Metaphysics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/aristotle-metaphysics/>, spec. capítulo 7. Substance and Essence.

e estabelecer desde logo a sua afinidade com o conhecimento científico atual. Porém, não é da matéria que Tomás de Aquino retira a certeza do conhecimento. Para Tomás, é o ser que é a fonte última da inteligibilidade dos entes. Mas, o ser que é dado ao conhecimento humano está sempre unido a uma essência. Por isso, em última instância, para Tomás o objeto próprio de conhecimento é a essência das coisas, a qual é conhecida a partir dessas causas intrínsecas à substância. O que permite a inteligibilidade das formas é a própria essência. Tendo esta um estatuto fundamental no ente, e sendo a essência o princípio de união entre o conhecimento e a realidade, partir-se-á desta – por ser princípio fundamental ontológico e gnosiológico.

Neste capítulo parte-se dos conceitos nucleares da ontologia de Tomás de Aquino, existência e essência, chegando à matéria, à privação e à matéria designada, não designada e matéria-prima, criando condições de demonstração acerca da pertinência e convergência da sua metafísica com as problemáticas da cosmologia abordadas nos domínios da física e metafísica atuais. Assim, estabelecendo um eixo teórico seguro e alinhado com a contemporaneidade, constrói-se uma renovada interpretação da teoria tomasina acerca da relação entre o primeiro princípio e a realidade criada, isto é, entre o proto-ontológico e o ontológico. As condições dessa realidade prévia à realidade originada, bem como os limites conceptuais desta última, mostrarão formas de continuidade que permitirão explicar em que consiste o hiato ontológico da metafísica tomasina e a sua possível superação. Desta forma, tornar-se-á evidente a eficácia das discussões ocorridas durante a idade média nos domínios da cosmologia e da metafísica face aos desafios das novas ciências e dos novos paradigmas aporéticos que estas estimulam.

a) Existência

Não haveria unidade como objeto de investigação metafísica se não houvesse em primeiro lugar, uma multiplicidade e, em segundo, algo que é uno, seja a unidade das coisas e da realidade, seja a unidade da razão que exige essa procura. Portanto, a unidade aparece à filosofia como uma necessidade interna à razão ou por imposição da natureza e ordem do real. Mesmo as tradições que tentam inviabilizar a metafísica como disciplina procuram, ainda assim, uma qualquer unidade, ainda que reducionista, restrita à unidade da realidade física ou dos modelos lógicos. Desta forma, tais propostas

não escapam à necessidade de explicar um princípio de unidade de cunho metafísico (como foi anteriormente debatido), porque a razão é parte da realidade. A unidade da razão ou a unidade da realidade requerem sempre posições metafísicas. Por isso, unidade e existência são princípios incontornáveis para a história da filosofia, para a atividade filosófica enquanto atividade intelectual e para a investigação metafísica.

Por um lado, pode entender-se a existência como uma mera idealização conceptual, sem qualquer peso no fundamento de um princípio da própria existência. Porém, para além de redundante, este conceito será também inútil. A sua inutilidade inviabiliza uma área importante da especulação metafísica, especificamente aquela que procurar teorizar acerca da possibilidade e natureza de princípios fundantes do real.

Por outro lado, a procura desses mesmos princípios exige um tal conceito. Considerar o aspeto universal e homogéneo do conceito de existência permite que se definam também algumas propriedades de um qualquer princípio ontológico que corresponda direta ou indiretamente ao conceito. Um qualquer conjunto de princípios metafísicos fundamentais deve poder descrever o que institui o comum e o diverso, já que a diversidade quer de objetos, quer de relações é também evidente na natureza e na vivência humana.

A existência é uma propriedade que vemos em tudo, comum e transcendente a todos os seres; inferimo-la da própria realidade que nos impõe essa constatação. Contudo, mesmo sendo um produto do nosso pensamento, extraído do que é comum a todas as coisas, o "ser" enquanto conceito abstrato não consegue explicar a sua própria natureza. Isso acontece porque a sua inteligibilidade plena só se concretiza e se torna particular quando se manifesta em algo específico, em essências que lhe dão forma e o tornam um ente definido, e não em si mesmo de forma isolada. Uma das problematizações dadas por Tomás sobre a fórmula da identidade entre essência e existência em Deus no capítulo 6 de DEE mostra precisamente essa insuficiência autoexplicativa. Segundo Tomás de Aquino, a existência divina é a sua própria essencialidade.¹¹⁹ Portanto, dizer que a essência de Deus é existência pouco diz acerca da natureza de Deus, nem da natureza da existência, nem da natureza da essência. Esta identidade cria, aliás, um círculo vicioso na demonstração filosófica. Esta circularidade e

¹¹⁹ STH, I, q.3, art. 4. «Respondeo dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse».

perplexidade parecem ocorrer primariamente no caso de Deus, onde a essência e a existência coincidem de forma única e sem paralelo na experiência empírica, derivando precisamente da possibilidade de conceber a existência em absoluto, isolada em si mesma, como um princípio incausado e auto fundamentado.

Um princípio do qual toda e qualquer existência brota, ou que permite a emergência de todo e qualquer existir, sendo absolutamente necessário e universal, conterà em si indistintamente toda razão respetiva a todo e qualquer modo de existente. Por isso, terá em si também toda a intensionalidade e extensionalidade, se nos for permitido evocar ideias lógicas e aplicá-las nas relações ontológicas (como faz Tomás de Aquino e como foi debatido no capítulo anterior). Nessa concentração ontológica uniforme há uma intensidade ou uma densidade¹²⁰ ontológica equivalente à sua própria homogeneidade e indeterminação enquanto conceito, equivalente a uma infinitude. O seu valor ontológico terá de ser equivalente ao seu valor lógico. Será, portanto, uma densidade absoluta e radical de ser. Enquanto princípio da existência poderá ser já um *algo existente*? Ou é necessariamente um princípio proto-ontológico? Será possível extrair mais alguma caracterização do conceito de existência?

Os constitutivos metafísicos de Tomás de Aquino poderão ser suficientes para das suas relações se poder extrair um princípio de unidade – como a relação entre essência e existência, comum a todos entes. Faltaria, porém, explicar o princípio da determinação e diferença das coisas. Isso passaria pela compreensão da razão da diversidade de existências e das suas relações (considerando sempre a sua unidade estabelecida pela ordenação das relações entre partes, entre todos e entre todos e partes). Porque ou se é uno pela ordenação das relações entre as partes, pela qual algo se constitui em uma coisa, ou se é uno pela mesmidade. Esta mesmidade, ou identidade entre as partes e entre as partes e o todo, pode colapsar a noção de distinção real, pondo em causa a própria ideia de relação.

Outra forma de descrever a natureza e as propriedades dos princípios primeiros ou proto-ontológicos é regressando às características essenciais ou estruturais dos seus constitutivos físicos e metafísicos. Isso permite universalizações de outros aspetos que

¹²⁰ A ideia de densidade infinita assim referida pode ser confrontada com o desenvolvimento feito por Sousa Machado em *Densidade infinita: Da mente, do infinito e da singularidade inicial*. Lisboa: Lisbon International Press, 2024.

possam clarificar as noções da essência da existência. Como foi anteriormente dito, Deus, nestes modelos metafísicos cristãos, é sempre o primeiro princípio da existência. Afirmar que existência é pensamento ou inteligência é algo que não se pode concluir simplesmente pela universalização do carácter comum de existir das coisas, como uma propriedade, ou um aspeto essencial que caracteriza a existência como tendo fundamentalmente uma natureza cognitiva. Para concluir que a natureza da existência é ela própria mente ou ato intelectual ou produto de um ato intelectual e, por isso, inteligível, é necessário que: a) se extraiam das coisas princípios racionais intrínsecos à natureza; b) estudar e descrever a vida mental de modo sistemático de forma a identificar os seus aspetos distintivos na realidade natural. Este método é preconizado pela tradição grega e especialmente pela aristotélica, reinterpretada de múltiplas formas, pelo que teve especial impacto no ocidente a partir dos finais do século XII. No âmbito da metafísica, esta tradição propõe que se parta do estudo da constituição ontológica da coisa, do algo que existe, de forma a estabelecer as condições que permitam ascender aos princípios últimos e radicais da realidade, portanto, à sua natureza. Este método chega a Tomás de Aquino através da leitura e comentário das obras de Aristóteles que, desde os primórdios da fundação da universidade de Paris, foram incorporados textos de base a comentar nos cursos de filosofia. Na sua obra e na sua atividade de ensino da filosofia, Tomás aplica a sofisticação do método aristotélico e usará o mesmo método como base para fundamentar os postulados teológicos da igreja. A ordem das questões das sumas segue a ortodoxia cristã e católica, a mesma ordem de questões que se encontrava já nas *Sentenças* de Pedro Lombardo. Assim, a exposição das duas grandes sumas de Tomás, *Contra os Gentios* e *Suma de Teologia* começa com as questões relativas a Deus, à sua natureza, atributos e atividade, prosseguindo para o estudo da ação divina na criação e, daí, para a ordem das coisas, a sua finalidade e a sua regulação ético-moral, para, finalmente, glosar o movimento soteriológico de Deus em relação ao mundo e a escatologia. Porém, na maioria das suas explicações nomeadamente acerca da identidade entre essência e existência, Tomás apresenta muitas vezes comparações com a distinção e definição das coisas criadas. Também os seus primeiros opúsculos são precisamente focados nas questões acerca da ordem e princípios da realidade natural e a relação entre a essência e o ente, portanto, o desenvolvimento de princípios ontológicos. Isto mostra claramente a sua preocupação

em partir de princípios puramente filosóficos do conhecimento acessível à razão, para depois definir o caminho de uma epistemologia do transcendente e do inefável, e de uma fundamentação filosófica e metafísica dos dogmas da igreja.

Portanto, também a existência enquanto abstração, de forma a poder constituir um objeto ótimo para a explicação metafísica da realidade, deve surgir do estudo daquilo que constitui a realidade, nomeadamente os existentes na sua forma concreta, integrando ou tendo em consideração o conhecimento obtido pelas diversas ciências para depois estabelecer a necessidade, ou não, de instâncias e realidades metafísicas que sustentem a estrutura de relações presente entre essas mesmas realidades/instâncias.

a) Essência

Importa perceber de que modo o universal se relaciona com o ente, ou seja, o seu papel na formação e progressão ontológica. Entender esta relação permite testar a formas de equivalência e extensionalidade entre objetos de amplitude formal diferente. Nesse sentido, é importante perceber como está a essência relacionada com a forma e com a matéria, segundo as diferentes substâncias, e entender de que modo, dessa relação, se parte para o domínio individual e para o plano da accidentalidade. esclarece e mantém ao máximo o texto original.

Este problema e as suas possíveis soluções são questões cruciais que interessam não só à metafísica contemporânea, mas também têm sido objeto de estudo e debate contínuo desde a filosofia medieval. A noção de superveniência é aqui central. Não é o problema em si, mas sim uma ferramenta conceptual que a metafísica utiliza para abordar a relação entre diferentes níveis de propriedades. Esta noção, ao referir-se a esses níveis, e especialmente quando consideramos relações não simétricas, implica uma hierarquia na qual a propriedade emergente é de um grau ontológico menor do que aquilo do qual emerge. A superveniência, portanto, oferece um enquadramento que permite investigar como certas propriedades dependem de outras sem serem redutíveis a elas, uma questão que remonta a discussões medievais sobre a constituição do ser e que se mantém relevante nos estudos metafísicos atuais.

A essência, segundo Tomás de Aquino é o princípio que define o que a coisa é. Uma das definições de essência dada por Tomás de Aquino, emblemática pelo seu

carácter sucinto e, simultaneamente, misterioso e profundo do ponto de vista filosófico, e que deixa os peritos num impasse quanto ao consenso sobre a verdadeira natureza da relação ôntica existência-essência, apresenta-se como segue: «Certamente que o nome ‘quididade’ se obtém daquilo que é significado pela definição. Mas a essência diz-se de acordo com e na medida em que nela e por ela o ente tem ser»¹²¹.

Aquilo segundo o qual e pelo qual o ente tem ser remete para um valor ontológico absoluto. Tudo o que existe é ente, é algo. Nada pode existir sem que seja algo. Sendo aquilo segundo o qual todo o ente tem ser, essência é princípio de determinação do «modo como» o ser desse ente se dá. Sendo aquilo pelo qual todo e qualquer existente é, a essência é condição necessária de existência. Como condição necessária, é-lhe atribuída o máximo valor ontológico. Enquanto princípio de inteligibilidade tem maior amplitude, equivale a um universal. Enquanto princípio ontológico equivalente a essa amplitude de significado, é hierarquicamente superior relativamente às determinações específicas do ente. Esta superioridade tem de poder comportar a definição de todos os possíveis processos e evoluções ontológicas que se dão quer ao nível dos seus aspetos mais gerais, como a forma e a matéria, como ao nível, dos seus aspetos determinados individuais.

Qual a relação da essência com as diferentes substâncias? Essas relações serão estabelecidas pela relação entre a essência e sobre o modo como esta significa os constituintes naturais do ente, a matéria e a forma. Mas essa relação divide-se em dois tipos diferentes que respeitam os tipos de substâncias, as materiais e as imateriais.

3.1. Superveniência ontológica: essência, substância e acidente

A relação entre substância e acidente é fundamental à metafísica, edificando-se muitas vezes em esquemas lógicos, especialmente no que concerne a relações de predicados ou a relações de superveniência ou emergência de propriedades. No caso de Tomás de Aquino, a relação entre essência, substância e acidente é igualmente importante, pois a edificação da superveniência implica deste logo a relação entre a existência, enquanto ato ou força não designada, a essência como designadora desse mesmo ato, e o ente ou

¹²¹ DEE, cap. 1: «Quiditatis vero nomen sumitur ex hoc, quod per diffinitionem significatur. Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse».

a substância resultado dessas relações. É neste quadro ontológico que o acidente surge também como superveniente.

Na STH, I, q. 29, artigo 1, Tomás refere a definição grega de substância:

«De um modo diz-se substância a quiddidade da coisa que significa a definição, de acordo com a qual dizemos que a definição significa a substância da coisa; a esta [aceção] de substância os Gregos chamam *ousia*, que nós podemos chamar essência. De outro modo, diz-se substância o sujeito ou suposto que subsiste no género da substância¹²²».

Nos opúsculos de juventude, por seu turno, a conceção de substância é tratada, como vimos, em consonância com a descrição do ente à luz da estrutura «ser-essência». Em DPN Tomás apresenta dois tipos de existência, a essencial ou substancial (definida como *esse simpliciter*) e a accidental (*in alio*). O que dá existência a cada um destes tipos de existência é a forma que por sua vez se pode distinguir em forma substancial e forma accidental.

Em DEE, cap. 1, a relação entre essência e substância é estabelecida da seguinte maneira: a essência é usada absolutamente e com prioridade acerca de uma substância simples, e posteriormente e com qualificação acerca das substâncias accidentais¹²³. Uma forma eficaz de mostrar como Tomás de Aquino distingue a substância da essência é recorrendo à definição de substância separada. Quando Tomás fala de substâncias separadas, ele está a falar de seres que são puramente forma e existência, sem qualquer matéria inerente à sua constituição¹²⁴. Tomás usa o termo *substâncias separadas* (ou, por vezes, *inteligências separadas*) para se referir a entidades que existem sem estarem unidas a qualquer matéria. O exemplo mais comum e significativo dessas substâncias

¹²² STH, I, q. 29, art. 2: «Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei, quam quidem substantiam Graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae».

¹²³ DEE, cap. 1: «Sed quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid».

¹²⁴ Idem, cap. 3: «Nunc restat videre per quem modum sit essentia in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentia et causa prima. (...) Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a condicionibus eius; nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiae intelligentis secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam».

são os anjos. Em contraste, as substâncias compostas, como os seres humanos, são formadas por matéria e forma. A alma humana, embora seja uma forma substancial e, por si mesma, imaterial, não é uma substância *separada* no sentido angélico, apenas quando em estado de separação do corpo, que ocorre após a morte, quando se desliga do corpo.

As substâncias materiais e imateriais distinguem-se pelos seus níveis de potencialidade. As substâncias imateriais têm um nível de potencialidade inferior às substâncias materiais. As primeiras têm assim uma composição de atualidade e potencialidade, na qual a essência é coincidente com a sua forma. As segundas, a sua composição compreende maiores níveis de potencialidade que requerem níveis de estados atuais mais determinados, como o ser corpóreo. Neste tipo de substâncias, materiais, tanto matéria como forma coincidem com o significado da essência.

Segundo Tomás de Aquino, «a substância é o fundamento e a base de todos os outros seres».¹²⁵ Defende, por isso, que «nas substâncias compostas a forma e a matéria são conhecidas, como no homem a alma e o corpo»¹²⁶. Matéria e corpo não são sinónimos, o corpo pressupõe matéria, especificamente matéria designada. A composição da realidade segundo estas classes substanciais tem uma razão própria. Mas isto não é suficiente para entender a matéria, nem a sua relação com a forma. No modelo metafísico de Tomás de Aquino há descrições e explicações, pequenas subtilezas, que revelam níveis de profundidade conceptual maiores. Entender a necessidade e a natureza da matéria e da essência requer entender a função do indivíduo.

Não seria necessário conhecer por classes se os indivíduos fossem discerníveis apenas por propriedades essenciais, e não também por propriedades acidentais. A ausência de propriedades acidentais faria com que cada indivíduo fosse idêntico em essência a todos os outros da sua espécie, o que reduziria drasticamente o número de termos (indivíduos) ao número de classes (espécies), tornando a categorização supérflua. Nem faria sentido pensar em elementos ou indivíduos cuja identidade fosse absoluta e indistinta como pertencendo a uma classe. A identidade absoluta dos indivíduos reduziria a classe de tal maneira que a sua utilização seria inútil. Ou se

¹²⁵ In III Sent. 23. 2. 1 ad 1: «(...) substantia est fundamentum et basis omnium aliorum entium».

¹²⁶ DEE, cap. 1: «In substantiis igitur compositis forma et materia nota est, ut in homine anima et corpus».

reduziria a questão à identidade dos indiscerníveis — o que poderia levá-los a um só indivíduo —, ou então a classe seria inútil à construção de conhecimento, pois todos os seus elementos estariam já definidos pela sua essência partilhada¹²⁷

Por substância separada Tomás de Aquino entende a alma humana, no estado de separação do corpo, e as inteligências separadas (ex. os anjos). Não sendo compostas de forma e matéria, as substâncias separadas são compostas apenas de forma e existência.¹²⁸ Por isso, estes tipos de formas são descritas como autossubsistentes, por não dependerem da matéria. O que Tomás de Aquino quer dizer não é que a essência é idêntica ou a mesma coisa que a forma. Pois se assim fosse, também nas substâncias compostas a essência seria a forma e não compreenderia a matéria. Porém, não havendo composição de matéria nas substâncias separadas, a essência compreende ou define apenas a forma. A substância é a própria forma que a constitui. Por isso, no caso da substância imaterial, é possível reduzir a essência à forma:

«E daí originam-se outras duas diferenças: uma é que a essência de uma substância composta pode ser significada como um todo ou como uma parte, o que acontece pela designação de matéria, como se disse. E, portanto, a essência de uma coisa composta não é de qualquer modo predicada da própria coisa composta; pois não se pode dizer que um homem seja o que é [a sua quiddidade]. Mas a essência de uma coisa simples, que é a sua própria forma, não pode ser significada senão como um todo, pois não há nada ali senão a forma como

¹²⁷ STH, I, q. 3, art. 3: «Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis, his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuantes ipsam, non cadit in definitione speciei, non enim cadunt in definitione hominis haec carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Unde haec carnes et haec ossa, et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est homo, includuntur, unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas, sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter, respectu materiae individuantes. In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualementem, idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur».

¹²⁸ DEE, cap. 4: «(...) in anima vel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma.» Ibid.: Unde in commento IX propositionis libri de causis dicitur quod intelligentia est habens formam et esse, et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate vel natura simplici (...)»

receptora da forma; e, portanto, seja qual for a forma como a essência de uma substância simples é tomada, ela é predicada a partir dela¹²⁹».

Uma outra consequência disto, como argumenta Tomás de Aquino, é que a essência das substâncias simples, ao não ser recebida na matéria, não pode ser multiplicada; por isso, em vez de vários indivíduos da mesma espécie, haverá tantos indivíduos quantas as espécies. Esta ideia ecoa a noção de Avicena de que:

«A segunda diferença é que as essências das coisas compostas são multiplicadas por aquilo que é recebido na matéria designada de acordo com a sua divisão, donde acontece que algumas são da mesma espécie e diferentes em número. Mas como a essência do simples não é recebida na matéria, não pode haver tal multiplicação; e por isso é necessário que nestas substâncias não se encontrem vários indivíduos da mesma espécie, mas tantos indivíduos quantas as espécies¹³⁰».

No caso das substâncias compostas, a essência compreende a totalidade do composto, nomeadamente a forma, a matéria e a sua relação para a constituição do ente. Nas substâncias imateriais ou intelectuais, a essência e a forma fundem-se, tornando-se quase indistinguíveis. A razão disto reside na capacidade que Tomás atribui à matéria, de individuar o composto e de multiplicar a espécie.

Em Tomás de Aquino, *subjectum* e *suppositum* são termos-chave para desvendar a estrutura do ser. O *subjectum* é o substrato, aquilo em que algo (como uma propriedade ou acidente) reside; é a substância que "sustenta" as suas características. Um exemplo disto é a parede, enquanto *subjectum* da brancura. Esta noção é central

¹²⁹ DEE, cap. 4: «Et ex hoc causantur duae aliae differentiae: una est quod essentia substantiae compositae potest significari ut totum vel ut pars, quod accidit propter materiae designationem, ut dictum est. Et ideo non quolibet modo praedicatur essentia rei compositae de ipsa re composita; non enim potest dici quod homo sit quiditas sua. Sed essentia rei simplicis, quae est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi praeter formam quasi formam recipiens; et ideo quocumque modo sumatur essentia substantiae simplicis de ea praedicatur».

¹³⁰ Ibid.: «Secunda differentia est quod essentiae rerum compositarum ex eo quod recipiuntur in materia designata multiplicantur secundum divisionem eius, unde contingit quod aliqua sint idem specie et diversa numero. Sed cum essentia simplicis non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio; et ideo oportet ut non inveniantur in illis substantiis plura individua eiusdem speciei, sed quot sunt ibi individua, tot sunt ibi species (...)».

em *De Ente et Essentia*, nomeadamente no primeiro capítulo, onde se aprofunda como a essência, ao inerir na substância, serve de base aos acidentes.

Já o *suppositum*, por sua vez, é mais específico: ele designa o indivíduo subsistente e completo, o ente singular e concreto que possui existência própria. Enquanto a essência define o "quê" de um ser (seja uma substância composta, como o homem, ou simples, como um anjo, conforme os capítulos segundo e quarto), o *suppositum* é o "quem" ou "o que" existe de forma independente e particular. Assim, podemos dizer que *suppositum* é sinónimo de indivíduo. Em seres materiais, a matéria designada singulariza o *suppositum*; em seres imateriais, cada essência é um *suppositum* distinto. Deste modo, todo *suppositum* é um *subjectum*, mas nem todo *subjectum* é um *suppositum* no sentido de um indivíduo plenamente subsistente.

Sem matéria designada, que é o princípio de individuação, não há indivíduo. Isso ocorre porque a matéria é a condição para a inerência de acidentes, e nem todos os acidentes são de natureza material, mas exigem um substrato individual que a matéria designada proporciona. Os anjos, por exemplo, são seres puramente intelectuais, cuja determinação de ser reside, precisamente, em um condicionamento intrínseco à sua própria natureza. Pela sua ilimitação em relação à matéria, são de uma natureza infinita em potência, restringida apenas pela sua própria condição de natureza, que define o que eles são enquanto tipo de ser. É importante notar que todo e qualquer ente, seja material ou imaterial, possui uma natureza que o delimita e o condiciona.

A alma é por definição, segundo Tomás de Aquino, substância separada e imaterial. Retirando a condição material, retiram-se todas as propriedades próprias de seres corporais, qualidades físicas e qualitativas. O ser humano é uma substância composta que, para além da mera forma e matéria, integra alma e corpo. Tem uma dimensão de existencialidade que depende da matéria e que se constitui como corpo; e uma outra separada que não depende desse corpo, nomeadamente no que se refere às suas operações e faculdades mais nobres. A dimensão imaterial da alma humana é considerada por Tomás de Aquino uma substância separada apenas no seu estado de separação do corpo. Nessa dimensão, portanto, há um condicionamento de natureza—que designa as limitações e delimitações intrínsecas à essência de cada tipo de ser—do mesmo tipo que o angélico, ainda que num grau menor devido à sua proximidade com

a matéria. Contudo, esse menor grau não deve impedir considerações sobre a natureza desse condicionamento e a infinitude como propriedade essencial da alma.

Essa relação entre essência e forma na substância separada remete para uma distinção conceptual e ontológica entre essência e substância, e essência e forma, isto é, entre aspetos diferentes e com diferentes funções de uma mesma entidade ontológica. A substância é a própria coisa real definida pela essência. Quando Tomás de Aquino descreve o conjunto essência, existência, forma, matéria, enquanto constituintes do ente está a descrever dimensões e dinâmicas ônticas intrínsecas a uma mesma coisa. Quanto mais simples é o ente, ou a substância, menos constituintes tem, reduzindo-se àqueles de maior papel causal, maior amplitude, e, conseqüentemente maior simplicidade. Portanto, a ordem pela qual a existência se diversifica e multiplica respeita precisamente a ordem do paradoxo das asserções de Russell (capítulo 2.2.2.), referido no capítulo anterior¹³¹. É também esta ordem que permite a abstração a partir da realidade sensível e concreta, para a realidade metafísica e os seus princípios fundamentais. É nas relações entre os constituintes ontológicos que se expressa a dinâmica da concretização de entidades ontológicas mais densas e menos determinadas em níveis de realidade cada vez mais determinados e finitos. É também nestas relações, que serão a seguir apresentadas, que se revela a dimensão ontológica da superveniência na metafísica de Tomás de Aquino.

A substância equivale ao ente ou coisa real porque é já atualidade, é realidade, é existência e essência realizada, tomada na ação de uma forma. O papel da forma no desenvolvimento ontológico e especialmente na concretude das coisas, especialmente no que diz respeito às substâncias intelectuais, sejam estas compostas de matéria ou não, revelará melhor as relações de superveniência. Já nas questões da matéria serão expostas várias problemáticas (em especial a questão acerca da relação entre matéria, potencialidade e possibilidade que farão ressurgir o problema da essência sob um paradigma renovado. Não deixa, no entanto, de ser necessário abordar primeiro a

¹³¹ O Paradoxo das asserções de Russell ilustra uma contradição inerente a certas tentativas de autorreferência ou classificação. Essencialmente, questiona se um conjunto que contém todos os conjuntos que não contêm a si mesmos, se contém a si mesmo. Se sim, então não deveria conter-se; se não, então deveria. Este paradoxo desafia a forma como definimos e categorizamos entidades, revelando os limites da lógica e da linguagem na representação de totalidades autorreferenciais.

relação entre essência e acidente, para finalizar as questões da assimetria da dependência ontológica e da introdução ao problema da superveniência ontológica.

3.1.1. A essência e o acidente

No início de DEE, Tomás de Aquino começa por distinguir *ens* (existente, ente ou coisa real) dito absolutamente e não em relação a outras coisas, ou seja, referindo-se ao ente como substância. Num segundo momento, e tendo em conta que «a essência está própria e verdadeiramente nas substâncias, mas está nos acidentes de uma certa maneira e de acordo com algum aspeto», introduz a análise das condições de qualificação dos acidentes¹³². A essência está adequadamente e de maneira verdadeira na substância. Nos acidentes, está apenas de modo impróprio e de acordo com alguma consideração formal.

A essência e a substância, enquanto princípios que têm valor ontológico absoluto, são os constituintes fundamentais da realidade e é por estes que o acidente participa no ser. Por esta mesma razão, os acidentes têm uma dependência ontológica absoluta e assimétrica, comparativamente à realidade e à relação com a sua origem. Se é certo que os acidentes não são entes *per se*, o facto do seu valor ontológico parecer inferior devido à sua menor densidade e dignidade hierárquica ontológica, não deve ser imediatamente aceite. Subtraindo a substância ao acidente, o acidente é por si mesmo uma realidade insustentável. Todavia, há um propósito na accidentalidade.

O ser essencial, explica Tomás de Aquino no comentário ao livro V da *Metafísica* de Aristóteles, divide-se em dez categorias, das quais nove são referentes às classes accidentais e aos respetivos entes. As dez categorias resumem-se a dois modos de existência - a existência *per se* e *per accidens*¹³³. Por sua vez, o ente accidental pode ser predicado de três maneiras. A primeira quando um acidente é predicado de um acidente, como no exemplo «o justo é músico». A segunda, quando o acidente é predicado do sujeito, como no exemplo «o homem é musical». A terceira, quando o

¹³² DEE, cap. 1: «inde quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid»

¹³³ SM, V, l. 9 (Δ. 7, 1017a7-1017b9): «Hic philosophus distinguit quot modis dicitur ens. Et circa hoc tria facit. Primo distinguit ens in ens per se et per accidens. Secundo distinguit modos entis per accidens, ibi, secundum accidens quidem et cetera. Tertio modos entis per se, ibi, secundum se vero».

sujeito é predicado do acidente, como no caso «o músico é homem»¹³⁴. Quando um acidente é predicado de um outro acidente a sua relação ao predicado do sujeito é mais remota do que no caso do acidente predicado do sujeito¹³⁵.

Em *De Ente et Essentia*, Tomás de Aquino afirma que a essência inclui a determinação da forma, da matéria e, conseqüentemente, dos acidentes. A definição de acidente é ser acrescentado à essência e à substância. O acidente, nesse sentido, representa uma realização da ínfima parte da substância, distinguindo-se dela¹³⁶.

A existência accidental é dada pelas formas accidentais¹³⁷. A geração das formas accidentais é uma geração *secundum quid*¹³⁸, que significa que se trata de uma geração apenas em certo aspeto ou sob determinada consideração, e não uma geração absoluta do ser. Por conseguinte, esta geração implica uma relação de dependência ontológica, onde o acidente é superveniente à substância, uma vez que a sua existência está intrinsecamente ligada e não pode existir sem um substrato substancial já estabelecido. Por sua vez, a geração das formas artificiais é accidental, pois são realizadas em coisas já existentes e cuja natureza já recebeu a primeira perfeição que é a sua forma substancial. A forma é aquilo para o qual há geração. A privação e a matéria são o princípio a partir do qual algo se gera. Diz Tomás de Aquino que a matéria e a privação são o mesmo no sujeito, e que a privação se diz princípio por acidente porque tem uma correspondência direta com a matéria (estas relações serão aprofundadas no capítulo 4.3.).

¹³⁴ Ibid.: «Deinde cum dicit secundum accidens ostendit quot modis dicitur ens per accidens; et dicit, quod tribus: quorum unus est, quando accidens praedicatur de accidente, ut cum dicitur, iustus est musicus. Secundus, cum accidens praedicatur de subiecto, ut cum dicitur, homo est musicus. Tertius, cum subiectum praedicatur de accidente, ut cum dicitur musicus est homo. Et, quia superius iam manifestavit quomodo causa per accidens differt a causa per se, ideo nunc consequenter per causam per accidens manifestat ens per accidens».

¹³⁵ Idem. Lectio 3: «Magis enim remotus modus praedicationis per accidens est, cum accidens praedicatur de accidente, quam cum accidens praedicatur de subiecto. Accidens enim non praedicatur de accidente, nisi quia ambo praedicantur de subiecto. Unde magis remotum est ut attribuaturs uni accidenti quod est alterius, sicut musico quod est aedificatoris, quam quod attribuaturs subiecto quod est accidentis, sicut Polycleto quod est aedificatoris».

¹³⁶ DEE, cap. 1: «Nec potest dici quod materia in diffinitione substantiae naturalis ponatur sicut additum essentiae eius vel ens extra essentiam eius, quia hic modus diffinitionis proprius est accidentibus, quae perfectam essentiam non habent. Unde oportet quod in diffinitione sua subiectum recipiant, quod est extra genus eorum».

¹³⁷ Ibid.: «quod autem facit actu esse substantiale, est forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale, diciturs forma accidentalis».

¹³⁸ Ibid.: «(...) formae vero accidentali generatio secundum quid».

Uma distinção importante feita por Tomás de Aquino, que ilustra a questão dos acidentes e a sua relação com a substância, é a definição de acidente necessário e de acidente não-necessário. Acidente necessário é aquilo que não pode ser definido sem referência aos aspetos essenciais de uma substância, como, por exemplo, o peso para um corpo físico ou a capacidade de raciocinar para um ser humano. Por outro lado, o acidente é aquilo que pode ser referido sem uma relação intrínseca à substância, como a risibilidade humana ou a brancura. Por meio desta distinção, Tomás reduz a dependência das causas accidentais às necessárias, ou *per se*. Tudo o que é accidental pode ser reduzido àquilo que é por si e, como tal, todas as causas accidentais podem ser reduzidas às causas necessárias. Esta redução não seria possível sem as relações de dependência ontológica entre necessário e accidental, entre substância e acidente.

O que permite entender a natureza dessa dependência é a unidade da realidade por continuidade. Regressando ao SM e às noções aristotélicas implicitamente presentes nestes opúsculos, a unidade por continuidade, especialmente a que se refere à continuidade por natureza, é explicada da seguinte maneira:

«(...) como tal continuação, que se dá através de outra coisa, pode ser ou ocorrer quer pela natureza quer pela arte, as coisas que são contínuas por natureza são mais unas do que aquelas que são contínuas pela arte: porque, naquelas que são contínuas por natureza, o uno, por meio do qual ocorre a continuidade, não é estranho à natureza da coisa que por meio dele é continuada, como acontece nas coisas que estão unidas artificialmente, nas quais o vínculo ou o laço, ou algo do género, é totalmente alheio à natureza das coisas unidas. E por isso as coisas que estão naturalmente ligadas, porque são principalmente o uno, constituem-se primeiro do que aquelas que são contínuas de alguma maneira¹³⁹».

¹³⁹ SM, V, lectio 7: «Sed, cum talis continuatio, quae est per aliud, possit esse vel fieri naturaliter et arte, magis unum sunt quae sunt continua per naturam, quam quae sunt continua per artem: quia in his quae sunt continua per naturam, illud unum, per quod fit continuatio, non est extraneum a natura rei quae per ipsum continuatur, sicut accidit in his quae sunt unum per artificium, in quibus vinculum, vel viscus, vel aliquid tale est omnino extraneum a natura colligatorum. Et ita ea quae sunt naturaliter colligata, prius accedunt ad ea quae sunt secundum se continua, quae sunt maxime unum».

Em DEE Tomás de Aquino explica que aquilo pelo qual um acidente tem existência é considerado, relativamente ao acidente, um ente completo em si mesmo (o mesmo relativamente à forma, a qual em si mesma não contém a completude da natureza da essência, mas é parte desta completude). Esta existência, mais completa do que o acidente, precede o próprio acidente.

Estas relações de dependência ontológica permitem aprofundar o que Tomás de Aquino entende por superveniente, subveniente ou superveniência. Aquele que subvém é algo que surge por via de um princípio ou causa superior. *Superadvenit*, ou no léxico de Tomás de Aquino *advenio*, aquilo que advém de cima, de um objeto ontológico de dignidade superior. Em última instância, é pela superveniência que se explica a participação. Porque a superveniência estabelece não só a noção de ordem e hierarquia causal metafísica, como também a continuidade das relações - a transitividade e, como tal, a equivalência (abordada no capítulo anterior). É este conceito que realiza a semelhança entre a causa e efeito, a que Tomás tantas vezes recorre para explicar a possibilidade de, pelo efeito, se conhecerem as causas e, pela sua universalização, se chegar a conhecer a causa primeira. Mais, o efeito pré-existe na causa enquanto razão. A analogia é uma maneira diferente de referir essa similitude que se dá por uma razão de equivalência, que permite a continuidade das relações e a continuidade do fluxo ontológico. Este fluxo ocorre nas coisas com a mesma intensidade e força, mesmo nas coisas concretas e finitas. A essência circunscreve o seu espectro de ação e determina a condição dessas mesmas relações. A participação descreve essencialmente o carácter simultaneamente de imanência, transcendência e de dependência ontológica assimétrica. Descreve, portanto, a superveniência, mas de uma forma mais perfeita, na medida em que lhe introduz o carácter imanente e transcendente entre principiado e princípio ou entre causa e efeito, na medida em que a imanência e a transcendência não são assimétricas como a dependência ontológica. Pelo contrário, elas exigem simetria mútua.

A diversidade dos efeitos e a sua diferença constitutiva relativamente à causa, mesmo que surjam desta, são *extra*, isto é, são diferentes, não necessariamente externos, mas adicionam qualidades. A causa nunca deixa de ser ela própria, nunca se transforma no efeito, mas o efeito, enquanto participativo da causa, partilha a semelhança: o efeito é uma instanciação da própria causa sem que a causa saia de si, e

é também um equivalente a algum aspeto da causa, nunca à totalidade desta. A causa remete-se para fora de si própria, instanciando-se sem se instanciar a ela própria, ou deixaria de ser causa. Desta maneira, a causa transcende o efeito, porque está para além da totalidade do efeito. O efeito transcende a causa, porque está para além dela própria enquanto instância, novo ente, nova restrição de ser.

Concluindo, o acidente é remoto à essência, mas próximo à substância. Sendo próximo e tendo de ter necessariamente essência, por ser necessariamente ente, tem uma essência incompleta e *secundum quid* - qualifica. A substância é aquilo a que sobrevém o acidente. Com isto Tomás demonstra no fim do opúsculo três coisas. Em primeiro lugar, que os acidentes são categorias ontológicas que classificam as substâncias. Depois, que o conhecimento das essências depende do conhecimento dos acidentes. E em terceiro, e o mais relevante para este ponto de discussão, estabelece a superveniência como princípio de unidade e continuidade ontológica. Quanto à superveniência, esta fica assegurada pela causalidade substancial e pela extensionalidade lógica (de que falámos no cap. 3). A progressão e continuidade do fluxo ontológico seria indefinido. O acidente é o limite dessa mesma progressão. A superveniência é uma delimitação sucessiva de ser, em graus cada vez mais específicos deste. Repare-se no que diz Tomás de Aquino - a forma em si considerada não tem a natureza completa da essência. É uma delimitação mais específica da mesma, tal como acontece entre género, espécie e indivíduo. Por isso, o accidental tem correspondência com a privação, como se verá a seguir, porque realiza o limite da progressão ontológica.

4. Superveniência e realidade natural: forma, matéria e privação

A mereologia de Tomás constrói-se mediante relações de unidade por continuidade, que se expressam como relações de superveniência sucessiva. Esta mereologia consegue de facto dialogar com as teorias clássicas, e faz um uso bastante específico e preciso do primitivo *parte*, relacionando a parte com o todo¹⁴⁰. Porém, a sua ontologia explica essas relações primitivas à luz de uma sofisticada articulação entre a lógica das intenções ou classes lógicas de pensamento, e a ontologia. Esta explicação resulta numa aplicação das noções da mereologia extensional e intensional, das relações de equivalência e transitividade pouco usual no panorama da investigação contemporânea de interseção entre a lógica e a ontologia.

As seguintes secções ocupam-se dessa mesma exploração, iniciando-se com o estudo e questionamento do valor da essência e convergindo no aprofundamento da natureza da matéria. Esta, não podendo ter existência, porque potencial e passiva, mas não podendo deixar de ser causa intrínseca e princípio de individuação, é uma expressão física da potência amplamente entendida, e será também apresentada como princípio de movimento. No fim, o movimento e a atualidade culminam numa consideração acerca do sentido de *actus purus* e *potentia activa* e na necessidade de uma renovada caracterização do estado proto-ontológico.

a. Questões preambulares: causalidade e atualidade

Quanto à causalidade, Tomás de Aquino tem uma forma peculiar de a descrever. Em DPN, diz que o conjunto de causas se pode reduzir a quatro - a eficiente, a final, a formal e a material. As causas formal e material diz Tomás serem intrínsecas à existência, ao ente, ao passo que a causa eficiente e final são extrínsecas¹⁴¹. Na STH, parte I, q. 2, art. 2, ao explicar o processo de causalidade do criador para as criaturas, na apresentação das cinco vias, afirma haver uma causa eficiente que é ação divina, sendo as restantes causas necessárias à ordem entendidas como causas secundárias. Parece plausível

¹⁴⁰ Como por exemplo, neste modo de explicar a relação entre o corpo dos animais e a sua alma, que formam um todo efetivo. Ibid.: «Et hoc modo corpus erit integralis et materialis pars animalis, quia sic anima erit praeter id quod significatum est nomine corporis et erit superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet anima et corpore, sicut ex partibus constituetur animal».

¹⁴¹ DPN, cap. 3: «(...)materia et forma dicuntur intrinsecae rei eo quod sunt partes constituentes rem, efficiens et finalis dicuntur extrinsecae quia sunt extra rem; sed principia accipit solum causas intrínsecas».

colocar a causa material e a formal nessas causas secundárias ou intermediárias¹⁴². Portanto, a cadeia de causas intermediárias dá-se no próprio ente, ideia que corrobora a noção de essência dada no capítulo anterior.

«Respondo que a demonstração é dupla. Uma, pela causa, e diz-se *propter quid* e dá-se com anterioridade *simpliciter*. Outra, pelo efeito, e chama-se demonstração *quia*, e esta dá-se através daquelas coisas que são anteriores em relação a nós; pois quando um efeito nos é mais manifesto do que a sua causa procedemos ao conhecimento da causa através do efeito. Mas a partir de cada efeito pode demonstrar-se que existe a sua própria causa (se, no entanto, os seus efeitos são mais conhecidos para nós); porque, como os efeitos dependem da causa, uma vez dado o efeito, é necessário que preexista a causa. Daí que a existência de Deus, na medida em que ele não é conhecido em si mesmo em relação a nós, é demonstrável por efeitos que nos são conhecidos¹⁴³».

É esta a premissa universal da busca pelo conhecimento, que leva a ciência e a filosofia a juntar esforços, a sofisticar os seus métodos. Tudo o que se conhece nunca está totalmente explicado: a procura é sempre pela causa daquilo que se vai descobrindo como sendo verdade acerca da realidade natural.

A peculiaridade da descrição da relação de causa e efeito de Tomás de Aquino não está apenas na descrição das causas formal e material como intrínsecas, mas na relação genérica e universal entre causa e efeito, ao afirmar que ambos princípios estão mutuamente implicados: a causa está no efeito e o efeito na causa. O que Tomás de Aquino parece estar a descrever é um nível específico de imanência e transcendência. Nada nesta conceção aponta para um monismo ou uma pura identidade entre causa e

¹⁴² STH, I, q. 2, art. 3: «[secunda via] Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum, remota autem causa, removetur effectus, ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium».

¹⁴³ STH, I, q.2, art. 2: «Respondeo dicendum quod duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos, cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos), quia, cum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos».

efeito. Pelo contrário, a distinção entre causa e efeito é clara. A questão parece ser este: se a causa não estivesse presente no efeito e o efeito não estivesse presente na causa, como é que poderia sequer haver causalidade? O que é causalidade no entendimento de Tomás? O primeiro passo para entender este problema está nas questões sobre a semelhança entre efeito e causa. Se há semelhança, há uma razão de equivalência entre ambos. Com base nesta semelhança, pelo efeito é possível discernir a causa, melhor, a natureza da causa. À exceção do mundo físico, as causas metafísicas não são perceptíveis. E, como para Tomás de Aquino os objetos próprios do conhecimento são as naturezas (são verdadeiramente inteligíveis), então as causas metafísicas apenas se conhecem de modo imperfeito, não se podendo fazer delas uma descrição qualitativa como se pode fazer das causas e dos efeitos presentes na natureza física¹⁴⁴. Tudo é conhecido em essência. Mas, como vamos do efeito para a causa, conhecemos mais os efeitos do que a causa. O conhecimento da essência de deus é imperfeito – não há, sequer, de facto, conhecimento dele a não ser por analogia.

Se ser semelhante implica conter as mesmas razões numa proporção tal que não produz o idêntico, mas o diferente, então o diferente é-o apenas na medida de uma qualquer proporção que mantém quer o semelhante, quer a variável que permite a relação e aplicação de um valor diferencial: uma constante e uma variável. O diferente é uma variação daquilo que lhe sobrevém.

O diferente mantém, assim, uma *ratio* estrutural e comum entre princípio e principiado, diferindo o principiado em especificidade, explicitude do implícito no principiado. Por ser conhecido deste modo, por ‘explicitude’, não tem a mesma amplitude que a *ratio* contida no princípio. Como se viu no capítulo 3, este é o princípio do conteúdo da asserção da classe relativamente aos membros dessa mesma classe, que são explicitude da implicitude, extensão da intensão, expressão do compreendido.

