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

RICHARD LAZARINI

**A noção de ato de ser segundo a *Exposição* de Tomás de
Aquino aos *Ebdomadibus* de Boécio**

(versão corrigida)

São Paulo
2018

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

**A noção de ato de ser segundo a *Exposição* de Tomás de
Aquino aos *Ebdomadibus* de Boécio**

Versão Corrigida

Richard Lazarini

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
do Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de
Mestre em Filosofia, sob supervisão do Prof. Dr. Carlos
Eduardo de Oliveira.

Área de Concentração: História da Filosofia.

De acordo _____

Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira

São Paulo

2018

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

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

Lazarini, Richard
L431n A noção de ato de ser segundo a Exposição de
Tomás de Aquino aos Ebdomadibus de Boécio /
Richard Lazarini; orientador Carlos Eduardo de
Oliveira. - São Paulo, 2018.
101 f.

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

1. Metafísica. 2. Essência (Filosofia). 3. Ser.
4. Ente. 5. Tomás de Aquino. I. Oliveira, Carlos
Eduardo de, orient. II. Título.

Nome: LAZARINI, Richard

Título: A noção de ato de ser segundo a *Exposição* de Tomás de Aquino aos *Ebdomadibus* de Boécio

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira.

Aprovado em:

Banca Examinadora

PROF. DR. CARLOS EDUARDO DE OLIVEIRA

Orientador

PROF. DR. JOSÉ CARLOS ESTÊVÃO

1º. Titular

PROF. DR. MARCO AURÉLIO DA SILVA

2º. Titular

PROF. DR. FABRÍCIO KLAIN CRISTOFOLETTI

3º. Titular

Agradecimentos

À agência de fomento CAPES, pela bolsa de mestrado, sem a qual não seria possível esta pesquisa.

Ao professor orientador Carlos Eduardo de Oliveira, pela orientação ao longo desses anos e rigor conceitual, que foi importante para a realização deste trabalho.

Aos professores Moacyr Ayres Novaes Filho e José Carlos Estêvão, pelas sugestões concedidas no exame de qualificação.

Ao Fabrício Klain Cristofolletti, pelas precisas e imprescindíveis observações que concedeu a este trabalho. Leitor atento, apurado e dedicado. Merecedor de meu respeito não apenas por ser um excelente pesquisador, mas também por ser um sujeito raro (possuidor de virtudes que só encontramos em grandes seres humanos).

Aos membros do CEPAME.

À minha companheira Kamila que, desde quando nos conhecemos, apoiou-me incondicionalmente. Sem você não encontraria ânimo nem forças para realizar este trabalho.

Aos meus pais, Edson e Solange, pelo suporte irrestrito que sempre me deram. Aos meus avós, Maria e Euzildo (R.I.P.), por todo apoio que me concederam.

Ao meu amigo e artista plástico Cristiano, pelas nossas conversas que ajudam a manter minhas reflexões ativas. Não posso deixar de destacar a importância que suas preciosas indicações de leituras, sobre as mais variadas tradições orientais, exercem sobre mim – ampliando, cada vez mais, meus horizontes sobre a leveza, ludicidade e simplicidade da vida.

Ao meu irmão Roberto Carlos Pignatari, perspicaz pesquisador de Agostinho e meu iniciador nas filosofias de Husserl, Jaspers e Heidegger. Ao meu amigo e irmão, profundo pesquisador de Agostinho, Daniel Fujisaka, pessoa de grande coração, intelectual audaz, dedicado pesquisador de Agostinho e amigo para todas as horas. Ao grande parceiro e irmão Mizael Araújo – teólogo, poeta, contista e, acima de tudo, amante da sabedoria –, pelo companheirismo tanto nos momentos de alegria quanto nos de dificuldade. Ao Pedro Rodolfo Fernandes, meu parceiro nos estudos de latim. Ao Adriano Martinho Correia, pessoa de imenso fôlego filosófico, sempre aberto para discorrer, com grande sagacidade, sobre os mais variados temas.

Não posso deixar de agradecer ao meu companheiro de caminhada, Marcelo Maroldi, poeta, exímio conselheiro e, sobretudo, grande ser humano. Amigo raro que adquiri ao longo de minha jornada acadêmica.

Ao meu grande amigo, Thiago Serra: pessoa de alma rara e coração profundo – características que apenas grandes seres humanos possuem. Amante honesto das sabedorias antigas e cristãs.

A todos aqueles que, de um modo ou de outro, fizeram parte, por meio de debates ou conversas, da confecção dessa dissertação: Carolina Raquel Donato, Vitor Alencar, Gustavo Barreto Vilhena de Paiva, Júlia Molinari, Gustavo Cavalcante, Rodolfo Schiavon, Lucas Oliveira Lazarini e Ezequiel Navarro.

Por fim, gostaria de agradecer Mariê, Geni, Luciana e Lucas, por todo suporte que me concederam ao longo do curso: sem vocês, a realização dessa dissertação seria improvável.

... cada comunidade pressupõe uma série de pessoas solitárias e diferenciadas. Antes delas, havia simplesmente um todo isolado sem qualquer relação. Não era rico nem pobre. No momento em que várias de suas partes se desviam da unidade materna, esse todo entra em oposição a elas; pois se desenvolvem longe daquilo que une. Mas não as abandona. Mesmo que a raiz não conheça os frutos, ela os alimenta.

RILKE, R.M. *A Melodia das Coisas*. Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 2011, p.132.

RESUMO

LAZARINI, Richard. **A noção de ato de ser segundo a Exposição de Tomás de Aquino aos Ebdomadibus de Boécio**. 2018. 101f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Segundo Tomás de Aquino, a forma é o que instancia a substância em determinada natureza; sem ela, a substância não seria *o que é*. Saliente-se que definir o que é (*quid est*) algo não é o mesmo que afirmar que ele *é*, pois, neste caso, o que é afirmado é sua existência, não sua natureza. Isso indica que a existência não é posta pela forma da substância, mas por algo outro, que, em sua *Exposição aos Ebdomadibus de Boécio*, Tomás chama de *ato de ser* (*actus essendi*). Imiscuído na substância – que é seu sujeito –, o ato de ser concede-lhe existência, tornando-a um ente, o qual possui um vínculo com o *próprio ser* (*ipsum esse*), que é deus. O aquinatense chama esse vínculo de *participação*, donde o ente participa do ser tal como o efeito de sua causa. O problema é instaurado quando se passa do plano ontológico ao gnosiológico, isto é, quando o intelecto busca entender a participação do ente no ser. Nessa compreensão, a limitação do intelecto humano se evidencia: a participação do ente no ser é entendida não como tal, mas como a do concreto no abstrato. O ente é significado em concreto, pois nele o ato de ser se encontra concretizado; a dificuldade, contudo, apresenta-se quando o intelecto tenta abstrair o ato de ser do ente: nessa abstração, o ato de ser não é entendido enquanto tal, mas enquanto abstrato. Diante disso, torna-se inevitável levantar as seguintes questões: qual o modo de abstração que tenta obter o ato de ser do ente? Por que o intelecto não é capaz de entender o ser enquanto ser, mas apenas enquanto abstrato? O ato de ser, inconcebível pelo intelecto humano, é *de fato* superior à forma substancial? A participação do concreto no abstrato corresponde à do ente no ser? São estas as principais questões que, neste estudo, buscaremos responder.