Portanto, quando Tomás de Aquino diz que o efeito pré-existe na causa, e a causa está presente ao efeito, o que verdadeiramente diz é que há uma *ratio* comum

¹⁴⁴ DEE, cap. 5: «Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt, unde differentiae earum nec per se nec per accidentales differentias a nobis significari possunt». STH, I, q. 2, art. 2, ad 2: «Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur, unde, demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus». Idem., ad 3: «Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam».

em ambos os termos do processo causal. A razão do efeito tem de estar totalmente na causa e a razão da causa está parcialmente, ou num determinado grau de especificidade e condicionamento, no efeito. Se isto, ontológica e metafisicamente, implica uma imanência e uma transcendência, é uma questão diferente. Sem dúvida que as questões da extensionalidade auxiliam no entendimento dessa implicação. Na verdade, como pode um derivado, um principiado ou um efeito, existir absolutamente separado da causa? A causa, mesmo criando algo para além de si mesma, tem de ser presente, de alguma maneira no efeito. Uma transcendência absoluta exige um hiato ontológico que impossibilita a explicação da cadeia causal ou do fluxo ontológico. Por outro lado, um puro imanentismo incorre numa coincidência tal entre causa e efeito que impede qualquer distinção entre eles. O conhecimento que temos atualmente da realidade física evidencia, aliás, a dependência física e ontológica, mostrando que nada pode ser a razão, a determinação ou a causa da sua própria existência. Logo, é possível um transcendentalismo relativo, i.e., um transcendente imanente - uma parte não pode ser parte de si mesma, nem parte da sua parte própria, porque é menor que si mesma, uma parte transcende a outra, uma parte contém a outra. A parte da parte é contida, compõe a parte à qual pertence. Uma é imanente e a outra transcendente. Mas, aquela que contém, está presente àquela que é contida e a contida, por sua vez, está presente àquela que a contém. De facto, todas estão presentes umas em relação às outras simultaneamente. Por isso há uma parte que é imanentemente transcendente ou transcendentemente imanente, não podendo abdicar nem do seu carácter imanente, porque presente, nem do seu carácter transcendente por ser mais do que uma qualquer parte contida por si.

Contudo, nunca seria aquilo que é sem as partes que a compõem, seja uma parte superior, ou mesmo um todo. O termo parte, para além de se constituir por relação a outras partes, remete sempre para uma definição, melhor, para uma limitação da sua definição. Por isso, remete também para aquilo que limita e define a completude daquilo do qual é parte - o todo. Mas o todo não deixa de ser também uma limitação por uma qualquer definição. Desde que a coerência de relações intencionais (i.e., internas do objeto) esteja estabelecida, é possível a limitação de um todo. Isso não implica que este não possa ser parte de um outro todo. O todo que é parte de outro todo, ainda sendo considerado como um todo, não deixa de ser parte. É essencial

compreender a dependência mútua que existe entre a parte e o todo, e como essa dependência é fundamental para a possibilidade de algo limitado (ou definido) vir a existir. Em outras palavras, um ente só pode ser o que é e existir com as suas características delimitadas porque as suas partes se relacionam de uma forma específica para formar um todo, e esse todo, por sua vez, só subsiste através da união das suas partes. A manifestação do ente dá-se por via da sua própria constituição e composição. As partes não existem a não ser para que o todo exista. A parte depende do todo enquanto fundamento, numa espécie de razão de si própria. O todo depende da parte para sua própria manifestação enquanto ente.

A causalidade é movimento, geração e atualidade, o efeito é produto do movimento de um princípio superior que, por sua vez, pode também gerar movimento subsequente. Todo o sistema de causas e princípios naturais pode, segundo Tomás, ser reduzido a movimento e atualidade. Que princípio define esse movimento? E que princípio o opera, tornando-o, em última instância, o verdadeiro sinónimo de existência? As questões acerca da possibilidade de uma causa de valor absoluto e acerca da sua relação de transcendência e possivelmente de imanência, sendo, para ambas de forma relativa, só poderão ser devidamente explicadas pela exploração do entrelaçamento entre os princípios naturais e os ontológicos.

A forma, a matéria e a privação são as causas intrínsecas à substância corpórea, pelas quais o ente composto surge. Estas causas, segundo Tomás de Aquino, podem ser reduzidas a dois princípios: o ato e a potência, aos quais também se reduz o movimento, entendido como a passagem da potencialidade à atualidade. Na SCG Tomás expõe de maneira mais detalhada o que entende por causalidade, movimento e atualidade. Tudo o que atua deve estar em ato, começa por afirmar. Nada é totalmente atual e, por esse motivo, nada atua pela totalidade do seu ser.

«Embora aquilo que está às vezes em potencialidade e às vezes em atualidade seja anterior em potencialidade no tempo do que em atualidade, ainda assim o ato é anterior à potencialidade *simpliciter*: pois a potência não se põe em ato,

mas é necessário que seja colocada em ato por algo que está em ato. Portanto, tudo o que está de alguma forma em potência tem algo que o precede¹⁴⁵».

Prontamente, Tomás diz que o princípio de atualidade das coisas parte daquilo que nelas está em ato. Elas atuam segundo aquilo que está em ato, mas nem tudo o que compõe o ente está em ato. Pois, se estivesse, estaria num estado de total atualidade, no qual toda a sua perfeição estaria realizada, numa espécie de estado de entelêquia permanente. Tomás de Aquino continua: uma coisa é naturalmente apta para agir na medida em que é ato e para ser passiva na medida em que está em potência. Nada do que está em potência, como se discute em DEE, tem existência real. A existência, ou o existir, é a realização por atualização da potencialidade de ser. Que tipo de entidade ontológica é o ser potencial? Grande parte deste capítulo versará sobre esta questão.

Diz ainda, neste capítulo da SCG, que o ato daquilo que está em potência é o ato daquilo que era possivelmente existente:

«Aquilo que é necessário *per se* não pode de modo nenhum ser possível; porque o que é necessário *per se* não tem causa; ora, tudo o que é possível tem causa, como foi mostrado acima¹⁴⁶».

A passagem de potência para ato não pode ser feita pela própria potência, que ainda não existe, mas necessita de um intermediário. Em última instância, apenas um ser absolutamente ativo pode atualizar o potencial, ou seja, pode dar existência àquilo que pode vir a existir. A forma será uma causa intrínseca na medida em que, pelo seu ato, realiza todas as potencialidades de existência de uma determinada coisa¹⁴⁷. Algo de muito semelhante é dito na STH, I, q. 9, art. 1. Tomás afirma que, em tudo o que há alteração, há potencialidade. Pelo movimento, a alteração dá-se acidentalmente, mas a

¹⁴⁵ SCG, I, cap. 16: «Quamvis id quod quandoque est in potentia quandoque actu, prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia: quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit in actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se».

¹⁴⁶ Ibid.: «Illud quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse: quia quod est per se necesse esse, non habet causam; omne autem quod est possibile esse, habet causam, ut supra ostensum est».

¹⁴⁷ DPN, cap. 1: «Et quia forma facit esse in actu, ideo forma dicitur esse actus; quod autem facit actu esse substantiale est forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale dicitur forma accidentalis».

substância permanece a mesma. Há composição em tudo o que é movido. Portanto, tudo o que é movido adquire algo que ainda não tinha no seu modo existencial¹⁴⁸.

Isto não quer dizer que as perfeições ou atributos adquiridos durante o movimento ou a alteração sejam absolutamente exteriores, adicionados quase artificialmente. São adquiridos como existentes e realizados nessa mesma coisa. Contudo, a possibilidade de essa coisa os adquirir — a potencialidade — já está pré-determinada nela, como se verá na questão da relação e unidade íntima entre matéria e forma.

Na mesma questão da STH, Tomás de Aquino diz que, se o movimento é alteração, essa alteração não deve ser compreendida como podendo transformar tudo em qualquer coisa. Nada pode ser adquirido que não estivesse já potencialmente no ente. A potencialidade é condição de alteração e de movimento, ou seja, é uma possibilidade ontológica. A atualidade é o movimento de potência para ato, de possibilidade ontológica para realidade existente. O que não tem potencialidade está num estado permanente de entelêquia: é puro ato. No artigo 2 da mesma questão, Tomás afirma que a mutabilidade e o movimento, bem como a imutabilidade, são constantes universais e que essa mutabilidade reside na passagem da possibilidade de ser para a existência atual¹⁴⁹.

Neste artigo, Tomás explica com maior precisão a mutabilidade nos diferentes tipos de substâncias. Ao aprofundar o caso das substâncias compostas, refere superficialmente o caso das substâncias simples. Defende também que todo o existente tem um poder (*potentia*) duplo: ativo e passivo. Uma *potentia* ativa e outra passiva, mas ambas são poder. Ele explica que a *potentia* passiva se refere àquilo segundo o qual algo pode atingir a sua perfeição, seja existindo, seja perseguindo o seu fim.

Nos corpos inferiores ou substâncias compostas, há mutabilidade relativamente à sua existência substancial e à sua existência accidental. No que diz respeito ao ser accidental, o sujeito é compatível com a privação de um acidente. A uma primeira leitura,

¹⁴⁸ STH, I q. 9, art. 1: «Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia».

¹⁴⁹ STH, I, q.9, art. 2: «Respondeo dicendum quod solus Deus est omnino immutabilis, omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim quod mutabile potest aliquid dici dupliciter, uno modo, per potentiam quae in ipso est; alio modo, per potentiam quae in altero est. Omnes enim creaturae, antequam essent, non erant possibles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum, sed per solam potentiam divinam, inquantum Deus poterat eas in esse producere».

parece que Tomás está a dizer algo contrário ou incompatível com as suas ideias anteriores. No entanto, o que quer de facto dizer é que a privação accidental ocorre quando é compatível com o sujeito possuir ou não possuir aquela perfeição. Assim, a neve não pode deixar de ser branca, enquanto o ser humano pode ser branco ou não branco. Mais uma vez, Tomás corrobora as questões das relações de extensionalidade e superveniência discutidas anteriormente, afirmando que o acidente é resultado dos princípios essenciais.

Assim, a mutabilidade e a atualidade serão sempre definidas pelos princípios essenciais de cada ente. A sua possibilidade de atualidade reside na potencialidade substancial, própria da matéria, e accidental, própria do sujeito (cf DPN, Cap. 1). Ainda nesta questão da STH, fala-se da potencialidade nas substâncias imateriais, reforçando que toda criatura tem *potentia* — poder de mutação substancial, no caso das coisas corruptíveis. No caso dos corpos celestes, a mutação refere-se ao poder de mobilidade local. Quanto aos anjos (substâncias imateriais), a mutação refere-se à aplicação do seu poder virtual a diferentes objetos. Na totalidade da realidade, tudo se resume a tipos e estados mutacionais.

Ainda assim, acerca do poder e da atualização, ou da passagem de potência para ato, na SCG Tomás oferece uma definição que corrobora a questão da possibilidade de ser como *potentia passiva*. Toda substância composta de potência (inclusive as substâncias imateriais) é potencialmente inexistente em relação a tudo o que está em potência nelas. Isso não é apenas uma contingência entendida no sentido de sua condição de dependência ontológica, mas uma possibilidade efetiva de ser.

Para Tomás de Aquino a possibilidade está relacionada com o não-ser, no sentido do ser que não é atual. A possibilidade é especialmente trabalhada por Tomás nas questões da necessidade e da contingência, desenvolvidas por exemplo na terceira via da demonstração da existência de Deus. Fala da possibilidade da existência das coisas por existência de um princípio que, por ser pura existência, torna possível a existência de outras entidades. Uma condição necessária às entidades contingentes é a potencialidade, não podendo estas estarem em estados de pura atualidade. Este aspeto faz coincidir a potencialidade de ser com a possibilidade de ser. A sua coincidência aliada à necessidade de um princípio supremo que garante as condições de existencialidade

possíveis atribui um estatuto e papel ontológico à possibilidade que vai para além da referência e do objeto mental¹⁵⁰.

4.1. Forma, matéria e privação

A forma a matéria e a privação são as causas intrínsecas à substância, das quais o ente composto sobrevém. Como se disse no capítulo anterior, entre a essência, a substância e o acidente as qualificações qualitativas e quantitativas são supervenientes da própria substância, não podendo exceder a determinação ôntica dada pela essência. Essa superveniência dá-se por continuidade ontológica, em graus de determinação sucessivamente maiores, até à concretude. Isto apenas é possível pela presença real da essência no composto. A natureza e a inteligibilidade fundem-se na essência, como aspetos diferentes de uma mesma entidade ontológica: a natureza enquanto definidora da realidade, e a inteligibilidade como possível objeto de pensamento. Só a natureza é verdadeiramente inteligível e adequada ao conhecimento. É como causas intrínsecas à substância que Tomás de Aquino em DPN apresenta a forma e a matéria e, também, a privação, ainda que esta como causa accidental, seguindo o modelo aristotélico, tornando estes princípios operadores dessa mesma natureza e constituintes nos quais a coisa real se manifesta enquanto existente¹⁵¹.

Estes princípios contêm a mecânica da realização e concretização, levando ao limite o conjunto de determinações possíveis da razão essencial. O ente emerge como composto porque surge *ex materia et forma* - a partir da matéria e da forma. Esta composição de potência e ato cria uma tensão nas definições da superveniência

¹⁵⁰ Há um debate na filosofia contemporânea que discute o estatuto da possibilidade ou dos objetos não existentes e divide-se em diferentes posições. O eixo dessa discussão baseia-se especialmente nas visões de Meinong e Kripke, e as posições teóricas dividem-se entre o realismo e o representacionismo – o primeiro atribui estatuto ontológico e o segundo um estatuto epistemológico sustentado na teoria dos mundos possíveis de Lewis. Cf. Yagisawa, Takashi, "Possible Objects", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/possible-objects/>>.

¹⁵¹ DPN, cap. 3: «Ex dictis ergo patet quod sunt quatuor causae, scilicet materialis, efficiens, formalis et finalis. Licet autem principium et causa dicantur convertibiliter, ut dicitur in V *Metaphysicae*, tamen Aristoteles in libro *Physicorum* ponit quatuor causas et tria principia. Causas autem accipit tam pro extrinsecis quam pro intrinsecis: materia et forma dicuntur intrinsecae rei eo quod sunt partes constituentes rem, efficiens et finalis dicuntur extrinsecae quia sunt extra rem; sed principia accipit solum causas intrinsecas. Privatio autem non nominatur inter causas, quia est principium per accidens, ut dictum est. Et cum dicimus quatuor causas, intelligimus de causis per se, ad quas tamen causae per accidens reducuntur, quia omne quod est per accidens reducitur ad id quod est per se».

ontológica de Tomás de Aquino. Enquanto causas intrínsecas, a sua interação deve ser entendida como descrição de um momentos lógico-ontológicos e o seu diacronismo, quando necessário, será identificado. O reconhecimento dessa distinção (entre momento e processo ontológico e momento e processo diacrónico é fundamental) e auxilia à captação da mecânica implícita à emergência do existente por superveniência e, conseqüentemente, da extensionalidade e transitividade que lhe subjaz. Este capítulo explora o duplo estado ontológico de atividade e passividade, a sua unidade intrínseca, pelo aprofundamento dos diferentes estados de potencialidade, incluindo a matéria *signata* e *non signata*, culminando numa reflexão acerca do valor inequívoco da matéria-prima (que ainda que não possa existir não exclui o seu valor enquanto princípio ou estado proto-ontológico). Essa reflexão terá em consideração o estado da cosmologia científica atual, do valor da matéria e da energia para a indagação metafísica, e porá a concepção de Tomás de Aquino no centro das discussões atuais. Quanto às questões da sucessiva determinação ôntica por via da forma como princípio ativo, e para clarificar a sua operação e o que permite a redução de conteúdo ontológico para a determinação em especificidade e finitude, a privação, apesar de ser um princípio accidental, terá um papel e um valor mais importantes do que a mera semântica e predicação.

4.1.1. Forma

a) A Forma enquanto ato

Em DPN, Tomás de Aquino começa por definir a forma enquanto aquilo pelo qual tudo tem existência¹⁵². Não é coincidência a sua familiaridade com a formulação latina que determina a essência como aquilo no qual e pelo qual o ente tem ser. No primeiro caso, relativamente à forma refere-se a esta enquanto causa *da qual - a quo*. No segundo caso, ainda que se possa admitir um valor causal, o seu estatuto é superior e estatuto de princípio, *pela qual e na qual - per quod e in quod*. A afinidade que se pressente aqui tem a ver com uma certa universalidade da forma. Tomás de Aquino continua o tratado defendendo que, independentemente do tipo de substância, seja uma existência substancial ou accidental, tudo tem uma forma. De contrário, tudo ficaria na potencialidade, na possibilidade de ser algo. A forma é causa de atualidade. Por isso, a

¹⁵² DPN, cap.1. «Sicut autem omne quod est in potentia potest dici materia, ita omne a quo aliquid habet esse, quodcumque esse sit, sive substantiale sive accidentale, potest dici forma».

forma está em todo e qualquer tipo de ente como causa intrínseca realizadora dos desígnios da essência, podendo dividir-se em forma substancial e forma accidental: aquilo que dá existência às potencialidades substanciais ou accidentais.

Tendo em consideração estas duas inferências de valor universal, e em especial a primeira, que estabelece uma relação de imanência e transcendência entre a essência e a coisa real, a forma não pode ser entendida como autónoma relativamente ao par ontológico que funda a categoria da substância. Pelo contrário, a forma, sendo ato e tendo essa capacidade de atualizar as potências, e sendo já uma perfeição determinada pela essência, não pode deixar de surgir a partir destas. A forma é já realização e produto desse mesmo par ontológico.

Nas substâncias separadas a forma tem uma coincidência quase total com a essência. A forma é preservada nas substâncias imateriais por via do seu superior estatuto relativamente aos outros princípios intrínsecos. O seu estatuto superior assenta na sua natureza comum com a essência, apesar de ser o ato a partir do qual a coisa real tem existência.

4.1.2. Matéria

a) Problemas

O papel da matéria e a sua natureza coloca diferentes problemas, especialmente quando lhe é adicionada a questão da relação entre alma e corpo ou entre inteligibilidade e imaterialidade. Um dos problemas diz respeito à natureza oposta da matéria e da forma. De maneira a entender esta dinâmica de oposição, integrando-a na visão da continuidade e do desenvolvimento ontológico, segue-se uma análise crítica e pormenorizada às diferentes definições de matéria dadas por Tomás de Aquino. Um outro problema que se põe às definições de matéria dadas por Tomás de Aquino relaciona-se com questões terminológicas, especificamente quando fala da receptividade da matéria para receber uma forma.

A matéria ou serve o propósito do desenvolvimento ontológico, que deve dar-se necessariamente por via da continuidade do fluxo ontológico, ou teria de surgir de maneira independente aos outros constituintes ônticos. Esta última opção não seria possível do ponto de vista tomista, pois tudo radica e depende de um mesmo princípio original. Colocar a matéria como constituinte ôntico independente coloca problemas a

essa unidade primordial. Poderia exigir um segundo princípio original, do qual a matéria surge e complementa o ente. Um segundo princípio original poderia supor que ou existem dois princípios originais complementares, ou o primeiro origina um segundo. Por questões teológicas Tomás de Aquino defende a impossibilidade de coexistirem dois princípios originais, ou que o primeiro crie um segundo com a mesma capacidade criadora. O primeiro livro da SCG tem este objetivo: demonstrar por via filosófica e racional a impossibilidade da existência de dois ou mais princípios originais, defendendo a unidade e unicidade do Deus cristão¹⁵³.

A definição essencial ou mais genérica de matéria é a de ser potencialidade. Enquanto potencialidade a ser atualizada pela forma, não cria qualquer oposição à noção de superveniência e continuidade ontológica. Como harmonizar essa relação e a integração de ideias como a receptividade ou a disposição da matéria para essa mesma atualização?

Compreender e explicar a razão desses paradoxos e as profundidades da natureza da matéria, bem como a sua função e estatuto ontológicos permitirá tecer vias de superação de um dos problemas mais antigos e complexos da história da filosofia - a relação entre inteligibilidade e matéria. As vias de resolução desse problema permitiriam também oferecer soluções para os problemas da relação entre mente e corpo.

As vias dessa superação permitirão também à ciência reavaliar e repor o valor do conhecimento científico. Este ocupa-se da produção de conhecimento cujo objeto se restringe fundamentalmente a entidades materiais. Contudo, a sua edificação pela e na observação da regularidade dos fenômenos naturais, na experimentação e no desenvolvimento e sofisticação das suas ferramentas de apoio a essas atividades, não deixa de depender em absoluto da racionalidade. A investigação recorre a estruturas inteligíveis, racionais. Essas estruturas estão presentes em toda a prática científica, desde a problematização do seu objeto e sugestão de hipóteses explicativas até ao processamento do dado da experiência que, em última instância, corrobora ou constitui a formulação da lei científica. A própria tecnologia e os modelos matemáticos não deixam de ser uma extensão artificial da atividade racional do ser humano que lhe

¹⁵³ SCG, I, cap. 42.

permite sofisticar a sua capacidade de atuação no mundo físico, quer na recolha de dados, quer na transformação da própria natureza. A explicação da realidade depende de uma compreensão do mundo físico entendido amplamente como o conhecimento do mundo natural, desde as cosmologias físicas, à química, biologia, antropologia, e mesmo as ciências humanas e sociais, e da natureza e composição da matéria. Contudo não se reduz a estas. Reconhecer o valor epistemológico do conhecimento científico requer uma reposição do seu estatuto com relação a outras áreas do conhecimento, nomeadamente à metafísica.

O que o aristotelismo e o tomismo apresentam, como explicado no início, é que a regularidade do fenómeno natural reduzido ao movimento demonstra inequivocamente e permite conhecer as suas causas metafísicas, isto é, não necessariamente espirituais, mas cujos fenómenos e explicação física não é suficiente para construir conhecimento acerca da realidade na sua completude. É desta ideia de regularidade, do naturalismo aristotélico que reveste a escrita de DPN, que Tomás de Aquino apresenta a ideia de ordenação universal¹⁵⁴, e de como dessa ordenação, extraíndo as suas estruturas essências, se pode explicar não só a natureza e estrutura do real, como também deduzir as propriedades de uma primeira causa. Se não houvesse regularidade do fenómeno natural, nem um desenvolvimento regado do fluxo ontológico, incluindo a sua dimensão concreta e corpórea seria sequer possível produzir qualquer tipo de conhecimento, por mais remoto que fosse da realidade? Perante a possibilidade do estado caótico da realidade ou da impenetrabilidade da natureza por via racional, todo o corpo de conhecimento desenvolvido até ao presente estaria comprometido, mesmo nos seus momentos de crise e os seus momentos de revolução (que exprimem não uma falha no conhecimento, mas especialmente a capacidade da evolução do pensamento humano).

4.1.3. Materia Signata

¹⁵⁴ STh. I, q. 47, art. 3 - Utrum sit unus mundus tantum, sed plures: «Respondeo dicendum quod ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens, unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur. Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum, ut supra ostensum est. Unde necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant».

Como diz Tomás em DEE, a matéria não pode ser senão intrínseca ao ente¹⁵⁵. Em DPN, começa por definir a matéria como potência. Acerca disto não deixa dúvidas pois no fim do mesmo opúsculo conclui dizendo que a realidade é composta de ato e potência, ou seja, de forma, matéria e privação¹⁵⁶. Distingue também a existência das coisas que existem atualmente em existência substancial e existência accidental, como foi referido anteriormente. O que importa é que estes dois tipos de existência - a atualidade, o ato e a potência- ocorrem em todos os seres. Da mesma maneira que a forma está em todo e qualquer ente, também a potencialidade está em todo e qualquer ente¹⁵⁷.

Em seguida, Tomás distingue os tipos de potencialidade relativamente à existência substancial e à accidental. Para a substância, a potência designa-se *materia ex qua*, para a existência accidental diz-se *materia in qua*¹⁵⁸. Ambos os sentidos atribuem à matéria valor passivo. A potência substancial é aquela a partir da qual (*ex qua*), quando em ato, a substância terá existência. E a potência accidental aquela na qual (*in qua*) o acidente terá existência. Por isso, a seguir faz uma clarificação: a potência substancial também pode ser dita propriamente matéria. E a potência accidental ou matéria na qual pode designar-se adequadamente como sujeito (*subjectum*)¹⁵⁹. Como foi referido anteriormente, o sujeito é aquilo pelo qual os acidentes têm existência. Em si mesmo, o sujeito não está dependente do acidente para ter existência, mas o acidente depende do sujeito para existir e, por isso, o sujeito é dito matéria *in qua* ou potência accidental. De certa maneira, segundo Tomás de Aquino há uma diferença entre sujeito e matéria ou potência accidental, na medida em que o sujeito tem uma existência completa, mas a matéria não. Tomás explica que enquanto algo está em potência não está em existência e, por este motivo, a matéria accidental tem uma existência incompleta¹⁶⁰. Ter uma existência incompleta significa, para Tomás, ter uma existência absolutamente

¹⁵⁵ DEE, cap. 2: «Per formam enim, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid».

¹⁵⁶ DPN, cap. 6: «Materia enim et forma et privatio, sive potentia et actus (...)»

¹⁵⁷ Idem., cap. 1: «Ad utrumque esse est aliquid in potentia (...)»

¹⁵⁸ Ibid.: «(...) sed in hoc differt quia materia quae est in potentia ad esse substantiale dicitur materia ex qua, quae autem est in potentia ad esse accidentale dicitur materia in qua».

¹⁵⁹ Ibid.: «Quod autem illud quod est in potentia ad esse accidentale dicatur subiectum, signum est quia dicuntur esse accidentia in subiecto, non autem quod forma substantialis sit in subiecto».

¹⁶⁰ Ibid.: «(...) quia subiectum est quod non habet esse ex eo quod advenit, sed per se habet esse completum, sicut homo non habet esse ab albedine; sed materia habet esse ex eo quod ei advenit, quia de se habet esse incompletum».

determinada, mas dependente de algo, *quid*, como explica quando refere o estatuto ontológico da accidentalidade.

A forma é o princípio ativo do ente, a matéria é o princípio potencial e passivo do ente. Esta asserção é inequívoca no pensamento de Tomás de Aquino. Uma outra asserção inequívoca é a de que a forma dá existência à matéria. Se tudo o que pertence ao ente provém inequivocamente da essência do ente, a matéria e a forma devem a sua unidade e relação a esse mesmo princípio. E a forma como princípio ativo e tendo as designações de dimensionalidade para a existência corpórea tem, inequivocamente que partilhar valores ontológicos quer com a essência, quer com a matéria. E a matéria sendo submissa à forma, não pode ser nada para além daquilo que lhe é imposto pela forma. A forma enquanto atualidade não pode ter potencialidade em si mesma. A potencialidade em si mesma não tem realidade. Está na possibilidade de ser. Logo, tudo o que for atualizado, incluindo o ser corpóreo, passa necessariamente pela forma. Esta relação exprime a unidade íntima no ente corpóreo entre forma e matéria, ato e potência e, em última instância, alma e corpo.

A questão sobre a unidade íntima entre matéria e forma é descrita por Tomás de Aquino através do modelo da participação: «(...) tudo o que é composto de matéria e forma é perfeito e bom pela sua forma; daí ser necessário que seja bom por participação, em conformidade com o facto de a matéria participar da forma» ¹⁶¹.

Esta afirmação, que ocorre na STH I, q. 3, art. 2, é feita na sequência da demonstração da não existência, em Deus, de composição de forma e matéria, quando explica que todo ente composto deve a sua perfeição à forma. A matéria é absolutamente dependente da forma. Este facto cria uma tensão conceptual de conciliação entre o ato e a potência e a sua coexistência no ente. A forma é ato, pela forma toda a perfeição possível ou todas as qualificações individuais são realizadas, incluindo as físicas e corporais, designadamente de natureza qualitativa. Por outro lado, a matéria não designada não tem existência, não é dotada de realidade propriamente dita, e apenas se designa pela e na forma. Pode a forma atualizar algo que não seja vindo

¹⁶¹ STh, I, q. 3, art.2: «Secundo, quia omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam; unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam».

dela própria? A teoria de Tomás de Aquino parece sugerir que a matéria é um princípio de suporte à finitização da forma.

Para esclarecer isto é preciso recorrer à comparação da atuação da forma nas substâncias imateriais. Qual é a diferença verdadeiramente dita entre substâncias imateriais e materiais? Nas substâncias separadas ou imateriais, a matéria não faz parte do seu composto, na medida em que implica corporeidade ou fisicalidade. Na medida em que é potência, a matéria pode ser entendida como parte da substância imaterial.

Isto leva a considerar que toda a matéria, não apenas a que é princípio de individuação, a designada, mas entendida amplamente como potência, é princípio também de distinção das substâncias imateriais. Isto quer dizer que não é causa mas princípio, uma vez que essas substâncias são ontologicamente dependentes devido à potencialidade. Contrariamente, se fossem unicamente forma, seriam pura atualidade. A pura atualidade não está circunscrita, nem é condicionada (como se verá no cap. 5). A matéria tem diferentes graus, na medida em que é considerada na sua definição mais simples, como potência, e nas suas derivações, como princípio de multiplicidade. Quanto mais específica for a circunscrição, que leva à determinação da limitação quantitativa, maior o grau e os tipos de matéria.

No capítulo 2 de DEE, acerca das substâncias compostas, Tomás de Aquino faz novas distinções de tipos de matéria. Começa por dizer que pela forma a matéria se torna um ser atual e numa determinada coisa (*aliquid*). A forma, ao dar existência à matéria, não a dá segundo uma existência *simpliciter* mas *secundum quid*. A matéria atualizada, ainda que pertencendo ao composto substancial, não é uma existência substancial, mas segundo alguma coisa, segundo aquilo da qual sobrevém. A matéria, quando atualizada realizará perfeições corpóreas cuja designação está já na forma, pois, como antes se disse, a forma define a totalidade da perfeição para uma determinada essência.

Por via das razões compreendidas na forma, são por esta transmitidas a dimensionalidade e a proporcionalidade quantitativa. A matéria *signata*, diz Tomás de Aquino, é aquela que se encontra já no corpóreo, considerada segundo determinadas dimensões¹⁶². A matéria *signata* difere da não designada apenas nisto: a primeira é

¹⁶² DEE, cap. 2: «(...) et dico materiam signatam quae sub determinatis dimensionibus consideratur.

matéria incluída por exemplo na definição de ser humano, e a designada é aquela que pertence a um indivíduo, por exemplo, Sócrates¹⁶³. Por isso, a primeira não existe, não tem realidade, o que não significa que não tenha valor ontológico nem que não seja entidade ontológica. A segunda é atual, tem existência, e cumpre as designações de perfeição dadas pela forma. Melhor dizendo, talvez tenha uma realidade enquanto universal e como compreendida na definição da essência, uma vez que esta é universal, compreendendo todos os compostos da substância¹⁶⁴. Para facilitar a compreensão do assunto, devemos recuar até ao capítulo dois desta tese: a relação de determinação entre género e espécie e a relação com a forma e a matéria.

Tomás de Aquino define que a matéria não designada é menos determinada que a matéria designada, tal como o que está determinado na espécie está como indeterminado no género. A designação da sua determinação e indeterminação não recorre aos mesmos meios, mas apresenta-se com o mesmo sentido, algo só pode sofrer maior determinação se derivar de algo mais simples e menos indeterminado¹⁶⁵. Recorde-se que a designação do indivíduo com relação à espécie é feita a partir da matéria «determinada pelas dimensões»¹⁶⁶, designada; a designação da espécie com relação ao género é feita a partir da diferença constitutiva que é extraída da forma. Porém, a determinação da espécie por relação ao género não é feita a partir de algo determinado quer na essência do género, quer na essência da espécie. Pelo contrário, é feita a partir de algo não determinado no género. A diferença constitutiva, pela qual se pode designar a espécie, não está de modo algum determinada no género ao qual a espécie corresponde. A diferença constitutiva é uma sub-determinação do género, que resulta numa nova classe lógico-ontológica. Consequentemente, o género é designado a partir da matéria não designada e significa o todo compreendido na espécie, mas de maneira indeterminada.

¹⁶³ Ibid.: 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».

¹⁶⁴ Se a essência de um ente composto compreende forma e matéria, e a matéria designada é princípio de individuação, poderia parecer que a essência seria particular; contudo, a essência, enquanto tal, não é particular, pois a sua universalidade conceptual distingue-se da individualidade do ente concreto. Se a essência não tivesse essa universalidade e não fosse presente à substância, resultaria que o ente não teria espécie, apenas individualidade. Não haveria diferença, mas diversidade, entendidas no sentido que Tomás de Aquino lhes dá (diferença entre o semelhante, diversidade entre o dissemelhante).

¹⁶⁵ O princípio da asserção da classe lógica de Russell, discutido no capítulo 3.

¹⁶⁶ DEE, cap. 2: «(...) quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus (...)»

A matéria não designada surge pela subtração da matéria designada para a designação da espécie e do género.

«Se, porém, a natureza da espécie for significada com a precisão da matéria designada, que é o princípio da individuação, ela manter-se-á assim como uma parte; e assim é significado pelo nome da humanidade; pois humanidade significa aquilo de que o homem é homem. Mas a matéria designada não é aquilo de que o homem é homem e, por isso, não está de modo algum incluída entre aquelas coisas de que o homem tem de ser homem. Quando, portanto, a humanidade inclui no seu entendimento apenas aquelas coisas das quais o homem tem o que ele é, torna-se claro que a matéria designada é excluída ou retirada do significado; e porque uma parte não está predicada do todo, segue-se que a humanidade não está predicada do homem nem de Sócrates¹⁶⁷».

O género significa o todo enquanto denominação determinando o que é material, sem essa mesma determinação que é operada pela forma. Por esta razão se diz que o género é extraído a partir da matéria. O género significa o todo enquanto uma certa denominação que determina aquilo que é material na coisa, mas sem essa mesma determinação da sua forma. Por esse motivo, o género é retirado a partir da matéria.

A matéria designada, por sua vez, desempenha um papel de corporização. A matéria é princípio de individuação. Isto não quer dizer que cause individuação, porque a matéria é um princípio passivo da realidade natural. No entanto, é aquilo pelo qual há individuação ontológica. A existência por via da razão determinante compreendida na essência e conseqüentemente na forma, determina-se até ao nível do individual. O limite da determinação ontológica é a finitização, o limite dado pelo género da quantidade. De modo que a matéria designada é considerada enquanto estando dentro de certas dimensões. O corpo, como foi explicado, ou matéria designada, é

¹⁶⁷ Ibid.: «Si autem significetur natura speciei cum praecisione materiae designatae quae est principium individuationis, sic se habebit per modum partis; et hoc modo significatur nomine humanitatis; humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem designata non est id unde homo est homo, et ita nullo modo continetur inter illa ex quibus homo habet quod sit homo. Cum ergo humanitas in suo intellectu includat tantum ea ex quibus homo habet quod est homo, patet quod a significatione excluditur vel praeciditur materia designata; et quia pars non praedicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Socrate praedicatur».

superveniente à forma das substâncias corpóreas, e como tal é parte integral do género, e da substância. O corpo é parte integral do todo ôntico, sem deixar de ser extensão por ser um novo grau de determinação ôntica em relação aos seus princípios¹⁶⁸.

Há uma correspondência entre matéria designada e matéria *in qua*, e matéria não designada e matéria *ex qua*. A alteração terminológica aponta não tanto para uma alteração estrutural de ideias, mas uma sofisticação acerca das noções de matéria. Uma grande diferença pode encontrar-se entre as abordagens DPN e DEE. DPN aborda o aspeto potencial da matéria, e o seu papel no movimento, geração e corrupção. Em DEE, Tomás de Aquino foca-se nas questões das relações implícitas nas categorias, o que centraliza a discussão nas questões da qualificação substancial a nível das relações de qualidade e quantidade. Matéria *in qua* e a designada refere-se a um estado de matéria determinado e atualizado, um ente corporizado e cuja matéria está designada pelo género da quantidade. Matéria *ex qua* e não designada refere a matéria num certo grau de indeterminação e, porque não corporizada, não tem realidade, mantendo-se em potência.

Dois problemas permanecem: como é que a matéria “recebe” a forma, se a matéria não pré-existe à forma? E se a matéria não pré-existe à forma, então, como é que esta é impedimento de inteligibilidade? Seguir-se-á uma exploração e análise das condições e propriedades corpóreas especialmente relacionadas com as relações de dimensionalidade e quantidade. Depois regressar-se-á à matéria como potencialidade, matéria-prima e possibilidade ontológica.

4.1.4. Matéria corpórea, dimensão e espaço

A forma confere ser real à matéria, tornando-a atual. Dessa atualidade surge a corporeidade enquanto perfeição quantitativa e qualitativa. Como tal, as formas das substâncias materiais têm de ter uma unidade íntima com a matéria, e a matéria não

¹⁶⁸ Ibid.: «Similiter etiam et super hanc perfectionem quae est habere talem formam ut in ea possint tres dimensiones designari, potest alia perfectio adiungi, ut vita vel aliquid huiusmodi. Potest ergo hoc nomen corpus significare rem quandam quae habet talem formam ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum, cum praecisione: ut scilicet ex illa forma nulla ulterior perfectio sequatur, sed si quid aliud superadditur, sit praeter significationem corporis sic dicti. Et hoc modo corpus erit integralis et materialis pars animalis: quia sic anima erit praeter id quod significatum est nomine corporis, et erit superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet anima et corpore, sicut ex partibus constituetur animal».

deixa de ser um estado ôntico da substância e um desdobramento da própria forma em qualificações mais específicas de ser. Nos entes exclusivamente corpóreos poderá designar-se uma diferença formal entre forma e matéria, na medida em que a forma é princípio e causa da existência que contém a formalidade segundo a qual a matéria se tornará atual.

Do ponto de vista restritamente corpóreo, essa unidade íntima tem, pela unidade, uma expressão de identidade. A matéria não pode ser nada para além daquilo que a forma é capaz de atualizar; com respeito ao desenvolvimento contínuo do fluxo ontológico, a matéria não pode ser algo absolutamente extrínseco ao ente, nem à substância, nem à forma. A matéria pode ser descrita como estando para além de ou sendo externa à forma na medida em que é diferente da forma. Essa diferença não pode ser uma pura diversidade de ser, nem uma absoluta dissemelhança, ou a forma não seria capaz de atuar nesta, como está aliás patente no princípio descrito anteriormente acerca da superioridade da forma enquanto perfeição e do seu poder determinante absoluto sobre a matéria. Portanto, há um princípio de equivalência¹⁶⁹ que permite a transitividade (continuidade das relações). Não tendo a matéria qualquer existência a não ser no e pelo ente, a matéria é o desvelar da formalidade corpórea. Apenas a partir dessa unidade intrínseca entre estes dois princípios é possível extrair a forma, conhecer as espécies e as essências por via empírica.

No sentido de averiguar essa unidade íntima e qual a natureza própria da materialidade, esta secção ocupa-se de questões especificamente relacionadas com a descrição dada por Tomás de Aquino sobre o que é corpo, o que é quantidade e dimensão e a sua relação com a espacialidade.

O corpo tem como principal atributo a dimensionalidade, o corpo é aquilo que tem dimensão. Esse atributo está já designado pela forma, que contém em si o princípio dessa mesma dimensionalidade, Tomás de Aquino descreve a matéria *signata* como aquela que se designa pelas três dimensões. As três dimensões, afirma, são as dimensões espaciais - o comprimento, a largura e a altura. É pela extensão material nesses três vetores que uma substância é dita individualizada e corpórea. As três dimensões são a determinação de ser mais específica por limitação e finitização. Se a

¹⁶⁹ Consultar definição dada no subcapítulo 2.2.

forma tem o princípio de dimensionalidade e vectorização, será a matéria a própria espacialidade? Ou é a espacialidade um efeito da corporização e individuação? Pode a espacialidade existir em si mesma para além da substancialidade?

Quais são as propriedades do corpo, desta matéria designada na dimensão? A matéria corpórea é descrita inevitavelmente como tendo propriedades qualitativas e quantitativas. Tendo em conta a mensurabilidade corpórea, é possível reduzir as propriedades qualitativas às quantitativas. As qualidades individuais estão necessariamente sujeitas à sua proporcionalidade e quantificação. Quanto à quantidade, Tomás explica que ela pode ser entendida como *moles*, isto é, massa ou volume, por norma informe e confusa. O volume de um corpo é necessariamente dependente da sua dimensão. O volume mede-se a partir da relação entre os seus vetores – comprimento, largura e altura. O volume é a medida do espaço ocupado por um corpo. Segundo Tomás de Aquino, a quantidade *moles* é sobretudo uma quantidade *dimensiva*. A quantidade pode ser também uma virtude. Esse tipo de quantidade pode ser medida pela perfeição da natureza ou da forma. A medida da virtude é feita a partir da fonte dessa mesma virtude, pela própria natureza e pelos efeitos da forma. A dimensiva conhece-se pelo corpo e a virtual pela sua ação. Segundo Tomás, a igualdade entre duas coisas é medida pela sua grandeza, que inclui a medida da virtude quantitativa e a medida dimensiva¹⁷⁰. O que Tomás de Aquino está aqui a referir é que a virtude dessa mesma quantidade se pode conhecer por via empírica, da mesma maneira que se conhecem as essências. Considerando que natureza, forma e inteligibilidade, na sua relação (*ratio*), possuem uma equivalência de conteúdo ontológico, a virtude quantitativa corpórea pode, de facto, dever-se à essência ou aos elementos.

Em DV¹⁷¹, Tomás de Aquino apresenta as formas corporais como pressupondo dimensões indeterminadas na matéria. As dimensões estão pressupostas,

¹⁷⁰ STh. I, q. 42, art. 1, ad 1: «Ad primum ergo dicendum quod duplex est quantitas. Una scilicet quae dicitur quantitas molis, vel quantitas dimensiva, quae in solis rebus corporalibus est, unde in divinis personis locum non habet. Sed alia est quantitas virtutis, quae attenditur secundum perfectionem alicuius naturae vel formae, quae quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis vel minus calidum, inquantum est perfectius vel minus perfectum in caliditate. Huiusmodi autem quantitas virtualis attenditur primo quidem in radice, idest in ipsa perfectione formae vel naturae, et sic dicitur magnitudo spiritualis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem».

¹⁷¹ DV, q.5, art. 9, ad 6: «Ad sextum dicendum, quod dimensiones praeintelliguntur in materia, non in actu completo ante formas naturales, sed in actu incompleto; et ideo sunt prius in via materiae et generationis;

praeintelliguntur in materia, em estado incompleto. Estar pressuposto, quer dizer que o seu princípio, enquanto dimensionalidade, pré-existe na potencialidade e precede a forma corpórea. O seu estado incompleto deve-se ao seu estado potencial e passivo. Diacronicamente, as dimensões são prévias à forma natural. Na ordem da atualidade e da completude, o ato ou a forma é superior. A completude dada pela forma, pela atualidade, não pode surgir sem que essas potencialidades de ser estejam já previamente definidas, ou a geração poderia ser uma aleatoriedade. A incompletude aqui sugere a passividade e a potencialidade, mas a indeterminação sugere uma referência ao estado material de indeterminação, a matéria não designada.

Na STH, I, q. 7, art. 3, para responder à questão «se uma magnitude infinita pode existir» fornece novas explicações acerca das propriedades quantitativas de um qualquer corpo. Primeiro diz que um corpo é magnitude. Magnitude ou grandeza podem entender-se de diversas maneiras, mas Tomás de Aquino satisfará a necessidade de maior rigor quando a seguir diz que um corpo, que é magnitude completa, pode ser considerado de duas maneiras. A primeira é do ponto de vista matemático e restringe à propriedade da quantidade. A segunda é a consideração do ponto de vista da filosofia da natureza e considera o corpo segundo a matéria e a forma. A seguir explica que a consideração matemática analisa a propriedade quantitativa do corpo que é um aspeto accidental. Uma vez que a forma substancial determina absolutamente as formas accidentais, também determinará a sua extensão física.

No mesmo artigo diz que o corpo é um contínuo divisível¹⁷². Por um lado, poderíamos dizer que a sua continuidade implica unidade intrínseca entre as partes: Porém, ser divisível indica que é discernível quantitativamente, portanto, matematicamente discernível – tal como refere anteriormente que a grandeza quantitativa é do domínio matemático. A discernibilidade matemática de um corpo está limitada pela sua própria magnitude e natureza.

O corpo, resultado da atualização material, depende da determinação informada de ser, das dimensões pré-definidas pela natureza da existência material. A individuação

sed forma est prior in via complementi. Secundum hoc autem aliquid agit quod completum est et ens actu, non secundum quod est in potential (...).

¹⁷² STH, I, q. 7, art. 3: «Unde, sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra ostensum est; eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.»

por via corpórea requer uma matriz essencial, uma geratriz¹⁷³ formal e uma diretriz material, analogicamente falando. Sem uma matriz e sem uma geratriz, a diretriz material não é diretriz, porque não é orientada. Se não for orientada, incorre na aleatoriedade, e a aleatoriedade na caoticidade. Não basta dizer que as dimensões estão pressupostas ou pré-determinadas. É necessário entender se Tomás de Aquino chega a explicar o que é a dimensão e em que princípios físicos se baseia¹⁷⁴.