Palavras-chave: abstrato; ato de ser; concreto; ente; existência; participação; substância; Tomás de Aquino.

ABSTRACT

LAZARINI, Richard. **The notion of act of being according to the Exposition of Thomas Aquinas to the Boethius's Ebdomadibus**. 2018. 101f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

According to Thomas of Aquinas, form is that which instantiates substance in a determinate nature; without it, substance would not be what it is. It should be emphasized that defining what something is (its *quid est*) is not not the same as to assert that it is, for in this case what is asserted is its existence, not its nature. That indicates that existence is not given by the form of the substance, but by something else, which in his *Exposition to the Boethius's Ebdomadibus*, Thomas calls act of being (*actus essendi*). Mingling in the substance — its subject —, the act of being gives it its existence, turning it into an entity, which is vinculated to being itself (*ipsum esse*), or God. The Aquinate calls this nexus participation, whence the entity participates in being as the effect of its cause. The problem is set when one traverses the ontological level to the gnoseological, that is, when the intellect tries to grasp the participation of the entity in being. In this intellection, the limits of the human intellect become clear: the participation of entity in being is understood not as such, but as the concrete in relation to the abstract. The entity is signified in concrete, for in it the act of being is found concretized; the difficulty, however, reveals itself when the intellect tries to abstract the act of being from the entity: in this abstraction, the act of being is not grasped as such, but as abstract. Thus it becomes inevitable to formulate the following questions: which is the mode of abstraction which tries to obtain the act of being of the entity? Why is the intellect not able to grasp being as being, but only as abstract? Is the act of being, inconceivable to the human intellect, in fact superior to the substantial form? And does participation of the concrete in the abstract correspond to that of the entity in being? These are the main questions that this study aims to answer.

Keywords: abstract; act of being; concrete; entity; existence; participation; substance; Thomas Aquinas.

SIGLAS E ABREVIATURAS DOS TÍTULOS DAS OBRAS CITADAS DE TOMÁS DE AQUINO

<i>CM</i>	<i>In metaphysicam Aristotelis commentaria</i>
<i>De caelo</i>	<i>De caelo et mundo</i>
<i>De ente</i>	<i>De ente et essentia ad fratres et socios</i>
<i>DSS</i>	<i>De substantiis separatis</i>
<i>De veritate</i>	<i>Questiones disputatae De Veritate</i>
<i>EEB</i>	<i>Expositio libri Boetii De ebdomadibus</i>
<i>In Boet.</i>	<i>Expositio super Boethii De Trinitate</i>
<i>SG</i>	<i>Summa contra gentiles seu de ueritate catholicae fidei</i>
<i>ST</i>	<i>Summa theologiae</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
I. O <i>CONCRETO</i> E O <i>ABSTRATO</i>	19
1. O ser e a forma	19
1.1. Tomás comentador de Boécio? Sobre o ser e a essência	21
1.1.1. A distinção entre o <i>aquilo que é, ou ente</i> , e o <i>ser</i> na leitura de J. Aertsen	26
1.1.2. A distinção entre ato formal e ato de ser: a leitura de E. Gilson	31
1.1.3. O problema da <i>forma de ser</i>	36
II. A TEORIA DA PARTICIPAÇÃO NA <i>EEB</i>	48
1. Os três modos de <i>participação</i> segundo a <i>EEB</i>	49
2. A <i>participação</i> do <i>ente</i> no <i>ser</i>	55
2.1. A participação do <i>ente</i> no <i>ser</i> como a participação do concreto no abstrato	60
2.2. A distinção entre comuníssimo e universal	63
III. A RESSIGNIFICAÇÃO DO <i>CONCRETO</i> E DO <i>ABSTRATO</i>	68
1. O abstrato como essência absolutamente considerada: os modos preciso e não-preciso de abstração	68
2. A significação abstrata e a noção de ser	74
3. A intelecção do <i>ser</i> desde o <i>ente</i>	78
3.1. O conhecimento intelectual do <i>ente</i>	83
3.2. Os limites do conhecimento humano: o ser é concebível?	86
4. A participação do concreto no abstrato espelha a participação do <i>ente</i> no <i>ser</i>	88
CONCLUSÃO	93
BIBLIOGRAFIA	97

INTRODUÇÃO

Tomás de Aquino, em sua *Exposição aos Ebdomadibus de Boécio*, se propõe a investigar a problemática apresentada por Boécio em seus *Ebdomadibus*, a saber: as substâncias criadas são bens substanciais?¹ Para investigá-la, o aquinatense estabelece alguns pressupostos que conferem subsídios para explorar não só essa problemática, mas também a sua resolução. Esses pressupostos configuram-se em princípios fundamentais a toda consideração metafísica. Tais princípios são expressos por Boécio em sete axiomas,² os quais podem ser divididos em três partes: a primeira – constituída dos axiomas i a v³ – diz respeito à distinção entre *ente* e *ser*; a segunda – referente ao axioma vi⁴ – concerne à distinção entre *uno entitativo* e *uno absoluto*; a terceira – concernente ao axioma vii⁵ – trata da diversidade entre *bem entitativo* e *bem absoluto*. Destaque-se que *ente*, *ser*, *uno* e *bem* nada mais são do

¹ “Dicitur enim quod *substancie* create, in quantum sunt, *bone* sunt, *cum* tamen dicatur, quod *substancie* create *non* sunt *substancialia bona*. Set hoc dicitur solius Dei proprium esse: quod enim conuenit alicui in quantum est, uidetur ei substancialiter conuenire. Et ideo si *substancie* create in quantum sunt *bone* sunt, consequens uidetur quod sint *substancialia bona*.” (“Com efeito, é dito que as substâncias criadas, enquanto são, são boas. Embora também seja dito que as substâncias criadas não são bens substanciais, mas isto é dito ser próprio unicamente de Deus. Com efeito, o que convém a algo enquanto é, parece convir a ele substancialmente. Portanto, se as substâncias criadas, enquanto são, são boas, consequentemente, parece que sejam bens substanciais.”). In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. I. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 268 65-80. **Tradução prévia nossa e de Carlos Eduardo de Oliveira.** Todas as traduções do latim para o português são de nossa responsabilidade, salvo indicação ao contrário.

² Tradicionalmente dividem-se os axiomas propostos por Boécio, em seu *De Ebdomadibus*, em nove. Todavia, de acordo com uma nova interpretação, estes axiomas podem ser divididos em sete, ao invés de nove, sendo o primeiro não um axioma, mas apenas uma introdução aos axiomas subsequentes, e os dois últimos um único axioma – o qual teria sido dividido, erroneamente, em dois por alguns editores. (SCHULTZ & SYNAN. *Introduction and translation by Janice L. Schultz and Edward A. Synan*. In: *St. Thomas Aquinas: An Exposition of the ‘On the Hebdomadibus of Boethius’*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2001, pp. xxiv – xxxii).

³ “Diuersum est esse et id quod est. Ipsum enim esse nondum est. At uero quod est accepta essendi forma est atque consistit. Quod est participare aliquo potest, set ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est. Est autem aliquid cum esse suscepit. Id quod est habere aliquid preter quam quod ipsum est potest. Ipsum uero esse nichil aliud preter se habet ammixtum. Diuersum est tamen esse aliquid et esse aliquid in eo quod est. Illic enim accidens, hic substancia significatur. Omne quod est participat eo quod est esse ut sit. Alio uero participat ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit. Est uero ut participet alio quolibet.” (“(i) Há diferença entre o ser e aquilo que é. Com efeito, o próprio ser ainda não é, por outro lado, aquilo que é, recebida a forma de ser, é, e, o que é mais, mantém-se. (ii) Aquilo que é pode participar em algo, mas o próprio ser não participa de nenhum modo em algo. Com efeito, a participação se dá quando algo já é. Ora, algo é ao amparar o ser. (iii) O aquilo que é pode ter algo para além do que ele é; o próprio ser, porém, não tem nada acrescido para além de si. (iv) Há, entretanto, diferença entre ser algo unicamente e ser algo naquilo é. Com efeito, por aquele é significado o acidente, por este, a substância. (v) Tudo o que é, para ser, participa naquilo que é ser. Ora, para ser algo, participa em outro. E, por isso, aquilo que é, para ser, participa naquilo que é ser. “É”, porém, para que participe em outro qualquer.”) In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 270 1-15.

⁴ “Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est. Omne simplex esse suum et id quod est unum habet.” (“(vi) Para todo composto, um é o ser, outro o próprio “é”. Todo simples tem, numa unidade, o seu ser e o aquilo que é.”) In: Ibid. 15-20.

⁵ “Omnis diuersitas discors, similitudo uero appetenda est. Et quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostenditur quale est illud hoc ipsum quod appetit.” (“(vii) Toda diversidade é discordem, porém, cumpre apetece a semelhança. E o que apetece outro naturalmente mostra ser tal qual é aquilo que ele apetece.”) In: Ibid. 20-25.

que fundamentos da metafísica proposta por Tomás de Aquino – dentre os quais ente e ser comportam-se como bases para os outros dois.

Com o estabelecimento de tais princípios, Tomás encontra subsídios para explorar a problemática sobre a bondade das substâncias. Resumidamente, cumpre dizer que Tomás, em sua *EEB*, enfatiza que as substâncias criadas não são bens nem por *participação* nem *substancialmente*.⁶ Por um lado, não são por participação no sentido em que os acidentes participam nas substâncias, pois, se assim fossem, os bens seriam *acidentais* às substâncias. Por outro, as substâncias não são *bens substanciais*, pois seriam boas por si mesmas (sem dependerem de outro para serem boas), ou melhor, se as substâncias criadas fossem bens substanciais, elas seriam idênticas ao *próprio bem*: tudo haveria de ser um *único bem* e nada mais – algo absurdo. Para não reduzir o bem das substâncias ao acidente e não identificá-las com o primeiro bem, Tomás recorre à participação do efeito na causa: ao necessariamente participar de sua causa, o efeito, em alguma medida, traz algo dela. Este algo pode ser a bondade que necessariamente advém às substâncias criadas desde o primeiro bem. Em suma, as substâncias são boas porque participam do próprio bem como o efeito de sua causa.⁷

Posto isso, cabe reenfatizar que o ponto de partida de Tomás para a investigação da problemática e de sua resolução – referente à bondade substancial das criaturas – é o estabelecimento e definição dos princípios fundamentais de sua metafísica: o ente, o ser, o uno e o bem. Com efeito, a fundamentação argumentativa desses princípios metafísicos serve como base para toda argumentação subsequente: é a partir da fundamentação daqueles princípios que Tomás pode, à sua maneira, tratar da distinção entre o primeiro bem (que nada mais é do que o ser absoluto) e os bens derivados dele (que nada mais são do que os entes compostos por essência e ato de ser,⁸ o qual propicia bondade aos entes).⁹

⁶ Tomás, no início de sua *EEB*, apresenta a seguinte questão: as substâncias criadas são bens substanciais? Até certa altura da *EEB*, ele parece deixar em suspenso esse problema, para, antes, estabelecer certos princípios (ou axiomas) que, tanto na retomada quanto na resposta a tal questão, serão convenientemente reconsiderados. É a partir do capítulo III que Tomás retoma sua problemática inicial. Sobre o desenvolvimento da problemática referente aos bens substanciais ver TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. III. Paris: Ed. Leonina, 1992, pp. 275 – 277 1- 151.

⁷ A respeito da resolução da problemática inicial da *EEB* cf. Ibid, cap. IV, p. 280 135 -140.

⁸ Apesar da teoria da conversibilidade não ser objeto de nossa dissertação, cumpre indicar que o ato de ser não só possibilita a existência das substâncias, mas também permite que sejam consideradas unas ou boas. O ato de ser, atrelado às substâncias, confere subsídios para se sustentar, por um lado, a conversibilidade do ente ao uno e bem relativos e, por outro, a conversibilidade do ser ao uno e ao bem absolutos. A conversibilidade do ente ao uno e ao bem é relativa, pois, nos entes compostos, unidade e bondade não são absolutas – apenas o ser absoluto as possui absolutamente (o ser absoluto as possui essencialmente, ou seja, as possui por si mesmo, pois, diversamente dos entes, não suporta fissura entre ser e essência: nele há identidade absoluta entre ser e essência). Nos compostos tanto a unidade quanto a bondade se dão desde o ato de ser que lhes compõe, isto é, o ato de ser, à sua maneira, concede não apenas existência, mas também unidade e bondade aos compostos. Cf. AERTSEN, J. *Medieval philosophy and the transcendental: the case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1996, pp. 204 – 210; 303 – 314.

Além do mais, essa fundamentação torna-se essencial na medida em que considera o uno tanto do ponto de vista do ente quanto do ponto de vista do ser absoluto, a saber: o ente, que é composto, pode ser considerado uno enquanto o ato de ser, que lhe advém, *unifica* sua composição, ao passo que o ser, absoluto e simples, não possui nenhuma composição em si mesmo, pois é uno absolutamente, já que em si mesmo não há multiplicidade alguma.

Apesar da importância das concepções de *uno* e *bem* para a *EEB*, é imprescindível salientar que Tomás fundamenta ambas nas de *ente* e *ser*.¹⁰ Por isso consideramos que a investigação destas últimas nos concederá uma melhor compreensão da base argumentativa da *EEB*. Tomás, para investigar o que são ente e ser, toma, como mote, a primeira parte do primeiro axioma boeciano, qual seja: “Há diferença entre o ser e aquilo que é”.¹¹ Sobre este trecho, o aquinatense explica-nos o seguinte: “Ora, significamos um por isso que dizemos *ser* e outro por isso que dizemos *aquilo que é* [...]. Pois [...] *ser* é significado abstratamente [...]; mas o que é, isto é, *ente* [...], é significado concretamente [...]”.¹² Esta explicação indica-nos que Tomás trata do ser e do ente segundo suas significações – abstratas e concretas, respectivamente. Todavia, cumpre destacar que as significações se realizam no âmbito intelectual humano. Quer dizer, o aquinatense, em sua *EEB*, trata de ente e de ser segundo o modo pelo qual o intelecto os significa. Contudo, no que tange ao tratamento deles, Tomás não considera própria e explicitamente a operação intelectual pela qual ambos são considerados. Devido a isso, buscaremos, em nosso trabalho, investigar as relações, e consecutivas distinções, do ser com o abstrato e do ente com o concreto, desde o ponto de vista do intelecto humano. Para isso, no entanto, será fundamental compreender, inicialmente, a investigação, proposta por Tomás, referente à ontologia do ente e do ser.