Recapitulando, a matéria designada é considerada segundo as suas dimensões e a designação do indivíduo (com respeito à espécie) é feita pela matéria determinada pelas dimensões. Se o corpo não define o próprio espaço, então o espaço, enquanto algo que existe por si, teria de ser considerado um segundo corpo. E, seguindo essa lógica, teríamos uma regressão *ad infinitum*. Não há dimensão sem corpo. O corpo é uma coisa real que tem forma e da qual segue a possibilidade de o designar segundo essas três dimensões, ou seja, é algo que tem uma forma tal que as três dimensões podem ser designadas nela¹⁷⁵.

No comentário ao livro IV da *Física* de Aristóteles (*In Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio* – OLP) preocupa-se em perceber a relação e unidade entre espaço e tempo e por isso faz uma incursão profunda acerca da relação entre corpo, matéria e dimensão. Segundo Aristóteles, as três dimensões são profundidade, latitude e longitude. O problema colocado nas *lectiones* 1 a 14 (Δ. 1 a 9 da *Física* de Aristóteles) volta-se sobre a relação entre espaço e corpo e vácuo. Especificamente nas *lectiones* 2 a 8 (Δ. 2 a 5) ou acerca da localização do corpo no espaço: se o espaço tem existência por si mesmo (porque pode pensar-se que, para que o corpo nele se localize, o espaço poderá ter um corpo) ou se o corpo define o próprio espaço. Se o corpo não define o próprio espaço, então o espaço, enquanto algo que existe por si, teria de ser considerado um segundo corpo. E, seguindo essa lógica, teríamos uma regressão *ad*

¹⁷³ Com referência à geometria.

¹⁷⁴ Grande parte deste assunto encontra-se no comentário à *Física* de Aristóteles. Há uma breve referência no comentário às Sentenças de Pedro Lombardo (IV, d. 44, art. 2, r.q., 1, ad 1), a qual, no entanto, apenas corrobora as questões mereológicas sobre a prevalência de uma leitura de superveniência relativamente a uma leitura de paridade e identidade como composição.

¹⁷⁵ DEE, cap. 1: «Corpus enim secundum quod est in genere substantiae dicitur ex eo quod habet talem naturam ut in eo possint designari tres dimensiones; ipsae enim tres dimensiones designatae sunt corpus quod est in genere quantitatis».

infinitum. Se o espaço aumenta, diz Aristóteles, com o movimento da geração, poderá o espaço não ser nem nada mais, nem nada menos do que os próprios corpos?

Ainda antes de qualquer referência a esse problema, é preciso ver o que Aristóteles diz acerca da dimensão, da localização e da sua relação com o corpo, no sentido de averiguar o que Tomás de Aquino defende no que diz respeito à relação entre corpo, dimensão e delimitação espacial, para que seja possível entender melhor o papel da matéria em geral e mais especificamente da matéria designada.

Na *lectio* 2 (Δ . 1¹⁷⁶), Aristóteles começa por problematizar a questão da diferença ou da identidade entre corpo e localização e a definição de espaço. No que diz respeito à localização de um ponto, não é possível distingui-lo da sua posição. Se a localização do ponto não for diferente do próprio ponto, então nada relativamente aos restantes corpos e aos seus movimentos será diferente desta premissa.¹⁷⁷ Na *lectio* 3 (Δ . 2) do mesmo capítulo, Tomás explica que, se se considerar o espaço como extensão – porque ainda assim um ponto tem extensão e é mensurável – então esse tipo de extensão é de magnitude ou localização e a dimensão é matéria. A magnitude, prossegue, é diferente da extensão porque corresponde ao que é contido. Ora, aquilo que é contido é definido pela forma. Quando a delimitação de um corpo é retirada (do ponto de vista teórico) resta a matéria na sua indeterminação absoluta. A matéria, se não for designada, é indeterminação¹⁷⁸. Como faz notar Tomás de Aquino, neste aspeto verifica-se uma grande convergência de perspetivas entre Platão, que apresenta a ideia no *Timeu*, e Aristóteles, que reconhece que Platão inovou não só por afirmar que o espaço é alguma coisa, mas que pela primeira vez tentou defini-lo por si mesmo, ao identificar a matéria com espaço por participação¹⁷⁹. Essa convergência é surpreendente, especialmente no que se refere a um platonismo aristotélico.

¹⁷⁶ Consultar notas seguintes.

¹⁷⁷ *Physica*, IV, l. 2 (Δ .1, 209a2-209a30): «Amplius, si vere corporis locus est receptaculum, manifestum quod et superficiei erit et reliquorum terminorum: eadem enim consonat ratio. Ubi namque prius erant aquae plana, erunt iterum quae sunt aeris. At vero differentiam nullam habemus puncti et loci puncti: quare si neque ab hoc est locus alterum, neque ab aliorum aliquo: neque est aliquid praeter unumquodque istorum locus».

¹⁷⁸ *Idem*, l. 3 (Δ .1, 209a31-210a13): «Secundum autem quod videtur esse locus distantia magnitudinis, est materia: haec namque altera est a magnitudine. Haec autem est contenta sub specie et definita, sicut sub plano et termino. Est autem huiusmodi materia et infinitum. Cum enim removeantur termini et passiones sphaerae, relinquitur nihil praeter materiam».

¹⁷⁹ *Ibid.*: «Unde Plato materiam et locum dicit esse idem in Timaeo; receptivum enim et locum unum et idem dicit: alio vero modo ibi dicens receptivum, et in dictis non scriptis dogmatibus. Tamen locum et

Na sua obra, Aristóteles prossegue esta explicação corrigindo algumas ideias do platonismo com as quais discorda. Explica que a relação entre forma e matéria, não são separáveis da coisa em si; corpo e espaço, ou localização, pelo contrário, podem ser separados¹⁸⁰. Aristóteles finaliza esta *lectio* deixando em aberto a questão de o espaço ser uma espécie de contentor de corpos, o que criará um problema, uma cadeia de espaços de número indefinido: o lugar terá um lugar - *Quare loci erit locus*. O espaço terá de ser algo, mas a definição da sua natureza essencial coloca diferentes dificuldades.

Na *Lectio* 4 (Δ. 3) seguindo Aristóteles, Tomás explica que os diversos sentidos em que algo pode estar contido e explora isto numa perspetiva que hoje é chamada de mereologia: as coisas podem estar contidas como sendo parte de um todo; o todo pode estar nas partes não sendo nada inferior ou superior ao conjunto das partes pode estar contido como termo compreendido de uma classe mais vasta; da mesma maneira a forma está contida na matéria compreendida porque a enforma; no que concerne à coletividade de fenómenos, ação e efeitos, estes estão submetidos a um agente principal; algo pode estar presente ou contido na sua própria perfeição ou designação de finalidade; e, por fim, uma coisa está contida num lugar. Aristóteles a seguir sugere que nada pode estar por si mesmo em si mesmo, e que a relação de «estar contido em» é sempre uma relação com algo diferente de si próprio. Diz aliás que há coisas que estão noutras na forma de hábitos, ou de paixões por exemplo¹⁸¹. Isto implica que a localização e os corpos não requerem infinitos corpos, nem infinitos espaços, pois há formas de conter, de estar em relação e de participar que transcendem essa mesma relação por serem de naturezas ou essências totalmente distintas. O primeiro espaço, aquele que conterá todos os restantes, poderá estar contido e em relação com algo de uma natureza diferente da corpórea.

receptivum idem retulit. Dicunt quidem enim omnes esse aliquid locum: quid autem est, hic solus conatus est dicere».

¹⁸⁰ Ibid.: «Forma enim et materia non separantur a re; locum autem contingit».

¹⁸¹ Idem, l. 4 (Δ.1, 210a14-210b32): «Quod autem Zeno opposuit, quia si locus est aliquid, in aliquo erit, solve non est difficile. Nihil enim prohibet in alio esse primum locum, non tamen in illo sicut in loco, sed sicut sanitas quidem in calidis ut habitus, calor autem in corpore sicut passio est. Quare non necesse est in infinitum abire».

A *lectio* seguinte (Δ .4) é importante na medida em que apresenta o exercício preliminar a uma possível definição de lugar. Resume os diferentes pontos discutidos e aqueles em que concorda serem bons pontos de partida:

«Por isso, é digno que o primeiro lugar seja aquilo que contém aquilo de cujo lugar é, e que não haja nada da coisa. Também, o primeiro lugar não é nem maior nem menor [do que a coisa contida]. Mas, ainda assim, a coisa abandona o lugar e é separável. Além disso, [o primeiro lugar] tem todos os lugares acima e abaixo: e a natureza do ferro é manter cada um dos corpos nos seus devidos lugares e fazê-lo acima ou abaixo. Tendo assumido estas coisas, deve examinar-se o demais¹⁸²».

Acrescenta que também o movimento dos corpos mostra que aquele que contém é separado e diferente do contido. A sexta *lectio* (Δ . 4), na qual Aristóteles desenvolve a sua solução, apresenta a relação entre local e corpo dimensional como uma relação de coincidência - aquele que contém coincide com o contido a nível de localização, e é por isso que o ponto é indiscernível do seu lugar no espaço, i.e., da sua relação com a aquilo que o contém.

Regressando ao problema colocado, a designação dimensional da matéria em Tomás de Aquino torna difícil o entendimento acerca de a matéria e a forma conterem os princípios da dimensionalidade corpórea, se são princípios de espacialidade ou se o espaço antecede a formação corpórea. Numa primeira impressão sobre o texto e pensamento original de Tomás de Aquino, parece que ele não está totalmente de acordo com a visão aristotélica de que nem forma nem matéria são localização. Ao impregnar princípios subjacentes nestes constituintes ontológicos, subjugua a dimensionalidade corpórea à operação enformadora da forma. Por outro lado, se se quiser assumir também a teoria aristotélica da coincidência entre objeto, dimensão e lugar, é preciso que o próprio objeto tenha em si mesmo as condições de corresponder ao lugar

¹⁸² Idem, I. 5 (Δ .4, 210a32-211b4): «Dignum est igitur locum esse primum quod continet illud cuius locus est, et nihil esse rei. Amplius, primum locum neque maiorem neque minorem esse. Adhuc autem neque deficere unicuique, et separabilem esse. Adhuc autem, omne locum habere sursum et deorsum: et ferri natura et manere unumquodque corporum in propriis locis: hoc autem facere aut sursum aut deorsum. Suppositis autem his, reliqua consideranda».

coincidindo com este. Desde esta perspectiva, a visão de Tomás pode ser vista como suplementar à de Aristóteles.

É difícil encontrar definições claras de lugar e de espaço em Tomás de Aquino. Em primeiro lugar, porque ele considera que as questões acerca da descrição do que é quantidade e dimensão pertencem à área da matemática. Além disso, e como consequência, ele evoca as noções instrumentalmente para clarificar os assuntos que estão a ser discutidos. Os momentos textuais nos quais é mais frequente encontrar essas definições ocorrem quando explica como é que Deus e as substâncias imateriais estão presentes localmente. Sem referir as especificidades dessas questões, que têm a ver principalmente com as propriedades desse tipo de substâncias, faz-se uma visita a alguns desses momentos textuais.

Na STH, I, q. 8, art. 2, na questão acerca de saber como Deus está em todo o lado, Tomás parece confirmar a noção aristotélica da coincidência quando, na resposta à primeira objecção, refere que estar num lugar é estar em contacto e, no caso das substâncias materiais, é estar em contacto dimensionalmente. Não evoca especificamente a coincidência da dimensão corpórea com a espacialidade, contudo o contacto requer uma coincidência, e portanto, uma relação de equivalência entre aquilo que contacta e aquilo que é contactado, entre a dimensão do corpo e a dimensão do espaço¹⁸³. Na resposta à terceira objecção, explica que sendo o todo dito enquanto tal relativo às partes (ou não se diria todo), assim como a essência é parte do ente, a matéria e a forma são partes de um composto, e o género e a diferença são partes da espécie, também há uma parte que se divide segundo a quantidade¹⁸⁴. Portanto, há uma totalidade que se refere à quantidade e ao espaço ocupado. Por outras palavras, aquilo que ocupa um lugar tem valor de totalidade de quantidade, não podendo estar num outro qualquer lugar, nem fora dele. Isto quer dizer que há uma relação necessária entre quantidade, que é uma propriedade exclusivamente material, e a localização, o espaço. Tomás de Aquino continua e diz que isto se deve à comensurabilidade entre aquilo que está localizado e a própria localização. Não há, afirma, totalidade de quantidade sem

¹⁸³ STH, I, q. 8, art. 2, ad 1: «ergo dicendum quod incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensionis, sicut corpora, sed per contactum virtutis».

¹⁸⁴ Idem., ad. 3: «Ad tertium dicendum quod totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars, scilicet pars essentiae, ut forma et materia dicuntur partes compositi, et genus et differentia partes speciei; et etiam pars quantitatis, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas».

totalidade espacial¹⁸⁵. No fim, esclarece que a necessidade da correspondência entre matéria corpórea, quantidade e espaço, não se transfere para uma relação entre a totalidade essencial de um ente e a sua localização¹⁸⁶. Este esclarecimento é feito não só pelo propósito da própria questão em desenvolvimento, mas porque Tomás de Aquino tem presente que a unidade total do ente é determinada pela essência. Ora, por ser nesta e por esta que tudo tem existência, poder-se-ia pensar que ao ser princípio e conter todas as razões de proporcionalidade qualitativa e quantitativa poderia ter alguma relação imediata com o local do corpo físico. Porém, sendo a sua natureza a própria natureza e inteligibilidade. Podemos considerar com segurança que essa relação se faça remotamente ou por virtude. O facto de tudo ser superveniente à essência e à existência, não garante necessariamente que os princípios ontológicos contactem diretamente com os materiais e os corpóreos. Pelo contrário, a superveniência garante a extensionalidade desses princípios e instâncias inferiores, isto é, com mais grau de determinação e menor grau causal. Esta é uma clarificação muito pertinente que Tomás de Aquino faz nesta resposta.

Uma segunda clarificação que faz é acerca das formas acidentais de uma substância material. A forma accidental pode e deve ter uma totalidade quantitativa, porém, sendo accidental, estará apenas numa parte da corporeidade da qual faz parte.

No artigo 4 da questão 8 da primeira parte da STH, que trata o problema «se só apenas Deus pode estar presente em todo o lado ao mesmo tempo», Tomás retorna ao problema com diferentes didáticas. Lembra que estar em todo o lado ao mesmo tempo requer que a totalidade dessa entidade esteja presente em toda e qualquer parte em simultâneo, e que isso corresponde a estar em todo lado num primeiro sentido, em absoluto. Supondo que alguma coisa (excetuando o primeiro princípio) poderia estar em todo lado, seria de forma accidental¹⁸⁷. E para confirmar esta suposição, recorre a uma experiência mental: se não houvesse outros corpos, um grão de milho poderia estar

¹⁸⁵ Ibid.: «Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum, quia quantitas locati commensuratur quantitati loci, unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiae non commensuratur totalitati loci».

¹⁸⁶ Ibid.: «Unde non oportet quod illud quod est totum totalitate essentiae in aliquo, nullo modo sit extra illud».

¹⁸⁷ STH, I, q. 8, art. 4: «Dico autem esse ubique primo, quod secundum se totum est ubique. Si quid enim esset ubique, secundum diversas partes in diversis locis existens, non esset primo ubique, quia quod convenit alicui ratione partis suae, non convenit ei primo; sicut si homo est albus dente, albedo non convenit primo homini, sed denti».

absolutamente em todo o lado. Mas, não havendo outros corpos não haveria outro espaço senão aquele ocupado pelo próprio grão¹⁸⁸. Esta experiência indutiva é importante na medida em que mostra a relação de necessidade, dependência e identidade entre a dimensão corporal ou matéria (a localização) e, em última instância, entre espaço e matéria. Este exemplo refere-se não à presença de um princípio absoluto a tudo o que existe, mas a um existente corpóreo, portanto, deve voltar a referir-se que a sua total ocupação do espaço por ser o único corpo existente, não invalidaria a relação de correspondência entre a parte corporal e parte espacial, já que um corpo não pode estar na totalidade em todo e qualquer ponto de uma superfície, como é o caso de um existente imaterial.

Esta questão é tratada nas respostas às objeções da seguinte maneira. Na resposta à primeira objeção Tomás afirma que os universais e a matéria-prima estão presentes em todo o lugar¹⁸⁹. A questão continua a ser pertinente para as temáticas da espacialidade e localização. Como foi já debatido, relativamente aos universais, a sua presença dá-se na medida em que por essência as universalidades das coisas estão presentes às coisas, mesmo na sua corporeidade e materialidade. No que se refere à matéria-prima, as questões serão debatidas posteriormente. Na resposta à segunda objeção, Tomás afirma que o número é presente do ponto de vista accidental¹⁹⁰. Pode considera-se que isto sugere que as relações das razões matemáticas relacionadas com a quantidade estão presentes localmente, consoante as designações de cada substância. O número pertence aqui ao acidente da quantidade enquanto qualificação substancial. A resposta à terceira objeção é aquela que melhor enquadra as questões da relação necessária entre dimensionalidade material e espaço. Tomás afirma que a totalidade do corpo do universo¹⁹¹ também está em todo o lado de forma accidental¹⁹². Com isto

¹⁸⁸ Ibid.: «Esse autem ubique per se dico id cui non convenit esse ubique per accidens, propter aliquam suppositionem factam, quia sic granum milii esset ubique, supposito quod nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est quod, qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique».

¹⁸⁹ Idem, art. 4, ad 1: «Ad primum ergo dicendum quod universale et materia prima sunt quidem ubique, sed non secundum idem esse».

¹⁹⁰ Idem, art. 4, ad 2: «Ad secundum dicendum quod numerus, cum sit accidens, non est per se sed per accidens, in loco».

¹⁹¹ Não é possível encontrar-se uma designação explícita, no entanto, pelo contexto em que é utilizada, pode considerar-se que corresponde à totalidade dos corpos que compõem a realidade física.

¹⁹² Idem, art. 4, ad 3: «Ad tertium dicendum quod totum corpus universi est ubique, sed non primo, quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes».

defende a mesma ideia sobre o carácter accidental do espaço no exemplo do grão de milho - não tem toda a totalidade presente a toda e qualquer parte, mas a totalidade das partes está presente ao lugar respetivo. Se o corpo do universo fosse retirado não haveria espaço, a totalidade do corpo universal define a espacialidade. Portanto, o corpo do universo existe e está em todo lado com respeito às suas partes. Isto é, cada parte do seu composto está presente à localização correspondente, o que resulta na ideia de que a totalidade dos corpos, ou o corpo do universo, está presente em todo o lado. Não está, no entanto, de modo absoluto, caso em que a totalidade estaria presente a toda e qualquer localidade em simultâneo. Por isso, na resposta seguinte, resposta à objeção 4 acrescenta que se houvesse um corpo infinito estaria presente também na medida das suas partes, correspondendo cada parte a uma localização determinada¹⁹³.

Ainda na questão da STH I, q. 52, art. 1, que trata da relação entre as substâncias imateriais e a localização (e que será explorada a seguir), Tomás volta a dar novos contributos ao nosso entendimento da sua conceção de corpo e espacialidade. Volta a reforçar que o contacto com a espacialidade em continuidade é próprio daquilo que tem dimensão quantitativa¹⁹⁴. Porém, afirma com mais precisão que um corpo está num local circunscrito e comensurado ao local¹⁹⁵. Em primeiro lugar explica que o corpo é circunscrito ao espaço, não pelo espaço. Além disso, volta a usar o termo *comensurar*, ao invés de *medir*. *Medir* supõe que há uma medida pela qual tudo é quantificado. *Comensurar*, por seu turno, significa a comparação entre duas grandezas com a mesma proporção e supõe que há uma correspondência entre as grandezas medidas. *Mensurare*, seria medir, enquanto *commensurare* seria co-medir alguma coisa.

Desta atribuição do espaço como propriedade da matéria conclui-se que todo o movimento corpóreo se dá na medida em que se relaciona com outros corpos. O espaço aqui entendido como relação acidente pode ser visto como insuficiente para descrever a relação que é o espaço. A questão que se coloca é se o espaço pode ser definido

¹⁹³ Idem, art. 4, ad 4: «Ad quantum dicendum quod, si esset corpus infinitum, esset ubique; sed secundum suas partes».

¹⁹⁴ STH, I, q. 52, art. 1: «Et secundum hoc patet quod non oportet dicere quod angelus commensuretur loco; vel quod habeat situm in continuo».

¹⁹⁵ Idem, art. 2: «Sic igitur patet quod diversimode esse in loco convenit corpori, et angelo, et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptive, quia commensuratur loco. Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed definitive, quia ita est in uno loco, quod non in alio. Deus autem neque circumscriptive neque definitive, quia est ubique».

propriedade emergente da substancia material¹⁹⁶. Nesse caso a definição aqui apresentada é suficiente para definir o espaço como relação, e será o mesmo que o espaço enquanto acidente. A posição de Tomás de Aquino é inequívoca. Na introdução ao comentário à obra de Aristóteles *De caelo et mundo* Tomás confirma a sua posição dizendo que a relação entre o corpo e a sua localização depende unicamente da relação com outros corpos. Essa relação depende da ordem das partes no *situs*, segundo a qual a diferença é colocada. Essa diferença não implica nada mais para além da ordem das partes num todo. A localização é uma referência relativa. Não há um espaço independente e autónomo aos corpos. O referencial de um corpo, que o localize, é sempre uma relação com um qualquer outro corpo. A localização, segundo Aristóteles, é o posicionamento por coincidência ou contacto entre dois corpos. É esta relação que qualifica e, conseqüentemente, determina ou define o espaço¹⁹⁷.

4.1.5. Matéria e espaço segundo a cosmologia contemporânea

a) Desenvolvimento das concepções de espaço

A atualidade do pensamento de Tomás de Aquino no que concerne às noções contemporâneas da Física acerca da matéria e da sua relação com o espaço é fascinante. No intervalo entre a vida de Tomás de Aquino e o presente aconteceram muitas revoluções no conhecimento científico, em específico na sua precisão da observação de fenómenos, quer a nível de instrumentos produzidos para esse fim, quer com a evolução e descoberta de diferentes modelos matemáticos que permitiram testar e validar leis naturais, como a gravidade e a relatividade. Nesse intervalo, a explicação da relação

¹⁹⁶ Ideia defendida por Lee Smolin, em Smolin, Lee. *Three Roads to Quantum Gravity*. New York, N.Y.: Basic Books, 2001, p. 149.

¹⁹⁷ Há uma generalização que importa reconhecer entre corpo em movimento e atualidade, e que será debatida depois de se ensaiar sobre as possíveis formas de harmonia teórica entre as concepções de Tomás de Aquino e as contemporâneas, especificamente as de Einstein. Essa generalização da concepção de movimento feita em Tomás de Aquino concerne a realidade física e tangível como matéria corpórea ou designada e movimento desses mesmos corpos, o corpo e o movimento ou repouso são estados de atualidade da realidade, e que se devem em última análise a estados de atualidade não-corpórea. Essa equivalência entre atualidade e movimento corpóreo é mesmo assumida na sua posição relativamente ao *De Caelo* de Aristóteles, no qual expressa concordar com Alexandre de Afrodísias quanto ao tema em discussão nesse mesmo livro: o livro trata o próprio universo, chamado de céu ou mundo, bem como aquilo que se entende por corpos simples e como estes são parte da ordenação celestial. O *De Caelo* é um livro de cosmologia científica. Nada desse livro, porém, é válido segundo a cosmologia atual. Pelo que este trabalho se restringe às teorizações da filosofia natural e da metafísica, com pontuais referências aos modelos explicativos da física aristotélica.

entre corpo e espaço sofreu muitas transformações. As relações entre matéria e espaço foram durante muito tempo entendidas em continuidade com as noções gregas, quer atomistas quer aristotélicas. As atomistas atribuíam à matéria toda a condição espacial, mas punham um problema que era entendido por Aristóteles como um erro: o vazio. Aristóteles tentou conciliar o contínuo e a plenitude do espaço por via de um cheio corporal que, em última instância, é movimento e alteração. É difícil entender se Aristóteles atribui em absoluto o espaço às propriedades da matéria e dos corpos, ou se simplesmente são para ele indistinguíveis. Para Tomás de Aquino, o espaço como resultado das propriedades da matéria é inequívoco, bem como a sua identidade. E, apesar de não haver provas textuais que possam confirmar essa leitura, parece que também Tomás estaria contra os atomistas no que concerne à possibilidade de um vazio físico que fosse condição de movimento. A alternância entre a visão atomista e a aristotélica teve continuidade muito para além do tempo de Tomás de Aquino, culminando em formas contemporâneas de neo-aristotelismo e neo-tomismo.

A posição de Descartes acerca do espaço como *res extensa* mostra que houve continuidade do aristotelismo tomista. A essência da *res extensa* em última instância é extensão da substância dimensionalmente, cujas propriedades essenciais não são tanto o carácter sensível dos corpos, mas a sua extensão, e que por fim resulta numa dimensionalidade que requer essencialmente quantidade¹⁹⁸. Locke seguirá uma via também aristotélico-tomista ao caracterizar o espaço como relação entre corpos, ainda que varie ao caracterizar a extensão corporal como o próprio espaço que é o que está entre as extremidades da parte sólida¹⁹⁹.

b) Relatividade: o contínuo espaciotemporal

Pode inferir-se que o papel causal da matéria no espaço significa a superveniência do espaço relativamente à matéria? Significará isto que o espaço é propriedade e extensão da matéria? O seu papel causal na curvatura do espaço deve-se à compreensão da razão

¹⁹⁸ Cf. Descartes, R., *Regulae*, XIV; *Meditationes*, V; *Princ. Phil.*, II, 4, 9, 11, 12, 13, 14 e 15.

¹⁹⁹ O facto de reduzir o espaço ao contacto entre extremidades sólidas torna a sua visão inadequada às discussões contemporâneas. Tomás de Aquino, pelo contrário, não faz qualquer referência à solidez e a sua conceção não exclui diferentes tipos de corpos, mistos, compostos, sólidos, gasosos, o que torna a sua filosofia natural e metafísica bastante flexível, e pertinente, se as premissas base da sua filosofia natural e física coincidirem e não contradisserem as premissas base da Física atual.

da espacialidade no próprio movimento? O que é matéria? A formulação da Teoria da Relatividade sobre o contínuo espaço-tempo e o questionamento que dirige às posições newtonianas quanto à absoluticidade do espaço, à sua independência relativamente ao tempo e à sua relação com os corpos representam um marco fundamental.

Esta reformulação é capital para a construção de uma visão científica unitária do cosmos, bem como para a visão metafísica unitária e a sua convergência com a concepção de Tomás de Aquino.

Por esse motivo, ainda que pareça que há um desvio, deve reservar-se alguns momentos à reflexão sobre os aspetos mais relevantes desta discussão. Os princípios da relatividade surgiram de preocupações relacionadas com as questões da eletrodinâmica de corpos em movimento. Sucintamente, preocupava-se com as diferenças de medida de corpos (ondas) eletromagnéticos: *Sobre a Eletrodinâmica dos Corpos em Movimento*²⁰⁰. Para resolver os problemas da contradição dos dados com a teoria, Einstein precisava, por um lado, de reunir os dados dessas medições, com os dados da eletrodinâmica de Maxwell, e, por outro, de trabalhar as questões da relação entre espaço e movimento. O espaço e os sistemas de coordenadas, a mecânica clássica abarcava grande parte dos pontos de partida e das experiências em diferentes áreas. Segundo Einstein, resolver estas duas contradições na mecânica e na eletrodinâmica implica alterar a noção da relação entre espaço e tempo.

«Após sete anos de reflexão infrutífera [1898-1905], a solução chegou subitamente com o pensamento de que os nossos conceitos e leis do espaço e do tempo só podem reivindicar validade na medida em que se situem numa relação clara com as nossas experiências; e que a experiência podia perfeitamente levar à alteração desses conceitos e leis. Através de uma revisão do conceito de simultaneidade para uma forma mais maleável, cheguei assim à teoria especial da relatividade [RR]²⁰¹».

²⁰⁰ Publicado em junho de 1905. Segundo John Rigden, em *Einstein 1905 - o Padrão da Grandeza*, Edições 70, 2007 a partir de John Stachel, *Einstein's Miraculous Year: Five Papers that Changed the Face of Physics* (Princeton University Press, 1998), p. 87.

²⁰¹ Citado por John Rigden, em *Einstein 1905 - o Padrão da Grandeza*, Edições 70, 2007, a partir de John Stachel, *Einstein's Miraculous Year: Five Papers that Changed the Face of Physics* (Princeton University Press, 1998), p. 112.

O tempo, o espaço e o movimento eram caracterizados pela mecânica de Newton, que explicava o movimento como ocorrendo num sistema de coordenadas inercial. Segundo esta concepção, todo o corpo ou movimentar-se-ia uniformemente em linha reta ou estaria em repouso. Qualquer alteração desses dois tipos de movimento era causada por uma força externa. Segundo a primeira lei do movimento de Newton, uma propriedade essencial da matéria é a inércia. A inércia causa resistência a qualquer alteração no seu movimento. Um corpo em repouso ficará sempre em repouso, até que uma força externa o movimente; e o mesmo se verifica para o corpo em movimento, que se manterá em movimento em velocidade constante (movimento uniforme) e em linha reta, até que uma força externa atue sobre esse corpo. A massa de um corpo é medida de inércia.

Para Einstein havia um problema neste sistema. Einstein propõe que se relacione dois sistemas de coordenadas em movimento, mesmo não estando em movimento uniforme um em relação ao outro (dois corpos em localizações diferentes e movimento, mesmo que a velocidades diferentes). As leis de Newton aplicam-se num enquadramento inercial, isto é, as leis do movimento são válidas num referencial inercial. Newton observou que, se o estado de um corpo se altera por ação de uma força externa, é porque, isolado dessa força, o seu movimento se mantém uniforme e retilíneo, ou encontra-se em repouso absoluto. Assim, se um corpo em queda livre se encontra em aceleração, é porque algo atua sobre ele.

Para Newton, a razão da aceleração de qualquer movimento reside na relação entre as massas em movimento. É isto que a experiência do corpo em queda livre demonstra, de forma muito simples: trata-se da lei da atração entre massas. Esta lei afirma, por sua vez, que a força de atração entre dois corpos é diretamente proporcional ao produto das suas massas e inversamente proporcional ao quadrado da distância que separa os dois centros gravitacionais. O artigo que fundamenta a teoria da Relatividade começa com a formulação da Relatividade Restrita (isto é, restrita aos sistemas de coordenadas inerciais), sendo apenas no artigo seguinte que se expande para a Relatividade Geral, que inclui os sistemas de coordenadas gravitacionais.

Einstein começa por problematizar as contradições existentes a partir de dois princípios formulados de forma axiomática (na ausência, à data, de prova empírica),

sobre os quais assenta a reformulação do enquadramento físico: princípio da relatividade: as leis da física são as mesmas em todos os referenciais inerciais; princípio da constância da luz: a velocidade da luz é a mesma em todos os referenciais inerciais e é independente da velocidade do emissor ou do recetor da luz.

Segundo Einstein, a diferença entre o espaço e o tempo entendido na física clássica e entendido na física da relatividade consiste numa diferença de representação. A física clássica assume que dois observadores em sistemas de coordenada diferentes, mas que se movem uniformemente um em relação ao outro terão diferentes coordenadas espaciais, mas a mesma coordenada de tempo. A experiência proposta no artigo que lança os princípios da RR, representa, «a Física Clássica conhece apenas um fluir de tempo absoluto para todos os observadores»²⁰², determina para todo e qualquer SC, um contínuo bidimensional, ou dois contínuos unidimensionais – espaço tridimensional e a unidimensionalidade do tempo. É neste modelo que a simultaneidade tinha expressão e que se define pela mesma coordenada de tempo para dois SC espaciais, nas quais dois observadores se movem uniformemente. Este modelo não se encontra completamente ultrapassado, continuando a ser eficiente para baixas velocidades.

Segundo Einstein relatividade define que ambas as coordenadas temporal e espacial são diferentes em dois SC. Além disso, define que a coordenada temporal é muito diferente, se a velocidade relativa atingir grandes velocidade e se se aproximar da velocidade da luz. Neste modelo, o contínuo bidimensional espaço-tempo não pode ser dividido em dois contínuos unidimensionais. Este modelo precisa de quatro números para descrever o fenómeno do movimento, é em verdade um contínuo quadridimensional, não divisível (ou não seria um contínuo). E assim, este modelo é válido quer para física clássica quer para a física da relatividade, e permite que a relatividade integre parte das mecânicas newtonianas. O que a relatividade propõe é que se troque a representação do mundo como dinâmico (sem que este deixe de o ser) e os movimentos dinâmicos que se dão no tempo e que se projetam num «fundo do espaço tridimensional», por uma representação estática do fenómeno «projetada sobre fundo de um contínuo quadridimensional» no qual se unem espaço e tempo. Esta troca

²⁰² Einstein, Albert, e Léopold Infeld. *A evolução da física : o desenvolvimento das ideias desde os primitivos conceitos até à relatividade e aos quanta*. Editora Guanabara, 1938, p. 169.

tem a penas a objetividade científica em mente, pois a experiência diz que o espaço e o tempo são coordenados de movimento²⁰³.

Como explicar esta alteração e até alternância entre uma representação e outra? Einstein diz que se pode recorrer a uma ou a outra, mas que a objetividade se perde na representação clássica. A possibilidade da alternância, da alteração, só pode justificar-se por nem o espaço nem o tempo serem entidades físicas ou ontológicas em si²⁰⁴. Esta visão é conforme e capaz de acolher as noções metafísicas, especialmente as de cunho aristotélico e tomista, de que o espaço e o tempo são medição de movimento e dependem em última instância da interação das substâncias corporais.

Para explicar o movimento de corpos segundo a eletrodinâmica, foi alterada a representação do espaço e do tempo, fazendo-o conformar-se ao movimento de corpos que sofrem grande aceleração atingindo grandes velocidades. Um outro aspeto, ainda relacionado com as questões dimensionais e mecânicas, é a análise da razão da massa corporal.

c) Massa

Einstein repara que as massas são equivalentes entre o sistema de coordenadas inercial (que está isolada das forças de atração) e o sistema de coordenadas gravitacional (sujeito às forças de atração). Se as massas são equivalentes entre dois sistemas distintos, então falta entender algo para explicar a razão da aceleração e as diferenças nos movimentos entre os dois tipos de coordenadas. Uma outra observação que Einstein faz a este sistema é que, por mais que a inércia tenha sido o verdadeiro início da Física moderna e dos moldes nos quais investiga atualmente, e por mais que tenha sido um avanço significativo para o conhecimento da mecânica, não existem movimentos uniformes na natureza tal como Newton os desenhou, pois estão todos sujeitos a forças. Porém, um qualquer avanço significativo na mecânica física tem de ser válido e aplicável em todos os sistemas de coordenadas incluindo os sistemas inerciais.

²⁰³ Einstein, Albert, e Léopold Infeld. *A evolução da física : o desenvolvimento das ideias desde os primitivos conceitos até à relatividade e aos quanta*. Editora Guanabara, 1938, p. 156.

²⁰⁴ Idem. pp. 102-106.

A forma como isto se relacionará com a teoria da relatividade requer a consideração da segunda assimetria identificada pelo físico²⁰⁵.

d) O Problema da Luz e Constante da sua Velocidade

Um outro problema surgia na época com a introdução do conceito de campo ou energia, por via dos estudos do eletromagnetismo. Hertz foi o primeiro a provar a existência de ondas eletromagnéticas e confirmou por via experimental que a velocidade dessas ondas era igual à velocidade da luz. A sua equivalência sugeria uma «relação íntima entre os fenómenos óticos e os eletromagnéticos»²⁰⁶. No entanto, na altura vingava ainda a noção da propagação da luz pelo éter, que também implicava noções mecânicas de movimento, espaço e velocidade. Uma fonte de luz em movimento estaria sujeita ao éter, que era considerado uma espécie de substância que preenche o espaço e que, consequentemente, seria meio de propagação de ondas sonoras ou da luz. Porém, as experiências que tentavam provar esta teoria concluíram que isto estaria errado. Os estudos feitos nas últimas décadas do séc. XIX, e início de séc. XX, sobre a medição da velocidade dos corpos recorrendo à diferença entre os valores da velocidade de dois sinais de luz, um no mesmo sentido que o movimento do corpo estudado, a Terra, e outro no sentido inverso. O que resultou foi uma contradição, porque os valores da luz eram os mesmo em diferentes direções relativamente ao corpo, e não só, a velocidade da luz em vácuo era a mesma que a propagada. Isto levou Poincaré a problematizar o meio de deslocação da luz, o éter, e a sugerir a relatividade referencial do modelo mecânico galileano e newtoniano. Também esta assimetria ou contradição, como lhe chamou Einstein várias vezes, foi motivo para a formulação da Relatividade²⁰⁷. De facto, o que isto mostrava a Einstein era que a velocidade na mecânica era relativa, à exceção da velocidade da luz. Logo, a velocidade da luz é a mesma em todos os sistemas de coordenadas, conferindo, no plano filosófico, um carácter de necessidade e

²⁰⁵ Einstein, Albert, e Léopold Infeld. *A evolução da física : o desenvolvimento das ideias desde os primitivos conceitos até à relatividade e aos quanta*. Editora Guanabara, 1938, p. 160-162.

²⁰⁶ Einstein, Albert, e Léopold Infeld. *A evolução da física : o desenvolvimento das ideias desde os primitivos conceitos até à relatividade e aos quanta*. Editora Guanabara, 1938, pp. 124.

²⁰⁷ John Rigden, em *Einstein 1905 - o Padrão da Grandeza*, Edições 70, 2007 a partir de John Stachel, *Einstein's Miraculous Year: Five Papers that Changed the Face of Physics* (Princeton University Press, 1998), pp. 93-96.

normatividade do fenómeno físico²⁰⁸. A nível metafísico, sabemos que o seu significado está por desvendar, mas é notável e não deve ser coincidência, o crescente interesse em estudos sobre metafísicas medievais da luz.

e) Energia e luz

A massa é equivalente em todos os tipos de sistemas (inerciais e gravitações). Ora, sendo a velocidade da luz a mesma em todo e qualquer sistema de coordenadas e tendo a luz também massa, a energia de um corpo em movimento teria também de ser equivalente em todo o tipo de sistema. Se a energia e a massa se mantinham equivalentes, teriam que manter também uma equivalência entre si. A questão que se colocava a Einstein era a de procurar fornecer uma maneira de medir a energia de um corpo em movimento, em SC com ou sem aceleração.

Segundo Rigden, Einstein explica o problema da variação da velocidade da luz, e que se tinha expressado nos resultados que contrariavam as teorias do éter. A teoria defendia que a velocidade da luz num SC é c , e que variava em todos os restantes sistemas de coordenadas. O SC no qual a velocidade da luz é c , tem propriedades físicas diferentes dos restantes. A experiência já acima referida, mostrou que os fenómenos fotoelétricos, consequentemente a velocidade da luz, são constantes e não dependem da translação da terra, logo, não dependem do movimento dos emissores de luz em relação aos recetores dos sinais de luz. Rigden explica que Einstein usa essas experiências para validar o princípio avançado no seu artigo *Sobre a Eletrodinâmica dos Corpos em Movimento*²⁰⁹, segundo o qual as leis físicas aplicam-se da mesma maneira para todo e qualquer SC. Perante as inconsistências presentes no estudo do efeito fotoelétrico e da mecânica, as experiências relacionadas com a velocidade da luz apresentavam os resultados mais seguros, constituindo um objeto de estudo relevante e transversal tanto ao eletromagnetismo como ao estudo mecânico dos fenómenos naturais.

A propósito da equivalência entre massa e energia, explica Stephen Hawking:

²⁰⁸ Einstein, Albert, e Léopold Infeld. *A evolução da física: o desenvolvimento das ideias desde os primitivos conceitos até à relatividade e aos quanta*. Editora Guanabara, 1938, p. 198.

²⁰⁹ Segundo John Rigden, em *Einstein 1905 - o Padrão da Grandeza*, Edições 70, 2007 a partir de John Stachel, *Einstein's Miraculous Year: Five Papers that Changed the Face of Physics* (Princeton University Press, 1998), p. 87.

«Devido à equivalência entre energia e massa, a energia que um objeto tem devido ao seu movimento será adicionada à sua massa. Por outras palavras, será mais difícil aumentar a sua velocidade. Este efeito só é realmente significativo para objetos que se movem a velocidades próximas da velocidade da luz. Por exemplo, a 10 por cento da velocidade da luz, a massa de um objeto é apenas 0,5 por cento superior à normal, enquanto a 90 por cento da velocidade da luz seria mais do dobro da sua massa normal. À medida que um objeto se aproxima da velocidade da luz, a sua massa aumenta cada vez mais rapidamente, pelo que é necessária cada vez mais energia para o acelerar ainda mais. De facto, nunca poderá atingir a velocidade da luz, porque nessa altura a sua massa seria infinita e, pela equivalência entre massa e energia, seria necessária uma quantidade infinita de energia para a atingir. Por esta razão, qualquer objeto normal está para sempre confinado pela relatividade a mover-se a velocidades inferiores à velocidade da luz. Apenas a luz, ou outras ondas que não têm massa intrínseca, podem mover-se à velocidade da luz²¹⁰».

Este pequeno resumo esclarece as relações de equivalência entre massa e energia e explica um aspeto importante - a razão de se ver a velocidade da luz na equação $E = mc^2$ (energia equivale à massa vezes a velocidade da luz ao quadrado)²¹¹. Um outro aspeto, que poderá não ser tão relevante à física, mas é certamente importante à metafísica, relaciona-se com as propriedades requeridas para violar a constante da velocidade da luz.

A velocidade da luz ao quadrado, isto é, multiplicada por si mesma, une massa e energia como aspetos diferentes de uma mesma natureza. Como explica Rigden, segundo Einstein a natureza não distingue esses aspetos uns dos outros, mas sim a razão humana, para que possa penetrar e conhecer essa mesma natureza. c^2 é o factor de conversão de unidade de massa em unidade de energia, por ser factor de conversão, é

²¹⁰ Hawking, Stephen, Carl Sagan, and Ron Miller. *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*. Toronto: Bantam Books, 1988, cap. 2. Space and Time, p. 32.

²¹¹ John Rigden, em *Einstein 1905 - o Padrão da Grandeza*, Edições 70, 2007 a partir de John Stachel, *Einstein's Miraculous Year: Five Papers that Changed the Face of Physics* (Princeton University Press, 1998), p. 128.

factor de unificação. Segundo Rigden, a equação une o tangível da realidade, a massa e a velocidade constante e normativa das velocidades relativas, com o intangível, a energia. Deste modo, torna racionalizável diferentes aspetos ou conceitos daquilo que na natureza é uma só coisa²¹².

Em *A Evolução da Física*, Einstein mostra-se muitas vezes preocupado com as questões da simplicidade filosófica: «A necessidade de introduzir muitos tipos diferentes de força para acontecimentos diferentes é certamente insatisfatória do ponto de vista filosófico»²¹³. E acrescenta:

«Não podemos construir a Física somente com base no conceito de matéria. Mas a divisão em matéria e campo é, após o reconhecimento da equivalência entre massa e energia, algo artificial que não está claramente definido. Não poderíamos rejeitar o conceito de matéria e construir uma Física puramente de campo? O que impressiona os nossos sentidos é, na realidade, uma grande concentração de energia em um espaço relativamente pequeno. Poderíamos considerar a matéria como sendo as regiões do espaço em que o campo é extremamente forte. Dessa maneira poderia ser criada uma nova base filosófica»²¹⁴.

Einstein trabalha a equivalência entre massa e energia, ou a matéria como algo composto de massa e energia, e a sua relação de coincidência com o campo. A ideia

²¹² John Rigden, em *Einstein 1905 - o Padrão da Grandeza*, Edições 70; p. 133. O autor explica que esta equivalência foi reconhecida apenas na década de 30, quando a física nuclear se emancipou.

²¹³ Einstein, Albert; Infeld, Léopold. *A evolução da Física : o desenvolvimento das ideias desde os primitivos conceitos até à relatividade e aos quanta*. Lisboa: Editora Guanabara, 1938, p. 55.

Ibid.: «Elevamos a temperatura pelo aquecimento e, assim, aumentamos a energia. Mas como estará esse calor relacionado com o movimento? A possibilidade de tal conexão é sugerida tanto por nosso ponto de vista filosófico provisoriamente aceito como pela maneira pela qual o calor é gerado pelo movimento». Idem, p. 61: «Vemos, na teoria cinética da matéria e em todas as suas realizações importantes, a realização do programa filosófico geral: reduzir a explicação de todos os fenômenos à interação entre partículas de matéria».

²¹⁴ Ibid. p. 198.

principal é de que são conceitos físicos diferentes, sendo, contudo, partes constituintes de uma mesma coisa. A identidade lógica não é aplicável, porque as definições não coincidem. Conceptualmente, do ponto de vista filosófico, trata-se de uma mesmidade: «Uma corajosa imaginação científica foi necessária para se perceber plenamente que não os corpos, mas o comportamento de algo entre eles, isto é, o campo, pode ser essencial à ordenação e à compreensão dos acontecimentos»²¹⁵. Pode, portanto, concluir-se que a física explica a interação entre os diversos corpos, o que vem ao encontro da definição da relação entre espaço e corpo tal como tinha sido apresentada por Tomás de Aquino.

Esta dimensão teórica do pensamento de Einstein coincide em larga medida com a de Tomás de Aquino. Por isso, consideramos que é nestas coincidências que a filosofia ou o estudo especializado da filosofia da física e da metafísica se deve focar. Não quer dizer que não seja possível encontrar também convergências entre as definições de matéria como massa e potencialidade ou massa e energia, dadas por Einstein e por Tomás. Mas nunca serão tão eficazes quanto à visão geral que ambos os teóricos têm quanto à intangibilidade da substância, no que se refere à necessidade de distinções reais e conceptuais que expliquem os tipos e os graus de interação os constituintes intrínsecos ou entre substâncias. O racionalismo e o naturalismo de Tomás de Aquino, bem como o seu ponto de partida para a reflexão meta-física (que constitui a área da filosofia da natureza e é via para a metafísica) tornam-no um autor medieval que defende teorias filosóficas compatíveis com as intuições científicas mais recentes.

g) Possível harmonização das cosmologias metafísicas apresentadas

Mesmo que se possa reduzir a constituição primária física do universo a relações de matéria e energia, algumas clarificações devem ser feitas, sob pena de uma simplificação redutora da complexidade inerente do conhecimento científico, do que requer a procura dos princípios fundamentais do universo físico e da própria realidade em si.

A convergência neste caso poderia não garantir a possibilidade da transferência, mesmo indireta, de aspetos da metafísica de Tomás de Aquino para as questões contemporâneas. Porém, não só há uma semelhança conceptual, como também as

²¹⁵ Ibid.: p. 236.

principais premissas de ambos os modelos físicos são coerentes e convergentes. Isto é, as convergências teóricas dão-se nos momentos mais relevantes e nas premissas gerais. Ao se dar a este nível, a garantia está precisamente que esta se dá na fronteira entre a física e a metafísica e por isso o risco de contradição com a física é menor. São essas premissas gerais que em parte já foram apresentadas: a redução da realidade física e consequentemente da concretude da realidade a estados materiais; o facto de esses estados materiais dependerem das relações energéticas e de massa (incluindo a luz e a sua velocidade que incrementa a medida de movimento); e a ideia de que a realidade espaciotemporal é um continuum que se funda nessas mesmas relações. Isto permite que a identidade e a dependência do espaço relativamente à massa corporal e a potencialidade e atualidade das substâncias materiais possa dialogar com **as premissas** a cosmologia atual. Também se abre, assim, a possibilidade de a metafísica contemporânea dialogar livremente com as concepções substancialistas e essencialistas da metafísica de Tomás de Aquino, caso assim o entenda, uma vez que é o próprio Einstein quem abre as portas à interação entre a física e a metafísica, ao introduzir noções epistemológicas segundo as quais a matéria pode ser descrita em termos de massa e energia e, no entanto, na sua realidade metafísica, essa distinção não se mantém, sendo antes aspetos ou formas de descrever uma e a mesma realidade. Quem estuda Tomás de Aquino sabe que é precisamente isso que ele defende quando distingue, por exemplo, as causas intrínsecas da substância, afirmando que em última instância a substância é una e que todas são propriedades tangíveis ou dedutíveis dessa mesma coisa intangível que é a verdadeira coisa existente.

A harmonia ou simetria entre estes pontos poderá, aos olhos de muitos, não ser suficiente, não passar de uma curiosidade. Estes pontos permitem uma teorização centrada na análise isolada de um conceito (ex. espaço, corpo, etc.) e do seu valor metafísico, talvez em abstrato. Isto permite, é certo, uma mobilidade dessa reflexão pela história do conceito que vise construir algo que acrescente valor, quer à história da filosofia, quer à filosofia contemporânea. Todavia, nunca deixará de haver uma instabilidade própria se não se puderem acrescentar a estas premissas explicações relativas às forças do movimento, à energia atribuída ao valor da massa no modelo atual e à unidade do contínuo espaciotemporal em articulação com as noções tomistas. A possibilidade de se atingir esta meta neste trabalho permitirá reunir aparatos

conceituais da metafísica clássica que auxiliem e contribuam para o discurso metafísico atual, integrando e preservando os discursos de continuidade entre o conhecimento científico e outras áreas, num sentido diferente daquele que tem sido a norma metodológica da metafísica contemporânea. Simultaneamente, tornar presentes os dados da ciência, que faz parte do conhecimento geral na atualidade, permite interpretar a metafísica de Tomás de Aquino com nova profundidade, sem que isso descontextualize o seu pensamento das questões próprias da sua época.

4.1.6. Energia e massa material na filosofia natural de Tomás de Aquino

Voltando a Tomás de Aquino. Atualmente a definição de espaço e tempo resume-se em última instância à equivalência material entre massa e energia. A dimensão de um corpo não se resume à medição do volume, mas é um parâmetro de observação para descrever os fenómenos observados. As quantidades físicas básicas de um qualquer sistema mecânico assentam na medida da massa, do comprimento ou extensão (dimensão) e do tempo. A velocidade de um corpo ou sistema terá a dimensão da extensão e do tempo, ao passo que a aceleração terá a dimensão de extensão a dividir pelo tempo ao quadrado. A força é produto da massa e da aceleração.

Ao descrever a *quantitas dimensiva* como *moles*, Tomás de Aquino refere-se ao valor da massa volúmica. Segundo Tomás, a matéria é constituída por uma forma substancial pois só assim a dimensão pode estar compreendida na matéria, designando-a.

O volume está dependente da massa, da quantidade corporal ou do conjunto dos corpos. O volume de um corpo é diretamente proporcional à massa desse mesmo corpo. Quando Tomás se refere à massa como quantidade dimensional ou volume, poderá estar a incorrer num erro quanto ao rigor das medidas e ao objeto que pretende descrever. No entanto, devido à relação que ainda hoje se considera proporcionalmente direta entre ambos, a sua definição de “matéria designada” pode, embora com a devida cautela, servir os propósitos da metafísica atual. A relação entre massa e volume, sendo a densidade o quociente entre ambos, permite caracterizar a consistência material de um dado corpo.

Para Tomás um corpo é composto por matéria e, portanto, de massa, tendo em conta que a massa é a quantidade que confere quer a dimensão ao corpo quer a

natureza por quantidade virtuosa. A natureza, por seu turno, mede-se pelo ato operativo. O ato operativo pode reduzir-se ao movimento? Em princípio, não, porque o movimento serve a operação. O movimento corporal é feito com relação aos outros corpos (tal como determina a relatividade de Einstein e a conceção de campo eletromagnético, deixando de se utilizar o termo de referencial estático, ou coordenada, por se ver envolvida uma noção de espaço independente do corpo).

Porém, é preciso perceber em que consiste o movimento corporal de um corpo rígido ou físico: se a massa corporal está diretamente relacionada com — e se é equivalente à — energia ou força pela capacidade de movimento (já que o movimento cumpre a lei da causalidade e de que nada se move por si mesmo, nem nada é insuscetível à influência de forças externas, ou seria um absoluto — como, aliás, defendem ambos).

No comentário à Física (Γ. 1) a natureza surge como princípio de movimento e é o objeto de estudo da física. Não há nada em movimento para além das próprias coisas²¹⁶. Corpo e movimento implicam-se mutuamente, movimento e alteração são sinónimos. Movimento e alteração compreendem todos os aspetos que colocam em operação esses processos: forma positiva, negação, privação, qualidade, quantidade (determinada ou indeterminada completa ou incompleta). Como refere Tomás, o procedimento para a construção de uma definição universal é feito por indução, partindo das divisões ou múltiplas aplicações de um termo. Toda a alteração ocorre segundo diferentes aspetos da realidade, mas a definição essencial e comum a todos os processos de alteração é que o movimento não pode existir fora destes géneros, ou seja, das categorias de relação entre aquilo que move e aquilo que é movido. Daqui se conclui que é legítimo afirmar que toda a realidade criada é movimento. O aspeto comum do movimento, em qualquer tipo de entidade, é a passagem do estado de imperfeição (no sentido de algo que ainda não se encontra plenamente realizado em si mesmo, de acordo com a sua determinação intrínseca) para um estado de perfeição. Desta maneira, na substância algo está como forma, que é perfeição e está em ato; na qualidade ocorre

²¹⁶ *Physis*, B III (Γ. 1, 200b12-201a8): «Est quidem igitur aliquid quod actu tantum est, aliud autem tantum potentia. Et eorum quae sunt actu, hoc quidem hoc aliquid, aliud vero quantum, aliud vero quale, vel aliquod aliorum entis praedicamentorum. Sed eius quod ad aliquid, aliud quidem secundum superabundantiam et defectum dicitur, aliud autem secundum activum et passivum, et omnino motivum et mobile. Motivum enim motivum mobilis est, et mobile a motivo est mobile».

a passagem de um estado imperfeito para um perfeito ou qualidade imperfeita para outra mais perfeita; o mesmo ocorre na quantidade, na a posição (mesmo não correspondendo a coordenada a uma perfeição, a posição pelo menos adquirida com relação a si mesmo será sempre uma alteração e no sentido da perfeição de ser), na locomoção, por virtude da inclinação que ocorre no próprio corpo.

Em SCG, I, cap. 13, Tomás de Aquino diz que o poder (embora conferido pela determinação da espécie) traz uma certa ação. Essa ação é sempre em função de um fim, como a corrupção de algo que leva à geração de uma outra coisa. Essa passagem de uma substância para outra requer a conservação de algo essencial, a conservação, pelo menos do poder gerador ou corruptor, do poder de movimento²¹⁷.

Tomás afirma que o movido move por via de algo que o moveu a ele. Deste modo, a causa do movimento é também movida de acordo com o lugar e a causa que move segundo o lugar é passível de intensidade. Nada se move a si mesmo, o todo não se move pelo próprio todo, pois se assim fosse o movimento seria ato e potência em simultâneo. Porém, como foi referido, algo só pode estar em ato e potência em simultâneo em relação a diferentes aspetos de si mesmo: não poderia haver alteração se. Com relação a um determinado ente, tudo estivesse ou em atualidade ou em potencialidade. Isto é, uma coisa pode estar simultaneamente em ato e em potência, mas estará em ato em relação a x e em potência em relação a y. Isto é importante na medida em que é possível que toda a realidade esteja em permanente atualidade, estando em permanente atualização por potencialidade relativamente a princípios e causas superiores e em permanente atualidade em relação a aspetos inferiores e ao alcance da sua atuação²¹⁸.

A matéria designada é realizada por aquilo que a forma ainda não atualizou (a forma está sempre em ato). O corpo é a interação da forma com a matéria, a realização dos estados potenciais do ente através dos estados atuais do ente. A interação entre

²¹⁷ SCG, I, cap. 13: «Si autem secundum aliam speciem motus movetur, ita scilicet quod alterans moveatur secundum locum, et movens secundum locum augeatur, et sic de aliis; cum sint finita genera et species motus, sequetur quod non sit abire in infinitum. Et sic erit aliquod primum movens quod non movetur ab alio. Nisi forte aliquis dicat quod fiat reflexio hoc modo quod, completis omnibus generibus et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primam: ut, si movens secundum locum alteretur et alterans augeatur, iterum augens moveatur secundum locum».

²¹⁸ Ibid.: «Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa, quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia».

corpos respeitará todas essas leis da causalidade e do movimento. Se o choque entre dois corpos tem efeito, há uma alteração de tipo accidental. Se uma estrela massiva explodir e se transformar num buraco negro há uma alteração substancial, tal como o exemplo dado da transformação da farinha em pão (atualmente sabemos qual o processo químico que subjaz a essa alteração, o que em nada contradiz uma visão substancialista).

Para clarificar o estatuto da matéria, o estudo deverá aprofundar os sentidos dados por Tomás de Aquino a *potentia*. Superficialmente, o termo apresenta duas definições principais: como potencial passivo, que se refere a algo que ainda não tem existência em ato (a capacidade de ser afetado ou de receber uma forma); ou como poder, que implica uma capacidade ativa de agir ou de produzir um efeito (uma faculdade, por exemplo). Tomás indica ainda um terceiro sentido, que diz respeito à forma como uma *potentia* é conhecida. A potência é conhecida ou por via daquilo que é atual (e que a antecede diacronicamente) ou por aquilo que é tornado atual (e que a sucede). Em ambos os sentidos, a referência para o conhecimento da potência é o conhecimento do efeito. O efeito, ou a sua razão, pré-existe na causa. Consequentemente, mesmo quando atualizado, o efeito retém uma forma de dependência da causa, evidenciada pela necessidade de a causa estar presente para o efeito (especialmente na causa direta ou imediata). A potência não pode ser nada que não esteja predefinido pela e na causa. Portanto, enquanto potência, refere aquilo que a causa ainda não realizou de si mesma. Por isso, a potência denota, em última instância, o poder causal. A potência é a capacidade de realização e os modos dessa capacidade de existência. Corresponde, de facto, a uma circunscrição, determinação ou delimitação por via da sua matriz ontológica, a essência. Por outro lado, essa matriz define a sua operação, o movimento, a forma da existência, da sua possível forma atual. Porque o existente é produto de uma força de ser e de um condicionamento de ser, a potência é a potencialidade, com valor de força ou energia, dessa existência. Um ente nunca está, como se referiu, em total atualidade. O movimento no tempo e o seu desenvolvimento ontológico dependem dessa incompletude sempre por realizar. Por isso, atualizar uma potência, ou passar de um estado a outro, é passar de uma incompletude para uma incompletude menor, ou, dito pela positiva, para uma maior completude.

«Há dois tipos de potência : ativa, ao qual corresponde o ato, que é a operação, e a este primeiro parece ter sido atribuído o nome de poder; a outra é a potência passiva, à que corresponde o ato primeiro, que é a forma, que parece cair sob o nome de potência apenas secundariamente ²¹⁹».

O que Tomás aqui está a afirmar é que o poder ativo corresponde ao ato: a sua natureza é operante e princípio de ação. O poder passivo, inversamente, é condição de ação, não tem razão de princípio, porque depende do poder ativo. Falar de potência é falar de ato, não por uma qualquer identidade estranha ao pensamento de Tomás, mas porque a sua proporcionalidade e equivalência não permitem que se separe o ato da potência ou a potência do ato. Em última instância, fala-se da capacidade de desenvolvimento ontológico do ente e da descrição de um processo. Uma coisa que está em potência tem a condição de receber de uma fonte externa uma força que atualizará esse mesmo ato potencial. A potência passiva pode ser concebida como um corpo em repouso cujo movimento apenas pode ser alterado por meio de uma força externa.

Resumindo, Tomás de Aquino privilegia o uso de potência entendido em sentido lato como operação, tal como inteligir é operação própria do intelecto – estar em ação segundo a sua própria natureza. Por um lado, a potência e a matéria não-designada, não são existentes, por outro, não podem deixar de ser princípios ontológicos enquanto condição da atualidade ôntica – da existência concreta, verdadeira existência. Não sendo verdadeiramente existentes precisam de força ativa que as realize como estados atuais. Tomás de Aquino oferece uma clarificação que pode auxiliar o esclarecimento dessas alterações de estados ontológicos e concretamente para estados físicos. Sendo assim, será que podemos inferir que a potência ou poder é uma capacidade energética? E se sim como? A este propósito, Tomás explica o seguinte, em DPD:

«nos objetos de poder encontra-se uma certa multitude; na ação também se encontra uma certa intensidade de acordo com a eficiência da ação; e deste modo pode atribuir-se à potência ativa uma certa infinidade, de acordo com a

²¹⁹ DPD, q. 1, art. 1: «(...) duplex est potentia: una activa cui respondet actus, qui est operatio et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum; alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiae devolutum».

conformidade com a quantidade infinita, tanto contínua como discreta. A discreta, de facto, [é aquela] segundo a qual a quantidade se atribui à potência e verifica-se de acordo com muitos ou com poucos objetos - e chama-se quantidade extensiva; pelo contrário, a quantidade contínua [é aquela] segundo a qual, no que se refere à quantidade, se verifica que age ou com remissão ou com intensidade - e chama-se quantidade intensiva. A primeira quantidade convém à potência em relação aos objetos, enquanto a segunda [convém] em relação à ação. E na verdade, a potência ativa é o princípio destas duas²²⁰».

A potência ativa é princípio de dois tipos de quantidade, a quantidade contínua – ininterrupta e cujos elementos estão unidos por limitações comuns - e a quantidade discreta ou descontínua - agregado de quantidades e que tem o seu próprio limite completo de delimitações. Quanto à contínua é medida pela intensidade da ação, por uma quantidade intensiva. Quanto à descontínua é medida pela quantidade extensiva, que se relaciona com a quantidade de objetos que a compõem.

Se tivermos em conta o modo como a física atual entende a energia, ela é apresentada como a capacidade de operação de um corpo, substância ou sistema de realizar trabalho e manifesta-se na multiforiedade física. O poder é descrito como taxa ou razão de transferência de energia. Entendida em sentido lato, *potentia* é a capacidade de operação, de realização e em última instância de se manter continuamente em existência até ocorrer a corrupção substancial. Deste modo, conclui-se então não há nada que impeça essa equivalência entre a energia considerada pela física e a relação *actus-potentia* considerada por Tomás de Aquino para descrever em termos metafísicos a estrutura e o movimento dos entes naturais. Não é ao acaso que a ciência convoca e nomeia os seus objetos e princípios com terminologia da física e da filosofia antiga: há de facto uma concordância nos significados dos conceitos. Aristóteles

²²⁰ DPD, q. 1, art. 1: «Nam in obiectis potentiae, quaedam multitudo invenitur; in actione etiam invenitur quaedam intensio secundum efficaciam agendi, et sic potest potentiae activae attribui quaedam infinitas secundum conformitatem ad infinitatem quantitatis et continuae et discretas. Discretas quidem secundum quod quantitas potentiae attenditur secundum multa vel pauca obiecta; et haec vocatur quantitas extensiva: continuae vero, secundum quod quantitas potentiae attenditur in hoc quod remisse vel intense agit; et haec vocatur quantitas intensiva. Prima autem quantitas convenit potentiae respectu obiectorum, secunda vero respectu actionis. Istorum enim duorum activa potentia est principium».

foi quem empregou com mais relevância o termo de energia – quer no sentido do movimento – *dynamis* – quer com sentido de atualidade - *ἐνεργεία*²²¹.

Chegada às profundidades e limitações teóricas das concepções de matéria de Tomás de Aquino e tendo compreendido o seu potencial como matriz de fundamentação para a reflexão, física e metafísica, na contemporaneidade, novas considerações são exigidas a conceitos anteriormente debatidos que não invalidam a eficácia da metafísica de Tomás de Aquino para explicar a unidade da realidade e a relação entre instâncias consideradas como implicando hiatos explicativos. Pelo contrário, a renovação de alguns conceitos não só reforça essa unidade como também mostra a pertinência de algumas abordagens.

A transversalidade da interação *actus-potentia* na metafísica de Tomás de Aquino permite identificar um pilar teórico sobre a natureza da energia que ou se reduz a energia física ou se torna princípio desta energia ontológica. A identificação deste constitutivo formal da ontologia de Tomás permite rever as interpretações estáticas da sua ontologia que concluem que a sua concepção de ser é essencialista. Inversamente, o que neste trabalho procuramos mostrar é que para Tomás a essência em primeiro lugar é ordenação dos processos de atualização que compõem o fluxo ontológico.

Se de facto é possível estabelecer uma equivalência entre corpo-atualidade e massa-energia, o que falta mesmo é verificar se há continuidade entre espaço e tempo como sugere o modelo atual da relatividade. Este passo pode não ser decisivo quanto à aplicação de alguns conceitos e relações metafísicas na metafísica contemporânea, mas sem dúvida traria uma maior consistência à unidade do próprio sistema de Tomás de Aquino. Evidentemente, neste sistema não se encontra uma mecânica física onde se analisam sistemas de coordenadas inerciais. Para esta aproximação bastará saber se o tempo em Tomás é absoluto, no sentido de ser independente do movimento.

a) A subordinação do tempo

²²¹ Sobre estes conceitos, ver Gwenaëlle Aubry. *Ousia energeia and actus purus essendi*. Tijdschrift voor Filosofie, 2015, 77, pp. 827-854. "The Dynamics of Aristotle." *A Comprehensible Universe*, Springer Berlin Heidelberg, 2008, pp. 73–78.

Para que a consolidação da unidade do sistema metafísico se dê nos diversos planos há um que atualmente parece essencial, dadas as consequências na concepção espaciotemporal produzidas pela relatividade: a unidade ou continuidade do espaço com o tempo. É certo que Tomás de Aquino não trabalhou com as mesmas concepções; mas, sendo um naturalista e racionalista aristotélico, certamente apreciaria que se tomasse em consideração as mais recentes noções descritivas da natureza. Para saber até que ponto a sua doutrina acerca do tempo e do espaço está alinhada com a ideia de contínuo não é necessário que Tomás de Aquino tenha desenvolvido uma mecânica física, nem precisa sequer de a defender. Desde o nosso ponto de vista, basta que os pressupostos metafísicos propostos por Tomás não invalidem os dados científicos. Tomás não trabalha com coordenadas, nem sistemas de movimento e repouso a partir de modelos matemáticos e com a precisão com que se desenvolveram posteriormente na história da ciência. Portanto, não serão encontradas experiências nem descrições acerca de como um objeto se move em relação a outro, ou sobre se o tempo ou a coordenada temporal é ou não a mesma para cada um desses objetos. Para o nosso intuito e desde a nossa perspectiva, basta simplesmente confirmar que para Tomás o o tempo não é nem absoluto nem independente do movimento.

Em DPN, Tomás fala poucas vezes no tempo. Nos textos em que aparece esta referência ao tempo ela designa a operação natural que procede do menos completo para o mais completo. Para Tomás, a sucessão dos fenómenos decorre segundo o tempo. De igual modo a matéria é anterior à forma, diacronicamente. Na STH, P I, q. 10, art. 4, desenvolve melhor essa diacronia substancial. Nas questões que abordam a relação entre Deus e o tempo e a diferença entre eternidade e tempo, Tomás (e de novo na esteira de Aristóteles) explica que o tempo é medida do movimento. Isto implica imediatamente que o tempo é aquilo pelo qual se mede ou conhece o movimento. Deve dar-se um esclarecimento antecipado de que o tempo funciona para o movimento corpóreo e não para as substâncias imateriais puras. Quanto ao tempo considerado como medida, pode considerar-se que o início e o fim de um movimento (portanto o anterior e o posterior) são potencialidades. Pode admitir-se que, neste contexto, potencialidade significa possibilidade ou potencial, no sentido de uma força ou poder não realizado. Considerado como evento, compreende-se como um possível e, se visto como fenómeno, pode considerar-se como um potencial para a realização de algo ou

para a existência de uma realidade. Porém, o texto não permite aprofundar essas considerações. A resposta à segunda objeção desta questão é complexa, mas ainda assim elucida, em parte, a natureza do movimento e da mudança.

«Quanto à segunda objeção, deve-se dizer que o presente do tempo é o mesmo para o sujeito ao longo do tempo, mas diferente em razão; porque assim como o tempo corresponde ao movimento, o presente do tempo corresponde ao móvel, enquanto o móvel é o mesmo para o sujeito ao longo do tempo, mas diferente em razão, na medida em que está aqui e ali. E essa alternância é o movimento. Da mesma forma, o fluxo do agora, conforme se alterna na razão, é tempo. Mas a eternidade permanece a mesma, tanto no sujeito quanto na razão. Portanto, a eternidade não é o mesmo que o agora do tempo²²²».

«Pois o tempo mede não apenas o que é transmutado no ato, mas o que é transmutável. Consequentemente, mede não só o movimento, mas também o repouso; que é aquilo que nasce para ser movido e não é movido²²³».

A perspectiva de Tomás de Aquino sugere que a existência de um ente no tempo e no espaço, com as suas propriedades acidentais, advém de princípios metafísicos fundamentais. O ponto crucial, portanto, reside em discernir se uma simples mudança de lugar acarreta uma alteração na identidade do ente e qual princípio ontológico governa essa relação.

« (...) como o tempo é o número de coisas sucessivas, diz-se que elas próprias estão no tempo, cuja natureza é a sucessão, ou algo pertencente à sucessão - como o movimento, o repouso, a fala e assim por diante. Segundo outro, e não

²²² STH, I, q. 10, art. 4, ad. 2: «Ad secundum dicendum quod nunc temporis est idem subiecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod, sicut tempus respondet motui, ita nunc temporis respondet mobili; mobile autem est idem subiecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, inquantum est hic et ibi. Et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius nunc, secundum quod alternatur ratione, est tempus. Aeternitas autem manet eadem et subiecto et ratione. Unde aeternitas non est idem quod nunc temporis».

²²³ STH, I, q. 10, art. 2: «Tempus enim mensurat non solum quae transmutantur in actu, sed quae sunt transmutabilia. Unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem; quae est eius quod natum est moveri, et non movetur».

por si mesmos, dizem-se que estão no tempo, do qual não há sucessão, mas estão, no entanto, sujeitos a algo sucessivo. Assim como ser homem, pela sua própria definição, não está sujeito à sucessão, pois não é movimento, mas o limite do movimento ou da mudança, a saber, da sua própria geração; mas porque ser humano está sujeito a causas mutáveis, neste aspeto, ser humano é no tempo²²⁴».

Deste texto pode concluir-se que nada aponta, na conceção de Tomás sobre o tempo, para uma absolutização do tempo e para a independência do tempo relativamente ao espaço, uma vez que o tempo é medida do movimento corpóreo e que o tempo é o instante presente. Se se procurar uma subordinação do tempo à substância, uma vez que o aristotelismo não é completamente claro, a resposta está no surgimento *ex nihilo*. Ao ser tudo criado ao mesmo tempo, e sendo apenas a substância a coisa real, o tempo não poderá estar fora da substância real, mas é a medida da razão do seu movimento e do processo natural. Isto pode não ser exatamente o que a física contemporânea pretende afirmar, mas é sem dúvida a premissa meta-física com a qual opera e que foi despoletada por Einstein. Esta solução é também mais elegante do ponto de vista teórico para o sistema de Tomás de Aquino uma vez que permite uma unidade íntima. Se se quisesse optar por uma definição de tempo como entidade independente (como substância) seria muito mais complicado explicar a unidade cosmológica e mesmo o princípio de superveniência físico-metafísico que subjaz todo o seu sistema ontológico.

4.1.7. Materialidade e formalidade

a) Dimensão virtual

²²⁴ STH, I-IIae, q. 31: «Quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore, de quorum ratione est successio vel aliquid ad successionem pertinens, sicut motus, quies, locutio et alia huiusmodi. Secundum aliud vero et non per se dicuntur esse in tempore illa, de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui successivo subiacent. Sicut esse hominem de sui ratione non habet successionem, non enim est motus, sed terminus motus vel mutationis, scilicet generationis ipsius; sed quia humanum esse subiacet causis transmutabilibus, secundum hoc esse hominem est in tempore».

Referiu-se algumas vezes a quantidade virtual e afirmou-se que esta é medida da ação. Nesta seção pretende-se apenas esclarecer que tipo de quantidade é esta e como se relaciona com a dimensão corporal.

Para tanto, é fundamental revisitarmos o artigo 1 da questão 42, da primeira parte da STH - anteriormente analisada (capítulo 4.2.):

« portanto, à primeira objeção deve dizer-se que a quantidade é dupla. Uma é aquela que se chama quantidade de massa ou quantidade dimensional, que só apenas nas coisas corpóreas (...). A outra é a *quantidade de virtude*, que se considera segundo a perfeição de uma natureza ou forma. Falamos dela quando dizemos que algo algo é mais ou menos quente, na medida em que é mais ou menos perfeito no calor. Esta quantidade virtual verifica-se antes de mais na raiz, isto é, na própria perfeição da forma ou natureza. Neste sentido, fala-se de grandeza espiritual, tal como se diz ser grande o calor, por causa da sua intensidade e perfeição²²⁵».

Tomás de Aquino explica que a dimensão quantitativa, que se relaciona com a massa corporal e com a interação entre substâncias corporais, se restringe a essas mesmas substâncias, como foi anteriormente discutido. Insere aqui uma designação de dimensão virtual que pretende distinguir-se da quantidade corporal, mas sem se dissociar desta. A dimensionalidade de massa restringe-se às propriedades dos corpos e não se estende a substâncias imateriais. A quantidade virtual é uma quantidade que mede a perfeição das coisas: existe e atua a partir da raiz do ente, da sua perfeição formal ou natural. Como a forma e a essência são de alguma maneira coincidentes, deve considerar-se que a matriz ou essência contém em si as razões dessas quantidades ou grandezas, que são em última instância de natureza formal. A forma, como atualidade e perfeição completa do ente (para a qual a matéria se vai dispondo) atua segundo essas

²²⁵ STH, I, q. 42, art. 1, ad 1: «Ad primum ergo dicendum quod duplex est quantitas. Una scilicet quae dicitur quantitas molis, vel quantitas dimensionis, quae in solis rebus corporalibus est (...). Sed alia est quantitas virtutis, quae attenditur secundum perfectionem alicuius naturae vel formae, quae quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis vel minus calidum, inquantum est perfectius vel minus perfectum in caliditate. Huiusmodi autem quantitas virtualis attenditur primo quidem in radice, idest in ipsa perfectione formae vel naturae, et sic dicitur magnitudo spiritualis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem».

mesmas razões, e é nesta que a dimensão virtual tem um papel causal na determinação das perfeições das naturezas e propriedades físicas dos corpos. Apesar de ser uma grandeza formal, estende-se às propriedades corpóreas. A dimensão massiva não pode, portanto, dissociar-se da dimensão virtual do ente. Sem esta, as relações de grandeza e proporção entre as propriedades qualitativas e as quantitativas não seriam possíveis no plano da realidade física.

As propriedades dimensionais corpóreas são refração das propriedades dimensionais inerentes à forma. A dimensionalidade requer vectorização e esta, por sua vez, requer direção – um movimento com direção tem uma tendência natural, um *habitus*. Porém, o *habitus* não é uma mera tendência mecânica; é uma tendência e orientação intencional.

Esta leitura permite que se supere a dicotomia conceptual da substância composta e que se deixe um hilomorfismo dual e fracionário da realidade. Esta solução pode ser resgatada e até desenvolvida com novos pressupostos pela metafísica contemporânea, considerando a convergência entre as noções de matéria e dimensão atualmente dominantes na investigação científica e as noções da metafísica clássica, especificamente as de Tomás de Aquino.

Apesar desta leitura ser promissora de diferentes maneiras, precisa de um desenvolvimento posterior que trabalhe a partir das premissas e opções interpretativas que aqui propomos. Um tal campo de investigação, a realizar posteriormente, irá averiguar as características estruturais e essenciais comuns às substâncias imateriais, a sua hierarquia determina que o seu nível de operação – definido pela sua proximidade à matéria²²⁶. Nesse caso será possível aprofundar esta coincidência entre dimensionalidade formal (e a sua coincidência com as naturezas inteligíveis) e dimensionalidade corporal.

b) Elemento e *ratio* disposicional material

²²⁶ Sousa Machado, Eduardo. *Densidade infinita: Da mente, do infinito e da singularidade inicial*. Lisboa: Lisbon International Press, 2024, pp. 182-184. Para uma discussão sistemática acerca da relação entre consciência e dimensionalidade como aspeto essencial e de unidade entre inteligibilidade e materialidade.

Como foi referido anteriormente, Tomás entende por matéria aquilo que está em potência quanto à existência substancial e quanto à existência accidental. A matéria que se refere à existência substancial chama-a não designada. A matéria referente à existência accidental, denomina-a matéria-na-qual, ou designada, e refere o sujeito – algo instanciado, suscetível de descrição proposicional ou definição. Efetivamente, matéria-prima refere um princípio e matéria-na-qual refere um aspeto de carácter concreto da realidade, apesar de passivo ou recetivo. A matéria difere do sujeito pois este tem uma existência completa, per se, que não se encontra na matéria. A matéria depende do sujeito: tem, por isso, uma existência incompleta.

Em DPN, Tomás de Aquino começa por afirmar que existem três princípios da realidade natural: a matéria, a forma e a privação. Diz também que é necessário que para além destes princípios haja outros que atuem, como por exemplo, a própria forma precisa de um agente que faça com que ela exista e atue como princípio²²⁷. A forma existe apenas naquilo que já é, não é uma causa intermédia entre aquilo que se pode chamar de princípios proto-ontológicos e o plano ôntico. Esse agente também é necessário porque aquilo que está em potência não pode ser reduzido a ato, nem a forma pode passar ela mesma de potência a ato. A forma define o limite da geração, isto é, limita ou circunscreve a concretização de uma dada potencialidade.

Segundo Tomás de Aquino, e ainda de maneira a circunscrever o tema do elemento, a coisa real precisa por um lado de uma causa eficiente, por outro, de uma causa final. Interessa sublinhar o que Tomás de Aquino defende a seguir, relativamente à intencionalidade enquanto natureza da causa final, não enquanto deliberação, mas enquanto intencionalidade. Quanto ao termo «princípio», Tomás define dois tipos. O mais apropriado refere-se às causas extrínsecas, as já referidas eficiente e final. Outras causas que se podem dizer princípio são as intrínsecas. E é neste momento que dá uma

²²⁷ DPN, cap. 3: «Ex dictis igitur patet tria esse naturae principia scilicet materia, forma et privatio. Sed haec non sunt sufficientia ad generationem. Quod enim est in potentia, non potest se reducere ad actum: sicut cuprum quod est potentia idolum, non facit se idolum, sed indiget operante, qui formam idoli extrahat de potentia in actum. Forma etiam non extraheret se de potentia in actum (et loquor de forma generati, quam diximus esse terminum generationis); forma enim non est nisi in facto esse: quod autem operatur est in fieri, idest dum res fit. Oportet ergo praeter materiam et formam esse aliquod principium quod agat, et hoc dicitur esse efficiens, vel movens, vel agens, vel unde est principium motus».

primeira definição de «elemento»: o elemento é uma causa intrínseca e refere-se às partes materiais das coisas²²⁸.

Isto parece sugerir que, da mesma maneira que a forma precisa de causas, a matéria também precisa de um princípio que componha os níveis primários das partes materiais das coisas. O que são estes níveis primários? Tomás de Aquino identifica-os como elementos e afirma que se dizem de duas maneiras. A primeira como sinónimo de parte, como termo próprio de uma conceção mereológica. Um elemento deste tipo seria tão complexo quanto aquilo do qual seria parte, a não ser que fosse uma parte maximamente simples. E esta é a segunda maneira apresentada de referir elemento: como parte simples sem composição. Portanto, entre tudo aquilo que compõe um ente composto, os elementos correspondem, para Tomás de Aquino, às partes mais simples, i.e., são corpos naturais não compostos por outros corpos²²⁹.

Tomás de Aquino decompõe então a definição dada por Aristóteles. A definição é a seguinte: um elemento é aquilo de que uma coisa é primariamente composta, que está nessa coisa e que, porém, não é divisível por uma forma. Quanto à presença do elemento na composição primária das coisas, Tomás afirma que isso é o que distingue o elemento da matéria corruptível. Em relação à afirmação de que não está dividido por uma forma, pretende diferenciar o elemento em relação àquelas coisas que têm partes diferentes por via de diferentes formas e espécies. Recorre ao exemplo da água, que pretende apenas sublinhar a unidade e homogeneidade dentro da sua própria especificação enquanto elemento. Ainda fornece uma outra definição: o elemento não é necessariamente indivisível quantitativamente, é suficiente para a sua função que se considere a indivisibilidade quanto à forma. Mesmo sendo indivisível em ambos os aspetos, é chamado elemento.

Em DEE, Tomás de Aquino explica que a alma humana tendo mais potência que as outras substâncias separadas, está mais perto das coisas materiais. O que é ter mais

²²⁸ Ibid.: «Sed licet principia ponat Aristoteles pro causis intrinsicis in primo Physic., tamen, ut dicitur in undecimo Metaph., principium dicitur proprie de causis extrinsecis, elementum de causis quae sunt partes rei, idest de causis intrinsicis, causa dicitur de utrisque. Tamen aliquando unum ponitur pro altero. Omnis enim causa potest dici principium, et omne principium causa».

²²⁹ Ibid.: «Elementum vero non dicitur proprie nisi de causis ex quibus est compositio rei, quae proprie sunt materiales. Et iterum non de qualibet causa materiali, sed de illa ex qua est prima compositio: sicut nec membra elementa sunt hominis, quia membra etiam sunt composita ex aliis; sed dicimus quod terra et aqua sunt elementa, quia haec non componuntur ex aliis corporibus, sed ex ipsis est prima compositio corporum naturalium».

potência? Ter mais aspetos em potência equivale a dizer que tem mais aspetos por atualizar, ou seja, por realizar. A matéria é condição de realização de potencialidades não exprimíveis sem a concretude, sem a individualização das espécies nas suas características implícitas. É uma explicitação por extensão de si para fora de si. Sem a matéria, a manifestação das realidades inteligíveis estagnaria na espécie, não havendo indivíduo nem concretude. Mas qual é o papel do indivíduo e da concretude e qual a importância da matéria designada? Levando ao extremo as possíveis especificações implícitas na espécie, uma demarcação é imposta. Sem essa delimitação, poderíamos supor que as especificações em níveis lógicos e ontológicos seguiriam indeterminadamente. O que, por sua vez, levaria a uma infinitude de especificações de níveis intelectuais e inteligíveis que inviabilizaria toda e qualquer possibilidade de conhecimento. Portanto, a concretude da matéria designada na qual se realiza a existência accidental é absolutamente necessária: é condição de realização das características implícitas de estados ontológicos mais vastos, como as espécies.

Quanto a essa manifestação da inteligibilidade na materialidade, Tomás de Aquino apresenta a ideia de que as formas que realizam na matéria e de que essas potencialidades correspondem a uma gradação de formas mais complexas, digamos assim, para formas simples, as formas elementares. As formas dos elementos ou primeiras formas, são tão próximas à matéria que operam apenas de acordo com as qualidades ativas e passivas. Afirma ainda que outras coisas se lhe podem acrescentar e que são requeridas enquanto meios pelos quais a matéria é disposta para receber a forma. Considera que há uma gradação formal e que a operação corporal não se esgota nas qualidades elementares. As formas, quanto mais próximas a uma operação intelectual e mais remotas em relação às propriedades elementares mais nobres são, e, como tal, mais poder causal têm. Como diz Tomás de Aquino,

« (...) deve considerar-se que quanto mais nobre é a forma, mais domina a matéria corpórea, menos nela está imersa e mais a excede na sua operação ou poder. Vemos, portanto, que a forma de um corpo misto tem alguma operação que não é causada por qualidades elementares. E quanto se procede na nobreza das formas, mais se vê que o poder da forma excede a matéria elementar, tal como a alma vegetativa excede a forma metálica, e a alma sensível excede a alma

vegetal. Mas a alma humana é a última na nobreza das formas. Por isso supera a matéria corpórea no seu poder, porque tem alguma operação e poder que a matéria corpórea não partilha de modo algum. E a esta virtude chama-se intelecto²³⁰».

Em DME Tomás afirma que existe um estado ou um dispositivo intermédio entre as formas dos elementos e a matéria disposta, que tem como função dispor a matéria para a forma. E que essa disposição ocorre essencialmente pela operação dos elementos nesse mesmo dispositivo intermédio, ativando certas propriedades e mantendo outras passivas. A mistura material requer que os elementos atuem em conjunto, mas como alguns são opostos, como o fogo e a água, não podem estar envolvidos diretamente na mistura. Tomás apresenta algumas opiniões a este respeito, que rejeita.

Começa por apresentar a posição daqueles que defendem que as formas substanciais dos elementos permanecem, depois de as suas qualidades passivas e ativas serem reduzidas a um meio pela alteração. Se as formas substanciais dos elementos não permanecessem por via dessa alteração, haveria uma corrupção de certos elementos. Uma corrupção inviabilizaria uma mistura. Tomás de Aquino rejeita esta ideia, a de que as substâncias teriam partes antes de serem informadas ou de que a matéria, por si só, conteria divisibilidade. Ele introduziu a ideia de indivisibilidade da substância, explicando que, sendo a quantidade removida da substância, esta permanece indivisível, pois é impossível considerar as partes da matéria sem a quantidade.

Rejeita também que a matéria possa admitir diferentes formas dos elementos relativamente aos mesmos aspetos. Se o corpo misto preservasse as formas dos elementos, então estes deveriam estar em diversas partes da matéria. Para que recebessem estas formas, teriam de receber uma *praeintellecta quantitas* – uma quantidade pré-definida. Logo, cada forma seria uma substância indivisível, porque este

²³⁰ STH, I, q. 76, art.1: «Sed considerandum est quod, quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliquam operationem quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus».

é um atributo essencial da substância, pelo que teriam de se admitir diferentes corpos, o que resultaria numa substância com diferentes corpos em simultâneo. E por isso, Tomás rejeita a possibilidade de os quatro elementos se misturarem diretamente com o corpo misto, pois se se misturassem desse modo, isto é, preservando as suas formas substanciais, não seria uma mistura verdadeiramente dita, com valor de real. Pelo contrário, essa visão implicaria que a mistura ocorreria pela agregação de corpos impercetíveis (por serem pequenos), e seria apenas resultado do sentido e não da verdade da constituição de uma nova substância unitária.²³¹

Também rejeita a possibilidade de as formas dos corpos simples e a matéria não estarem pressupostas na forma elementar. Se a forma dos elementos for retirada, os corpos simples que compõem o corpo misto não permanecem. Por um lado, deve haver uma pressuposição da razão elementar na forma dos corpos simples; por outro, se removida a forma substancial de um composto, nele não permanecem nem mesmo os corpos simples. Deixa de haver qualquer sustentabilidade ôntica. Por isso, Tomás de Aquino diz ser impossível os elementos existirem dessa maneira, isto é, é impossível que as formas dos corpos simples e a matéria não estejam pressupostas na forma substancial.²³²

Uma terceira posição que critica é acerca da consequência de se considerar que as formas substanciais dos elementos estão presentes no corpo misto. Isto levaria a considerar que a matéria admite diferentes formas relativamente ao mesmo aspeto, isto é, à mesma mistura ou parte dela. Ao admitir diferentes formas admitiria uma multiplicidade de corpos nesse mesmo corpo misto²³³. Apoiando-se na Física de Aristóteles (I, 185b 16), Tomás de Aquino rejeita esta ideia, a ideia de que as substâncias teriam partes antes de serem informadas ou de que a matéria, por si só, conteria divisibilidade. Ele introduziu a ideia de indivisibilidade da substância, explicando que, sendo a quantidade removida da substância, esta permanece indivisível, pois é

²³¹ DME: «Non igitur in qualibet parte corporis mixti erunt quatuor elementa; et sic non erit vera mixtio, sed secundum sensum, sicut accidit in aggregatione corporum insensibilium propter parvitatem».

²³² Ibid.: «Rursus si forma substantialis corporis mixti sit actus materiae non praesuppositis formis simplicium corporum, simplicia corpora elementorum rationem amittent. Est enim elementum ex quo componitur aliquid primo, et est in eo, et est indivisibile secundum speciem; Sublatis enim formis substantialibus, non sic ex simplicibus corporibus corpus mixtum componetur, quod in eo remaneant».

²³³ A teoria da pluralidade das formas era defendida pela maior parte dos teólogos à época, sobretudo os da escola franciscana.

impossível considerar as partes da matéria sem a quantidade. O corpo físico constitui-se precisamente pela matéria existente em quantidade, que é adquirida pela forma substancial. Por isso, considerar as formas substanciais dos elementos presentes requeria que essas formas (ou os elementos) trouxessem consigo a quantidade de matéria que lhes é intrínseca, pré-concebida relativamente aos próprios elementos. O que, por sua vez, geraria diversos corpos na mistura – diferentes partes da matéria mista seriam, de facto, diferentes corpos.²³⁴

Dando continuidade à refutação das posições apresentadas, Tomás de Aquino defende que toda a forma substancial requer uma disposição adequada na matéria (*dispositionem in materia*). Repare-se que não diz que a forma requer uma disposição *da* matéria, relativamente a si própria, mas *na* matéria, relativamente a si própria [forma]. Se exigisse disposição da matéria, exigiria que a matéria se disposicionasse a si própria perante a presença da forma – isto é que fosse princípio de si própria. Aqui, sem que Tomás o tenha dito, está referida a distinção entre matéria-na-qual e matéria-da-qual - entre matéria e matéria-prima.