Da perspectiva ontológica, o problema se estabelece na medida em que, para Tomás, ser e forma substancial são diversos. Na *EEB*, essa diversidade é apresentada segundo

⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. iv e v. Paris: Ed. Leonina, 1992, pp. 279 – 282.

¹⁰ Tomás assume como ponto de partida de sua análise as concepções de ente e ser, pois são mais fundamentais que as de uno e bem. Do ponto de vista da conversibilidade, notaremos que tanto o bem quanto o uno reduzem-se, absolutamente, à noção de ser e, relativamente, à noção de ente (composto de sujeito e ato de ser): bem e uno são, em última instância, modos de considerar o ser absoluto, que é deus. Não obstante, algo concreto pode ser bom ou uno quando seu ato de ser permite sua perfeição (*p.ex.* o bem ou perfeição de uma macieira é produzir frutos) ou quando concede-lhe uma composição “unificada” a ponto de uma coisa ser *uma coisa* e não outra. Para mais detalhes sobre a teoria da conversibilidade cf. AERTSEN, J. *Medieval philosophy and the transcendental: the case of Thomas Aquinas*. Leiden – New York – Koln: E.J. Brill, 1996, pp. 204 – 210; 303 – 314.

¹¹ “Diuersum est esse et id quod est.” TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 270 1-5.

¹² “Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse et aliud per id quod dicimus id quod est [...]. Nam [...] esse significatur in abstracto [...]; set quod est, id est ens [...], significatur in concreto [...]” Ibid, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 40-45.

a distinção entre sujeito e ato de ser (*actus essendi*):¹³ o sujeito é a substância ou *essência* que recebe o ato de ser que lhe “advém”. Atualizado, o *sujeito* “vem” à *existência*. Sublinhe-se que, considerada desde sua composição com o ato de ser, a substância é ente, pois se comporta como o sujeito que recebe e concretiza esse ato. Dessa maneira, Tomás parece não limitar sua análise ao substancialismo: o ser (ou ato de ser),¹⁴ mesmo sendo hierarquicamente superior ao seu sujeito (substância ou essência), na realidade, não está separado dele (de seu sujeito).

As interpretações de Gilson e Aertsen parecem divergir nesse ponto. Aertsen,¹⁵ a nosso ver, sustenta que o ser substancial é engendrado pela própria forma substancial: estritamente falando, o ser é o próprio ato da forma substancial. Dessa perspectiva, ato formal e ato de ser identificam-se. Gilson,¹⁶ por sua vez, defende haver diversidade entre ato formal e ato de ser (*actus essendi*): há uma relação hierárquica entre esses atos, donde o ato de ser é ontologicamente superior ao ato formal. O ato de ser, segundo a interpretação gilsoniana, compõe-se – na estrutura da substância – com a forma, tornando-a existente. Para Gilson,¹⁷ a substância hilemórfica, prescindida de seu ato de ser, é composta por matéria e forma. O ato formal é o que *determina* e possibilita a *definição* da substância enquanto tal. Não obstante, o ato formal, diversamente do que Aertsen parece sugerir, não é o ato que concede existência à substância. Em suma, Gilson¹⁸ – aparentemente mais alinhado à *EEB* – defende haver, na estrutura do ente, dois atos que, apesar de diversos, são complementares: o *ato substancial* (ou ato formal) e o *ato existencial* (ou ato de ser).

A complementaridade desses atos pode ser expressa segundo os moldes da teoria da participação.¹⁹ A teoria da participação parece reforçar a perspectiva ontológica sobre o ente e o ser: essa teoria concede subsídios para Tomás defender que, apesar de diversos, ente e ser se relacionam. Em sua teoria da participação, o aquinatense apresenta um modo de participação bastante apropriado para expressar a relação entre ente e ser: é o modo que trata da maneira pela qual o efeito participa de sua causa. Quer dizer, esta participação sustenta que os entes (efeitos), na medida em que participam no ser (*causa comuníssima* de todos os entes), existem. Enfatize-se que o ente é efeito primordial do próprio ser (*ipsum esse*), por isso pressupõe todos os outros efeitos, mas ele mesmo não pressupõe nenhum outro

¹³ TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 45-70.

¹⁴ Nos capítulos subsequentes veremos que *ato de ser* e *ser* são termos intercambiáveis.

¹⁵ AERTSEN, J. *Medieval philosophy and the transcendental: the case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill, 1996, pp. 185 – 199.

¹⁶ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, pp. 121 – 126; 138 – 140.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 65-110.

efeito: “De fato, ele é o efeito comuníssimo, primeiro e mais íntimo de todos os outros”, afirma Tomás.²⁰

A abordagem da composição entre ente (sujeito) e ato de ser, que desemboca na participação daquele neste, remete apenas à perspectiva ontológica, a qual é a base necessária para o tratamento de ambos desde o ponto de vista gnosiológico – pois, como dissemos, Tomás, ao abordar os axiomas boecianos, tem em vista tratar de ente e ser desde o ponto de vista das significações, as quais ocorrem no intelecto humano. Devido a isso, parece pertinente fazer a seguinte indagação: como a participação do ente no ser é entendida (ou significada) pelo intelecto humano? Para Tomás, a participação do ente no ser deve ser entendida como a participação do concreto no abstrato.²¹ Quer dizer, o intelecto humano, além de significar o ente como concreto e o ser como abstrato, entende que o concreto participa no abstrato – *tal como*, na realidade, o ente participa no ser. Velde,²² interpretando Tomás, parece defender que o intelecto humano percebe que há algo – na estrutura do ente apreendido – que indica para além do próprio ente. No entanto, o problema surge na medida em que o intelecto busca *abstrair* esse “algo” do ente apreendido. Para Gilson,²³ esse “algo” pode ser chamado de “ser” que, enquanto abstrato, isto é, considerado independentemente de suas relações com o concreto, é um conceito vazio.

Tomás, ao comparar²⁴ o ser com os abstratos humanidade e brancura, parece indicar que, mesmo não sendo da mesma ordem (pois, diversamente de brancura e humanidade, o ser não é da ordem substancial), são obtidos pelo mesmo processo abstrativo, o qual considera de modo absoluto aquilo que nas coisas há de mais essencial.²⁵ Abstraído desse modo, o “ser” é referido ao *ser subsistente por si* que de nada participa, mas que pelos entes concretos é participado.

Landim²⁶ e Gilson²⁷ chamam atenção para o fato de que o ser do ente só pode ser intelectualmente compreendido enquanto concretizado no próprio ente: só assim o intelecto humano, à sua maneira, alcança o ser. Ou seja, o intelecto só é capaz de captar o

²⁰ TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q. III, a. 7, *ad resp.*

²¹ Id. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 85-100.