Na eventualidade de esta distinção (entre matéria-na-qual e matéria-da-qual) poder ser considerada como parte integrante da conceção original de matéria de Tomás de Aquino, ela auxiliaria o entendimento de como as formas substanciais dos elementos são impedidas de estarem realmente presentes no corpo misto. Pois sendo alguns elementos o contrário de outros, a sua presença real faria colapsar a unidade do corpo ou da mistura. Pelo menos, não poderiam estar presentes na mesma parte da mistura (mas isto também não é aceite por Tomás porque, havendo formas substanciais para cada parte, diversos corpos seriam requeridos, o que também inviabilizaria a unidade da mistura).²³⁵ Por isso, conclui que é impossível os contrários estarem presentes na

²³⁴ Ibid.: «Materiae autem diversas partes accipere est impossibile, nisi prae intellecta quantitate in materia; sublata enim quantitate, substantia indivisibilis permanet, ut patet in primo physic. Ex materia autem sub quantitate existente, et forma substantiali adveniente, corpus physicum constituitur. Diversae igitur partes materiae formis elementorum subsistentes plurium corporum rationem suscipiunt. Multa autem corpora impossibile est esse simul. Non igitur in qualibet parte corporis mixti erunt quatuor elementa; et sic non erit vera mixtio, sed secundum sensum, sicut accidit in aggregatione corporum insensibilium propter parvitatem».

²³⁵ Ibid.: «Impossibile est autem in idem convenire propriam dispositionem, quae requiritur ad formam ignis, et propriam dispositionem quae requiritur ad formam aquae, quia secundum huiusmodi dispositiones ignis et aqua sunt contraria. Impossibile est igitur quod in eadem parte mixti sint formae substantiales ignis et aquae».

mesma coisa e os elementos contrários, como a água e o fogo, estarem presentes eles próprios na mesma parte da mistura.

Tomás de Aquino continua a sua objeção à possibilidade de as formas substanciais dos corpos simples (o princípio pelo qual algo existe) permanecerem na mistura, reforçando que a mistura não seria tida como verdadeira mistura, mas apenas como relativamente ao sentido. Ser mistura em relação ao sentido é, como foi afirmado anteriormente, estarem as partes impercetíveis justa-posicionadas, quase que lado a lado.

Tomás de Aquino apresenta uma quarta posição contrária à sua. Essa posição pretende defender por um lado a presença e influência dos elementos na mistura e a unidade da mistura e, por outro, evitar o problema da mistura como percepção e não como verdadeira entidade.²³⁶ Os que aceitam isto defendem que os elementos não estão presentes inteiramente, reduzindo as suas formas a meios, isto é, suscetíveis de estarem mais ou menos presentes. Essa posição defende também que os elementos são tanto mais imperfeitos quanto mais próximos da matéria-prima, e que são meios entre as formas substanciais e acidentais. Por serem meios entre estes dois tipos de forma, são suscetíveis de serem maiores ou menores. Tomás de Aquino rejeita inequivocamente as posições anteriores, mas acerca desta posição mostra mais cuidado nas objeções apresentadas, bem como em criticar algumas ideias que sustentarão a sua própria posição.

Refuta também a objeção à possibilidade de algo ser meio entre sujeito e acidente. Aqui repete o mesmo princípio dado em DPN acerca da relação de dependência assimétrica entre forma substancial e sujeito. Importa referir o que procede desta objeção porque afeta a relação entre os meios e os extremos: ambos devem pertencer ao mesmo género. Isto é importante na medida em que uma determinada classe não pode conter elementos, nem ter extensão, para além da própria asserção feita. Portanto, o que está contido no mais genérico e universal de um determinado tipo de coisas – que é um dos extremos-, estende-se à sua máxima determinação por extenuamento das suas próprias possibilidades, constituindo o outro extremo. Os meios entre um e outro devem respeitar equivalências que permitem a

²³⁶ Ibid.: «Quidam autem utrasque rationes vitare volentes, in maius inconveniens inciderunt».

transitoriedade do fluxo ontológico de uma determinada natureza. Esta ideia é importante para garantir que a forma substancial, enquanto espécie, concretiza os seus graus de determinação, de accidentalidade, dentro do seu próprio âmbito.

Na objeção seguinte, e a última, rejeita a possibilidade de o elemento ser suscetível de “mais” ou de “menos”, isto é, de variação quantitativa, pela impossibilidade de a corrupção e geração dos elementos ser um movimento contínuo. Pois o movimento é contínuo apenas em três géneros: qualidade, quantidade e localização²³⁷. Se a forma dos elementos variasse a sua quantidade, variaria de espécie, logo não seria a mesma forma ou substância. Portanto, o que Tomás de Aquino nos tem estado a transmitir é que os elementos são indivisíveis quantitativa e qualitativamente, e, conseqüentemente não são suscetíveis de variação quantitativa: são permanentes e incorruptíveis.

Tomás de Aquino passa então para a sua consideração final: que se deve encontrar uma forma explicativa que preserve a presença e influência dos elementos, sem que esta presença obrigue a afirmar, no plano teórico, que eles são corruptíveis.

«Devemos, portanto, considerar que as qualidades ativas e passivas dos elementos são opostas entre si e recebem mais e menos. Mas a partir das qualidades opostas, que recebem mais e menos, pode estabelecer-se uma qualidade intermédia, que tem em conta a natureza de ambos os extremos, tal como o pálido está entre o branco e o preto, e o tépido entre o quente e o frio. E desta forma, portanto, deixadas de lado a condição mais excelente das qualidades dos elementos, estabelece-se a partir deles uma certa qualidade

²³⁷ DME: «Deinde impossibile est formas substantiales elementorum suscipere magis et minus. Omnis enim forma suscipiens magis et minus est divisibilis per accidens, inquantum scilicet subiectum eam potest participare vel magis vel minus. Secundum autem id quod est divisibile per se vel per accidens, contingit esse motum continuum, ut patet in sexto Physicorum. Est enim loci mutatio et augmentum et decrementum, secundum quantitatem et locum quae sunt per se divisibilia, alteratio autem secundum qualitates quae suscipiunt magis et minus, ut calidum et album. Si igitur formae elementorum suscipiunt magis et minus, tam generatio quam corruptio elementorum erit motus continuus, quod est impossibile. Nam motus continuus non est nisi in tribus generibus, scilicet in quantitate et qualitate, et ubi, ut probatur in quinto Physicorum. Amplius, omnis differentia secundum formam substantialem variat speciem. Quod autem recipit magis et minus, differt quod est magis ab eo quod est minus et quodammodo est ei contrarium, ut magis album et minus album. Si igitur forma ignis suscipiat magis et minus, magis facta vel minus facta speciem variabit, et non erit eadem forma, sed alia. Et hinc est quod philosophus dicit in octavo Metaph., quod sicut in numeris variatur species per additionem et subtractionem, ita in substantiis».

intermédia, que é a qualidade própria de um corpo misto, o qual contudo difere nas diferentes partes, de acordo com a diferente proporção da mistura; e de facto esta qualidade é própria da forma de um corpo misto, tal como uma qualidade simples é própria da forma de um corpo simples. Portanto, tal como os extremos se encontram no meio que participa da natureza de ambos, assim também as qualidades dos corpos simples se encontram na qualidade constante de um corpo composto²³⁸».

Tomás explica que as qualidades dos elementos são opostas, ou seja, passivas e ativas. Estas qualidades podem receber mais ou menos, pois não são as formas dos elementos. Propõe então uma qualidade intermédia que é o produto de qualidades contrárias, isto é, extremas, e que beneficia, portanto, das suas próprias proporções entre esses dois extremos. A qualidade média ou intermédia é dita adequada ao corpo misto. A sua diversidade é o resultado da diversidade de proporções. Esta qualidade é a disposição da matéria adequada à forma, ou seja, a matéria enquanto aquilo que recebe e é modificada por ela, do mesmo modo que a qualidade simples, sem quantificação, é adequada à forma do corpo simples. A identificação entre o corpo simples e a qualidade simples não é clara para mim. Dada a circunscrição deste trabalho, pode considerar-se que há uma diferença entre o elemento como qualidade simples que, por virtualidade, influencia o corpo simples que compõe o corpo misto. Neste caso, ambos serão objeto de quantificação. Assim como os extremos que se encontram proporcionalmente no meio, que é a natureza de ambos, as qualidades dos corpos simples também se encontram na qualidade do próprio corpo misto. As virtudes dos corpos simples são assim conservadas nos corpos mistos pela participação nos elementos. A forma dos elementos está presente pela virtude. Eles definem ou são princípios da natureza. No entanto, nada nos impede de considerar o seu movimento

²³⁸ Ibid.: «Considerandum est igitur quod qualitates activae et passivae elementorum contrariae sunt ad invicem, et magis et minus recipiunt. Ex contrariis autem qualitatibus quae recipiunt magis et minus, constitui potest media qualitas quae sapiat utriusque extremi naturam, sicut pallidum inter album et nigrum, et tepidum inter calidum et frigidum. Sic igitur remissis excellentiis qualitatum elementorum, constituitur ex his quaedam qualitas media quae est propria qualitas corporis mixti, differens tamen in diversis secundum diversam mixtionis proportionem; et haec quidem qualitas est propria dispositio ad formam corporis mixti, sicut qualitas simplex ad formam corporis simplicis. Sicut igitur extrema inveniuntur in medio quod participat naturam utriusque, sic qualitates simplicium corporum inveniuntur in propria qualitate corporis mixti».

em relação à qualidade, uma vez que, enquanto princípios da natureza, definem matrizes qualitativas que, na matéria, podem ser mais ou menos acentuadas quando lhes são dadas as devidas proporções.

Os elementos e a forma como atuam nos corpos mistos, sendo considerados causas intrínsecas, talvez por não estarem efetivamente nos corpos, mas por serem causas que atuam na composição física do ente, não deixam de atuar e determinar a disposição material a um nível primário. Apesar da sua tangibilidade, ou mensurabilidade (neste caso), esse nível primário não deixa de poder ser considerado como o nível mais básico e microscópico.

De um ponto de vista filosófico, tanto os elementos como os átomos têm as mesmas propriedades essenciais. São indivisíveis como um corpo, são simples sem composição de partes, tais como os *simplicia corpora*. Porém, *simplicia corpora* estão associados ao conceito de corpo celeste (e não como é hoje utilizado o termo elemento referindo-se a micro corpo). A disposição - definida principalmente em termos de quantidade de qualidade - de um em relação ao outro define a sua relação e a identidade do corpo composto. A física atribui atualmente estas propriedades às partículas subatômicas elementares. Por sua vez, o átomo e o elemento têm papéis diferentes. A característica química de um determinado elemento está relacionada com a quantidade e a disposição dos eletrões num determinado átomo. No entanto, a questão do princípio ou razão determinante desta disposição é transversal às conceções atomistas ou elementares.

A ciência tem atualmente acesso a uma escala do real que não tinha até ao descobrimento científico do átomo e posteriormente dos seus componentes.²³⁹ Essa escala foi para além do próprio átomo, considerado até à descoberta da partícula subatômica, o ente físico mais pequeno e indivisível. A categorização e explicação de

²³⁹ No início do século XIX, foram feitas duas descobertas. A descoberta feita por John Dalton funcionou como evidência indireta. Descobriu que num determinado tipo de reações químicas as massas dos reagentes têm um ratio de massa particular, evidenciando que há unidades básicas no mundo físico com o mesmo ratio de massa. Esta tese foi desenvolvida e fixada pela ideia de um número fixo de átomos numa *mole* (substância física), por Amedeo Avogadro. A prova que constituiu uma evidência direta foi a de Robert Brown, botânico escocês, que observou que pequenos grãos de pólen suspensos em água parada se moviam formando complexos padrões. É com base na movimentação Browniana que Albert Einstein, em 1905, conseguia calcular a massa dos átomos e das moléculas. Sobre este assunto ver Greene, Brian. *The Elegant Universe : Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*. First edition. New York: W.W. Norton & Co., 2003. pp. 65, 67.

relações entre partículas é especialmente complexa e densa²⁴⁰ e o nosso propósito aqui não é entrar em detalhe na análise e descrição de teorias físicas. Este não é nem o âmbito desta tese, nem uma área da nossa competência.

Independentemente dessas distinções e propriedades, a finalidade que as traz para esta discussão requer apenas a consideração da sua elementaridade e a sua indivisibilidade. Os elementos de que fala Tomás de Aquino não são de modo algum corpos ínfimos nem têm qualquer relação com teorias atomistas. Porém, porque a realidade quântica está a ganhar cada vez mais relevância, alguns trabalhos tomistas tentam colocar a física quântica e as noções de matéria, especialmente matéria prima, em diálogo, como fazem, por exemplo, Stanley Grove (2008) ou Bobik (2006)²⁴¹. Na perspectiva desta tese aquilo que deve ser articulado com as definições de Tomás de Aquino de elemento não é a sua correspondência com a noção contemporânea de partícula elementar, mas antes a convergência e transversalidade das características essenciais que lhes subjazem e que serão a seguir descritas.

Voltando à definição antiga e medieval de elemento, que é devedora da descrição de Euclides dá de um ponto em *Elementos* é precisamente a sua não constituição em partes, não tendo qualquer grandeza ou magnitude, é localização. As partículas elementares são, portanto, dotadas de uma simplicidade irreduzível, uma imutabilidade.

A inalterabilidade da identidade das partículas refere-se unicamente a elas mesmas, são intrinsecamente imutáveis. Porém, por serem elementos constituintes de uma unidade maior, de moléculas, por exemplo, relacionam, ou associam-se interagindo de forma a constituir uma nova identidade. A identidade da unidade maior não compromete a identidade intrínseca da partícula. Se a comprometesse, não seria possível estudar os constituintes de uma molécula em si mesmos e segundo as suas próprias propriedades.

²⁴⁰ Cf. Feynman, R.P. & Weinberg, S. (1987) *Elementary Particles and the Laws of Physics: The 1986 Dirac Memorial Lectures*. Cambridge Univ. Press; Bettini, Alessandro (2008) *Introduction to Elementary Particle Physics*. Cambridge Univ. Press.

²⁴¹ Ver Bobik, Joseph, and Thomas, Aquinas, Saint. *Aquinas on Matter and Form and the Elements : A Translation and Interpretation of the De Principiis Naturae and the De Mixtione Elementorum of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1998. Ver também Grove, Stanley F.. *Quantum theory and Aquinas's doctrine on matter*. The Catholic University of America, Washington DC, 2008.

Todas as interações e associações atômicas são definidas pela própria unidade e identidade da entidade da qual são constituintes. Elas reúnem-se por finalidade. Este é um aspecto que pode reunir visões fisicalistas e essencialistas. Efetivamente, o atomismo que se funda na pura matematização das relações como explicação suficiente para agregação de partículas é bastante sólido a explicar o modo como essas relações se dão, mas não constitui uma explicação racional relevante para a questão da razão pela qual as partículas se associam da maneira como se associam, a não ser adotando um qualquer tipo de essencialismo²⁴².

A partícula elementar física não é nem puramente indivisível, nem unidade pura. Ela corresponde a um limite da instrumentalização de medida da Física; e para além disso, é suscetível de medição, porque muito embora não tenha partes da mesma maneira como é constituída a molécula, é constituída ou de massa, ou de energia, e é possível não só medir como prever o seu comportamento. Isto significa que apesar da sua irreducibilidade e indivisibilidade intrínseca, mantêm relações dinâmicas de massa e volume, e que estas se reduzem em última instância a relações de massa e energia²⁴³.

Até certo ponto, a possibilidade da mereologia é dada não só porque existem relações entre as partes e entre as partes e o todo, mas porque algum princípio define essas relações. O acaso não é suficientemente regular para que seja possível estabelecer leis naturais nem para que a consistência das observações dos corpos permita analisar e descrever as relações entre os corpos e os seus constituintes físicos. Por isso, algum princípio metafísico deve permitir e determinar essas relações, como também deve haver um qualquer princípio de sustentabilidade e permanência que sustenha a própria alteração e movimentação física, especialmente se a Teoria das Cordas se comprovar verdadeira e, como tal, capaz de unir a realidade quântica e a relativista²⁴⁴. Com a aproximação que aqui se fez entre estes dois modelos para a definição de «elemento» procurámos mostrar que, apesar da aparente divergência entre o papel do elemento na

²⁴² French, Steven. *The Structure of the World : Metaphysics and Representation*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 251. Neste caso o essencialismo aparece discutido sob o ponto de vista do disposicionalismo. Ver também Ladyman, James, Don Ross, and David Spurrett with John Collier. *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. 1st ed. Oxford: Oxford University Press, 2007.

²⁴³ Cf. Hawking, Stephen, Carl Sagan, and Ron Miller. *A Brief History of Time : From the Big Bang to Black Holes*. Toronto: Bantam Books, 1988, cap. 5. Elementary Particles and the Forces of Nature.

²⁴⁴ Cf. Greene, Brian. *The Elegant Universe : Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*. First edition.. New York: W.W. Norton & Co., 2003.pp. 66.

física contemporânea e na metafísica de Tomás de Aquino, há uma convergência conceptual que permite considerar uma estrutura de abordagem compatível e reunir aspetos teóricos acerca da constituição material da realidade, sem que com isto se esteja a fazer corresponder elemento dado pela filosofia medieval e micro corpo dado pela ciência atual.

c) Influência das substâncias imateriais nas materiais

Mesmo que Tomás de Aquino lhe chame dimensão, esta não compreende propriedades quantitativas, dado que a relação por quantidade dimensão está reservada à interação entre corpos, ou seja, entre substâncias materiais. Uma substância exclusivamente imaterial relaciona-se com a corporeidade por virtude, isto é, pela aplicação da sua virtude que é um tipo específico de ação. Nesse sentido Tomás de Aquino esclarece que este tipo de substâncias interage com o mundo corpóreo sem que estejam circunscritas ao lugar e à dimensão corpórea: não são objeto de comensuração e por isso não ocupam um lugar no contínuo espacial. No entanto, pode perguntar-se: estarão sujeitas à temporalidade? Esta questão poderá indicar, bem como a da eternidade do mundo, se é possível reconstruir uma visão cosmológica na qual espaço e tempo são entidades interdependentes. caso isso se verifique, a relevância da metafísica tomista para a física contemporânea é ainda maior porque se encontraria perfeitamente alinhada com as cosmologias atuais, pela sua afinidade com a premissa geral da relatividade de Einstein.

Para responder a esta questão, interessa compreender bem o que é ação por poder ou por virtude. A asserção mais importante para este assunto vem na questão 52 da STH I, art 1. Diz Tomás de Aquino:

«uma substância incorpórea, pelo seu poder [*sua virtute*], ocorrendo numa coisa corpórea, contém-na e não é contida por ela. Na verdade, a alma está no corpo como o que a contém, e não como o que está contido. E da mesma forma se diz que um anjo está num lugar corpóreo, não como contido, mas como contendo-o de alguma forma²⁴⁵».

²⁴⁵ STH, I, q. 52, art. 1: «Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea, anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta. Et similiter angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum, sed ut continens aliquo modo».

Uma substância incorpórea, mesmo que não seja aquela pela qual a substância corpórea emerge, contém essa mesma corporeidade pelo menos virtualmente. Contê-la significa que a sua amplitude ontológica é superior, e que está para além dela. Significa também a superioridade ontológica entre corporeidade e incorporeidade, e que essa superioridade é absoluta, já que as substâncias incorpóreas não são aquilo do qual todas as coisas com as quais interagem emergem.

Em DON, Tomás detém-se especialmente nos corpos dos seres inanimados e apresenta a ideia de que a operação oculta está relacionada em específico com ações de forças por virtude. Primeiro é necessário apresentar o que são operações ocultas segundo Tomás de Aquino; em segundo, como são operadas e que princípio ou causa as origina; em terceiro, que relação têm com os assuntos expostos em especial com a interação entre as dimensões espirituais e as corpóreas.

Segundo Tomás de Aquino, «em certos corpos naturais aparecem certas ações naturais, cujos princípios não podem ser claramente apreendidos»²⁴⁶. Os corpos que são compostos por elementos são movidos pelas propriedades e virtudes dos elementos de que são compostos. Porém, algumas das suas ações não podem ser causadas pelos movimentos dos elementos²⁴⁷. Por não serem ações que decorrem de causas naturais, devem-se a princípios que lhes são superiores, de natureza espiritual, uma vez que o espiritual é superior ao material e a este se estende (o contrário não é possível).

Tomás começa por distinguir dois modos de atuação, um inferior e um superior. Um agente superior pode agir num agente inferior de dois modos: ou por receção de uma forma atual do agente superior, ou sem receção dessa forma. O segundo modo dá-se sem receber a forma do agente superior²⁴⁸. Os corpos elementares participam nas

²⁴⁶ DON: «Quoniam in quibusdam naturalibus corporibus quaedam naturales actiones apparent, quarum principia manifeste apprehendi non possunt, requisivit a me vestra dilectio, ut quid super his mihi videatur vobis transcriberem».

²⁴⁷ Ibid.: «Sunt autem quaedam huiusmodi corporum quae a virtutibus elementorum causari non possunt: puta quod magnes attrahit ferrum, et quod quaedam medicinae quosdam determinatos humores purgant, et a determinatis corporis partibus. Oportet igitur huiusmodi actiones in aliqua altiora principia reducere».

²⁴⁸ Ibid.: «Uno quidem modo inquantum actio procedit ab eo secundum formam vel virtutem sibi impressam a superiori agente, sicut luna illuminat per lumen a sole receptum. Alio vero modo inferius agens agit per solam virtutem superioris agentis, nulla forma recepta ad agendum, sed per solum motum quo a superiori agente movetur, sicut carpentator utitur serra ad secandum: quae quidem sectio est

ações de agentes superiores por uma destas duas maneiras: «a saber, [de modo a que] tais ações derivem de algumas formas ou virtudes impressas nos corpos elementares pelos agentes superiores, ou que tais ações derivem do único movimento dos elementos corpóreos dos agentes acima referidos»²⁴⁹.

Tomás de Aquino esclarece imediatamente que agentes superiores não são apenas corpos celestes, mas também podem ser substâncias separadas, imateriais. Ambos os tipos de substâncias não causam movimento por impressão de forma, mas simplesmente pelos seus próprios movimentos²⁵⁰. Por outro lado, nem todas as operações dos corpos elementares têm razões ocultas, nem essas operações acontecem a todos os corpos da mesma espécie. Nem sempre ocorrem (por exemplo, no caso de uma cura por exposição a uma relíquia), porque requer-se o movimento de uma substância superior. Por sua vez, alguns efeitos de corpos inferiores são regulares e, como tal devem-se a um princípio intrínseco ao próprio corpo inferior. Esse poder é uma espécie de potência, pois é segundo este que o corpo atua em algo externo e é por ele que o paciente recebe o ato. Na medida em que é passivo, diz Tomás de Aquino, designa-se por razão e virtude. Este tipo de virtude provém de algo específico dessa mesma coisa, pois tudo o que é accidental deve a sua razão e existência às suas propriedades essenciais²⁵¹. As virtudes e ações das virtudes são naturais e procedem da forma e da maneira como existem materialmente²⁵².

principaliter actio artificis, secundario vero serra in quantum ab artifice movetur: non quod talis actio sequatur aliquam formam vel virtutem quae in serra remaneat post motionem artificis».

²⁴⁹ Ibid.: «(...) scilicet quod huiusmodi actiones consequantur aliquas formas vel virtutes impressas corporibus elementatis a superioribus agentibus, vel quod huiusmodi actiones consequantur solam motionem elementatorum corporum a praedictis agentibus».

²⁵⁰ Ibid.: «(...) quae non procedunt ex aliqua forma inferioribus corporibus impressa, sed solum ex superiorum agentium motione».

²⁵¹ Ibid.: «Restat autem considerandum, quid sit illud principium intrinsecum permanens a quo huiusmodi operationes procedunt. Manifestum est autem hoc principium potentiam quamdam esse: hoc enim dicimus potentiam principium intrinsecum quo agens agit, vel patiens patitur; haec quidem potentia secundum quod refertur ad ultimum in quod aliquid potest, accipit nomen et rationem virtutis. Huiusmodi autem virtus quae est talium actionum vel passionum principium, manifeste ostenditur ex forma rei specifica derivari: omne enim accidens quod est proprium alicuius speciei derivatur ex principiis essentialibus illius speciei, et inde est quod ad demonstrandum proprias passiones de suis subiectis, accipimus pro causa definitionem designantem essentialia principia rei. Est autem essentiae et quidditatis principium forma in determinata materia existens. Oportet igitur huiusmodi virtutes procedere a formis talium rerum secundum quod in propriis materiis existunt».

²⁵² Ibid.: «Relinquitur ergo virtutes quae sunt harum actionum principia, esse naturales et a forma rei procedere secundum quod in tali materia existit».

Porém, isto ainda não explica como é que as substâncias imateriais e os corpos celestes influenciam o movimento dos corpos inferiores. Tomás explica que a geração e a corrupção dos corpos inferiores se devem ao movimento dos corpos celestes os quais, por sua vez, devem o seu movimento às substâncias imateriais. As formas dos corpos celestes procedem das substâncias imateriais que são uma espécie de primeiro princípio do movimento de um determinado elemento. Por via dos movimentos dos corpos celestes, as substâncias imateriais são capazes de imprimir formas na matéria corporal que essas mesmas substâncias são capazes de inteligir ²⁵³. Esta cadeia tem a ver com as características próprias dessas substâncias imateriais que, dada a natureza infinita da sua essência, têm de atuar no mundo físico por via de um corpo que possa receber a sua influência²⁵⁴.

Para finalizar, a cadeia motora do movimento físico requer uma cadeia mais ampla do que a própria cadeia e hierarquia de propriedades essenciais e accidentais da substância composta. São essas mesmas propriedades que configuram a composição do ente composto que permitem a interação entre as diferentes substâncias. A sua relação de equivalências entre propriedade essenciais, accidentais, formais e materiais, leva a que se constituam também relações de equivalência com esses corpos simples e incorruptíveis e com as substâncias imateriais. Os elementos e as propriedades elementares dos corpos são fundamentais aos movimentos naturais operados por forças externas à substância composta. Se esta não tivesse tais propriedades não seria suscetível a forças externas. E, mais uma vez, mesmo que a cosmologia de Tomás de Aquino não seja sustentável à luz do conhecimento atual, os princípios nela

²⁵³ Ibid.: «(...) quod quidem in formis inferiorum corporum non apparet propter generationem et corruptionem huiusmodi corporum. Relinquitur igitur quod principia formarum huiusmodi corruptibilium corporum sunt caelestia corpora, quae diversimode se habentes secundum accessum et recessum, ad generationem et corruptionem in his inferioribus causant. Procedunt tamen huiusmodi formae a substantiis separatis sicut a primis principiis, Procedunt tamen huiusmodi formae a substantiis separatis sicut a primis principiis, quae mediante virtute et motu caelestium corporum imprimunt formas apud se intellectas in materiam corporalem».

²⁵⁴ Nas questões sobre os anjos na STH, Tomás de Aquino explica que os anjos são cada um de uma espécie particular. Ao mesmo tempo, eles conhecem através de ideias inatas, isto é, eles contêm em si mesmos, no seu intelecto, todas as espécies de coisas. A sua essência ou espécie é a única condição para a sua atividade de inteligir. Eles conhecem todas as coisas por si mesmos e em si mesmos, através das espécies co-naturais a eles, que Tomás de Aquino equipara a ideias inatas. Veja-se, a título de exemplo, a exposição que Tomás faz a este propósito em STH, I q. 54, art. 2, Resp..

contemplados como fundamentais do movimento por força externa não deixam de ter uma estrutura conceitualmente válida.

Um estudo amplificado e que isole as características estruturais e essenciais das substâncias intelectuais é o passo a seguir. Esse estudo não está contemplado no corpo da tese por se considerar que é um passo posterior e que primeiro é preciso definir as estruturas da realidade natural na sua definição metafísica neutra. Parte do estudo acerca da natureza da inteligibilidade tocará em grande medida questões teológicas. No entanto, este trabalho não seria completo se não fechasse a ordem de interações entre todos os tipos de ente que Tomás de Aquino considera que fazem parte e completam a realidade criada.

4.2. Privação e vacuidade ontológica

Na terceira via para a prova da existência de Deus, bem como no primeiro capítulo de DPN, Tomás de Aquino defende que na realidade natural há coisas que existem e outras que podem existir e ainda coisas que não são possíveis de existir. Isto é algo que julga comprovar-se pelos princípios de alteração que são a geração e a corrupção. Diz Tomás que se tudo é possível não existir, referindo-se à alteração ou movimento para a corrupção, então num certo momento nada existiu. Porém, não considera esta asserção verdadeira, pois daí decorreria que ainda agora nada haveria de existir. Se num dado momento nada tivesse existido isto equivaleria à atualidade do não-ser. O que quer que exista apenas pode vir de algo previamente existente. Portanto, todos os existentes não são apenas possíveis, pois a possibilidade é uma mera alternância entre existência e não existência, entre o ser e o não-ser. O que não é permitido, na perspectiva de Tomás de Aquino, é que o nada do qual tudo parte seja um nada pré-ontológico. A possibilidade é possibilidade de ambos, ser e não-ser. O que esta prova exclui em específico é a possibilidade de uma origem vazia em si mesma, sem conteúdo que seja razão da emergência das coisas. O necessário absoluto deve ser em primeiro lugar origem da possibilidade ser-não-ser. Para isso, tem de ser uma possibilidade pura e radical de ser, caso contrário, não poderia haver sequer possibilidade e, posteriormente, alternância entre o ser e o não-ser, e até mesmo coexistência, na medida em que cada ser seja atualidade de aspetos ontológicos diferentes.

Antes de uma aproximação ao tema das condições proto-ontológicas, deve ainda assim entender-se o valor do não-ser na metafísica de Tomás de Aquino. Por um lado, parece não haver consenso sobre este conceito, nos seus textos. Em DEE, anuncia o não-ser da seguinte maneira:

«Ora, a diferença entre estes [dois modos de dizer ser] é que, no segundo modo, pode dizer-se que um ser é qualquer coisa sobre a qual se pode formar uma proposição afirmativa, mesmo que não postule nada na coisa real; por isso as privações e as negações se chamam entidades: pois dizemos que a afirmação se opõe à negação e que a cegueira está no olho²⁵⁵».

Neste texto, o mais simples é assumir que o não-ser, a negação ou a privação, não têm valor ontológico, apenas proposicional para afirmar o que falta à coisa real. Se a coisa real não é composta (isto é, não tem uma certa propriedade que seria necessária à composição do ponto de vista da sua definição substancial), então a negação refere aquilo que não existe. Dizer, numa proposição afirmativa, que o olho é cego, equivale a dizer o olho não é visão num determinado indivíduo. Neste sentido, acrescenta Tomás, algumas coisas podem referir-se como sendo ou como ente, mas não têm essência. Este é o tipo de ser da privação: um ente sem essência. Se não tem essência, não tem existência verdadeiramente dita. O acidente, como foi referido, não tem essência completa: diz-se ente na medida em que depende da essência substancial daquilo ao qual adiciona qualificação (posicionando-se numa das categorias aristotélicas). Há uma correspondência entre a negação proposicional e a negação existencial. A negação, apesar de referir algo, não refere a coisa real em si, mas o negativo, como se fizesse uma descrição em fotografia negativa.

Em DPN, e sobre este mesmo assunto, Tomás diz algo muito diferente: «Portanto, para que esta seja uma geração, são necessárias três coisas: a saber, o ente em potência que é a matéria, o não-ser em ato que é a privação, e aquilo pelo qual [algo]

²⁵⁵ DEE, cap. 1: «Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur: dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod caecitas est in oculo».

é ato, a saber, a forma»²⁵⁶. Neste caso, o não-ser ou a privação estaria em ato para que algo se gerasse. Se estão em ato, mesmo que destituídos de uma qualquer essência ou substancialidade, deve ser-lhe atribuído estatuto ontológico, mesmo que sem conteúdo ontológico por si mesmo. Qual é então o valor da privação e como “atua” na realidade natural?

A seguir, quando utiliza a analogia da geração do ente artificial, diz que o bronze da estátua antes da forma da própria estatua, está em potencialidade relativamente à forma da estátua. Imagine-se a escultura *L’Homme Qui Marche*, de Albert Giacometti. O bronze em si é já uma atualidade, mas mantém-se em estado de potencialidade quanto à sua possível modelização – isto é, as suas propriedades materiais permitem que seja moldado (e que implica a complexidade dos processos químicos)²⁵⁷. O cobre cuja disposição ainda não tem forma é a privação atual. No caso do artifício, a nova forma que disporá a matéria para que seja *L’Homme*, é uma forma accidental e não substancial, precisamente porque o cobre já existe e enquanto cobre é atual. Porém, isto ainda não é suficiente para entender o que é a privação, e se é apenas consignada às formas accidentais. Para já, parece que Tomás de Aquino quer dizer que a privação impede um certo progresso metafísico. A razão desse impedimento parece, para já ser cooperativo com a subsistência da substância numa certa formalidade atual. Contudo, isto ainda não explica o propósito da privação.

No capítulo dois do mesmo opúsculo apresenta estes três princípios naturais. A forma é aquilo para a qual, ou pela qual há geração. Os restantes princípios, matéria e privação, são «da parte daquilo de que provém a geração»²⁵⁸. Matéria e privação são o mesmo sujeito, porém, têm razões distintas. A analogia diz que o bronze e aquilo que

²⁵⁶ DPN, cap. 1: «Ad hoc ergo quod sit generatio tria requiruntur: scilicet ens potentia quod est materia, et non esse actu quod est privatio, et id per quod fit actu, scilicet forma».

²⁵⁷ Ibid.: «Sicut quando ex cupro fit idolum, cuprum quod est potentia ad formam idoli est materia, hoc autem quod est infiguratum sive indispositum dicitur privatio; figura autem a qua dicitur idolum est forma, non autem substantialis quia cuprum ante adventum formae seu figurae habet esse in actu, et eius esse non dependet ab illa figura, sed est forma accidentalis: omnes enim formae artificiales sunt accidentales, ars enim non operatur nisi supra id quod iam constitutum est in esse perfecto a natura».

²⁵⁸ Idem, cap. 2: «Sunt igitur tria principia naturae, scilicet materia, forma et privatio, quorum alterum, scilicet forma, est id ad quod est generatio, alia duo sunt ex parte eius ex quo est generatio. Unde materia et privatio sunt idem subiecto, sed differunt ratione; illud idem quod est aes est infiguratum ante adventum formae, sed ex alia ratione dicitur aes, et ex alia infiguratum. Unde privatio dicitur esse principium non per se sed per accidens, quia scilicet concidit cum materia; sicut dicimus quod hoc est per accidens medicus aedificat: non enim ex eo quod medicus, sed ex eo quod aedificator, quod concidit medico in uno subiecto».

ainda não tem forma - *L'Homme* -, logo, a privação, são a mesma coisa, antes da forma da estátua²⁵⁹. Por razões distintas se refere bronze ou sem-forma. Contudo, isto leva a considerar que Tomás de Aquino está a fazer equivaler a matéria não-designada com a privação e o não-ser em ato. Uma tal leitura poria difíceis questões à leitura da matéria não-designada como potência, a não ser que também se entendesse essa potência como apenas referindo um aspeto de uma mesma coisa – que potência material e não-ser atual teriam o mesmo sujeito, mas seriam razões diferentes de uma mesma coisa, tal como se considerou na equivalência entre massa e energia e matéria e potência. Estará Tomás de Aquino a fazer equivaler privação/não-ser atual e matéria não-designada?

Tomás de Aquino confirma logo a seguir uma coincidência entre matéria e privação: «Daqui se diz que a privação é um princípio não por si só, mas por acidente, porque coincide com a matéria (...)»²⁶⁰. Esta coincidência, apesar de colocar a privação como accidental, não quer dizer que não seja uma accidentalidade necessária à privação (tal como há acidentes necessários porque qualificam a substância segundo a sua essencialidade, e acidentes não necessários, como a brancura do homem). Por isso, a matéria nunca é inteiramente sem a privação. Tomás de Aquino aqui dá uma explicação mais fundamental: a substância material está numa determinada forma porque é privada de outras formas.²⁶¹

Ainda no mesmo capítulo esclarece que não é a negação que é princípio, mas a privação. A negação não determina um sujeito ôntico. A negação é uma proposição negativa que, como tal, pode até referir-se a entidades ficcionais como a quimera. O mesmo se pode afirmar de entes não aptos à visão, isto é, cuja substância não está determinada para tal operação, como os seres não animados. A privação, por sua vez, é referida relativamente aos sujeitos. Uma certa privação diz-se acerca de determinado

²⁵⁹ Ibid.: «Unde materia et privatio sunt idem subiecto, sed differunt ratione; illud idem quod est aes est infiguratam ante adventum formae, sed ex alia ratione dicitur aes, et ex alia infiguratam.

²⁶⁰ Ibid.: Unde privatio dicitur esse principium non per se sed per accidens, quia scilicet concidit cum materia (...)»

²⁶¹ Ibid.: «Sed duplex est accidens, scilicet necessarium quod non separatur a re, ut risibile hominis, et non necessarium quod separatur, ut album ab homine. Unde licet privatio sit principium per accidens, non sequitur quod non sit necessarium ad generationem, quia materia a privatione non denudatur; in quantum enim est sub una forma, habet privationem alterius et e converso, sicut in igne est privatio aeris et in aere privatio ignis».

sujeito cuja aptidão para ver faz parte da sua determinação essencial – a cegueira é uma privação que ocorre num ente naturalmente apto para ver.

Uma outra descrição dada é a subordinação da privação quanto à determinação específica de um determinado sujeito. A privação não é *non esse simpliciter*, mas *in determinatio*.²⁶² A privação é um princípio de geração que se dá no carácter particular da substância, não no essencial (que contém a universalidade, como a espécie contém o género). Tomás de Aquino esclarece também que a privação difere dos outros princípios: «Mas nisto difere dos outros, porque os outros diferem tanto no ser como no devir (...) mas a privação é princípio no devir e não na existência»²⁶³. A privação atua num grau de determinação do particular, é cooperante na existência das coisas particulares, mas atua fora da existência das coisas. Uma coisa que está em devir ainda não é atual e, por isso, não existe. É nesta faixa ontológica que a privação atua. Tomás de Aquino obriga a que se expanda a terminologia da ontologia, porque, para que haja plano ontológico da realidade e da existência tal como a conhecemos, são necessários princípios ontológicos que não atuam necessariamente a partir do plano onde se dá a realidade ôntica. O mesmo se referiu, ainda que com menos precisão, no capítulo sobre a essência: a essência está presente ao ente e é-lhe até de alguma maneira imanente, porém, ao ser aquilo pelo qual e no qual há existência, objeto ôntico ou ente, posiciona-a enquanto princípio ontológico entre o ser e o não-ser. Neste caso, é difícil perceber se esse não-ser é um não ser atual. Seguindo as linhas de raciocínio da terceira via, tal como analisado nesse capítulo, não será um não-ser atual, mas a possibilidade de algo se realizar enquanto ente. A essência é um princípio ontológico também de fronteira entre a instância na qual se dá a existência das coisas e a instância que possibilita essa existência.

Ainda na análise do texto DPN, a privação é apresentada como princípio accidental, enquanto matéria e forma são princípios essenciais. Recorde-se que accidental não quer dizer optativo ou casual, mas dependente ontologicamente de princípios

²⁶² DPN, cap. 2: «Sed privatio non dicitur nisi de determinato subiecto, in quo scilicet natus est fieri habitus; sicut caecitas non dicitur nisi de his quae sunt nata videre. Et quia generatio non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente quod est in aliquo subiecto, et non in quolibet, sed in determinato (non enim ex quolibet non igne fit ignis, sed ex tali non igne, circa quod nata sit fieri forma ignis), ideo dicitur quod privatio est principium».

²⁶³ Ibid.: «Sed in hoc differt ab aliis, quia alia sunt principia et in esse et in fieri (...) sed privatio est principium in fieri et non in esse».

essenciais. Por isso, a privação é necessária ao devir e à geração, para particularizar o sujeito, mas é ontologicamente dependente dos princípios essenciais de individuação, os quais estão ligados à essência substancial. A vacuidade ontológica será sempre feita por referência às determinações formais de uma certa substância, impedindo apenas as formas ou perfeições possíveis respetivamente a essa determinada substância, e não em relação a outra. Por isso, coincide com a matéria, porque a privação é igualmente individualizadora, mas por oposição ao *habitus* substancial que a matéria individua²⁶⁴. Portanto, pode dizer que a privação é oposição à tendência natural da operatividade formal de uma substância.

Enquanto princípio cooperativo para a geração, a privação difere por definição da matéria e da forma. Porém, é pela matéria que a forma e a privação são definidas, epistemologicamente. Tal como no bronze, aquele que é material da estátua e está disposto na forma da estátua, e aquele que ainda não está disposto e é uma espécie de matéria bruta. Respetivamente, o bronze está em privação ou sem privação, conforme está figurada ou infigurada, disposta ou não disposta a uma certa forma²⁶⁵.

A privação difere da matéria e da forma também noutro sentido. Forma e matéria são considerados por Tomás como aspetos permanentes, que garantem a permanência da substância e dos seus atributos corpóreos. A privação, por sua vez, é condição ontológica de transição natural, é *transiens*. Na geração a matéria e o sujeito mantêm-se, mas a privação ou aquilo que é privado não se mantém²⁶⁶.

Assim, é-nos permitido fazer uma analogia proposicional, dizendo que a privação nega as perfeições ou formas disponíveis, afirmadas. A matéria individuará a afirmação disponível, a forma não privada. Enquanto cooperante ontológico da geração, a privação colabora no desenvolvimento ontológico – físico e metafísico – operacionalizado pela forma, auxiliando nas transformações sucessivas da própria matéria designada. Uma vez que o desenvolvimento ontológico com relação à geração se dá por progresso e

²⁶⁴ Ibid.: «Sed ex quo iam idolum est, non est ibi privatio idoli, quia affirmatio et negatio non sunt simul, similiter nec privatio et habitus. Item privatio est principium per accidens, ut supra expositum est, alia duo sunt principia per se».

²⁶⁵ Ibid.: «Ex dictis igitur patet quod materia differt a forma et a privatione secundum rationem. Materia enim est id in quo intelligitur forma et privatio, sicut in cupro intelligitur figura et infiguratum; quandoque quidem materia nominatur cum privatione, quandoque sine privatione».

²⁶⁶ Ibid.: «Et quia in generatione materia sive subiectum permanet, privatio vero non, neque compositum ex materia et privatione, ideo materia quae non importat privationem est permanens, quae autem importat est transiens».

desenvolvimento material e físico, e que isso é um processo ininterrupto e contínuo, há sempre privação, negação de ser, e há sempre afirmação de ser, matéria designada. Saindo do momento ontológico estagnado para distinguir as partes que o compõem, a atualidade da realidade física requer sempre, no sistema natural e ontológico de Tomás de Aquino, um ser afirmativo e um ser degenerativo. A forma, sendo superior, é inalterável em si mesma; a matéria dispõe-se segundo a tendência operacional da forma e segundo a privação que bloqueia, por oposição, a geração de disposições materiais permitidas, colaborando e cumprindo a tendência operacional da forma. E toda esta dinâmica é ininterrupta e quase espiralar até à realização de todas as transformações físicas que a substância pode ter, culminando, na perfeição última dessa substância, que equivalerá a uma espécie de enteléquia aristotélica. A privação, não podendo atuar, mesmo que por oposição à forma, destituída das próprias perfeições possíveis dadas pela forma, não é um princípio extrínseco ao ente, mas intrínseco, é subserviente da forma, bem como, em parte, da matéria. Como negação ôntica, priva apenas em certa medida, nunca na totalidade. Se a forma contiver X possíveis disposições materiais, e que corresponderão a Y geração, a privação só poderá subtrair parte das disposições contidas em X. A sua ação é muito restrita e tem de seguir, da mesma maneira, por não poder privar nada que não esteja pré-determinado pela forma, segue-se que tem de ser contínuo à forma, por superveniência. Todo o ente tem em si uma forma substancial, que é uma espécie de plenitude do seu ser em atualidade permanente, e uma vacuidade em atualidade permanente que, por ser não ser atual, é vacuidade ôntica e circunscreve a disposição material. Sendo negação em si mesma, a privação afirma aquilo que não é – sendo não-ser-pão, afirma o que não é - ser-farinha. Para que algo seja alguma coisa é necessário que algo não o seja. A realidade física, estruturada por substâncias compostas forma-matéria, é especialmente composta por duas forças de oposição, cuja intensidade difere, na medida em que a força formal é superior à da privação. Porém, sem o “atrito”, a resistência da força opositora, a força existencial formal não se poderia autodeterminar e não haveria desenvolvimento ou processo físico e metafísico.

Numa análise superficial, a posição que prevalece não é a que está exposta em DEE, mas a que está desenvolvida em DPN. É preciso entender a razão disto. Numa posição tão marcadamente aristotélica, como é possível verificar pelas referências que

faz explicitamente em SCG²⁶⁷ («Mas o sujeito da privação é a potência»²⁶⁸, «Mas a privação é uma espécie de negação num determinado sujeito, como mostra a *Metafísica* IV.»²⁶⁹) e em STH («Ou deveríamos dizer, como diz o Filósofo em *Metafísica* X, que a primeira contrariedade é o hábito e a privação, porque certamente em todos os contrários é salvaguardado, pois um dos contrários é sempre imperfeito em relação ao outro.»²⁷⁰), não poderá assumir-se uma mudança de opinião. A restrição ontológica e a objetividade em que trabalha os assuntos de DEE, excluem necessariamente a privação, porque este princípio, apesar de necessário ao devir, não é um princípio que opere na existência, opera para a existência. Por operar no devir, opera no plano da não existência. DEE, como foi referido, reporta-se à relação entre essência e ente e faz uso das ferramentas lógicas que trabalham em exclusivo com esse plano ontológico. A atualidade da privação sugere um não ente, mas isso não exige que este seja autónomo, é um vácuo ontológico que se dá entre o não-ser e o ser de algo no sujeito, no particular e não no carácter essencial e universal do ente.

Esta vacuidade ontológica e cooperante na delimitação do ser material não deve ser entendida enquanto vacuidade física. Tomás de Aquino entende vácuo com o sentido aristotélico de vacuidade física. O vácuo era entendido pelo aristotelismo como algo impossível. Estava relacionado com as questões da mecânica física das coisas, como princípio de movimento. Este tipo de vácuo era defendido na filosofia grega pelo eleatismo de Demócrito e Leucipo²⁷¹. Aristóteles pretende excluir qualquer forma de disrupção das relações da ordem natural, que é atribuída à natureza pelo vácuo, é preciso encontrar uma forma de continuidade²⁷². Define vácuo como espaço vazio²⁷³.

²⁶⁷ Cap. 37 e 39.

²⁶⁸ Privationis autem subiectum est potentia.

²⁶⁹ Cap. 71: «Privatio autem negatio quaedam est in subiecto determinato, ut in IV Metaphys. ostenditur.

²⁷⁰ L I, q. 48, art. 1, ad 2: Vel dicendum, sicut dicit Philosophus in X Metaphys., quod *prima contrarietas est habitus et privatio*, quia scilicet in omnibus contrariis salvatur, cum semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius».

²⁷¹ Aristóteles, *Physica*, B IV (Δ, 6, 213a11 – 213b29): «Igitur hoc non oportet monstrare, quia est aliquid aer: sed quia non est alterum spatium a corporibus, neque separabile, aut quod sit actu, quod distinguat omne corpus, ut sit non continuum, sicut dicunt Democritus et Leucippus et alii multi physiologorum: aut et si aliquid extra omne corpus est, cum sit continuum. Hi quidem igitur non secundum posita ad problema contradicunt: sed affirmantes esse magis. Dicunt autem unum quidem, quia motus secundum locum non erit: hic autem est loci mutatio, et augmentum. Non enim videbitur utique motus esse, nisi sit vacuum: plenum enim impossibile est recipere».

²⁷² Idem., (Δ, 5, 212b22 – 213a10): «Et est locus alicubi, non sicut in loco autem, sed sicut terminus in finito: non enim omne quod est, in loco est, sed mobile corpus».

²⁷³ Idem., (Δ, 7, 213b30 – 214b11): «Videtur autem vacuum locus esse in quo nihil est».

Tomás defende que o vácuo não é necessário nem condição de movimento. Como foi referido no ponto anterior, o espaço é coincidência de dimensões corporais, por isso, uma continuidade material que não admite puros vácuos corporais.

A unidade fundamental da matéria, as forças de repulsão e atração e a ordenação espiritual e divina eram temas já debatidos consistentemente na escolástica medieval e com raiz na tradição filosófica grega, como referido anteriormente, o que deixara abertura a um espaço a priori, pré-existente, inalterado, infinito e por isso absoluto. Tomás de Aquino é intransigente quanto à existência de um vácuo físico, pelo menos em absoluto, e a sua posição é demonstrada nas respostas às objeções acerca de um vácuo espacial anterior à criação do mundo material²⁷⁴- na impossibilidade de haver um corpo prévio ao universo, antes desse corpo não haveria lugar ou espaço. O que leva as questões da relação ou do hiato entre a realidade causada e a sua origem diretamente à problematização acerca do significado da criação *ex nihilo*, não bastará dizer que significa que tudo foi criado a partir de nada previamente existente, relativamente àquilo que se entende por plano ontológico do ente contingente. Essa explicação é afirmar e firmar o hiato. É necessário identificar os princípios radicais subjacentes à realidade e à natureza e persegui-los até à radicalidade última que converge e coincide com a origem e o plano proto-ontológico.

Ainda sobre a vacuidade física, Tomás de Aquino sugere que um vácuo não é negação de algo, mas privação de algo. Um vácuo físico exigiria uma entidade dimensional separada das coisas materiais. Porém, a dimensionalidade e consequentemente a localização são propriedades corpóreas, e o vácuo físico, para Tomás de Aquino opõe-se a essas propriedades. Portanto, está a sugerir que a possibilidade de um vácuo físico, porque teria de ter dimensionalidade, é incompatível com a dimensionalidade corpórea. Porque seria a privação de dimensão e propriedade física. De facto, o vácuo físico é ausência de corporeidade, mas não impede a corporeidade, caso contrário não seria produzido pela técnica científica para estudar propriedades em isolado.

²⁷⁴ STH, P I, q. 46, art. 1, ad 4: «Ad quantum dicendum quod ad rationem vacui non sufficit in quo nihil est, sed requiritur quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus, ut patet per Aristotelem, in IV Physic. Nos autem dicimus non fuisse locum aut spatium ante mundum».

Atualmente o modelo explicativo da física assenta precisamente na unidade das dimensões, que já não são três, como dizia o antigo aristotelismo, mas quatro, porque o tempo passou a fazer parte também dessa mesma unidimensionalidade quadridimensional, depois de confirmada a teoria da relatividade de Einstein. O universo e toda a sua teia de relações e forças, é um complexo material que, se retirado, daria lugar a um vácuo (o vácuo perfeito é a ausência total de matéria/partículas). A superveniência do espaço enquanto tal e a sua dependência ontológica, que reside numa relação não só de equivalência, mas em última instância de identidade, torna a pura vacuidade física teoricamente in comportável (neste caso seria ausência total de átomos e moléculas). Atualmente, a existência do vácuo e a plenitude material do espaço não são de todo incompatíveis na visão da ciência. Por um lado, o vácuo perfeito não existe, mas existem fenómenos naturais muito próximos, especificamente no espaço sideral. Por outro, há estados de vácuo na mecânica quântica que são descritos como tendo energia ponto-zero, que cria flutuações de vácuo²⁷⁵. Também a tecnologia aplicada à ciência é capaz de reproduzir um vácuo parcial, pelo menos de forma suficiente a isolar corpos e estudá-los sem interferência de interações com corpos e forças exteriores. Se é possível criar a vacuidade física, algo poderá ser dito acerca dessa exceção da lei física, mas cujo desenvolvimento requer um estudo aprofundado ao qual este trabalho não poderá dar resposta.

Uma vez que a vacuidade física não está excluída atualmente da reflexão metafísica, a vacuidade ontológica parece ainda mais pertinente. Quanto à solução da privação como vacuidade ontológica com valor causal, este apeto teórico traz uma grande coerência e uma elegância teórica surpreendente ao modelo da superveniência metafísica de Tomás de Aquino. Segundo o modelo até aqui apresentado, há níveis de indeterminação grande e de grande valor ontológico que se vão determinando em níveis cada vez mais específicos até ao ente e ao nível particular. O problema desse modelo, que até agora foi apresentado, é que não explica plenamente o que está por trás dessa dinâmica de auto especificação. Para que algo se especifique em níveis de maior

²⁷⁵ Cf. Greene, Brian. *The Elegant Universe : Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*. First edition.. New York: W.W. Norton & Co., 2003.pp. 62. Uma flutuação quântica é uma alteração súbita na quantidade de energia, por norma temporário e que decorre num ponto do SC espacial. Ver também Rennie, Richard. *A Dictionary of Physics*. Eighth edition. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2019, entrada: flutuação quântica.

determinação deve haver uma espécie de subtração de conteúdo, uma subtração na densidade, que permite a intensificação ontológica num nível mais restrito culminando na concretude da realidade física, tangível e mensurável. A passagem de uma densidade ontológica na qual estão compreendidos e intensificados conteúdos ontológicos, mas de maneira indeterminada, para a passagem da densidade física, que é o que gera a concretude, tem de ser explicada por uma inversão. A intensidade no extremo da indeterminação passa a intensidade no extremo da determinação, a densidade por indeterminação (onde tudo está contraído) passa a densidade por super-determinação e por subtração. Essa subtração tem de vir de uma força oposta à forma, que é aquilo pelo qual a determinação x se afirma, por subtração da determinação x_1 e x_2 . Se não se contemplasse uma força de oposição, a determinação em graus sucessivamente mais específicos de ser não seria possível. Por um lado, tem-se uma força dadora da completa possibilidade de formas de uma substância, que contém todo o conteúdo possível e segundo o qual há uma sucessiva determinação de ser até ao plano concreto. Por outro, uma força opositora que coopera nessa mesma determinação. O mais surpreendente é que é isso precisamente que a descrição da coincidência da forma substancial com a essência nas substâncias imateriais confirma.

Raramente se questionam as dinâmicas e a natureza das dinâmicas que subjazem à realidade, com receio que se encontre um vazio substancial e que elimine por completo o significado da existência por anulação de uma qualquer natureza divina que garanta esse significado cheio de plenitude. O que há para ver nessa vacuidade ontológica? Que significado tem acerca do princípio primordial da existência? Pode tudo surgir de um vazio? O que é realmente o vazio? Vazio porque é inefável ou porque há mesmo uma entidade ontológica repleta de vacuidade ontológica, na qual nada pode ser, porque se for nada será? Todas estas questões suscitam inquietação e insegurança, pelo menos para os realistas, uma vez que os materialistas não perscrutam da mesma maneira a realidade metafísica subjacente à física. Todas estas questões serão, na medida do possível abordadas no capítulo seguinte quando se tentar perceber como é que a diferença radical da essencialidade divina se relaciona com a realidade e como avança formas de superação desse hiato ontológico fundado nessa mesma diferença radical e infinita.

5. Consequências para possíveis indagações sobre os princípios pré-ontológico

A unidade e a ordem do sistema metafísico de Tomás de Aquino dependem da maneira como ele considera a relação entre a instância divina e a das criaturas. A unidade do seu sistema metafísico, reside, pois, num princípio cuja essencialidade consiste em ter em si o princípio de tudo. A sua diferença radical, porém, tem de ser explicada em simultâneo com a possibilidade da continuidade da sua relação com a realidade criada, que exige a aplicação dos princípios até aqui estudados, mesmo que tratados de uma forma diferente respeitando o seu carácter inefável. Neste princípio a completude de tudo o que existe suporta a realidade na sua natureza contraditória, enquanto diversidade e enquanto totalidade e unidade. Essa entidade contém em si simultaneamente um princípio de diferenciação, pelo qual se dá a distinção e a diversidade, e um princípio de unidade, pelo qual se dá na realidade, não unicamente a semelhança, mas a possibilidade da continuidade, da coerência das relações, que permite a transitividade e comunicação de ser a níveis de existencialidade cada vez mais concretos.

O problema que se coloca é se é possível, pela análise das estruturas da realidade e das relações que viabilizam a sua ordem e unidade pela continuidade do fluxo ontológico, encontrar também uma relação de continuidade entre a realidade proto-ontológica, que é Deus, e o plano ontológico.

Poder-se-ia ter optado pela aplicação direta das relações de superveniência, participação e transitividades por equivalência entre as propriedades da existência e as propriedades de uma qualquer natureza divina. Porém, isto traria alguns problemas. O primeiro seria assumir que a relação de analogia dos nomes divinos e o método de predicação negativa de Tomás de Aquino está construída em bases teóricas seguras, e aplicá-las sem uma consideração crítica. Para muitos teólogos isto poderia ser o método a adotar, especialmente porque a superveniência comporta perfeitamente as relações de equivalência analógica e, conseqüentemente, as relações de participação. Do ponto de vista filosófico, uma instância de natureza divina não é ponto de partida da indagação metafísica, ainda que possa inspirar essa indagação. A instância divina revela-se, ou não, no culminar da indagação e da investigação metafísica, pelo percurso dedutivo e da constatação de necessidade. Tomás de Aquino, além de teólogo, foi um filósofo

naturalista e realista, e tendo em conta a alteração e evolução exponencial do conhecimento científico, torna-se necessário testar a robustez do seu sistema e a sua conceptualização sobre a relação entre a instância divina com a criada segundo perspectivas adaptadas às necessidades teóricas, quer deste trabalho, quer do estado atual desta área filosófica.

É na diferença radical entre a natureza do incausado e a natureza do causado que se encontra o hiato explicativo. Portanto, quanto às metafísicas medievais a questão situa-se no modelo *ex nihilo*, isto é, no surgimento de tudo a partir de nada, entendido este conceito com sentido de semelhante e prévio àquilo que é causado ou, neste caso, criado. É precisamente a noção de *ex nihilo* que coloca à vista essa diferença radical que gera o hiato explicativo. Essa diferença radical, esse nada para além da existência, é também sinónimo da incapacidade das estruturas e categorias de pensamentabilidade de perscrutarem, entenderem e descreverem essa realidade prévia. Outros poderão atribuir essa inefabilidade à impossibilidade de um qualquer proto-ontológico, reduzindo o surgimento das coisas ao surgimento espontâneo da matéria, do espaço e do tempo, atribuindo um estatuto absoluto ao Big Bang, ou singularidade inicial. Porém, não deixam de ignorar aspetos deste modelo científico da origem cuja reflexão requer uma meta-reflexão e que é exigida pela ciência. Não querendo tornar este problema um tema deste trabalho, isto serve para dizer apenas que, do ponto de vista da indagação metafísica, é necessária uma explicação da passagem de um absoluto para um relativo, com suporte no modelo mais unanimemente aceite acerca do momento inicial do universo.

A equivalência é condição de extensionalidade e transitividade. Tem de haver uma qualquer entidade ontológica que estabeleça essas relações entre duas naturezas radicalmente diferentes. Ao nível do pensamento, essas relações são dadas por via da espécie e da sua extensionalidade às suas subclasses, e intensionalidade relativamente ao conteúdo implícito do género na espécie. Na realidade, tais relações dão-se por via da essência e da sua extensionalidade aos constituintes ônticos. Tendo a forma, intensionalmente a essência e com extensionalidade à matéria, sendo por isso, o que mais de parecido há na realidade com o papel intermédio da espécie. Entre o plano ontológico e o proto-ontológico, o que garantirá essa relação?

Refazer as vias do proto-ontológico pode ser feito de duas maneiras, analisando o momento zero da existência e as características relevantes de ligação a essa mesma instância originária. Tomás de Aquino descreve a criação como *ex nihilo*. As condições ontológicas desse estado natural são de extrema relevância e estão diretamente ligadas com as noções de matéria-prima ou potência pura, por um lado, e os princípios de *actus purus* e *potentia activa*, por outro, já no despontar do horizonte da natureza divina concebida por Tomás de Aquino.

5.1. Matéria-prima

A matéria *signata* abordada em todas as suas formas no capítulo anterior não existe sem uma potencialidade prévia, a matéria não *signata*. Há um problema em posicioná-la corretamente relativamente à geração e àquilo que constitui a realidade no instante atual.

Como foi referido anteriormente, em DPN Tomás de Aquino distingue *proprie* matéria de sujeito (que correspondem a: a) matéria não designada, potência em relação à substância; b) matéria designada, potência em relação ao accidental ou ao sujeito, e que é princípio de individuação). Neste mesmo texto introduz a noção de *materia prima*. Algumas abordagens ao conceito têm-na posicionado como conceptualização sem correspondência com uma entidade ontológica. Outras interpretações assumem-na como parte do ente. No capítulo dois, onde aprofunda melhor a noção de matéria-prima, Tomás de Aquino começa por excluir qualquer forma de corpo pré-existente e suscetível de transformação substancial, tal como o bronze que, antes de ser estátua, é já bronze. Enquanto bronze é uma completude, um ente. A seguir fornece a sua definição: tudo o que é suscetível de forma e privação, mas que ainda não sofreu qualquer ação por parte da forma e da privação, é adequadamente denominado *materia prima*. Matéria-prima encontra-se assim num estado puro, absolutamente em bruto. Consequentemente, não há qualquer outro tipo de matéria anterior a este estado. O significado desta assunção pode parecer imediato, mas requer recurso a outros textos. O que se presume imediatamente, é que matéria-prima é uma potência radical de ser.

Ainda neste opúsculo Tomás de Aquino diz que este princípio equivale a *hyle*, de Aristóteles²⁷⁶.

A seguir, no sentido de explicar o que é a matéria-prima coloca a questão epistemológica. A matéria-prima é intangível e indiscernível. Conhece-se apenas a partir do composto hilemórfico. Como tal, pode dizer-se que a matéria-prima se relaciona com toda a forma e privação, por não ter nenhuma. Pode também dizer-se relativamente a um género, pela sua indeterminabilidade²⁷⁷. Neste parágrafo do opúsculo utiliza o bronze em relação à estátua e a água em relação ao género “solução aquosa”, apenas de forma analógica e ilustrativa, porque em ambos os casos, na realidade há um composto, e nenhum dos exemplos é verdadeiramente intangível e indeterminado quanto a uma qualquer forma ou privação.

Uma segunda distinção que ocorre ainda no mesmo capítulo é acerca da incorruptibilidade da matéria-prima em relação às outras formas de matéria, afirmando que o mesmo se diz em relação à forma, pois a forma é também incorruptível²⁷⁸. A geração e a corrupção são estados ou transformações ônticas que ocorrem apenas no composto: a matéria é aquilo pelo qual há geração. Por sua vez, aquilo no qual a geração termina, porque alcança a completude, é a forma.

Uma das conclusões a que chega Tomás de Aquino é a de que a matéria-prima pode dizer-se una, não na medida em que tem uma forma determinada numericamente, como seria o caso da matéria designada. É dita una porque destituída da disposicionalidade que a pudesse tornar suscetível de individualização e de se diferenciar numericamente²⁷⁹. O mesmo aparece em DEE: «E, por isso, o Comentador

²⁷⁶ DPN, cap. 2: «Sed sciendum quod quaedam materia habet compositionem formae, sicut aes cum sit materia respectu idoli, ipsum tamen aes est compositum ex materia et forma, et ideo aes non dicitur materia prima quia habet materiam. Ipsa autem materia quae intelligitur sine qualibet forma et privatione, sed subiecta formae et privationi, dicitur materia prima, propter hoc quod ante ipsam non est alia materia: et hoc etiam dicitur *y/e*».

²⁷⁷ Ibid.: «Et quia omnis definitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima per se non potest cognosci vel definiri, sed per comparisonem, ut dicatur quod illud est materia prima quod hoc modo se habet ad omnes formas et privationes sicut aes ad idolum et infiguratum: et haec dicitur simpliciter prima. Potest etiam aliquid dici materia prima respectu alicuius generis, sicut aqua est materia liquabilium, non tamen est prima simpliciter quia est composita ex materia et forma, unde habet materiam priorem».

²⁷⁸ Ibid.: «Et sciendum quod materia prima, et etiam forma, non generatur neque corrumpitur, quia omnis generatio est ad aliquid ex aliquo; id autem ex quo est generatio est materia, id ad quod est forma: si igitur materia vel forma generaretur, materiae esset materia et formae forma in infinitum. Unde generatio non est nisi compositi proprie loquendo».

²⁷⁹ Ibid.: «(...) et hoc modo dicitur materia prima unum numero, quia intelligitur sine omnibus dispositionibus a quibus est differentia in numero».

diz no livro XI da *Metafísica* que a primeira matéria se diz una pela remoção de todas as formas (...)»²⁸⁰.

O último parágrafo parece ser aquele que leva a interrogações quanto à concepção da matéria-prima enquanto entidade ontológica, e que divide opiniões.

«E deve saber-se que, embora a matéria não tenha na sua natureza qualquer forma ou privação, tal como na ratio de ar não existe o estar configurado ou infigurado; contudo, nunca está despojada de forma e privação: pois por vezes está sob uma forma, por vezes sob outra. Mas *per se* nunca pode ser, porque, como não na sua ratio não tem nenhuma forma, não tem ser em ato, - uma vez que ser em ato não é senão a forma; mas existe apenas em potência; e, por isso, tudo o que está em ato não pode dizer-se matéria prima²⁸¹».

Tomás de Aquino adverte aqui para o risco se tomar a matéria-prima por matéria não-designada ou matéria designada. Por isso, enfatiza que a matéria não existe sem forma ou sem privação. A matéria-prima é princípio material, é a natureza da realidade material. Desta maneira, matéria prima não pode ser considerada um ser, muito menos um ser por si mesmo, pois, como afirma Tomás, não tem qualquer atualidade.

Uma outra questão que tem auxiliado o posicionamento ontológico da matéria prima é a caracterização da sua unidade. Em DPN, Tomás de Aquino afirma que há duas maneiras de se dizer que a matéria prima é numericamente una: quando algo tem uma forma determinada, como Sócrates; e quando não tem as disposições que a tornariam algo distinto diferindo das outras coisas numericamente²⁸². O que parece estar implícito nesta distinção é que a matéria prima é idêntica em absoluto. Isto é, se quisermos considerar a matéria como constituinte do ente, esta não se distingue de outras possíveis matérias primas, tal como a forma de um entes se distingue das formas de

²⁸⁰ DEE, cap. 2: «Et ideo dicit Commentator in XI *Metaphysicae* quod materia prima dicitur una per remotionem omnium formarum».

²⁸¹ DPN, cap.2: «Et sciendum quod, licet materia non habeat in sua natura aliquam formam vel privationem, sicut in ratione aeris neque est figuratum neque infiguratum, tamen nunquam denudatur a forma et privatione: quandoque enim est sub una forma, quandoque sub alia. Sed per se nunquam potest esse, quia, cum in ratione sua non habeat aliquam formam, non habet esse in actu, cum esse in actu non sit nisi a forma, sed est solum in potentia; et ideo quicquid est actu non potest dici materia prima».

²⁸² Ibid.: «(...) quia est sine dispositionibus quae faciunt differre secundum numerum».

outros entes. A matéria prima é a mesma em todo e qualquer ente. Ela é, por isso, transversal e transcendente ao ente individual.

Como se evidenciará nos textos em que Tomás de Aquino articula as noções dos radicais e dos princípios ontológicos puros com a natureza divina, a matéria-prima, por um lado, não possui existência no sentido pleno do termo, isto é, não se encontra no universo circunscrito da realidade causada. Se a matéria-prima figurasse entre os entes ou como componente destes, possuiria, necessariamente, existência. Contudo, isso não implica que deva ser considerada meramente uma abstração intelectual destituída de correspondência ontológica — muito pelo contrário. Trata-se de uma abstração derivada da experiência empírica, que resulta numa conceituação de ordem universal e equivalente. Essa abstração é, porém, indispensável para o avanço da investigação metafísica, na medida em que permite descrever as condições ontológicas fundamentais, subjacentes e anteriores à realidade criada. Assim, a matéria-prima, enquanto produto dessa abstração, constitui um autêntico objeto ontológico. A aproximação à sua natureza exige a identificação de suas propriedades essenciais, as quais fornecem, por sua vez, um caminho para a investigação da dimensão proto-ontológica do ser.

Sendo a matéria-prima destituída de toda e qualquer forma, não tendo por isso qualquer condicionamento, delimitação e muito menos privação, é pura potência? Pode estar ser presente ao ente e ser parte constitutiva intrínseca? Muita da literatura coloca a matéria prima como parte da realidade física, especialmente a que relaciona a física quântica e as noções de matéria prima. Tal como Stanley Grove (2008) ou Bobik (2006), numa tentativa de conciliação entre matéria prima e energia, demonstram o investimento nestas linhas de trabalho. No entanto, tendo em conta a definição trabalhada nesta tese e as distinções feitas a partir de matéria designada e não designada, o problema que se deteta nessas visões é que ao se aceitarem as correspondências e perde-se alguma profundidade conceptual da noção de matéria prima; de forma contrária, ao não se aceitarem as correspondências com as noções contemporâneas a matéria prima pode passar a ser considerada uma ficção sem qualquer tipo de papel na construção da narrativa ontológica da realidade. Um outro problema que temos a essas visões é que forçam a correspondência direta entre

objetos de conhecimento diferentes²⁸³. Os princípios da realidade natural, em concreto a matéria prima, não são conceitos da filosofia da natureza medieval, como o espaço, tempo, ou como as visões cosmológicas dessa época. Os princípios da realidade natural são princípios já metafísicos, como ficou exposto no capítulo 1.3. São conceitos desenvolvidos depois de uma meta-reflexão acerca do objeto da física. As noções trabalhadas em DPN têm já desenvolvimentos que exigem a estabilidade das leis e dos processos e fenómenos naturais, de forma a que possam ser descritos com maior amplitude, construindo uma narrativa unitária e sintética acerca da realidade.

A definição de Tomás de Aquino de potencialidade pura, ou pura potência, desenvolvida, por exemplo na SCG, I («Assim se distinguem também Deus e matéria-prima, um dos quais é puro ato, o outro, potência pura, sem nada terem em comum»)²⁸⁴ criou aquilo a que Robert Pasnau denominou de ‘paradoxo da pura potencialidade’²⁸⁵. A tradição escolástica tentou conciliar essa ideia com a exigência de que algo real deve ter alguma determinação.

Enquanto Tomás de Aquino sustentava a tese radical da matéria como pura potencialidade sem existência própria, outros autores, como Ockham e Auriol, defendiam que a matéria prima possui uma forma de existência incompleta ou indeterminada, mas real. Pasnau mostra que, embora o conceito permaneça enigmático, a noção de indeterminação — e não a de inexistência — pode oferecer uma solução plausível ao paradoxo. Num outro estudo, Pasnau argumenta, de forma consolidada com a sua posição central, que não pode haver dois tipos de matéria

²⁸³ Cf. Bobik, Joseph, and Thomas, Aquinas, Saint. *Aquinas on Matter and Form and the Elements: A Translation and Interpretation of the De Principiis Naturae and the De Mixtione Elementorum of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1998, pp. 283-293. Também Grove, Stanley F.. *Quantum theory and Aquinas's doctrine on matter*. The Catholic University of America, Washington DC, 2008, pp. 264-270.

²⁸⁴ SCG, cap. 17: «Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unus est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes».

²⁸⁵ Cf. Pasnau, Robert. «The Paradox of Pure Potentiality» em *Metaphysical Themes 1274–1671*. 1st ed. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 35-40. Robert Pasnau analisa o conceito aristotélico de matéria prima como pura potencialidade, destacando o paradoxo de um substrato sem forma ou atualidade própria, mas ainda assim existente.

prima²⁸⁶. Opõe-se assim à posição da maioria dos críticos (ex. Bobik) que defende que os corpos celestes são incorruptíveis pois são compostos de matéria prima²⁸⁷.

Ainda acerca da distinção entre ato puto e potência pura, o facto de nada terem em comum não quer dizer que não se relacionem ontologicamente. A distinção é clara, e é aqui que, mais uma vez, Tomás de Aquino recorre à distinção entre o que é diverso e o que é diferente: a diferença encontra-se entre as coisas que têm algo em comum, ao passo que a diversidade é uma relação de oposição entre coisas que não têm nada em comum.²⁸⁸ No entanto, Tomás de Aquino tem como intenção distinguir Deus da matéria-prima, não no sentido da impossibilidade da sua relação, mas apenas para que não sejam considerados um princípio idêntico ao outro. A sua identidade incorreria na suposição de que Deus é parte das coisas, constitui a própria composição das coisas. Um monismo teísta colocaria em risco toda a virtuosidade de um primeiro princípio e condicionaria o princípio ao principiado, tornando-o sujeito passivo de si mesmo.

No capítulo 34, da segunda parte da SCG, Tomás de Aquino enfatiza que tudo o que de novo surge, surge porque é possível. Tem de ser possível ainda antes de existir. O contrário resultaria numa impossibilidade de ser, por isso, seria sempre não-existência, conseqüentemente nunca viria ao devir. O que é possível ser alguma coisa é potencialmente ser. Por isso, antes de qualquer coisa existir tem de pré-existir em potencialidade, num sujeito que é ser potencial.

Matéria-prima é uma pureza radical ontológica, passiva. Porque todo e qualquer tipo de potencialidade emergida é passiva. Por isso, a analogia que Tomás de Aquino faz se refere à passividade do intelecto humano, mas também com relação à sua plasticidade²⁸⁹. Como pureza passiva ontológica, sem qualquer determinação, a

²⁸⁶ Cf. Pasnau, Robert., *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 40-44.

²⁸⁷ Bobik, Joseph, and Thomas, Aquinas, Saint. *Aquinas on Matter and Form and the Elements: A Translation and Interpretation of the De Principiis Naturae and the De Mixtione Elementorum of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1998, pp. 262.

²⁸⁸ SCG, cap. 17: «Hoc autem processit ex ignorantia qua nescivit quid inter differentiam et diversitatem intersit. Differens enim, ut in X Metaph. determinatur, dicitur ad aliquid, nam omne differens aliquo est differens: diversum autem aliquid absolute dicitur, ex hoc quod non est idem. Differentia igitur in his quaerenda est quae in aliquo conveniunt: oportet enim aliquid in eis assignari secundum quod differant; sicut duae species conveniunt in genere, unde oportet quod differentiis distinguantur».

²⁸⁹ DEE, cap. 4: «Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus. Unde intellectus possibilis eius se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quae tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator in III *de Anima* dicit; et ideo Philosophus comparat eam tabulae in qua nihil est scriptum».

matéria-prima, ou potencialidade pura nada é e tudo pode ser. Isto posiciona-a no domínio da possibilidade ontológica.

A possibilidade, no seu limite, está para além do existente possível e do não existente possível, isto é, do possível que passou a existir e do possível que ainda não existe. Caso contrário não seria uma potencialidade pura, mas uma potencialidade restrita de ser. A essência possibilita a existência daquilo que é possível, não do impossível, por isso está entre o ser e o ser que ainda não é ou não-ser. Uma potencialidade radical e pura de ser, como é definida a matéria-prima, é a própria possibilidade da possibilidade de ser que a essência viabiliza. Portanto, a potencialidade pura está para além da existência e da não existência, e é radical de existência, revestindo-se de uma necessidade quase absoluta. É quase absoluta porque ainda assim é causada, como se verá a seguir ao analisar o seu estatuto de criada com a realidade.

Por um lado, enquanto possibilidade compreende toda a possibilidade de existência, por outro, deve ser absolutamente destituída de conteúdo. Se tivesse conteúdo algum não seria possibilidade e potencialidade pura radical, mas, como foi referido, possibilidade restrita ou relativa.

É neste momento, em que a matéria-prima se revela como possibilidade pura, que a noção de essência e matéria-prima convergem, como os verdadeiros radicais ontológicos. Por um lado, ao discutir o estatuto ontológico da essência, referiu-se o seu posicionamento entre o ser possível e o ser que é. A essência, ao ser aquilo pelo qual e no qual toda e qualquer coisa é, posiciona-se entre a possibilidade de ser e o ser algo. Sendo princípio fronteiro, é um princípio radical, e por isso, se optou pela denominação de matriz ôntica. Pelo conhecimento do composto se conhece a essência, cuja classe corresponde à espécie.

A matéria-prima, sendo potencialidade pura e radical de ser, é possibilidade pura de existência, sem designação prévia. Nesse sentido, como possibilidade, nem fronteira é, nem pode ser. Porque sem uma pura possibilidade, não pode haver uma possibilidade relativa, como a possibilidade que a essência compreende, porque a essência é matriz de algo nesse algo do qual é matriz, tendo uma amplitude ontológica universal. Por isso, pela matéria se conhece uma classe de maior amplitude do que a da espécie, o género (mesmo estando o género implícito pela sua indeterminação na explicitude de si mesmo - na espécie). A matéria-prima, se destituída de qualquer forma ou privação, ainda nada

é, no plano ontológico. É uma entidade pré-ontológica, não no sentido diacrónico. Se nada é, mas é condição para que algo seja, é possibilidade pura e radical de ser. Pois se destituída de qualquer marca ou configuração formal, está para além de todas, logo não pode ser, seguindo a definição dada uma condição e uma potencialidade de um determinado ente, ou estaria já num certo condicionamento ou circunscrição. Por isso, matéria-prima tem de ser um radical ontológico. Porque nada é, mas pode ser toda e qualquer coisa, é pura possibilidade ou possibilidade radical de ser. Porém, não pode ser o princípio primeiro. Enquanto potencialidade não tem capacidade de vir a ser a algo por si mesmo, de se trazer à existência. Se fosse princípio primordial seria condição de nadaificação.

5.1.1. Possibilidade radical e oposição ontológica

A possibilidade, segundo a terceira via de Tomás de Aquino é uma condição ontológica necessária. É muitas vezes tratada como contingência, na medida em que o possível se refere ao causado e o necessário – absoluto - ao incausado. Nas questões acerca da onnipotência divina Tomás de Aquino faz precisamente esta correspondência, o contingente corresponde àquilo que é possível ser criado. Afirma também, como foi referido no capítulo anterior, que *potentia*, enquanto poder, é dita quanto à possibilidade, pois à possibilidade pura e radical tem de corresponder um poder puro e radical que seja capaz de realizar e concretizar a possibilidade.

A coexistência entre existência e não-existência geraria uma contradição. Pode mesmo dizer-se uma impossibilidade lógico-ontológica. No argumento da terceira via, Tomás diz que na realidade natural se observam coisas que podem ou não existir. Mediante as dinâmicas de geração e corrupção, as coisas que podem existir nem sempre existem. Enquanto tendo possibilidade para não existir, por vezes não existem. Se tudo o que existe na realidade natural tem a possibilidade de não existir, a um dado momento é possível que nada tenha existido. Até este momento não parece haver contradição. Prossegue e diz que se isto assim fosse, isto é, se a um dado momento nada tenha existido, nada existiria desde então, pois nada pode emergir de uma inexistência. Pois, o que existe, existe na medida em que há uma existência prévia necessária. Aqui surge o problema das interpretações das vias de demonstração. São argumentos sintéticos cujo objetivo é tecer uma linha de dedução acerca da necessidade de um primeiro

princípio absoluto. Por isso, Tomás de Aquino parece estar a destituir o nada. O que o Aquinense quer invalidar é um surgimento das coisas por si mesmas. Nestas vias utiliza as linhas de dedução aristotélica, e, neste caso, a tradição grega que defende que nada pode vir de nada: *ex nihilo nihil fit*. Por isso, não se pode dizer que Tomás de Aquino entra necessariamente em contradição consigo mesmo comparando esta negação de um *nada* com outros momentos textuais em que defende uma criação a partir de nada, Deus cria *ex nihilo*.

5.2. *Ex nihilo* e vazio ontológico

Antes de analisar as condições do estado pré-ontológico correspondente ao *ex nihilo*, é preciso entender porque é que há uma alteração da posição de Tomás de Aquino relativamente à filosofia antiga. Isto auxiliará também a entender melhor o funcionamento da terceira via.

No capítulo 37 da SCG, II, diz que essas posições consideravam que tudo era alteração e tudo procedia de um ser existente já atual, e que essa posição evolui para a ideia de que tudo procederia de um ser potencial²⁹⁰. Porém, Tomás de Aquino atribui este tipo processo ao ser particular. Considera que na processão das coisas, considerando a sua totalidade, o raciocínio tem de recorrer a níveis de razão universais²⁹¹. Tendo em conta a processão de tudo a partir de Deus, não é possível que as coisas tenham surgido de algo previamente existente. O que pretende explicar com isto é que as coisas não podem proceder de um princípio que tenha o mesmo valor e amplitude ontológica delas, mas que este tem de ter um valor e amplitude superior. O metafísico, que se ocupa de explicar a origem das coisas, ocupa-se, portanto, dos princípios destituídos de movimento e alteração – aquilo que anteriormente foi referido como princípios incorruptíveis, imutáveis e de permanência (tal como os corpos celestes e a matéria-prima). Isto não quer dizer que a matéria-prima é origem ou princípio

²⁹⁰ SCG, II, cap. 37: «Et ideo primi, magis extrinsece quam oporteret fieri rerum considerantes, posuerunt rem fieri solum secundum quasdam accidentales dispositiones, ut rarum, densum, et huiusmodi, dicentes per consequens fieri nihil esse nisi alterari, propter hoc quod ex ente in actu unumquodque fieri intelligebant. Posteriores vero, magis intrinsece, rerum factionem considerantes, ad fieri rerum secundum substantiam processerunt, ponentes quod non oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidens, sed per se ex ente in potentia».

²⁹¹ Ibid.: «Hoc autem fieri, quod est entis ex qualicumque ente, est factio entis particularis: quod quidem fit in quantum est hoc ens, ut homo vel ignis, non autem in quantum est universaliter; ens enim prius erat, quod in hoc ens transmutatur».

primeiro, como se referiu – esta é uma condição necessária ao ser atual das coisas, ao ser em movimento, mesmo que esteja num plano pré-ontológico, pois não é existente. Também não inviabiliza a sua utilização instrumental no auxílio da dedução das características de um princípio primeiro – enquanto potencialidade pura, requer um agente proporcional ao seu estado indeterminado e de incondicionamento total de forma e privação. Isso requer um princípio igualmente incondicionado.

O nada do qual tudo procede não é uma ausência total de uma entidade ontológica, é um nada do mesmo estatuto ontológico daquilo que é emanado. Como foi referido nos capítulos anteriores, a superveniência é uma relação ontológica de processão de fluxo entre níveis maiores e menores, entre níveis de graus de determinação sucessivamente maiores. A superveniência da realidade natural ocorre, ainda assim, entre coisas dentro do mesmo estatuto ontológico, que é o do ente, o do existente. Por isso, são relativamente próximos. Porém, a processão da realidade, no seu conjunto e ordem própria requer uma entidade de uma magnitude maior, radicalmente diferente, e, ainda assim, a equivalência é necessária. Na questão 45 da STH, I, reencontra-se o tema com algumas diferenças, sendo a questão é diretamente colocada: se Deus cria as coisas do nada. Tomás começa por responder que não se deve considerar, nesta questão, apenas a emanação de um ser particular a partir de um agente particular, mas de todo o ser a partir de um agente universal²⁹².

Neste texto é mais direto e utiliza o exemplo do existente particular para explicar o significado de *ex nihilo*. O ser homem, antes de ser homem é não ser homem, também o branco é não-branco.

«Portanto, se se considerasse a emanação de todo o ente universal a partir do primeiro princípio, é impossível pressupor-se a esta emanação algum ente. Ora, o nada é o mesmo que nenhum ente. Portanto, assim como a geração do homem se dá a partir do não-ente, que é não-homem, também a criação, que é a emanação de todo o ser, provém do não-ente, que é nada²⁹³».

²⁹² STH, I, q. 45, art.1: «Hoc autem fieri, quod est entis ex qualicumque ente, est factio entis particularis: quod quidem fit in quantum est hoc ens, ut homo vel ignis, non autem in quantum est universaliter; ens enim prius erat, quod in hoc ens transmutatur».

²⁹³ Ibid.: «Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio

O facto de Tomás de Aquino ter escolhido exemplificar o nada por não-ente em vez de não-ser, denota a ideia referida de que a emergência das coisas não resulta de uma entidade ontológica com o mesmo estatuto. Na objeção três apresenta uma clarificação. Diz que *ex*, a partir do nada, não significa que o nada seja princípio ou causa material, mas a ordem do surgimento das coisas. *Ex* é uma preposição que, segundo o Aquinense, pode compreender a negação implícita no conceito de *nihil*, ou pode mesmo incluir-se nessa mesma negação. Se implica, então está a fazer-se uma asserção de relação entre o que é atual e o que é anterior à não existência. Se a negação inclui a preposição, então a ordem é negada, e significa que algo existe partindo de nada²⁹⁴. A primeira, a negação que não inclui a preposição, significa a ordem, a sucessão pré-ontológica. A segunda, que inclui a preposição, importa a causa material para a negação, que passa a ser negada da ordem, e significa que do nada puro, pode surgir algo. Afirma o inverso da primeira asserção.

Comparativamente ao princípio primordial a realidade surge de um vazio ontológico. *Inanis* é um termo que Tomás de Aquino utiliza nas questões relacionadas com a matéria informe, e em contextos teóricos nos quais discute a criação do ponto de vista dos textos sagrados e à génese do mundo em seis dias: *terra erat inanis et vacua*²⁹⁵. Apesar de corresponder a um estado prévio à forma da terra, ou do universo plenamente criado, e, por isso, não ser correspondente ao estado de *ex nihilo*, manifesta o estado intermédio e que permite, ao retirar toda e qualquer forma e ser à realidade, denominá-la de vazio ontológico. Também em DPD, seguindo claramente Agostinho de

hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil».

²⁹⁴ Idem, ad 3: «Ad tertium dicendum quod, cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio ex non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur, ex mane fit meridies, idest, post mane fit meridies. Sed intelligendum est quod haec praepositio ex potest includere negationem importatam in hoc quod dico nihil, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo eius, quod est ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus, fit ex nihilo, idest non fit ex aliquo; sicut si dicatur, iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo, haec praepositio ex importat ordinem, ut dictum est, secundo modo, importat habitudinem causae materialis, quae negatur».

²⁹⁵ STH, I, q. 66, art. 1, ad. 1.

Hipona, afirma que o vazio seria a matéria despida de toda e qualquer forma²⁹⁶. Nesta passagem não é possível ignorar a idêntica definição de matéria-prima e estado primordial do ser potencial, estabelecendo assim a relação de continuidade entre o estado *inanis* da realidade e a sua radicalidade no nada ontológico que é o *ex nihilo*.

O nada ou vazio ontológico enfatiza a diferença radical entre a natureza do princípio originário e do principiado. Será possível a superação deste hiato por via das ferramentas teóricas recolhidas e testadas ao longo desta dissertação? A distância radical demarca também a diferença não só de natureza, mas também de amplitude ontológica. A extensão do universo é indeterminada, e por isso não se pode afirmar com certeza a sua infinitude. Porém, as substâncias imateriais, segundo Tomás, são já dotadas de uma certa infinitude, e a matéria-prima, pelo seu incondicionamento por via da sua informidade poderá ter também uma certa infinitude. O problema em falar acerca de relação entre infinitos relativos e infinitos absolutos é que requer um estudo aprofundado na metafísica dos infinitos e até na matemática dos infinitos (e que interessa também às questões da eternidade)²⁹⁷. Esse aprofundamento não é possível sob o escopo deste trabalho, mas é sem dúvida um dos passos a dar a seguir, aliado ao estudo da hierarquia e interação dos intelectos, que são já infinitos relativos de diferentes amplitudes conceptuais. Neste caso, o entendimento das condições de continuidade e relação entre o estado ontológico, o pré-ontológico (possibilidade e não existência) e o proto-ontológico (princípio primordial), devem seguir caminhos conceptuais relativamente diferentes, mas sem excluir a possibilidade de um estudo complementar, quer com base nestes aspetos da metafísica de Tomás de Aquino, quer de forma autónoma.

a) Proporcionalidade

O que quer que esteja na origem da existência, deve ser princípio absoluto incausado. A matéria-prima, apesar da sua homogeneidade e incondicionamento quase absoluto, porque é dotada de uma determinação – potencialidade pura não deixa de ter uma

²⁹⁶ DPD, q. 4, art. 1, ad 6: «Ad quartum dicendum, quod hoc quod Scriptura dicit: *terra erat inanis et vacua*, si accipiat de materia omnino informi, secundum Augustinum, non est intelligendum quod sic erat aliquando in actu, sed quia talis erat natura sua, si absque formis inhaerentibus consideretur».

²⁹⁷ Ver Anexo 2.

limitação de ser, ou seria agente e não paciente – não lhe permite o estatuto de princípio originário. A possibilidade anterior a uma qualquer existência ou não existência tem de ter um carácter de total e absoluto incondicionamento, e como tal, o estatuto de incausado. O vazio é condição necessária ao aparecimento de algo²⁹⁸. A sua inocuidade pura ontológica permite uma pura possibilidade. Porém, a inocuidade do vazio não explica o aparecimento de algo. A existência é atualidade, precisa de poder que atualize essa mesma potencialidade. Pode o vazio ser força ou energia? O vácuo é dotado de energia, porém não tem massa, é uma energia opositora por negação. Nega o seu próprio conteúdo, afirmando o ser oposto, o conteúdo formal. Se é não ser em si mesmo, nega-se a si mesmo ser alguma coisa. O vácuo é pura dinâmica de não-ser.