²² VELDE, Rudi A. te. *Participation and substantiality*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1995, p.194.

²³ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, pp. 345 – 348.

²⁴ Sobre a comparação entre brancura, humanidade e ser ver TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, pp. 271 -272 115-145.

²⁵ Veremos que esse tipo de abstração considera, de maneira não-precisiva, a essência das coisas de modo absoluto. A respeito da essência absolutamente considerada ver LANDIM, R. *A Questão do universal segundo Tomás de Aquino*. In: *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009. (Coleção Philosophia) pp. 420 – 422.

²⁶ Id. *Abstração e juízo: observações sobre as noções de ente e de ser em Tomás de Aquino*. In: *Ensaio em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, pp. 204 – 207.

²⁷ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, pp. 345 – 348.

modo de ser já concretizado no ente; não o próprio ser. Considerado em si, sem nenhuma relação com *aquilo que é* (ou ente), o ser é inconcebível, pois a linguagem natural do intelecto humano é a das substâncias, não a do ato de ser.²⁸

Objetivo e plano dos capítulos

Ao analisar os axiomas referentes ao ente e ao ser, Tomás apresenta sua posição a respeito do substancialismo: as substâncias são sujeitos “receptores” do ato de ser, o qual é ontologicamente superior a elas. Assim, o aquinatense indica que a ordem substancial submete-se à do ser. No entanto, salienta que o ato de ser, recepcionado e concretizado pela substância, configura-se em uma instância que estabelece comunicação entre o ente e o próprio ser, que é deus. Além disso, destaca que o ato de ser, ao ser abstraído, é significado abstratamente – significação que revela a incapacidade do intelecto para concebê-lo. Em suma, da perspectiva ontológica, o ato de ser possibilita tanto a superação da tese substancialista como a comunicação entre os entes e o próprio ser, ao passo que, da perspectiva gnosiológica, esse ato configura-se em algo inconcebível pela inteligência humana.

Diante disso, cabe dizer que nosso objetivo, nesta dissertação, consiste em investigar, detidamente, tanto o modo ontológico quanto o gnosiológico pelos quais o ato de ser é apresentado por Tomás em sua *EEB*. Para isso, tornar-se-á imprescindível analisar o ato de ser segundo sua distinção, e consecutiva relação, com o ente (que o recepciona e o concretiza) e com o próprio ser (do qual ele “advém”). Por fim, exploraremos o modo pelo qual o intelecto humano o abstrai do concreto.

Para alcançar nosso objetivo, desenvolveremos três capítulos. No primeiro, buscaremos conceder alguns esclarecimentos a respeito do que Tomás quer dizer com os termos abstrato e concreto. Para isso, mostraremos que, por um lado, o ser significado em abstrato não é o mesmo que a forma intelectualmente abstraída do composto hilemórfico e que, por outro, o ente significado em concreto não é necessariamente o mesmo que a substância particular. Para chegarmos a essa diferenciação, distinguiremos, na estrutura do ente, dois tipos de atos: o ato de ser (*actus essendi*) e o ato formal. Por fim, concluiremos que

²⁸ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 129.

tal distinção nos fornece subsídios para defendermos que o ato de ser abre, na estrutura do ente, uma via de *comunicação* com o próprio ser (*ipsum esse*).

No segundo capítulo, trataremos do modo pelo qual o ente, pelo seu ato de ser, se relaciona com o próprio ser. Veremos a razão de essa relação ser denominada participação. Em seguida, analisaremos três modos de participação, donde o terceiro não só assume primazia sobre os demais, mas expressa, apropriadamente, o modo pelo qual o ente participa no ser. Ainda neste capítulo, argumentaremos, junto à *EEB*, que a participação do ente no ser é entendida como a participação do concreto no abstrato.

No terceiro e último capítulo, aprofundaremos – junto a Landim, Velde e Gilson – a maneira pela qual o intelecto pode considerar o ser do ente. Notaremos que há um modo de abstração que possibilita a consideração intelectual do ser. Consoante a essa abstração, o ser passa a ser significado não enquanto ser, mas enquanto abstrato, pois o intelecto não alcança de maneira precisa e apropriada o ser (ou ato de ser) dos entes concretos.

Após o desenvolvimento dos três capítulos concluiremos que o ato de ser, tanto da perspectiva ontológica quanto da gnosiológica, assume papel fundamental para a compreensão da *EEB*. Advindo desde o ser subsistente por si, o ato de ser é a instância que, na estrutura da realidade, assume primazia sobre todas as outras instâncias, pois é o que, a seu modo, possibilita a existência de todas as coisas, ou melhor, é o que concede existência a todos os entes concretos que, enquanto hilemóficos, comportam-se como princípios para o conhecimento intelectual humano.

I. O CONCRETO E O ABSTRATO

1. O ser e a forma

Em sua *Exposição aos Ebdomadibus de Boécio*, Tomás, comentando os sete axiomas ali propostos, entende que Boécio enfatiza – ao menos quanto aos cinco primeiros deles – a diversidade entre *ente* e *ser*. Nessa tarefa, procura não apenas explicitar o que devemos entender por ente e ser, mas também mostrar de que modo eles não se confundem. Ao fazê-lo, Tomás também mostra que tanto o ente como o ser estão, em alguma medida, relacionados. De fato, de acordo com Tomás, logo no primeiro axioma, Boécio teria proposto o seguinte: o ser – diversamente do ente – não *é* (não *existe*), pois é significado em *abstrato*; ao passo que o que *é* (que *existe*), seria significado em *concreto*. Nas próprias palavras de Tomás:

Ora, significamos um por isso que dizemos *ser* e outro por isso que dizemos *aquilo que é* [...]. Pois [...] *ser* é significado abstratamente [...]; mas o que é, isto é, *ente* [...], é significado concretamente [...].²⁹

Para entendermos a extensão do problema contido nessa passagem, parece preciso deixar claro ao leitor, em primeiro lugar, o que Tomás quer dizer ali com *abstratamente* e *concretamente*. Para isso, proporemos aqui uma primeira tentativa de esclarecimento do que significam, para Tomás, os termos *abstrato* e *concreto*.

Normalmente, Tomás refere-se aos abstratos como frutos de um processo intelectual, a *abstração*:³⁰ o homem, no estado de vida presente, utiliza-se primariamente dos sentidos para poder realizar seu conhecimento intelectual das substâncias sensíveis.³¹ Isso quer dizer que a apreensão de tais substâncias, realizada pela capacidade sensitiva do homem, se configura como ponto de partida de um processo que se completa na atividade intelectual humana – a qual possibilita o conhecimento intelectual daquilo que foi apreendido pelos

²⁹ “Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse et aliud per id quod dicimus id quod est [...]. Nam [...] esse significatur in abstracto [...]; set quod est, id est ens [...], significatur in concreto [...]” In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 40-45.

³⁰ Os abstratos não estão realizados na realidade sensível. Sendo assim, considera-se que tais abstratos, para serem conhecidos, passam por um processo de abstração, ou seja, eles devem ser abstraídos para tornarem-se, consecutivamente, conhecidos. É neste ponto que o intelecto agente desempenha sua função: abstrair a essência inteligível dos fantasmas. O intelecto agente, por sua função abstrativa, torna atualmente inteligível aquilo que era apenas potencialmente inteligível na realidade sensível. (TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*, 1ª, q. 84, artigos 6 e 7).