No artigo 5 da questão 45 da STH, I, ao explicar a participação das causas inferiores nas causas superiores, Tomás apresenta relações de proporcionalidade que poderão esclarecer como é que, a partir de uma potencialidade pura, algo passa a atualidade e que princípio lhe estará subjacente. As segundas causas, ou causas inferiores, não atuam pelo seu próprio poder, mas instrumentalmente. Nenhuma causa superveniente atua por conta própria, pois isso significaria que poderia criar. Por isso, Tomás rejeita a posição de Avicena, que converge em geral com a de Plotino e Platão – uma causa universal cria uma instância, que por sua vez cria outra. Apoia-se em Pedro Lombardo, enfatizando que algo recebe o poder de causar ou criar, como forma de ministrar, portanto, como instrumento da primeira causa²⁹⁹. Com vista a proteger a onipotência de Deus, Tomás de Aquino explica que uma causa atua instrumentalmente na medida em que recebe em si mesma o poder de criar, mas por via de algo intrínseco e próprio à sua natureza que age disposicionalmente tendo por finalidade o efeito do agente principal. A causa secundária não passa de uma

²⁹⁸ Sousa Machado, Eduardo. *Densidade infinita: Da mente, do infinito e da singularidade inicial*. Lisboa: Lisbon International Press, 2024, pp. 109 – 143. Para uma discussão sobre o valor do vazio e do vácuo como princípios proto-ontológicos e condição do devir.

²⁹⁹ STH, I, q. 45, art. 5: «Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicuius alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, in quantum agit in virtute alterius; sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundum hoc, aliqui opinati sunt quod, licet creatio sit propria actio universalis causae, tamen aliqua inferiorum causarum in quantum agit in virtute primae causae, potest creare. Et sic posuit Avicenna quod prima substantia separata, creata a Deo, creat aliam post se, et substantiam orbis, et animam eius; et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum Magister dicit, in V dist. IV Sent., quod Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate».

intermediação³⁰⁰. Porém, no que concerne à criação, nada pode ser causa intermediária ou instrumental³⁰¹. A primeira causa tem de ter um poder equivalente à totalidade e amplitude daquilo que é criado. Por isso, Tomás de Aquino diz que o que está pressuposto na totalidade dos efeitos, na totalidade da composição da realidade, é ser absoluto. «A criação não vem de nada pressuposto que se possa dispor pela ação de um agente instrumental» esta definição é propriamente a definição de *ex nihilo*.

Na resposta à primeira objeção, Tomás explica que o poder do agente é sempre proporcionalmente maior à distância ou ao que o separa da potencialidade do ato que a atualiza. Por isso, criar um efeito finito sem nada pressuposto, demonstra a necessidade de uma força, *potentia* ativa infinita. Não há proporção entre *nulla potentia*, potência nula ou não-potência, e potencialidade pressuposta no agente natural, ou entre ente e não-ente. A não proporção significa uma diferença radical infinita. No plano da existência, a sua realização resulta de uma espontaneidade, cuja força deve ser igual ou superiormente infinita, de forma a separar essa diferença, distância ou diferencial infinito.

Isto é o que nos diz o princípio da constante da velocidade da luz. Nada pode mover-se a uma velocidade superior à velocidade da luz. Hipoteticamente, o que a física diz, é que não é possível superar a velocidade da luz porque a energia de um qualquer corpo que o pudesse fazer teria de ser infinita.

«À medida que um objeto se aproxima da velocidade da luz, a sua massa aumenta cada vez mais rapidamente, pelo que é necessária cada vez mais energia para o acelerar ainda mais. Na verdade, nunca poderá atingir a velocidade da luz, porque nessa altura a sua massa já se teria tornado infinita e, pela equivalência entre massa e energia, teria sido necessária uma quantidade infinita de energia para lá chegar. Por esta razão, qualquer objeto normal está

³⁰⁰ Ibid.: «Sed hoc esse non potest. Quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum».

³⁰¹ Ibid.: «Unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter sive per ministerium».

para sempre confinado pela relatividade a mover-se a velocidades inferiores à velocidade da luz. Apenas a luz, ou outras ondas que não possuem massa intrínseca, se podem mover à velocidade da luz³⁰²».

A aceleração requer aumento de energia e aumento de massa. A massa e a energia, quanto mais próximas de uma velocidade equivalente à velocidade da luz tendem ao infinito. Porém, o volume comprime, tendendo igualmente ao infinito³⁰³. O estado prévio ao surgimento da matéria, o momento zero da realidade física é descrito por uma densidade infinitamente pequena, chamada de singularidade inicial, e descrita pela física como uma singularidade matemática. A densidade é uma relação de volume e massa. Nessa relação, uma vez que a densidade é quociente, a massa e o volume estão também em estado de infinitude. Contudo, são estes princípios de transformação de matéria e energia que lhe subjazem, e que se devem aprofundar num estudo posterior.

Claramente as visões acerca da origem do universo que surgem a partir da Relatividade e as de Tomás de Aquino não são coincidentes. Estas apenas concordam na necessidade de uma força ou energia infinita, uma no sentido da descrição matemática do momento zero da existência física, outra no sentido da impossibilidade de uma pressuposição ou pré-existência de uma intermediação entre a primeira causa e esse mesmo momento zero da existência. Uma é uma descrição física, e outra metafísica. Apesar de partirem de pressupostos completamente diferentes, são, contudo, visões perfeitamente conciliáveis, na medida em que Tomás de Aquino oferece o equivalente metafísico pré e proto ontológico, que permite passar de uma descrição física a uma metafísica. Isto não implica uma adoção da dimensão teológica, mas uma exploração de conceitos metafísicos estruturais.

³⁰² Hawking, Stephen, Carl Sagan, and Ron Miller. *A Brief History of Time : From the Big Bang to Black Holes*. Toronto: Bantam Books, 1988., pp. 20: «As an object approaches the speed of light, its mass rises ever more quickly, so it takes more and more energy to speed it up further. It can in fact never reach the speed of light, because by then its mass would have become infinite, and by the equivalence of mass and energy, it would have taken an infinite amount of energy to get it there. For this reason, any normal object is forever confined by relativity to move at speeds slower than the speed of light. Only light, or other waves that have no intrinsic mass, can move at the speed of light».

³⁰³ Rigden, *Einstein 1905*, Edições 70, p. 103.

«Nas coisas encontra-se algo que é apenas potencial, como matéria-prima; (...) Mas a potência, como se diz em relação ao ato, não pode ir além do ato, e assim como não pode em cada um [dos atos], também não pode *simpliciter*. Portanto, uma vez que a matéria-prima é infinita na sua potencialidade, resta que Deus, que é ato puro, seja infinito na sua atualidade³⁰⁴».

Tomás de Aquino oferece o equivalente à potencialidade pura como ato puro, infinito. O problema é que esta noção não explica a multiformidade e a diversidade do real. Foram discutidas diferentes formas de equivalência, de maneira a reconstruir a continuidade o fluxo ontológico entre diferentes dimensões da realidade e como esse fluxo corresponde e até mesmo sustenta essas mesmas diferenças. Porém, a sintetizidade do conceito de ato puro não explica a origem da diferença. Também, não parece que no paradigma atual seja suficiente uma teoria dos nomes análogos divinos, nem uma relação de pura identidade entre estes para descrever a natureza e dinâmicas do proto-ontológico.

5.3. *Actus purus* ou *potentia activa*: últimas considerações

Um absoluto é por si mesmo, *absoluto simpliciter*. Para poder ser princípio de si mesmo não pode ter relatividade, porque a relatividade é uma relação que determina algo por relação com outra coisa, determina a dependência de uma coisa em relação a outra. Por isso, define também o que é necessário e o que é contingente. Pode referir-se o necessário absoluto, que é necessário em si mesmo; o necessário relativo, como são, por exemplo, as segundas causas; ou o contingente absoluto, que define aquilo que não contém qualquer tipo de autonomia na sua própria existência e como tal é absolutamente dependente, que se designa, também, como acidente.

A existência, não podendo ser considerada um puro absoluto, bem como nada que seja causado ou principiado, é considerada um *absolutum secundum quid*, ou, alternativamente um sub-absoluto, quase absoluto ou pseudo absoluto. Tudo que

³⁰⁴ SCG, I, cap. 43: «In rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima; aliquid quod est actus tantum, ut Deus, sicut supra ostensum est; aliquid quod est actu et potentia, sicut res ceterae. Sed potentia, cum dicatur ad actum, non potest actum excedere, sicut nec in unoquoque, ita nec simpliciter. Cum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate, relinquitur quod Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate».

existe, uma vez que não é causa de si mesmo, e mesmo aquilo do qual tudo radica, como o Big Bang, não deixa ainda de ser um pseudo absoluto, porque a causa desse início ou princípio do universo não está estabelecido pela ciência como sendo princípio da realidade material por si mesmo. Mas ainda que a ciência o fizesse, não poderia ser considerado um puro absoluto. Um puro absoluto não pode transferir-se na totalidade para fora de si mesmo. Um absoluto *simpliciter*, ainda que causa primeira, ou origem de tudo, não pode deixar de estar em si mesmo. O absoluto origina o próprio relativo, sem deixar de ser absoluto. Caso contrário, o relativo, perderia sustentação. O relativo não tem condições de se autonomizar totalmente. Se se transferisse totalmente para as coisas, condicionar-se-ia tão completamente que extinguir-se-ia o princípio. Se houvesse outra coisa que lhe desse as formas para as quais comunicaria a existência, não seria um absoluto no seu puro sentido. Tudo o que é originado, pelo menos na medida em que a causa não se conhece e especula-se que, por isso, não é causa original de si mesmo, sofre evidentemente de uma dependência lógico-ontológica. Dependência essa cuja compreensão e explicação compreendem a necessidade da manutenção do absoluto em si mesmo, para a própria sustentação dos respectivos relativos.

Tomás de Aquino sustenta a dependência ontológica nesta dialética. A existência e a essência, enquanto princípios ou constitutivos ontológicos, exigem esta dialética, na medida em que um evidencia o aspeto comum, que se refere ao fluxo ontológico, ao ato de ser, que é uma espécie de poder, ou força ontológica; e a essência evidencia a necessidade de um aspeto que realize a circunscrição necessária para o progresso desse mesmo fluxo em categorias cada vez mais específicas de ser, mas que respeitam a continuidade com relação à natureza do absoluto. Pois, se os graus de ser procedem desse mesmo princípio, não podem negá-lo, nem ser contradição relativamente ao mesmo. Respeitar a continuidade é manter relações de equivalência, para que não haja disrupção. Assim, a radicalidade exigida num originante em relação ao originado é principalmente uma questão entre o *absoluto simpliciter* e todas as formas de absolutos, relativos, e de necessários e contingente que dele podem ser gerados.

A existência, enquanto conceito universal, revela a necessidade de um princípio radicalmente diferente, transcendente, para que possa ser absoluto e gerar todos os demais relativos, pois não podem estes ter origem noutra coisa que não o puro absoluto. O ser indica a necessidade de um absoluto, a essência exige um carácter fundamental

relativo da existência, como condição da modalidade do ser. A essência não podendo deixar de fazer parte da universalidade da ideia da existência, define-a como absoluto relativo, como algo necessariamente causado, condicionado e determinado. A essência define universalmente a natureza condicionada da existência, não podendo a essência ser considerada em si mesma um absoluto.

Tomás de Aquino atribui a propriedade de *actus purus* ao primeiro princípio. É um estado de pura atualidade, como foi referido, e sem qualquer potência. Por isso, é também o oposto radical à potencialidade pura passiva. Toda a atualidade e processo ontológico se deve a um primeiro ato. Como foi também referido, esse primeiro ato tem de ter equivalência energética à potencialidade radical pura. É a distância entre esses radicais que cria o vazio ontológico, *ex nihilo* – não por haver um verdadeiro nada, mas pela sua distância infinita. A visão de Tomás de Aquino é a de que esse puro ato tem de ter uma força, ou energia, igualmente infinita. Em DPD, q. 1, art. 1, diz que essa força se pode designar de *potentia activa*. Apenas a *potentia activa* é verdadeiro princípio de ação e existência. Uma das condições para que Deus difunda a sua semelhança nas coisas criadas é que este tenha, enquanto *potentia activa*, uma equivalência que permita atuar na *potentia passiva*. Sendo a *potentia passiva* destituída de toda e qualquer forma e privação – matéria absolutamente informe ou matéria-prima – o ato puro ou a *potentia activa* tem de ser maximamente livre de qualquer constrangimento.

Tomás de Aquino não o explica, mas no fundo o ser *potentia activa* e força infinita é manifestação desse mesmo absoluto inconstrangimento. Ser radicalidade passiva é ser ontologicamente dependente: esta é, por isso, a primeira matéria e é passiva. O primeiro princípio criado (não como intermediário, mas co-criado com tudo o resto em simultâneo), é equivalente ao *actus purus* mas não é autónomo: é a primeira contingência. A equivalência está na informidade da matéria-prima relativamente a uma forma ontológica e, consequentemente na gradação e no encontro de uma infinitude menor com uma infinitude maior, sendo a infinitude superior o princípio da inferior.

Esse *actus purus* não pode resultar senão de uma simplicidade absoluta e identidade absoluta consigo mesmo. A simplicidade da natureza divina é condição necessária para a sua equivalência e difusão do seu conteúdo matricial a todo e qualquer ente, a toda a diferença, razão e forma possível de manifestação desse fluxo ontológico

(que resulta na sua instanciación até à corporização). Sendo simplicidade pura, nada é. E como nada é, tudo dali pode radicar.

Porém, há um problema na dedução sobre a passagem de um *actus purus* para uma *potentia passiva*. A equivalência em si não causa problemas. Por um lado, Tomás de Aquino não admite causas intermediárias. Por outro, a descrição de cunho aristotélico-cristão de Deus, descreve-o ou segundo as vias e a causalidade, ou segundo a predicação negativa e a análoga. Descreve tudo, menos a mecânica intrínseca à criação, ou seja, independente e subjacente a uma vontade ou a uma sapiência. A tradição cristã descreve exaustivamente os atributos divinos e como se chega lá, descreve também como pode haver uma multiplicidade de nomes divinos e ainda assim serem denominações que concernem a uma entidade simplicíssima. O que a tradição não descreve é como é que essa entidade cria ou se instancia (no caso dos modelos monistas). Poderá, sem dúvida ser uma descrição conceptual e artificial até, mas sem dúvida necessária, especialmente depois de a física ter um modelo relativamente sólido acerca do momento zero da existência material. Quer se queira adotar a cocriação simultânea da realidade física e espiritual, ou apenas da realidade física, a análise metafísica do átomo primordial é capital.

A falta de apparatus conceptuais ou de etapas reflexivas nos modelos aristotélico-tomista não acontece necessariamente por via de uma falha, mas por via das necessidades explicativas que se exigem atualmente e que requerem aprofundamentos e sofisticções conceptuais diferentes. Por mais causas intermediárias que Tomás de Aquino pudesse permitir, e que não permite - pelo princípio da não pressuposição de nada para além da natureza divina quanto aos recursos para a criação simultânea da realidade - do ponto de vista filosófico o processo da primeira instanciación (da perspectiva da hierarquia ontológica e não diacrónica) é obscuro. É uma obscuridade quer do ponto de vista ontológico pela diferença infinita radical entre a origem e a realidade, quer, e principalmente pela falta de recursos teóricos.

Uma forma de aproximação ao problema, seguindo a metafísica de Tomás de Aquino, seria analisar com maior detalhe a essência divina por ele considerada: o que significa a identidade entre essência e existência, o que são os atributos divinos, e até o que são as Pessoas da Trindade. Esta abordagem, no entanto, parece ser insuficiente,

na medida em que é redundante e utiliza categorias de pensamento aplicáveis e próprias à realidade criada, em vez de se inaugurar radicalmente nos princípios primários da realidade – como aliás é o método utilizado por Tomás de Aquino nas vias da demonstração da existência divina.

Uma forma de sair dessa circularidade é entender que as coisas participam desse primeiro princípio a partir da sua espécie, e como espécie tem equivalência a forma ou a essência, como foi tratado no capítulo 3, a realidade é um conjunto de diferentes tipos e graus de inteligibilidade. Essa comunidade de natureza inteligível, nomeia com maior firmeza um dos mais importantes atributos da natureza divina³⁰⁵. Nesta abordagem seriam as dinâmicas intelectuais a determinar o estado e as características próprias do plano proto-ontológico. Apesar de este, pela sua natureza e distância infinita, estar para além de toda e qualquer forma de pensamento criado, terá de ter, na sua dimensão própria, essas mesmas características estruturais. Este problema constitui a base do enquadramento de um projeto posterior e complementar, como também já foi referido, que tem em vista estudar as propriedades essenciais dos intelectos: aquelas que são comuns a todas, e as que as diferenciam, o princípio dessa diferenciação e hierarquia, e a sua interação e organização hierárquica.

Se se quiser uma distância ao texto e ao pensamento de Tomás de Aquino, poder-se-á considerar que dois opostos, quando absolutos e radicais, como o caso da *potentia activa* e da *potentia passiva*, e ainda tendo em conta as condições de equivalência que ainda assim mantêm, poderão convergir para um mesmo princípio. Porém, isto poderia levar a considerar que tudo é Deus ele próprio. O monismo colapsa a ideia de princípio e principiado, pois vê-se o princípio instanciado e condicionado por aquilo que instanciou. Tendo a realidade diferentes tipos e níveis de determinação, até à finitude, o princípio supremo de tudo estaria em todos os graus menores que si próprio, separando-se da condição que o faria ser princípio. Algo foi extensivamente explicado ao longo desta dissertação a partir de diferentes ângulos. A origem deixaria de ser um verdadeiro absoluto. É por este motivo que a ideia de átomo primordial é importante numa conceção metafísica da origem, porque apesar da sua densidade infinita, após o momento zero sofre desdensificação ontológica e material. Por isso, a

³⁰⁵ Este é um assunto explorado no artigo no Apêndice A desta tese, que foi desenvolvido ao longo do projeto.

densidade infinita considerada no modelo matemático e físico nunca poderá ser um absoluto propriamente dito do ponto de vista da metafísica.

No sentido de averiguar a possibilidade desta aproximação conceptual, é feita uma última análise à questão 47, art. 1 da STH, I, quanto à razão da distinção das coisas, e uma última consideração sobre o valor da oposição ontológica enquanto princípio cooperante na determinação e multiformidade da realidade, e razão pela qual o proto-ontológico deve ter também esse jogo de oposições.

Nessa questão Tomás de Aquino começa por refutar algumas opiniões, nomeadamente a da matéria como princípio de distinção quer por si mesmo, quer segundo um ato, como é o caso de Demócrito. Este, segundo Tomás, admite que apenas matéria é causa de distinção e que esta vem da alteração. Anaxágoras, por sua vez, diz que a distinção é efeito da matéria e de um agente e Tomás refuta estas ideias por via de a matéria ser criatura e ser igualmente efeito da primeira causa tal como os restantes entes. Tomás de Aquino reforça que a matéria é informe, precisamente de modo a acomodar a diferença, logo, não poderá ser causa de distinção. Avicena, atribui a distinção aos agentes secundários. Contudo, para Tomás a universalidade das coisas não pode ser produto de concorrência de diferentes causas. A distinção vem diretamente da intenção de um primeiro agente. A ordem da distinção serve a representação de si mesmo, Deus. Tem como causa uma intenção e uma *sapientia*.

O primeiro ato atua segundo uma forma intelectual. A distinção das coisas pressupõe, por um lado, uma semelhança e, por conseguinte, como discutido nos capítulos anteriores, uma comunidade de natureza ou de ratio. Por outro, pressupõe uma dissemelhança, uma desigualdade. Mais uma vez, sem que Tomás de Aquino o intencione, as relações de contrariedade ressurgem como propriedades fundamentais da existência das coisas.

Tomás de Aquino continua e afirma que existem dois tipos de distinção, a material (cap. 4) e a formal. A distinção formal não foi abordada anteriormente porque o objetivo da apresentação da forma referia-se à sua relação com os constituintes do ente, e com as relações com a matéria corpórea, por isso, as propriedades focadas foram a inteligibilidade e a ação. A entidade material está dependente da entidade formal. A distinção formal requer *inaequalitas*. A sapiência divina é causa quer da dissemelhança quer da semelhança. Na resposta à objecção 1 explica que o primeiro efeito da unidade

divina é a *aequilitas*, a semelhança ou equivalência de qualidades/propriedades – tal como o Filho é equivalente adequadamente ao Pai, e do qual tudo procede. Às criaturas pertence também a dissemelhança, a diferença ou não equivalência de propriedades.

Isto implica que apesar de Tomás de Aquino não favorecer um vazio ontológico ativo, está em perfeita conformidade que a distinção das coisas se dá por uma proporção entre semelhança e dissemelhança. Sem a dissemelhança não haveria gradação ontológica. A oposição é necessária à determinação da gradação da realidade, à sucessividade de graus de determinação cada vez maiores. No plano proto-ontológico, uma passagem de ato puro e potencia, é privação, por oposição, é criação de uma dissemelhança por restrição de uma semelhança. Duas coisas proporcionais mantêm uma relação de igualdade entre razões diferentes.

Uma outra forma de aproximação ao problema – mecânica da determinação por distinção - seria a da aceitação de um vazio ontológico ativo. Tal como no ente há uma privação de ser ativa, e no caso da diferenciação da espécie implica a negação e a afirmação predicativa, e como tal, no caso ontológico, a negação e afirmação de ser define o ente. Adotar as relações de equivalência como condições de unidade e continuidade do fluxo ontológico propostas por Tomás de Aquino e por esta dissertação, requer, no fim, um afastamento das concepções das dinâmicas da instância divina concebidas por ele. No entanto, não se considera que as demonstrações apresentadas a seguir violem os princípios da criação e da relação de Deus com a realidade no modelo do Aquinense. Pelo contrário, na perspectiva deste trabalho é considerado que, no fim, são até beneficiadas.

Se uma das condições de contingência e da distinção ontológica é a passividade, i.e., a potencialidade, então, uma das condições de instanciação é a negação parcial e gradual de aspetos dessa densidade³⁰⁶ simplicíssima que é a essência divina. Por outras palavras, uma restrição parcial ou relativa de atividade, da autonomia própria de ser ato puro. Primeiro teria de se negar a si mesmo enquanto instanciado, porque não se poderia instanciar pelas razões anteriormente apresentadas. Teria de negar-se a si mesmo ao instanciado, de outra forma, não criaria, mas manter-se-ia o mesmo. Por ser

³⁰⁶ Densidade entendida não como relação física de massa e volume, mas como força infinita absolutamente incondicionada e indiferenciada nas suas partes, uma mesmidade pura, que resulta numa densidade ontológica.

pura simplicidade e transparência, a alteridade nunca estaria nessa mesma transparência absoluta, mas na opacidade por negação de uma parte daquilo que deste procederá. Assim, o vazio ontológico não seria nem um nada - ainda assim com conteúdo ontológico - nem nada que não fosse Deus ele mesmo.

Isto não violaria o Deus uno, porque a negação de si para a criação, enquanto semelhança pela diferença de si, conservaria a sua relação com a realidade e também o seu estatuto de absoluto (incluindo os seus atributos, mesmo os teológicos). Também, não implicaria necessariamente causas intermediárias, por isso, não haveria o risco de transformar teísmo num politeísmo. Mas estar-se-ia demasiado distante de Tomás de Aquino na ótica dos tomistas da contemporaneidade? Estar-se-ia realmente a reforçar a capacidade do primeiro princípio?

Esta dissertação não vê um fim definitivo à complexidade do problema, requer continuidade. No entanto, acredita-se que a solução poderá ser promissora, e que poderá ir para além de uma solução de atualização do tomismo, mas como solução para uma cosmologia metafísica autónoma.

As filosofias medievais, a sua capacidade abstrativa, conceptual, com um carácter qualitativo são recetivas às exigências lógicas atuais por parte das necessidades explicativas da metafísica face aos novos desafios postos pela evolução conhecimento científico. Muitas questões ficaram de parte deste trabalho. Uma, no entanto, teve aparições que expressam a necessidade de uma posterior continuidade do trabalho – a questão do aprofundamento e da aplicação das noções aqui trabalhadas na relação entre diferentes substâncias imateriais no modelo metafísico de Tomás de Aquino. Esse trabalho tarará novos dados acerca das relações de equivalência e superveniência, mostrará o seu sentido mais qualitativo, e permitirá abordar as relações entre imaterialidade e materialidade à luz de um novo tratamento da metafísica do aquinense.

Referências bibliográficas

Bibliografia Principal:

Opera omnia, ed. Fratres Praedicatorum (Rome: Commissio Leonina, 1882–), 50 vols.

Thomas Aquinas. *Basic Works*, ed. Jeffrey Hausheer and Robert Pasnau (Indianapolis: Hackett, 2014).

Tommaso d'Aquino, *Commentary on the Metaphysics*. Trans. John P. Rowan. Ed. Joseph Kenny. Bilingue, Chicago, 1961, 1272–73.

———. *De Ente Et Essentia*. ed. Joseph Kenny, 1965.

———. *De Mixtione Elementorum*. Trans. Peter Orłowski, 1995.

———. *De Operationibus Occultis Naturae*. Trans. J. B. McAllister Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1939.

———. *De Principiis Naturae*. Trans. R. A. Kocourek, 1976.

———. *De Potentia Dei*. Trans. English Dominican Fathers, Westminster, Maryland: The Newman Press, 1952.

———. *In libros Physicorum*. Livros I-II Trans. Richard J. Blackwell, Richard J. Spatz & W. Edmund Thirlkel, Yale U.P., 1963; Livros III-VIII Trans. Pierre H. Conway, O.P. College of St. Mary of the Springs, Columbus, Ohio 1958-1962.

———. *Quaestiones Disputatae De Veritate*. Questões 1-9, Trans. Robert W. Mulligan, S.J. Chicago: Henry Regnery Company, 1952; Questões 10-20 Trans. James V. McGlynn, S.J. Chicago: Henry Regnery Company, 1953; Questões 21-29 Trans. Robert W. Schmidt, S.J. Chicago: Henry Regnery Company, 1954.

———. *Sententia libri Metaphysicae*. John P. Rowan Chicago, 1961

———. *Summa Contra Gentiles*. Trans. Anton C. Pegis, James F. Anderson.

———. *Summae Theologiae*. Benziger Bros. edição, 1947). Trans. Fathers of the English Dominican Province.

Bibliografia secundária:

- Acquaviva, Ilaria. "Francisco Suárez on Metaphysics of Modality: An Actualist and Essentialist View on Real Possible Beings." *International philosophical quarterly* 59, no. 1 (2019): 5-21.

- Anderson, James F. *Reflections on the Analogy of Being*. Netherlands: Springer-Science+Business Media, B.V., 1967.
- Arlig, Andrew W. "Mereology." In *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, edited by Henrik Lagerlund, Springer, 2011.
- Ashworth, E. J. "Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic: Aquinas in Context." *Mediaeval studies* 54 (1992): 94-135.
- Ayers, Robert H. *Language, Logic, and Reason in the Church Fathers : A Study of Tertullian, Augustine, and Aquinas*. Hildesheim ; New York: Olms, 1979.
- Black, Deborah. "Cognoscere Per Impressionem: Aquinas and the Avicennian Account of Knowing Separate Substances." *American Catholic philosophical quarterly* 88, no. 2 (2014): 213-36. <https://doi.org/10.5840/acpq201452212>.
- Bobik, Joseph. "Some Remarks on Father Owens' 'St. Thomas and the Future of Metaphysics'." *The New scholasticism* 33, no. 1 (1959): 68-85.
- Boland, Vivian. *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas*. Studies in the History of Christian Traditions vols. Vol. 69, 1996.
 - ———. *St Thomas Aquinas*. London: Bloomsbury Library of Educational Thought, 2007.
- Brower, Jeffrey, "Medieval Theories of Relations", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.),
- URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/relations-medieval/>>.
- Burns, Peter. "The Status and Function of Divine Simples in Summa Theologiae Ia, Qq. 2–13." *The Thomist* 57, no. 1 (1993): 1-26.
- Burrell, David B. *Knowing the Unknowable God : Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*. 1. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1986. Carrara,
- Clarke, W. Norris. *The Creative Retrieval of Saint Thomas Aquinas: Essays in Thomistic Philosophy, New and Old*. Fordham University Press Complete eBook-Package Pre-2014. 1st ed. New York, N.Y: Fordham University Press, 2009.
- Clarke, W. Norris. *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2001.

- ———. *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2001.
- ———. "What Cannot Be Said in Saint Thomas's Essence-Existence Doctrine." In *The Creative Retrieval of Saint Thomas Aquinas*, 117–31. New York, USA: Fordham University Press, 2020.
- ———. "To Be Is to Be Substance-in-Relation." In *Explorations in Metaphysics*. United States: University of Notre Dame Press, 1995.
- Cooper, Burton Z. *The Idea of God: A Whiteheadian Critique of St. Thomas Aquinas' Concept of God*. The Hague: Nijhoff, 1974.
- Cooper, John W. *Panentheism, the Other God of the Philosophers : From Plato to the Present*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2006.
- Cory, Therese Scarpelli. "Knowing as Being? A Metaphysical Reading of the Identity of Intellect and Intelligibles in Aquinas." *American Catholic philosophical quarterly* 91, no. 3 (2017): 333-51.
 - ———. "The Reflexivity of Incorporeal Acts as Source of Freedom and Subjectivity in Aquinas." In *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*, edited by Jari Kaukua and Tomas Ekenberg, 125-41. Cham: Springer International Publishing, 2016.
 - ———. *Aquinas on Human Self-Knowledge*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2014.
- Craig, William Lane. *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. New York: Barnes & Noble Books, 1980.
- Cresswell, Max, Edwin Mares, and Adriane Rini. "Logical Modalities from Aristotle to Carnap: The Story of Necessity." (2016).
- Einstein, Albert. *O Significado Da Relatividade : com a teoria relativista do campo não simétrico / Albert Einstein*. Coimbra: Amado Editor, 1958.
 - ———. and Léopold Infeld. *A evolução da Física : o desenvolvimento das ideias desde os primitivos conceitos até à relatividade e aos quanta*. Lisboa: Editora Guanabara, 1938.
- Davies, Brian. *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*. New York; Oxford University Press, 2023.

- ———. "What God Is Not." In *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Davison, Andrew. *Participation in God: A Study in Christian Doctrine and Metaphysics*. 1st ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Dewan, Lawrence. *St. Thomas and Form as Something Divine in Things*. Milwaukee, Wis.: Marquette University Press, 2007.
- Dillon, Thomas E. "The Real Distinction between Essence and Existence in the Thought of St. Thomas Aquinas," 1977.
- Dolezal, James E. "Trinity, Simplicity and the Status of God's Personal Relations: Trinity, Simplicity and God's Personal Relations." *International journal of systematic theology : IJST* 16, no. 1 (2014): 79-98.
- Duby, Steven J. "Further Thoughts on Natural Theology, Metaphysics, and Analogy." *Pro ecclesia (Northfield, Minn.)* 30, no. 3 (2021): 307-21.
- Fabro, Cornelio, and Christian Ferraro. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Prima edizione nella serie delle Opere complete. Segni (RM): EDIVI, 2005.
- Fakhri, Omar. "Another Look at the Modal Collapse Argument." *European journal for philosophy of religion* 13, no. 1 (2021): 1-23.
- Feser, Edward. *Aristotle's Revenge : The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science*. Neunkirchen-Seelscheid, Germany: Editiones Scholasticae, 2019.
- Fran O'Rourke. "Totality, Diversity, and Order: The Unity of Analogy." In Joyce, Aristotle, and Aquinas, 1st ed., 132. University Press of Florida, 2022. Gallagher, David M. *Thomas Aquinas and His Legacy*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1994.
- Gilson, Etienne. *Being and Some Philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952
 - ———. *God and Philosophy*. New Haven: Yale University Press, 1941.
- Goheen, John. "The Problem of Matter and Form in the *De Ente Et Essentia* of Thomas Aquinas." (1940).
 - ———. *Le Thomisme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1922.

- Klima, Gyula. "The Semantic Principles Underlying St. Thomas Aquinas's Metaphysics of Being." *Medieval Philosophy and Theology* 5, no. 1 (1996): 87–141.
- Hause, Jeffrey. *Aquinas's Summa Theologiae: A Critical Guide*. 1st ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Hosinski, Thomas E. "Thomas Aquinas and Alfred North Whitehead on God's Action in the World." *Open Theology* 1, no. 1 (2015).
- Hughes, Christopher. *Aquinas on Being, Goodness, and God*. 1st ed. London: Routledge, 2015.
 - ———. "Aquinas on the Nature and Implications of Divine Simplicity." *European journal for philosophy of religion* 10, no. 2 (2018): 1-22.
- Janssens, Jules. "A Survey of Thomas's Explicit Quotations of Avicenna in the Summa Contra Gentiles." *American Catholic philosophical quarterly* 88, no. 2 (2014): 289-308.
- Janssens, Jules L, D. De Smet, and Meryem Sebti. *Penser Avec Avicenne : De l'héritage grec à la réception latine, en hommage à jules janssens*. Leuven ; Paris ; Bristol, CT: Peeters, 2022.
- Joseph Owens. "Soul as Agent in Aquinas." In *Towards a Christian Philosophy*, 266. Catholic University of America Press, 2018.
- Keil, Geert, and Martin Hähnel. "Metaphysical, Scientific, Semantic and Aristotelian Naturalism." (2020): 57-79.
- Kerr, Gaven. *Aquinas and the Metaphysics of Creation*. New York, United States of America: Oxford University Press, 2019.
- ———. "Aquinas, Stump, and the Nature of a Simple God." *American Catholic philosophical quarterly* 90, no. 3 (2016): 441-54.
- Klima, Gyula. "The Semantic Principles Underlying Saint Thomas Aquinas's Metaphysics of Being." *Medieval Philosophy and Theology* 5 (1996): 87-141.
- Klima, Gyula, and Alexander W Hall. *Universal Representation, and the Ontology of Individuation*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 2011.
- Kretzmann, Norman. *The Metaphysics of Creation: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles li*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

- ———. *The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa*. Oxford: Clarendon Press, 1997
- Loux, Michael. *Primary "Ousia": An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2018.
- Macedo, J. M. Costa. "Tomás De Aquino - De Eternitate Mundi." *Mediaevalia* 9 (1996).
- Malloy, Christopher J. *Review of Erich Przybara, Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*. Notre Dame Philosophical Reviews, 2014.
- Marmodoro, Anna, and Yates, David. *The Metaphysics of Relations*. Oxford: Oxford University Press. 2015. pp. 11, 198-199, 200-211, 211-214,
- Oliveira e Silva, Paula. *Ordem E Mediação – a Ontologia Relacional De Agostinho De Hipona*. RS: Letra & Vida, 2012, p. 7.
- Brower, Jeffrey E, Anna Marmodoro, and David Yates. "Aristotelian vs Contemporary Perspectives on Relations." In *The Metaphysics of Relations*. United Kingdom: Oxford University Press, 2016. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198735878.003.0003>.
- Horgan, Terence. "From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World." *Mind* 102, no. 408 (1993): 555–86. Marenbon, John. *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Greene, Brian. *The Elegant Universe : Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*. First edition.. New York: W.W. Norton & Co., 2003.
- Marling, Joseph Maria. "The Order of Nature in the Philosophy of St. Thomas Aquinas." (1934).
- McGinnis, Jon. "Making Something of Nothing: Privation, Possibility, and Potentiality in Avicenna and Aquinas." *The Thomist* 76, no. 4 (2012): 551-75.
- McInerney, Ralph. "Aquinas and Analogy." (1996).
- Meirinhos, José, and Manuel Lázaro Pulido. *Pensar a Natureza : Problemas E Respostas Na Idade Média (Séculos Ix-Xiv) / Org. José Francisco Meirinhos*,

- Manuel Lázaro Pulido. *Textos E Estudos De Filosofia Medieval*. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 2011.
- Misiewicz, Rory. "Divine Simplicity: Some Recent Defenses and the Prevailing Challenge of Analogical Language." *International journal of philosophy and theology* 82, no. 1 (2021): 51-63.
 - Mlodinow, Leonard, and Stephen Hawking. "A Briefer History of Time." (2005).
 - Mohamad hosein, Mahdavinejad, and Salarirad Masome. "A Comparative Study of Tabatabai and Aquinas's Versions of the Proof of Necessity and Possibility." *Ilāhīyāt-i taṭbīqī* 6, no. 13 (2015): 73-88.
 - Montagnes, Bernard. *The Doctrine of the Analogy of Being According to Thomas Aquinas*. Edited by Marquette University Press. 2004.
 - Mordarski, Ryszard. "Probabilistic Theism and the Traditional Doctrine of Actus Purus." *Roczniki filozoficzne* 68, no. 3 (2020): 187-204.
 - Moreland, James Porter. "Consciousness and the Existence of God a Theistic Argument." (2008).
 - Pacheco, Maria Cândida Monteiro. *Ratio E Sapientia : Ensaios De Filosofia Medieval / Maria Cândida da Costa Reis Monteiro Pacheco*. Ideologia E Informação. Porto: Livraria Civilização Editora, 1985.
 - Pasnau, Robert. "Excursus Metaphysicus: Reality as Actuality." In *Thomas Aquinas on Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
 - ———. "On What There Is in Aquinas." In *Aquinas's Summa Theologiae: A Critical Guide*, edited by J. Hause, 10-20. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
 - ———. *The Philosophy of Aquinas*. Oxford: Westview Press, 2004.
 - ———. *Thomas Aquinas on Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
 - Patterson, Brown. "Infinite Causal Regression." *Philosophical Review* 75 (1966): 510-25.
 - Silva, Paula Oliveira e. *Ordem E Mediação –a Ontologia Relacional De Agostinho De Hipona*. RS: Letra & Vida, 2012.
 - Pawl, Timothy. "The Five Ways." (2012).

- Porro, Pasquale. *Tommaso D'aquino : Un Profilo Storico-Filosofico*. Roma: Carocci Editore, 2012.
- Redmond, Walter B. "A Logic of Creating: St. Thomas's "Existential Proof" a Modal Reading." *Studia Neoaristotelica* 17, no. 2 (2020): 201-19.
- Rigden, John S. *Einstein 1905 - O Padrão Da Grandeza*. Edições 70, 2007.
 - ———. "Einstein 1905: The Standard of Greatness." (2009).
- Rocca, Gregory. "'Creation Ex Nihilo' and the Being of Creatures: God's Creative Act and the Transcendence- Immanence Distinction in Aquinas." In *Devine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas*. Thomas Instituut te Utrecht, 2005.
- Russell, Bertrand. *Principles of Mathematics*. W.W. Norton & Company, 1931.
 - ———. *Principles of Mathematics*. Routledge, 1937.
- Sertillanges, A. D. *Saint Thomas D'aquin*. Paris: Felix Alcan, 1910.
- Seyyed Mohammad Esmail Seyyed, Hashemi, and Abadi Ali Akbar Abdol. "Distinction between Existence and Essence in Avicenna's Ontology and Its Influence on Christian Philosophical Theology with a Focus on Aquinas' Views." *Religious Inquiries* 9, no. 18 (2020): 25-46.
- Silva Paula Oliveira, e, João Rebalde, and Ángel Poncela. *A ciência metafísica : itinerários de um conceito / Ed. Paula Oliveira E Silva, João Rebalde, Ángel Poncela*. Biblioteca De Filosofia. Porto: Afrontamento, 2021.
 - ———. *A Ciência Metafísica : Itinerários de um conceito / Ed. Paula Oliveira E Silva, João Rebalde, Ángel Poncela*. Biblioteca de Filosofia. Porto: Afrontamento, 2021.
- Simons, Peter M. *Parts: A Study in Ontology*. Clarendon Press, 1987.
- Sousa Machado, Eduardo. *Densidade infinita: Da mente, do infinito e da singularidade inicial*. Lisboa: Lisbon International Press, 2024
- Svoboda, David. "The Ratio of Unity: Positive or Negative? The Case of Thomas Aquinas." *American Catholic philosophical quarterly* 86, no. 1 (2012): 47-70.
- Sweeney, Eileen C. "Thomas Aquinas' Double Metaphysics of Simplicity and Infinity." *International philosophical quarterly* 33, no. 3 (1993): 297-317.

- Stump, Eleonor. *Aquinas*. Routledge, 2005.
- Svoboda, David. "The Ratio of Unity: Positive or Negative? The Case of Thomas Aquinas." *American Catholic philosophical quarterly* 86, no. 1 (2012): 47-70.
- Sweeney, Eileen C. "Thomas Aquinas' Double Metaphysics of Simplicity and Infinity." *International philosophical quarterly* 33, no. 3 (1993): 297-317.
- Swinburn, Richard. "What Kind a Necessary Being Could God Be?". *Mirosław Szatkowski (ed.) Ontological ProofS Today* (2012): 345.
- Swinburne, Richard. "Simplicity as Evidence of Truth." (1997).
- Synan, Edward A. "Thomas Aquinas : Propositions and Parables." (1979).
- Testi, Claudio Antonio. "Analogy and Formal Logic: From LeśNiewski's Ontology to Aquinas' Metaphysics." *Studia Neoaristotelica* 7, no. 1 (2010): 3-27.
- "The Dynamics of Aristotle." 73-78. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 2008.
- Thomas, Aquinas Saint, and Joseph Bobik. "Aquinas on Being and Essence : A Translation and Interpretation." *On being and essence* (1965).
- Tomaszewski, Christopher. "Collapsing the Modal Collapse Argument: On an Invalid Argument against Divine Simplicity." *Analysis (Oxford)* 79, no. 2 (2019): 275-84.
- Tomlinson, Davey K. "The Marvel of Consciousness: Existence and Manifestation in JñāNaśRīMitra's SākāRasiddhiśāstra." *Journal of Indian philosophy* 50, no. 1 (2022): 163-99.
- Tomás de, Aquino, and Thomas Cajetan. *Angelici Doctoris Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologica in Quinque Tomos Distributa, Cum Commentariis Thomae De Vio Cardinalis Cajetani, Et Elucidationibus Literalibus P. Seraphini Capponi a Porrecta Ordinis Praedicatorum*. Patavii: Ex Typographia Seminarii, 1698.
- Tomás de, Aquino, and de Carvalho Mário Santiago. *O Ente E a Essência De Ente Et Essentia / Tomás De Aquino ; Nova Tradução Do Original Latino, Introd. E Notas Mário Santiago De Carvalho*. Imago Mundi Filosofia Em Texto E Tradução. Porto: Afrontamento, 2013.

- Tomás de, Aquino, and Costa Macedo José Maria da. *De Eternitate Mundi / Sobre a Eternidade Do Mundo / Tomás De Aquino. tradução e estudo de J.M. Costa Macedo.* 1996.
- Tomás de, Aquino, and M. Spiazzi Raymundi. *In Aristotelis Libros Peri Hermeneias Et Posteriorum Analyticorum : Expositio : Cum Textu Ex Recensione Leonina / S. Thomae Aquinatis ; Cura Et Studio Raymundi M. Spiazzi.* 2ª ed. Turim: Marietti, 1964.
- Torrell, J.-P. *Thomas D'aquin Maître Spirituel.* Paris – Fribourg: Vestigia Cerf – Editions universitaires de Fribourg, 1997.
 - ———. *Saint Thomas Aquinas: Volume 1, The Person and His Work.* Translated by Robert Royal. The Catholic University of America Press, 1996.
- Trundle, Robert. *Medieval Modal Logic & Science- Augustine on Scientific Truth & Thomas on Its Impossibility without a First Cause.* Maryland: University Press of America, Inc., 1999.
- Turiel, Q. "La Intención de Santo Tomás en la Summa Contra Gentiles." *Studium* 14 (1974): 371–401.
- Varzi, Achille C., and A. J. Cotnoir. *Mereology.* Oxford University Press, 2021.~
- Velde, Rudi Te. *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae.* Routledge, 2006.te. "God and the Language of Participation." In *Devine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas.* Thomas Instituut te Utrecht, 2005Velde, Rudi Te. *Participation and Substantialty in Thomas Aquinas.* Leiden: Brill, 1995.
- Weisheipl, J. A. *Friar Thomas D'aquino. His Life, Thought and Works.* Washington: Catholic University of America Press, 1983.
- Wippel, Jonh F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being.* CUA Press, 2000.
- Woznicki, Andrew N. "Being and Order : The Metaphysics of Thomas Aquinas in Historical Perspective." (1990).
- Zavalloni, R. Richard. *De Mediavilla Et La Controverse Sur La Pluralité Des Formes. Textes inédits Et études Critiques.* Vol. 2, Louvain: Philosophes médiévaux, 1951.