³¹ “[...] o princípio de nosso conhecimento é a partir dos sentidos.” (TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*, 1ª, q. 84, a. 6., *sed contra*).

sentidos. A esse respeito, Spruit³² diz que é no contato com a realidade externa que a capacidade intelectual do homem capta a substância em sua *estrutura formal*: a substância sensível, como veremos abaixo (na análise da estrutura do concreto), é composta de *matéria* e de *forma*, e esta, na medida em que é – intelectivamente – abstraída da matéria, é concebida como a *essência* das substâncias sensíveis. Resumidamente: segundo Tomás, “o recebido está no recipiente ao modo do recipiente”,³³ ou seja, a forma e a matéria do composto, isto é, da coisa exterior à alma, encontram-se nessa coisa de modo diverso de como elas são encontradas, seja nos sentidos, seja no intelecto. No composto, a forma está unida à matéria assinalada. Dado que os órgãos corporais são compostos de matéria e forma, é possível aos sentidos apreender a forma ainda em conjunto com a matéria, que é, porém, apreendida sem a sua assinalação. O intelecto, substância imaterial, não apreende a forma conjuntamente com sua matéria: por ser ele mesmo imaterial, cabe ao intelecto apreender apenas aquilo que há de formal no composto. Sem qualquer determinação da matéria, aquilo que é formalmente apreendido pelo intelecto perde suas condições individuantes, e, portanto, passa a ser conhecido como um universal.

Desse modo, à *primeira vista*, o abstrato, por um lado, parece significar o *universal*, enquanto, por outro, o concreto parece significar a *substância sensível* ou *material*,³⁴ que, na medida em que é material, é particular. Entretanto, também parece possível considerar o particular/concreto na medida em que se refere ao composto de matéria e forma.³⁵ Desse modo, o concreto passa a ser caracterizado por dois componentes, dos quais um é o *supósito* (*suppositum*) do outro. Para Aertsen, a ênfase dada a alguma coisa no âmbito significativo diz respeito não apenas à coisa significada (*res significada*), mas também ao modo de significar (*modus significandi*). “Por exemplo, o nome ‘homem’ significa a essência

³² SPRUIT, L. *Species Intelligibilis from Perception to knowledge*. In: *Brill's Studies in Intellectual History*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1994, pp. 162 – 164.

³³ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*, 1^a, q. 84, a.1, *resp.*

³⁴ “À *primeira vista*” porque o *universal*, como desenvolveremos a seguir, ainda pode preservar, mesmo que *indistintamente*, as *características materiais* dos *sensíveis* – dos quais decorreu. Tal preservação da materialidade indica que ainda se trata de uma *relação* que não prescinde da *concretização* da forma na *matéria*. Quer dizer, o universal, ainda e à sua maneira, pode ser significado como *composto hilemórfico*. Deste prisma, o *universal* pode estar proporcionalmente mais para a significação do *concreto* do que para a do *abstrato*. Todavia, não podemos deixar de sublinhar que Tomás parece tomar o universal em outro sentido: o sentido no qual as características materiais individuantes são prescindidas. Assim, em “Sócrates é animal”, “animal” contém implicitamente todas as características individuantes de Sócrates, o que não ocorre com “animalidade”. Este outro tipo de universal parece se proporcionar à significação do abstrato. Contudo, em sua *EEB*, o aquinatense não parece sustentar que esta última significação seja, de fato, universal; ele classifica-a apenas como abstrata. (TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*, cap III. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 29-35).

³⁵ Cf. AERTSEN, J. *Medieval philosophy and the transcendental: the case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1996, p. 91 – 97.

de homem, mas significa também a natureza humana em um supósito”.³⁶ Assim, o modo de significação de *homem* diz respeito ao composto concreto na medida em que significa a forma – ou natureza – em um supósito, o qual permite a referência à matéria.³⁷ O supósito é a significação daquilo que *ampara* ou *sustenta* a forma que lhe advém *em ato*, ou seja, o supósito significa o *sujeito* que *sustenta* aquilo que em *ato* lhe *convém*. Nos concretos, é a matéria que se comporta como supósito da forma que lhe convém em *ato*. Disso fica patente que a significação do concreto pode ser entendida como uma composição de matéria e forma, em que aquela é supósito desta. Assim, o concreto pode ser considerado não apenas como substância primeira – este cavalo, esta pedra, este homem etc. –, mas também como o composto no qual a forma é *concretizada* ou *particularizada* na matéria.

Exposto de modo sumário o que à *primeira vista* na filosofia de Tomás são o abstrato e o concreto, cabe-nos tentar estabelecer, por um lado, as relações entre abstrato e ser e, por outro, entre concreto e ente. Como tratado, o abstrato – que é o abstraído desde o que foi apreendido pelos sentidos – é considerado pelo intelecto como universal (é dos indivíduos Sócrates, Platão, Eurípedes etc. que o intelecto abstrai a forma inteligida universalmente, qual seja, a espécie homem). Em sua *EEB*, Tomás afirma que o *ser* é um abstrato. Tal afirmação, se considerada segundo os moldes de sua teoria da abstração, pode nos induzir às seguintes indagações: o *ser* tomado como abstrato deve ser considerado do mesmo modo que a forma abstraída – desde as substâncias sensíveis – pelo intelecto? Ou seja, *ser* e forma substancial, enquanto abstratos, são frutos do mesmo processo abstrativo? Se forem frutos do mesmo processo, significa que ambos – *ser* e forma – são idênticos?

1.1. Tomás comentador de Boécio? Sobre o ser e a essência

Segundo Tomás, a forma substancial – abstraída pelo intelecto – é a própria essência da substância composta.³⁸ Se a forma substancial puder ser tomada como o mesmo que a essência da substância, e se ser for idêntico à forma, então ser e essência substancial seriam o mesmo. Desse prisma, portanto, não haveria distinção entre ser e essência. De

³⁶ AERTSEN, J. *Medieval philosophy and the transcendental: the case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1996, p. 95.

³⁷ Tomás, em sua *EEB*, ainda não havia desenvolvido pormenorizadamente a distinção entre os tipos de matéria: i) matéria assinalada, ii) matéria não-assinalada, iii) matéria inteligível individual e iv) matéria inteligível comum, tal como apresentadas, por exemplo, em sua *Suma de Teologia*, 1^a, q. 85, a. 6, ad 1m.

³⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*, 1^a, q. 84, a.7 *resp.*

acordo com alguns comentadores, essa identificação seria exatamente aquilo que é proposto por Boécio nos *Ebdomadibus*. Gosselin,³⁹ por exemplo, defende que, para Boécio, ser e forma substancial são, de fato, idênticos. No *De Sancta Trinitate*, Boécio teria concedido alguns exemplos que, a seus modos, indicariam a identificação entre ser e forma. Dentre eles, Gosselin oferece o seguinte: a forma impressa pelo escultor no bronze permite que a estátua se torne efígie de um animal. É a própria forma do bronze que possibilita ao bronze *ser bronze*; não sua matéria, que é a terra – isto é, não é a matéria que faz com que a terra seja terra, mas a sequidão e o peso que dão forma à terra. Assim, o ser não é dito da matéria, mas da forma. Ainda segundo Gosselin, Boécio argumentaria que a efígie só é efígie, que o bronze só é bronze e que a terra só é terra na medida em que estes possuem – cada um a sua maneira – as formas que os fazem serem *o que são*. Pierre Duhem⁴⁰ parece ir à mesma direção quando sustenta que, no primeiro axioma, Boécio diferencia forma substancial (ou essência substancial) de substância primeira: a distinção proposta por Boécio entre *aquilo que é* (*id quod est*), que é a substância primeira, e *ser* (ou *forma*) seria semelhante àquela que foi realizada por Temístio. Temístio teria sustentado haver diversidade entre a água concreta e a forma (essência ou natureza) da água, pois aquela (a água concreta) é *aquilo que é* (ou substância primeira), ao passo que a forma ou essência da água (essência aquosa) é o *ser da água* – denominado pelos gregos de *ousía*.⁴¹ O *aquilo que é*, substância primeira, é o indivíduo que assim é por conta da união da matéria com a forma, ao passo que o *ser* (que é a *forma* ou *essência*) é comum a todos os indivíduos da mesma espécie.

A partir dessas indicações, pode-se concluir que ser água consiste em possuir a forma água. Boécio faz supor, via Temístio, essa associação entre forma e essência: a forma é o que é verdadeiramente, é o *esse* mesmo, e é por ela que o *esse* existe. Com efeito, todo *esse* provém da forma. Se uma estátua é dita a efígie de algum animal, não é por causa da matéria em que ela está esculpida, mas em virtude da forma que se esculpiu nessa matéria, de maneira que nada, então, se diz ‘ser’ em virtude da matéria, mas em virtude de sua forma própria. Assim, segundo Pierre Duhem, a fórmula *diuersum est esse et id quod est* de Boécio deve ser entendida da seguinte maneira: a essência (o *esse*), que é a forma, não se confunde com a substância (o *id quod est*).⁴²

³⁹ ROLAND-GOSSELIN, M.-D. *Le ‘De ente et essentia’ de S. Thomas d’Aquin*. Paris: J. Vrin, 1948, pp. 142-143.

⁴⁰ DUHEM, P. *Le Système du Monde de Platon à Copernic*, vol.V. Paris: Librairie Hermann, 1917, pp. 285-316.

⁴¹ Cumpre enfatizar que os créditos da aproximação que – sinteticamente – indicamos entre Gosselin, Duhem e Temístio devem ser todos dados ao excelente livro do professor Juvenal Savian Filho: *Metafísica do ser em Boécio*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, pp., 250 – 258.

⁴² *Ibid.*, p. 257.

Com isso, notamos que essas interpretações, a respeito dos *Ebdomadibus*, sugerem que Boécio identifica *forma substancial*, *essência* e *ser*. Esse tipo de consideração, no limite, está dizendo que, nas substâncias compostas, ser é essência e essência é ser. O ser, que, neste caso, é o mesmo que essência, está na constituição da substância, a qual pode ser considerada de dois modos: como indivíduo concreto (*p.ex.* este cavalo, este homem etc.) ou enquanto um composto de ser (que, como vimos, é a essência ou forma substancial) e matéria, que, como já indicamos, é sujeito da forma (ou sujeito do ser) que lhe advém. Gilson, em seu livro *A Filosofia na Idade Média*,⁴³ defende que, para Boécio, ser e forma são idênticos: o ser – enquanto forma ou essência – faz parte da composição da substância. Ali ele⁴⁴ esclarece que, consoante a Boécio, cada substância particular é constituída por um conjunto de determinações (qualidades, figuras, dimensões etc.): cada substância é resultado do conjunto das partes que lhe compõem – “é todas elas coletivamente, mas não é nenhuma delas tomadas singularmente”.⁴⁵ O homem, por exemplo, compõe-se de alma e corpo, por isso considera-se que ele seja alma e corpo ao mesmo tempo; não é uma alma ou um corpo separados. Ou seja, o homem não é apenas alma ou apenas corpo, mas a composição de ambos, isto é, a composição de suas respectivas *partes* (alma e corpo). “Portanto, como composto, ele é o que não é a título de partes. É o que significa primeiramente a fórmula: no composto, há diversidade entre o ser e o que é. Numa substância simples em razão da sua simplicidade perfeita, seu ser e o que ele é são uma só e única coisa”.⁴⁶

Assim, Gilson, interpretando Boécio, diz que o que resta é, por conseguinte, “procurar o que é esse ser (*esse*) da substância composta, que se distingue nela ‘do que é’”.⁴⁷ A diversidade de ambos não significa que eles não possam se relacionar de algum modo.

Ora, todo composto é feito de elementos determinados por um elemento determinante. O determinado último é a matéria, o determinante último é a forma. Por exemplo, o homem se compõe de uma matéria organizada em corpo e de uma alma que organiza essa matéria em corpo. A alma é aquilo pelo que o homem é o que é; ela é o *quo est* desse *id quod est* e, porque ela o faz ser, é seu ser (*esse*). O ser de uma substância composta é, pois, a forma pela qual essa substância é o que é. Ora, notemos, essa forma constituidora da substância composta não é essa substância total; ela não é mais que uma parte. Considerada isoladamente, ela não é. O próprio dessa substância composta – e é nisso que tudo o que não é Deus se distingue de Deus – é,

⁴³ GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 172 – 173.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 172.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

pois, que, mesmo o seu *esse* não é, ou, se se preferir, seu *esse* mesmo ainda não é mais que um *quo est*.⁴⁸

Posto isso, podemos notar que a matéria, enquanto determinada, é passiva em relação à forma que, enquanto determinante (ou determinadora), é ativa. Em outras palavras, a forma está em ato para a matéria. Esta, por sua vez, está em potência para a forma. Na medida em que se imiscui na matéria, a forma não apenas a atualiza, mas também lhe dá *ser*: a forma humana é a alma que organiza o corpo e determina a natureza do homem – a alma é aquilo *pelo que* o homem é o que ele é. Este *pelo que é (quo est)* torna-se de grande importância no atual contexto, pois indica que a forma seja um meio *pelo qual* a matéria recebe seu *ser*. Observe-se que, por um lado, a forma, como um *pelo que é (quo est)*, comporta-se como uma instância *organizadora* ou *configuradora* da matéria – que, até então, era *informe (sem forma)* –, enquanto que, por outro lado, a mesma forma configura-se como princípio ativo que a determina (determina a matéria) em uma natureza. Como determinadora, a forma caracteriza-se como *o que é (quid est)*.⁴⁹ Com isso, fica patente que a forma pode ser considerada de dois modos: (i) como um *pelo que é (quo est)* e (ii) como um *o que é (quid est)*.

Gilson, interpretando Boécio, fala da forma como um *quo est*: como algo *pelo qual* a matéria recebe *ser* e é organizada em um composto. Assim, a forma, no composto substancial, torna-se parte desse composto. Como parte, ela não é o composto total (*id quod est*), mas aquilo que, junto à matéria da substância, organiza-a e estabelece seu *ser*. No fim das contas, a forma faz a substância ser e, por fazê-la ser, ela (a forma) configura-se como seu ser (como ser da substância ou ser substancial). Em suma, também Gilson entende que, para a filosofia boeciana, forma substancial e ser são idênticos.