Bibliografia Complementar:

- Carrara, Massimiliano, and Giorgio Lando. "Mereology and Identity." *Synthese (Dordrecht)* 198, no. S18 (2021): S4205–27. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02592-5>.
- D’Inverno, Ray. *Introducing Einstein’s Relativity: A Deeper Understanding*. Second edition. Oxford, UK; NY: Oxford University Press, 2022, pp. 568.
- Fragata, Júlio. "O Problema do Uno e do Múltiplo — Esboço duma nova solução." *Revista portuguesa de filosofia* 36, no. 3/4 (1980): 227–48.
- Freedman, J. S. "All That Is Intelligible, Ontology, and Charts: A Brief Assessment of the Birth of Ontology." *Journal of Knowledge Structures and Systems* 3, no. 2 (2022): 57-60.
- French, Steven. "The Structure of the World : Metaphysics and Representation." (2014).
- Greene, Brian. *The Elegant Universe : Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*. New York: W.W. Norton & Co., 2003. pp. 40-45.
- Heuvel, Edward van den. *The Amazing Unity of the Universe: And Its Origin in the Big Bang*. Edited by Astronomers' Universe. Springer, 2016.
- Koyré, Alexandre, and Jorge Pires. *Do Mundo Fechado Ao Universo Infinito / Alexandre Koyré ; Tradução De Jorge Pires*. Trajectos. Lisboa: Gradiva, 1957.
- Ladyman, James, Don Ross, and David Spurrett with John Collier. *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. 1st ed. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Lizzini, Olga L. "A Mysterious Order of Possibles: Some Remarks on Essentialism and on Beatrice Zedler’s Interpretation of Avicenna and Aquinas on Creation (Al-Ilāhiyyāt, the Quaestiones De Potentia)." *American Catholic philosophical quarterly* 88, no. 2 (2014): 237-70.
- Loux, Michael J. *Primary Ousia: An Essay on Aristotle’s Metaphysics Z and H*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
- Pinto, João Alberto. *Superveniência, Materialismo E Experiência: Uma Perspectiva Sobre O Problema Da Consciência Em Filosofia Da Mente*. Campo das Letras, 2007.

- Kind, Amy. *Philosophy of Mind in the Twentieth and Twenty-First Centuries: The History of the Philosophy of Mind*, Volume 6. Oxford: Taylor and Francis, 2018.
- Keil, Geert, and Martin Hähnel. "Metaphysical, Scientific, Semantic and Aristotelian Naturalism." In *Aristotelian Naturalism*, 57–79. Cham: Springer International Publishing, 2020. Feser, E., *Aristotle's Revenge: The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science*. Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2019.
- Morganti, Matteo. *Metaphysics and the Sciences. of Elements in Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.
- Plantinga, Alvin, Thomas M. Crisp, Matthew Davidson, and David Vander Laan. *Knowledge and Reality : Essays in Honor of Alvin Plantinga*. Philosophical Studies Series; V. 103. 1st 2006. ed. Dordrecht, the Netherlands: Springer, 2006.
- Quine, Willard V. "On What There Is." *The Review of metaphysics* 2, no. 5 (1948): 21-38.
- Russell, Bertrand. *Principles of Mathematics*. W.W. Norton & Company, 1931.
- ———. *Principles of Mathematics*. Edited by Routledge Classics. 2010 ed.: Routledge, 1937. 1903.
- Sherman, Jacob Holsinger. "A Christian Natural Theology: Based on the Thought of Alfred North Whitehead, 2nd Ed. - By John Cobb." *Reviews in Religion and Theology* 16, no. 3 (2009): 476–78.
- Simons, Peter M. *Parts: A Study in Ontology*. Clarendon Press, 1987.
- Spitzer, Robert J. "A Contemporary Metaphysical Proof for the Existence of God." *International philosophical quarterly* 59, no. 4 (2019): 427-66.
- Tunhas, Paulo. *Filosofia*. Porto, Universidade do Porto Press, 2023.
- Tunhas, Paulo. *O Pensamento e os seus objectos : Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos / Paulo Tunhas*. Porto: Universidade do Porto, 2012
- Van Inwagen, Peter, Meghan Sullivan, and Sara Bernstein, "Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/metaphysics/>, cap. «The Problems of Metaphysics: the “Old” Metaphysics».

- Varzi, Achille C., and A. J. Cotnoir. *Mereology*. Oxford University Press, 2021.
- Yates, Anna Marmodoro; David. *The Metaphysics of Relations*. Oxford University Press, 2016.
- Zammito, John H. "Kant and Naturalism Reconsidered." *Inquiry (Oslo)* 51, no. 5
- Øhrstrøm, Peter, Henrik Schärfe, Sara L. Uckelman, Ollivier Haemmerlé, and Peter Eklund. "Jacob Lorhard's Ontology: A 17th Century Hypertext on the Reality and Temporality of the World of Intelligibles." 5113 (2008): 74-87.

Webgrafia:

- Cohen, S. Marc and C. D. C. Reeve, "Aristotle's Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/aristotle-metaphysics/>>.
- Jacob, Pierre, "Intentionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/intentionality/>>.
- Corpus Thomisticum, 2025. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/>. Acesso em 13 julho, 2025.
- McLaughlin, Brian and Karen Bennett, "Supervenience", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/supervenience/>>.
- "Ordered Universe." Updated 2020, accessed 20 janeiro 2025, 2025, <https://ordered-universe.com/>.
- Spade, Paul Vincent, "*Binarium Famosissimum*", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/binarium/>>.
- Yagisawa, Takashi, "Possible Objects", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/possible-objects/>>.

Apêndices

Apêndice A. Problems in Approaching the Nature of God and His Relation to Reality in the Metaphysics of Thomas Aquinas

Abstract: This paper explores the complexity of defining divine nature. On the one hand, there is a circularity in the definition of the first principle as an identity between essence and existence, and, on the other hand, logical identity formulas are ineffective, since attributes are described by analogy to the existence of things. Understanding and reconstructing the path of a possible description of the nature of the first principle involves undoing this same circularity and analysing the ontological consequences of the definition of essence, which is that in which and through which things exist and participate in the first nature, God.

Abbreviations:

DEE - De Ente et Essentia

QDP - Quaestiones Disputatae De Potentia

SCG - Summa Contra Gentiles

STh - Summa Theologiae

Introduction

Thomas Aquinas works on the divine essence in two ways. On the one hand, he deduces its nature from the ontological description of reality, and therefore from the most universal concepts possible at the time: essence and existence. On this divine plane, essence and existence are a pure identity and simplicity. On the other hand, he deduces from the natural order the divine attributes, which are equally one and absolutely identical in that ineffable reality, which is radically different from created reality. The intellectual attribute is drawn first from the hierarchical order between material and immaterial substances, and from the need for an intelligent principle that establishes the order observable through empirical knowledge. That of the Will is deduced from the essential characteristics of any being endowed with intelligence, and from the freedom

of action that derives from its absolute unconstraint and unconditioning. Life is determined from living beings and movement. Love is deduced from the movement of the will. *Potentia Activa* derives from the state of continuous actualisation of created reality, therefore, continuously actualised potency. God, as the uncaused, does not have a passive potency in himself, but a purely active one. All the attributes, although they may start from a previous theological postulate, Thomas Aquinas intends to demonstrate them from transversal or universal aspects, which extend to the totality of beings. Through philosophical universalisation he finds ways of characterising the divine essence.

Much of Thomist literature has been concerned with this relation of identity between the divine attributes, to achieve greater coherence about the nature of this reality. Realising the nature of this ineffable reality will help to understand and philosophically support the existence of this same originating principle and its relation with reality, especially with physical reality. Specialised literature also calls on logic as a way of understanding divine simplicity and its attributes, as well as the identity between the Persons of the Trinity. However, the focus should be on the dialectical conceptual study of the nature of a proto-ontological reality. The logic of identity will always be redundant at this level of reflexive exercise, and much is made by the metaphysical scheme of consubstantiality between the Persons of the Trinity, whose metaphysics resides more in the types of relations of oneself with itself than in the logical relationship between properties.

Therefore, the question of the nature of divine reality involves two problems with the approach to divine simplicity and nature in Thomas Aquinas' metaphysics: 1. the insufficiency of the relation between divine existence and essence for a definition of God; 2. difficulty in deducing the essence of God from the divine attributes in a manner compatible with divine simplicity and its implications, namely being one, identical and infinite.

This paper explores these problems, the relation between existence and essence in God in Thomas Aquinas's metaphysics and identifies some conceptual difficulties. The relation between essence and existence ultimately refers to a certain circularity and, therefore, to a conceptual difficulty in explaining (i) the nature of the first principle or cause, (ii) which in its turn brings difficulties in describing the nature of reality structures

and their relation with God. This work proposes the continuity of the analysis of essence as a solution, and through this the revelation of the attribute of Divine Intellect and Knowledge within Thomas Aquinas' own metaphysical system.

The first part of this work explores the relation of existence and essence in God and its main demonstrations in A. 4 of Q. 3 of *Summa Theologiae* (STh). The second part formulates the problems arising from Thomas Aquinas's way of describing this relation. What needs to be explained is not that the essence of God is His existence but what the essence of existence is. The third part makes the recognition that there are two steps to clarifying and understanding the divine essence. One by scrutinizing the concept of essence and another by exploring ways of properly having the divine attributes to divine essence, as a consequence of the previous step.

I.

Relation of existence and essence in God in A. 4 of Q. 3 of Summa Theologiae

In *Summa Theologiae* (STh) Thomas Aquinas explains the divine simplicity by resorting to a systematic demonstration of the non-composition of God, briefly: that God is not a body; that he is not composed of form and matter; there is also no composition of nature, essence, or quiddity, His essence, therefore, cannot be distinct from His existence; consequently, he also neither has species nor difference nor is he subject or accident, he is not composed of act and potency. God is absolutely simple and identical to himself. In these demonstrations, Thomas Aquinas is led to affirm and defend the identity between God's essence and existence. In this article Aquinas presents why essence is the same as existence in God. The argument is constructed starting from a comparison between things and their composition and God - and is divided into three demonstrations.

First, because everything that exists in something that is separate from its essence must be caused either by the principles of the essence, just as accidents are the proper consequence of the species, so that the laughable thing results from man and is caused by the essential principles of the species; or from something external, just as heat in water is caused by fire. Therefore, if the very being of a thing is different from its essence, it is necessary that the being of that thing is caused by something external or by the essential principles of the same thing. Now, it is impossible for existence to be caused only by the essential

principles of a thing, because it is not enough for something to be the cause of its existence if it has a caused existence. It is necessary, therefore, that the thing whose existence is different from its own essence have its existence caused by something else. But this cannot be said of God, because we say that God is the first efficient cause. Therefore, it is impossible that if there is one thing in God, one thing is His existence, and another thing is His essence.³⁰⁷

The argument starts from the first citation, which affirms that God exists and is a necessary and self-subsistent being; this conclusion is reached in the third proof of God's existence.³⁰⁸ Being His existence, being self-subsistent means that His existence is not dependent on an external cause. On the other hand, the being of things is caused either by its constituent principles and by an external agent. This citation demonstrates

³⁰⁷ STh, P I, Q. 3, A. 4: Primo quidem, quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia.

³⁰⁸ STh, P I, Q. 2, A. 3: The third way is taken from the possible and the necessary, which is as follows. For in things we find that certain things are possible and cannot be, while certain things are generated and destroyed, and consequently possibility of existence and non-existence. Now, it is impossible for all things to be so, because what is possible not to be, sometimes is not. If, therefore, all things are possible not to be, at some time there was nothing in things. But if that were true, even now there would be nothing, because what is not does not begin to be except by something that is; therefore, if there were nothing, it was impossible for anything to begin to exist, and therefore there would be nothing, which is clearly false. Therefore, not all beings are possible, but something must be necessary in things. Now, everything that is necessary either has the cause of its necessity somewhere else, or it does not. Now, it is not possible to proceed *ad infinitum* in the case of necessities that have a cause of their necessity, just as it is not possible for efficient causes, as has been proved. Therefore, it is necessary to place something that is necessary in itself, not having a cause of necessity from elsewhere, but which is the cause of necessity for others, which all say is God.

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum.

the existential dependence of things. It explains that each and every composite being, is not the principle of its own existence.³⁰⁹ It also evidences the dependence of the existence of these same things on another existent. That existence on which all composite beings depend must be subsistent in itself. If it isn't self-subsisting, it is impossible to communicate or cause existence in other things. This argument is mainly concerned with the problem of things not being the principle of their own existence by stating what a self-subsistent being is and being subsistent by dependence instead of showing why God is its own existence which is its essence.

The comparison can be explained by putting all things as self-subsistent beings and what would follow. If all things were considered as subsistent by themselves, they would be the principle of their own existence. By being the principle of their own existence, they would not need an essence (by which an external agent causes things to exist) because they would be their own existence. If they did not need an essence, things would also be self-determining. *Ens* would be the principle of being of themselves, the act of existence and definition of themselves. This being so, the principle of definition and existence would be the same as the thing itself. Therefore, *ratio* and existence of things would totally coincide. If they coincide entirely, there are no real parts, only conceptually. This means all these things would be only existence because their essence would be the same as their act of existence. They couldn't be their own principle of existence and, at the same time, determine their own mode of being. Would they be different from each other? And if yes, how and why?

Therefore, Aquinas poses an impossibility in any and every *ens* for being a reason and principle of the existence of itself. To have a mode of being it is necessary to depend on other being. Only a self-subsistent being can be the principle and means of its own existence and the existence of others. God is self-subsistent not because His essence coincides with His existence – but His essence and existence coincide because God is self-subsistent.

The second argument starts from the analysis of the Aristotelian distinction between the metaphysical principles "act and potency":

309 Anderson, James F., *An Introduction to the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, Department of Philosophy University of Notre Dame, Chicago (1953), pp. 32-35.

(...) Secondly, because existence is the actuality of every form or nature, for goodness or humanity is not signified in the meaning of act, except in so far as we predicate being from it. It is necessary, therefore, that existence itself be compared to an essence other than itself, being, itself, just as the act in relation to the potency an act is compared to a potency. Since, therefore, there is nothing potential in God, as was shown above, it follows that there is no other essence in His essence than His own being/ that in him the essence is no other than His being in himself. His essence, therefore, is His existence.³¹⁰

By affirming that existence must be compared to an essence when existence and essence are distinct, just as the act is compared to potency, Aquinas holds that the analysis of existence and essence must be joint, just as that of act and potency. Because in saying that something is act, one is describing the capacity of this thing to act on another, and in saying that something is in potency, one is inadvertently referring to the capacity of something to be actualized. It is impossible to explain what act is without explaining what potency is. Hence, Aquinas warns about comparison as a way to understand the influence that the explanation of one concept has on the explanation of another. According to Aquinas explaining the existence of something implies not only mentioning that it exists but also referring to the way it exists. Therefore, essence and existence are implied in every definition of *real being*. Because of this implication, it is impossible to explain the existence of real things without explaining their essence or to explain the nature of things without explaining their existence, which is the actualization of their essence.

Also, another comparison is possible. The relation of act and potency establishes that the act is ontologically prior, meaning it has more ontological dignity than potency. But potency is prior in the causal succession. In turn, existence has more dignity than essence. Nevertheless, concerning the act of existing of things, *actus essendi*, the essence, like the potency, is diachronically before the act of existence. This relation of

³¹⁰ STh, P I, Q. 3, A. 4: Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

comparison clarifies the primacy of existence over essence in the metaphysical system of Thomas Aquinas.

To summarise, because there is no composition in God, therefore, no potency, His act of existing is His very essence. Because God is the only existence that is by itself, he is also the only one capable of communicating this act to things, and this statement constitutes the last and third argument of the article under study:

Thirdly, because just as what has fire and is not fire is ignited by participation, so what has existence and is not existence is by participation. But God is His own essence, as has been shown. If, therefore, it is not its own being, it will be a being by participation and not by essence. Therefore, it will not be the first being, which is absurd to say. Therefore, God is His existence and not just His essence.³¹¹

The one whose existence is the essence itself exists by itself, not participating in another being or cause. In those whose act of being is composed and, therefore, whose essence is distinct from their existence, their being is through participation. The explanation of the concept of participation, which is introduced in the Fourth Way, will not be developed here.

This set of demonstrations explains how God is simple, by comparison, and in relation to other things; how is self-subsistent; how He is a pure existence in contrast to the proper composition of things. Therefore, God is His own existence, and His essence is His existence. Some questions remain: What is the essence of divine existence? In what does God's entity consist of?³¹²

To define it, it is not enough to state that God's existence is His essence. To affirm that God's essence is His existence says that God's nature, His definition as existence

³¹¹ STh, P I, Q. 3, A. 4: Tertio, quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

³¹² It is possible to trace the question of the identity between divine essence and existence throughout other works. The most prominent ones are in the Summa Contra Gentiles and in De Potentia. In chapter 22 of the SCG the discussion is about the causal value of the essence in the existence of something, the relation act and potency: if the divine essence were different from its existence, the essence and the existence in God would be related as act and potency. God is pure act, therefore he cannot have potency in His constitution.

itself, resides in His very existence. And, to say that God's existence is His essence means that existence determines what God is and defines His nature. Although these are statements with different senses, it seems that Thomas Aquinas intends them, as are their meanings. Note, for example, the textual passage from the SCG:

Again. Anything that cannot exist except by the concurrence of several is a compound. But no thing in which there is one essence and another being can exist except by the concurrence of several things, that is, essence and being. Therefore, every thing in which essence is one thing and being another thing is compound. But God is not composite, as has been shown. Therefore, *God's very existence is His essence*.³¹³

And from the QDP, in the following passage:

There must therefore be some cause superior to all [causes], by whose virtue it would cause all [causes/things] to exist. And this cause is God. But more precisely, the effect of any cause proceeds from itself according to the likeness of its own nature. It is necessary, therefore, that this which *is existence be the substance or nature of God*.³¹⁴

Also from DEE:

For there is something, like God, whose essence is its own existence; and therefore, some philosophers claim that God has no reality or essence, because His essence is nothing more than His existence.³¹⁵

³¹³ SCG, B I, Chap. 22: Item. Omne illud quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum. Sed nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse. Ergo omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut ostensum est. Ipsum igitur esse Dei est sua essentia.

³¹⁴ De Potentia, Q. VII, A. II: Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus cuius virtute omnia causent esse, et eius esse sit proprius effectus. Et haec causa est Deus. Proprius autem effectus cuius libet causae procedit ab ipsa secundum similitudinem suae naturae. Oportet ergo quod hoc quod est esse, sit substantia vel natura Dei.

³¹⁵ DEE, Caput 4, 89: Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsummet suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quiditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere

To say that God's existence is His very essence means that His existence absolutely defines him as existing; His existence is His nature.

II.

Problems of approaching concepts.

To affirm that the essence of God is the existence of God brings very little clarification about the nature of God dealt with in medieval conceptions, and especially in that of Thomas Aquinas. The solution is not in assuming the linear identity between the metaphysical concepts that constitute God's substance nor in the direct application of a logical formula. This is not to say that those relations should not be there. Still, the logical considerations about the identity³¹⁶ between the metaphysical constituent are acquired later because they are established on the necessity and the construction of an originating ontological principle. The identity between God's existence and essence springs from an explanatory necessity for theological purposes and from a conception of being. It springs from the need to explain existence and its nature, as well as the nature of the structure of relations between primordial beings, which is pure existence, and real beings. Therefore, the direction between the logical application of the identity principle and the formulation of its foundation cannot be reversed.³¹⁷

The basic relation of identity between metaphysical constituents, even considered in this way, can lead to circularity of reasoning and difficulties in explaining the nature of ontological structures. The circularity is as follows:

God is existence and His own existence.³¹⁸ Therefore, God is His own essence.

Thus, God's essence is His existence and His existence is His essence.³¹⁹

So, how to get out of this circularity?

oportet quod habeat quidditatem praeter esse suum, cum quidditas vel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis, quorum est genus vel species, sed esse est diversum in diversis.

³¹⁶ As a logical formula in the way it is considered and applied today.

³¹⁷ Argument deepened in subsequent work - on the relation of divine attributes to pure existence.

³¹⁸ STh, P I, Q. 3, A. 4: I answer that God is not only His essence, as has been demonstrated, but also His being.

Respondeo dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse.

³¹⁹ SCG, L I, ch. 22: It is necessary, therefore, that the being of God be its own existence
Necesse est igitur quod Dei esse quidditas sua sit.

Another problem arises from this identity and pure divine simplicity. Thomas Aquinas infers divine simplicity by way of removal, or negative predication. He starts with a base negation like God is not a body and ends with positive predication - God is absolutely simple.

In pure existence, which is God, the impossibility of any composition or heterogeneity makes it impossible to distinguish any divine quality from other qualities. It is a logical and ontological impossibility. On the level of theorizing about the concept of God, this distinction is possible insofar as it serves the purpose of constructing a possible narrative. In its conceptual meaning, the impossibility of any composition by referring to an absolute simplicity refers in turn to a total "unrestrictedness," an absolute unconditioning. If an existence is unconditioned, it is not something. Because it cannot be defined, it cannot have a concrete existence. If it is neither conditioned nor defined except by its own immeasurability, then from that pure existence, it is possible for anything or nothing to arise. Thus, the possibility of an ontic existence is a logical-metaphysical necessity. Everything that follows from it is contingency.³²⁰

Accordingly, if everything or nothing can arise as concrete existence from that same pure existence, why does something arise? What initiates becoming? By asking why there is something rather than nothing, the notion of pure existence can no longer provide answers. According to Wippel, Thomas Aquinas did not raise this question directly.³²¹ However, the answer exists by way of its relevance to theology. So, Thomas Aquinas necessarily determines an ontological principle for the existence of things, of concrete reality.

According to the parameters of Aquinas' creationist model, this emptiness, this nothingness, is impossible. It is possible to refer to existential nothingness as a prior state of things created before they exist, or to refer to the possibility of the non-

³²⁰ The consequences of this type of contingency will be discussed in a later paper.

³²¹ Wippel, John F., *Thomas Aquinas on the Ultimate Why Question: Why Is There Anything at All Rather than Nothing Whatever?* In "The Ultimate Why Question Book Subtitle: why is there anything at all rather than nothing whatever?" , Book Editor(s): John F. Wippel, Catholic University of America Press, 2011, pp. 88-106: "Let me begin by acknowledging that I have not found Aquinas raising this question in these exact words. But it is interesting to note that a contemporary of His who was teaching in the Faculty of Arts at the University of Paris, the so-called Latin Averroist, Siger of Brabant, did address the question in these terms. He did so either during or immediately after Thomas's second teaching period at the University of Paris, which ended in 1272.

existence of things, the possibility of their non-creation: «But nothing is equal to no being. Therefore, just as the generation of man is from non-being, which is not man, so creation, which is the emanation of all being, is from non-being, which is nothing»³²².

It has no ontological value, because it has no causal value, as in the Greek tradition. Nothingness is equivalent to non-being, the negation of existence. But this nihilo is a necessary state, insofar as it guarantees the radical distance between divine and created nature. This is very important for the context of Christian theology in which Thomas Aquinas works, because it avoids a pantheism close to monism, and at the same time avoids nothingness as a radically causal origin. Nothingness, in this case the ontological harmlessness of non-being, and more properly determined as emptiness (as it refers to the state prior to the non-existence of matter) marks the radical distance because it lies between the immeasurability of this ineffable principle and the ontological beginning of things. Nothingness is the 'space' of the possibility of being or non-being. Although this idea is of great relevance to the reconstruction of Thomas Aquinas' metaphysics in a way that converges with the problems of the current cosmologies conceived by Physics and Metaphysics, it will not be dealt with here but is duly further developed in the dissertation from which this article arises. However, it should be noted that it is in the immutable and permanent character of nothingness that the possibility of deducing the immutability of proto-ontological reality lies³²³, for Thomas Aquinas, in the immutable and eternal nature of divine reality. This relationship is of great importance for understanding and reconstructing Thomist thought, although Thomas Aquinas did not do so.

According to Aquinas, only an unchangeable cause can be the principle of everything. If it were mutable, it would be subject to change via its own effects. God would be ontologically inferior to what He Himself would emanate. Therefore, Thomas Aquinas does not consider the possibility of nothing as an ontological instance from which something can arise. On the contrary, there is a pure necessary existence, without which nothing would exist. This is eternal and unchanging. This necessity is proved by

³²² STh, P II, Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil.

³²³ Sousa Machado, Eduardo (2024). *Densidade Infinita: Da mente, do infinito e da singularidade inicial* (Infinite Density: Of mind, infinity and the initial singularity), LisbonPress, Porto, Portugal.

St. Thomas in the Third Way,³²⁴ by the contingent nature of things and how this requires that there be an existence of a necessary nature so that things can have the possibility to exist.³²⁵

The concept of pure existence may be considered sufficient to explain God in itself, but it is not sufficient to explain why from that pure existence, something concrete comes into existence as well. Even if one cannot comment on the nature of a state of pure existence that occurs infinitely and timelessly, one must explain how and why things proceed from that state. However, as explained above, existence considered in itself, without quidity, is a mere force. Thomas Aquinas affirms that creation is the result of an infinite force. Therefore, pure existence in itself is an unalterable infinite force. Essence, in turn, is the definition of the circumscription of this same force of being, which acquires a certain finite form in reality.

III.

Essence

Essence and existence are the most universal and abstract objects of speculation, perhaps for the entire Aristotelian tradition, including Arabic philosophy. The two are

³²⁴ STh, P I, Q. 2, A. 3: The third way is taken from the possible and the necessary, which is as follows. For in things we find that certain things are possible and cannot be, while certain things are generated and destroyed, and consequently possibility of existence and non-existence. Now, it is impossible for all things to be so, because what is possible not to be, sometimes is not. If, therefore, all things are possible not to be, at some time there was nothing in things. But if that were true, even now there would be nothing, because what is not does not begin to be except by something that is; therefore, if there were nothing, it was impossible for anything to begin to exist, and therefore there would be nothing, which is clearly false. Therefore, not all beings are possible, but something must be necessary in things. Now, everything that is necessary either has the cause of its necessity somewhere else, or it does not. Now, it is not possible to proceed ad infinitum in the case of necessities that have a cause of their necessity, just as it is not possible for efficient causes, as has been proved. Therefore, it is necessary to place something that is necessary in itself, not having a cause of necessity from elsewhere, but which is the cause of necessity for others, which all say is God.

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum.

³²⁵ STh, P I, Q. 2, A. 3.

thought of in different degrees of universalisation, despite being very close. They are also the primordial constituents of the real entity. Essence is undeniably central to Thomas Aquinas' metaphysical model. It is constituted primarily as an ontological object and a gnoseological object. Each entity exists through an essence. Every object leads to the knowledge of essences, whether through discursive or intuitive knowledge.

It is in the characterisation of essence that the intelligibility of the universe can be found, reality as mental content and reality as mind. Consequently, it is in the essence that we find the unity between reality and knowledge, and the union between the proto-ontological and the ontological level. Essence as ratio is mental and intentional content, and an ontological object because it determines the nature and delimitation of the act of being. As an object of human thought that is not directly accessible, form allows thought to produce a conceptual equivalent, the species.

«Quiditatis vero nomen sumitur ex hoc, quod per diffinitionem significatur. Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse»³²⁶, that according to which and because of which the being has existence refers to an absolute ontological value. Everything that exists is being, is something. Nothing can exist without being something. Firstly, Thomas Aquinas attributes a universal value to essence by the inference he builds in this sentence. Secondly, essence has a double role. As that according to which each entity exists, it defines that essence as determining. Being that by which every existent exists, it is a necessary condition of existence. As a necessary condition, 'in ea', in which things exist, it is attributed the highest ontological value. Because it is in itself that a thing exists, it is not a condition that refers to an exteriority, but an immanence of the being in the essence. This does not imply that the being, as substance, does not have an ontological density, which, by delimitation, is reality. The being, the substance, is reality, and everything that comes from it is reality (as will be seen in the following points). The essence defines the being, defines the relationships of its constituents, but it is beyond the being itself, the being is substance. This is the instantiation of the values given in the essence itself.

Essence, standing between being and non-being, because it is in this and through this that everything has existence, is that which mediates between being and non-being.

³²⁶Idem., cap.1: In fact, the name quidity is taken from this, that which is signified by the definition. But essence is also said to be that by which and in which the entity has existence.

Essence, insofar as it is constitutive, belongs to the order of the real, to the ontic order, even though it is the principle and condition of that same order. On the other hand, essence is between being and non-being, without essence nothing is. Nor does its universalization allow, for the time being, to consider an essence of essences. First, because the panoply of entities requires an equal diversity of essences. And second, because Thomas Aquinas, despite conceiving the origin of things as simultaneous, does not conceive the possibility of a moment of origin, which begins from a first matter (here with a different meaning from the Thomistic idea of raw material), and whose development in time and space generates new and different forms. Being the essence, or essences, the principle that establishes the order and necessary condition of existence, and at the same time part of reality itself is also caused. What is the nature of essence?

Thomas Aquinas defends intelligibility as the nature of essence itself at different points in his work. In DEE³²⁷, he presents the different definitions of essence, one of them being that of Boethius given, according to Thomas, in the Treatise on the Two Natures. This definition says that essence is a necessary condition of knowledge. It could be considered that the presentation of these conditions does not imply their defense. However, throughout the opusculum Thomas Aquinas clearly defends the intelligibility of essence, that is, as a gnoseological object, with logical intentions, specifically species, as the object of thought. One of his most famous quotes corroborates this by defining the real distinction between existence and essence, and the possibility of thinking of fictional essences, or essences of mental realities internal to the human being, such as the essence of the phoenix.³²⁸

³²⁷ Cap. 1: Hoc etiam alio nomine natura dicitur accipiendo naturam secundum primum modum illorum quattuor, quos Boethius in libro de duabus naturis assignat, secundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest. Non enim res est intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam.

This is also called nature by another name, taking nature according to the first mode of those four, which Boethius assigns in his book on the two natures, namely, according to the fact that nature is called everything that can be grasped by the intellect in any way. For a thing is not intelligible except through its definition and essence.

³²⁸ Idem. cap. 3: Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura.

But every essence or whatness can be understood without this being understood of its being; for I can understand what a man or a phoenix is, and yet be ignorant of whether it has any existence in the natural world.

The essence is the primordially of reality and knowledge. It is constituted as an onto-gnoseological ratio. The problem is not to define the existence of things, reality, as of an intelligible nature, or as the product of an intellect act. The problem lies in explaining how it is that in Thomas Aquinas' metaphysical model, essence, being that which mediates between being and non-being, guaranteeing that it is something, is related to the mind of God. There is great difficulty in perceiving what participation exactly means, and there are many studies on the issue of analogy together with the issues of participation. The solution seems to lie, not so much in the analogical relationship and similarity, but in what it implies. It implies above all an equivalence, not so much at the semantic or logical level, but mainly in an ontological equivalence between the infinite and absolute character of proto-ontological reality and reality, up to its most concrete finitude. Therefore, it is necessary to look for in which elements of his metaphysical model this equivalence resides. Essence has an equivalent in knowledge, species. In the case of the relationship between the ontological and the proto-ontological, Thomas Aquinas says that things participate in God and in his divine idea through the species. Species are unequivocally essences; they correspond to them exactly or almost exactly. Therefore, it can be considered that what participates is the very essence of things. All the rest of the ontological constituents, such as form, matter, or accident, are extensions of that same essence. More precisely, Aquinas describes his extensionality relation as a supervenience relation.

Only in this way can one understand the equivalence between the Idea and essences. Thomas Aquinas uses ratio for both concepts. The essence as an idea, or act of thought, makes it possible to perceive and pursue the equivalences that allow the ontological flow, thus guaranteeing a deeper understanding of the way in which Thomas Aquinas defends the need for an absolute founding mind and its relationship with originated reality.

In this way, it is also possible to break out of the circularity of identity formulae between the divine attributes. What needs to be done is not to explain the identity between existence and essence, but the nature of this sameness.

Apêndice B. Problem of How God Knows Contingent Futures and Eternity Through the Lens of Cajetan de Vito

The problem of how God knows contingent futures has intrinsic problems that concern a doctrine of knowledge, regardless of its scale of instantiation, and also problems about notions of temporality and eternity, of infinity and finity, of actuality and possibility, and necessity and contingency. At the scale of a self-subsistent and unchanging existence the gnoseological question is subjected to a structuring that requires articulation of abstract and radical concepts. These concepts define the order of metaphysical relations between a pure, absolute and necessary existence, therefore eternal, with existences generated from it, therefore determined, of a relative nature to the first cause, and contingent.

Thomas of Vio, in his commentary on article 13 of question 14 of Thomas Aquinas' *Summa Theologiae*, has tried to establish an order of relations that respects this same structure.

This paper focuses on the relation of divine eternity to temporality in Cajetan's commentary on this article of the *Summa*. According to him, it is on this relation that the divine gnoseological doctrine must be sustained, especially that of contingent futures. I will first give a brief description of the order of subjects in the commentary, then a survey of the definitions of potentiality and actuality in relation to the succession of time. Then I will set out Cajetan's view of eternity and the present. I will conclude with brief remarks on the problem and the steps that should be taken next.

I.

Succinctly Cajetan divides the commentary into 38 points. He begins by presenting the view and arguments of Thomas Aquinas; he sets out the objections of the literature, especially those of Scotus. He answers the objections. This is where his own explanation and view of the issues lie. He divides the answer of Thomas into four parts. First he says that Thomas answers affirmatively that God knows contingent futures; second, that he sets forth how they are known relative to the object of knowledge; third, he explains how contingent futures are known relative to the one who knows; and fourth he presents a conclusion, from which he will manifest the evidence of the possibility of this knowledge in God. Cajetan sets out to explain each one succinctly, sometimes even completing the arguments of Thomas Aquinas.

At the end of this he presents the doubts. The first doubt concerns the question of eternity, and the second concerns the question about the reasons of things in God, that is, the application of the doctrine of divine knowledge to the relations between that which exists determined in time and eternity. In other words, the application of the logical and ontological relations between eternity and temporality to the possibility of an existence whose consciousness and wisdom are absolute. Cajetan, then, starts from the enunciation of the problem, which is: all things are present to God from eternity, not only because God holds the reasons for all things, but also his perception of them in themselves is brought from eternity. Therefore, that God as eternal and omniscient existence knows things either by the reasons of things in themselves, as matrix, or in themselves, by intuitive knowledge. He may be said to attribute the reason for this knowledge to an ontological relation between things in their proper temporal existence and the eternity of a self-subsistent existent. This relation by divine eternity is taken as a relation of coexistence.

This order and structure of relations identified by Cajetan, implies not only clear definitions of temporal succession and eternity, but also of contingent actual and potential.

II.

In relation to this Cajetan, explains the notions of contingency, present in Thomas's arguments. He says that there are three differences in the states of actuality or potentiality. The first refers to temporal difference, the second to contingency, and the third to knowledge. What is in a state of actuality, in act, has an "aspect" of present. The potential, in turn, has an aspect of the future. The difference between the contingent in act and the contingent in potency does not lie in a matter of nature, but in a distinction between different states of the same nature. From the state of actuality, and therefore of present, the contingent "draws" a relative necessity. For Cajetan, this necessity will reside not only in the fact that the contingent is in an actual state of present, but also in the actual relation that the present holds to eternity. When speaking, later on, of the statement about the sealing of the present in eternity this is what he refers to, a relative necessity. Even though it has a contingent nature, when it is actualised it becomes necessary, not an absolute necessary, but a relative necessary, because when it is realised as actuality it concretises and determines an existence or an event. This is why

he says that only that which is actualised can be subject to knowledge in an infallible way, because it cannot be otherwise.

III.

About the doubt of eternity argument, Cajetan begins his discussion in point 8 (of 38 discussion points). He begins by dividing the doubt of eternity into two parts. The first is about the proposition that everything that happens in time is present in eternity. The second is about its application to the conclusion you want to defend, that God knows contingent futures. Again, I say, we will focus on the first part of the doubt.

Cajetan presents Scotus' objection and also divides it into four arguments. I present the four arguments for the sake of contextualizing Cajetan's discourse only. The first asserts that what does not exist has no coexistence with anything; the contingent future, has no existence while future, so it will have no contingency and everything is known by presentness and actuality. The second asserts that if all things coexist for all eternity they are all in simultaneous act, which annuls temporal succession. The third argument proceeds from the second and affirms that if this is so, events will have a double realisation produced by God, one with respect to the temporal plane and the other to the plane of eternity. The fourth argument confirms the first and, according to Cajetan, invalidates the argument given by Thomas Aquinas in the SCG, in book I, ch 66 the coexistence of permanent currents requires the existence of both temporal ends for the same measure of duration - past and future. Therefore, they cannot collide in only presentness. The objection argues that if each instant of time coexisted for all eternity it would coexist, also on the temporal plane with all instants of time, which would result in the collapse of the very succession, past and future into a single present.

I must also go back to this argument of Thomas Aquinas, to clarify the circumscription of Cajetan's exposition³²⁹. Thomas holds that whatever exists in any part

³²⁹ SCG, I I, cap 66: Amplius. Intelligere Dei successionem non habet, sicut nec eius esse. Est igitur totum simul semper manens: quod de ratione aeternitatis est. Temporis autem duratio successione prioris et posterioris extenditur. Proportio igitur aeternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum: non quidem eius indivisibilis quod terminus continui est, quod non adest cuilibet parti continui, - huius enim similitudinem habet instans temporis - sed eius indivisibilis quod extra continuum est, cuilibet tamen parti continui, sive puncto in continuo signato, coexistit: nam, cum tempus motum non excedat, aeternitas, quae omnino extra motum est, nihil temporis est.

Rursum, cum aeterni esse nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas. Cuius exemplum utcumque in circulo est videre: punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul, ordo enim situs continuitatem circumferentiae facit; centrum vero, quod est extra circumferentiam, ad quodlibet

of time, whether past present or future, coexists eternally as if it were the same present, in relation to any part of time. The divine intellect, in all its eternity considers whatever exists in time as present. To explain the coexistence, he resorts to Boethius' well-known analogy, in which the centre of the circumference maintains the same relation to all the points of the circumference, in the same way, the eternity of divine existence maintains the same relation to all the events in temporal succession. Thomas Aquinas uses this analogy to explain that time, although it derives from eternal existence, is determined by the succession of events. Therefore, that temporal succession, equivalent to the succession of points that make up the circumference, coexist in the same way with eternity, coexistence equivalent to the relation that each point of the circumference has with the centre. The relation of eternity to temporality is given by equal proportion in relation to each instant of time. And it reduces this to a relation equivalent to that of what is indivisible with the divisible continuum. That is, an indivisible exterior to the continuum, because if it were intrinsic, it would be determined and immanent to the continuum itself, but which maintains a relation with all the points of the continuum.

To return to Cajetan's commentary, after presenting Scotus' objection he presents Scotus' views concerning the application of the conclusions about the possibility of knowledge. In point 10 he proposes to answer the objections. Where he defines that to say that things are present to God means that all things according to their actual existence in the nature of the world, are present or coexist with eternity.

And he goes on to explain this idea in point 12. He claims that in any now of eternity things are present to eternity, so that the coexistence of anything to eternity is safeguarded in any eternity now. In other words that temporal things in themselves have no ontological value, their nature does not allow them to be present to eternity. However, that eternity presents itself in temporal things, either in itself or in the instantaneity of the present on the temporal plane, and presents them in itself, for itself. Here underlying notions are evident, and one has to check whether and how they are

punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. Quicquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno quasi praesens eidem: etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum. Aeterno autem non potest aliquid praesentialiter coexistere nisi toti: quia successionis durationem non habet. Quicquid igitur per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens. Nec tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens. Relinquitur igitur quod eorum quae secundum decursum temporis nondum sunt, Deus notitiam habet.

treated in other parts of the commentary on the *Summa Theologiae*, such as the relations of immanence and transcendence, or of finite and infinite, for example. The question to be asked, and this is a transversal and current one in philosophy, is how an infinite and transcendent existence is present in and relates to finite reality; and what conditions must the answer to this question have if the distinct natures of both pure existence and determined existences are to be kept intact, that is, without incurring a radical monotheism or theism.

Although Cajetan, in this small portion of text does not present these notions, the relation for him is explained by the theory of instantaneity. The present instant, in the interval of time that is the actual instant, that is, in the smallest possible interval of time there is a coexistence with eternity and a coincidence of actualities. That is why Cajetan says there is a present eternity in the temporal instant. And that transcendence does not concretely refer to the exceedingness of eternity with respect to all time.³³⁰ This eternity has nothing but a present unity - *unum nunc* - is therefore equivalent to eternity itself. The temporal instant, present and actual, exceeds time itself because a form of eternity is present in it, equivalent to eternity as the state of the divine substance, which is one.

He also states that it follows from this that every instant of time and everything that exists in it must be *salvetur*, that is, kept in eternity. Thomas Aquinas also holds that eternity involves - *ambit* - or contains the instant. Cajetan describes this containment not as real containment, but as a measure. An excessive measure because it is to the measure of the nature of eternity itself; therefore, measure in itself for its own sake. For if it were a measure suitable to temporal things it would be according to the nature of time as extension, succession and determination. Therefore, things measured by themselves and in themselves. Things, even if they have an ontological autonomy of their own, being generated and sustained by eternity, the measure of their temporality is given by eternity. This would mean an absolute autonomy of things over their own

³³⁰ Verus quidem: quia, cum aeternitas non habeat nisi unum nunc, quod aequatur ipsi aeternitati et excedit omne tempus; necesse est quod omne instans nostri temporis, et quicquid in illo est aut fit, salvetur in nunc aeternitatis, et mensuretur ab illo, non ut a mensura adaequata, sed excessiva. Indeed, since eternity has nothing but a now thing, which is equal to eternity itself and exceeds all time; it is necessary that every instant of our time, and all that exists or happens in it, should be kept in the now of eternity, and be measured by it, not as an adequate but an excessive measure.

existence, and not a relative autonomy, which would contradict Christian theology. Hence the ontological status of all aspects of reality is explained with reference to an absolute, but also via itself and its own characteristics. In this way, Cajetan explains the presence of eternity in the temporal interval relative to the present instant and the immediate and simultaneous presence of things in eternity, making eternity equivalent to an absolute, necessary, transcendent and present metaphysical reality.

Indeed, commentators on Thomas Aquinas, mainly from the Scotus tradition, have interpreted his theory as a form of temporal collapse of past and future into the instantaneity of the present. This is accepted by Cajetan as the correct way of explaining how God relates to and knows creation and contingent futures.³³¹

IV.

In short Cajetan argues that to consign eternity to present time is a natural error of human reason, it is truer to say that it is things that are present to eternity³³². What this means is that by the determinate and finite nature of things they are not present to eternity by themselves, but also eternity is of an uncontainable nature, so things present themselves by the uncontainable presence of eternity in the temporal instant. It is the divine substance itself that makes things present by itself in itself. The nature of temporal things, determined and conditioned, does not allow them to present themselves to eternity.

It is on these theoretical lines that Thomas of Vio will construct his theory of time and eternity. In his doctrine he distinguishes between simple eternity which is God and *aeviternity* - existences which have a duration equivalent to absolute eternity, God. For Cajetan, these existences despite having an eternal nature, are subject to temporal succession. Temporal creatures, like human beings, exist in the progression of time. For Cajetan the present is a constant fluidity of actuality passing into past. The present is the

³³¹ Cum enim nunc, sive temporis sive aeternitatis, non possit distingui in praesens, praeteritum et futurum, sed praesens tantum est; demonstrando in actu signato nunc aeternitatis, verum est dicere omnia aeternitati esse praesentia; ut patet dicendus, omnia in nunc aeternitatis sunt praesentia aeternitati. Et similiter, consignificando in actu exercito nunc aeternitatis, verissimum est dicere, omnia sunt praesentia aeternitati.

³³² Et similiter, consignificando in actu exercito nunc aeternitatis, verissimum est dicere, omnia sunt praesentia aeternitati. Sed fallitur imaginatio, dum respicit ly sunt, et ex consuetudine nostra putat consigni- ficere oportere nunc temporis.

intersection of past and future, the temporal instant is the constant actualisation of reality. Time is therefore a continuity.

To conclude, even if Cajetan's explanation is hardly analytical, sometimes even confusing, its conceptual elements leave room for further formulations. It inspired the philosophical tradition of presentism, as well as for theological discussions on time, eternity and the nature of God.

I leave a short note regarding the question of [i] eternity and presentism and another regarding the subject of the panel project, that of [ii] knowledge of contingent futures.

[i] If in every present temporal instant there is present a kind of eternity; if reality is given by actualization, thus a constant presentness; if the past is defined as that which has been concretized and composed of successive instants, each of which is constituted by an eternity; then temporal succession is composed of a continuous succession of instants, a conditioned continuum of eternities. For time, having had a beginning is finite, and not knowing what its end is, is an unlimited finite. Or is it a conditioned infinity? In this theoretical scenario temporality can be described as an unlimited finite composed of instants, therefore intervals of time between past and future, in which eternity presents itself, therefore, not only an infinite, but also an unchanging and infinitely enduring nature. First, this contains a problem that requires a mathematical theoretical apparatus, and second, it requires a deepening of the question about the ontological relation between these two instances but respecting an order of relations from the most basic and structural to the most abstract and conceptual. This kind of presentness of eternity must effectively content itself with the acceptance of two perfectly distinct natures, but also the acceptance of their necessary mutual relation and implication. If a finite thing cannot generate an infinite, then the study of the properties of that which is infinite, must explain the generation of the finite, either as its own and autonomous entity, or as an extension and therefore as an alteration of the former.

[ii] As for the question of the average science, we must begin by studying Cajetan's application of this conception to the possibility of divine knowledge both of the temporal instant, that is, of what is actual, and of what is still potential. It is also necessary to understand, within the scope of this project, how Tomas de Vio determines the *divine potentia*, that is, whether in God there is possibility or only actuality. Since he

affirms reality as truly concretised in the temporal present, one must investigate the ontological status of possibility and potential contingency in order to contextualise his notion of free will, and how free causes coexist with the absolute knowledge of God.