Se, para Boécio, ser e forma substancial são idênticos, e se forma substancial é o mesmo que essência, então o ser, abstraído desde a substância composta apreendida pelos sentidos, parece identificar-se, no que seria à perspectiva de Tomás, com a *espécie* de algum indivíduo concreto. Assim, o ser abstraído do indivíduo Sócrates é a própria *espécie homem*, a qual, como já tratada, é universal. Por ser universal, o ser conforma-se como objeto do intelecto humano. Dessa perspectiva (ou seja, da perspectiva em que é algo universal e, portanto, objeto adequado do intelecto humano), o ser torna-se aquilo mesmo que é apreendido pela inteligência humana. Isso significa que o ato de inteligência seria capaz de conhecer a totalidade do ser que foi abstraído – *i.e.*, nada do ser escaparia da inteligência

⁴⁸ GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 172 – 173.

⁴⁹ Aqui é preciso atenção, para não se confundir o *quid est* (o que é) com o *quod est* ou *id quod est* (aquilo que é).

humana –, pois a inteligência seria capaz de *desvelar* a totalidade da natureza do ser que foi intelectualmente abstraído.

Em outras palavras, a questão que nessas últimas linhas buscamos levantar é: Tomás, ao comentar os *Ebdomadibus* de Boécio, alinha-se ou não à tese que identifica *ser* à *essência*? Para responder essa questão, será fundamental compreender a interpretação que Tomás, em sua *EEB*, faz do primeiro axioma boeciano, qual seja: “há diferença entre o *ser* e *aquilo que é*.” A compreensão deste axioma nos permitirá olhar, de maneira mais detida, à diversidade entre *aquilo que é*, que nada mais é do que o *ente*, e o *ser* – diversidade esta que nos abrirá a possibilidade para o entendimento da questão se o *ser*, na *EEB*, é, de fato, idêntico à *essência* do composto substancial. Antes de avançarmos para o tratamento da distinção entre *aquilo que é* (ou *ente*) e *ser*, cabe-nos destacar um alerta que Gilson faz em seu livro *O Ser e a Essência*. Gilson, interpretando o pensamento de Tomás, defende haver distinção entre Tomás comentador e Tomás filósofo/teólogo:

É verdade que, nesse texto [*Comentário à Metafísica de Aristóteles*], São Tomás falava como simples comentador de Aristóteles, e que nada o obrigava a prolongar o pensamento do Filósofo num sentido que este certamente não teria previsto; mas certos problemas teológicos lhe apresentavam a mesma dificuldade de uma perspectiva que Aristóteles não podia, de fato, prever, e que São Tomás não podia, ao contrário, deixar de considerar. Não é de admirar, portanto, que o São Tomás comentador de Aristóteles não tenha resolvido o problema exatamente nos mesmos termos que São Tomás teólogo.⁵⁰

Deve-se esclarecer que nossa dissertação não tem como objeto de análise o *CM*. Contudo, é de grande importância considerar – tal como indicado por Gilson – a não identificação entre Tomás comentador e Tomás filósofo/teólogo a fim de saber se ela pode ou não se aplicar também à *EEB*. A indicação de Gilson mostra-nos que Tomás comentador de Aristóteles limita-se a entender aquilo que ele esteja comentando, ou seja, restringe-se a analisar o texto aristotélico segundo a lógica e estrutura argumentativas do próprio texto.

[...] se há um momento em que o pensamento de São Tomás deve se aproximar do aristotelismo puro ao ponto de parecer confundir-se com ele, é exatamente quando ele se vê no dever de comentar Aristóteles. Relendo [...] a interpretação que São Tomás lhe dá, nós recolheremos a dupla vantagem de verificar as conclusões às quais o estudo da ontologia de Aristóteles nos conduziu, e de constatar o quão fielmente Aristóteles foi compreendido por São Tomás de Aquino.⁵¹

⁵⁰ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 98.

⁵¹ *Ibid.*, p. 106.

Dessa perspectiva, o comentador Tomás parece restringir-se à tarefa de analisar as estruturas e os argumentos apresentados por textos de outros pensadores; ele não realizaria, necessariamente, a tarefa de desenvolver uma filosofia própria ou original. Seriam os comentários aos textos de Aristóteles uma exceção? Se não, é possível que na *EEB* – também realizada em formato de comentário – Tomás também não estivesse defendendo uma filosofia própria, mas fazendo uma interpretação “mais estrita”, entendendo por isso que o aquinatense estaria apenas seguindo, fielmente, a lógica argumentativa dos *Ebdomadibus* de Boécio. Se assim for, parece possível considerar que – ao seguir estritamente a lógica boeciana – Tomás, comentando os *Ebdomadibus* de Boécio, *identifica*, tal como o próprio Boécio, o *ser* à *essência* – identificação que não expressaria aquilo que viria a ser a própria posição do aquinatense.⁵²

Cabe-nos, portanto, investigar mais de perto a diversidade entre *aquilo que é*, que nada mais é do que o *ente*, e o *ser*, segundo a apresentação do primeiro axioma boeciano na *EEB*. Tal investigação conceder-nos-á os primeiros elementos para averiguarmos se, de fato, Tomás, em sua *EEB*, limita-se, tal como Gilson sugeriu a respeito do *CM*, a comentar outro pensador – seguindo, de maneira estrita, a lógica argumentativa do texto analisado – ou se, ao contrário, Tomás, de alguma maneira, passa a subverter certas conceituações da filosofia boeciana para, com isso, inserir conceitos de sua própria filosofia. Em suma, o problema inicial de nossa dissertação resume-se em saber se Tomás, ao comentar os *Ebdomadibus* de Boécio, segue a posição boeciana, *identificando* ser à essência, ou se se distancia dela, *diferenciando* ser de essência.

1.1.1. A distinção entre o *aquilo que é*, ou *ente*, e o *ser* na leitura de J.

Aertsen

Tomás inicia seu argumento sobre a distinção boeciana entre ente e ser considerando haver diversidade entre as coisas mesmas e as *noções intencionais* das próprias coisas.⁵³

⁵² Veja-se, a esse respeito, a própria tese de Gilson desenvolvida em GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, pp. 98 – 106.

⁵³ Neste ponto, Tomás parte do axioma boeciano, a saber: “*Diuersum est esse et id quod est*”. (“Há diferença entre o ser e aquilo que é”). In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 270 1-05.

Portanto, primeiro, diz que *há diferença entre o ser e aquilo que é*, diversidade que, certamente, não deve ser referida aqui às coisas, sobre as quais ainda não fala, mas às próprias noções [*rationes*] ou intenções [*intentiones*]. Ora, quando dizemos ‘ser’ significamos algo diverso de quando dizemos ‘aquilo que é’, assim como quando dizemos ‘correr’ significamos algo diverso de quando dizemos ‘corredor’ [*currens*]. Pois ‘correr’ e ‘ser’ são significados abstratamente, assim como ‘brancura’; mas ‘o que é’, a saber, ‘ente’ e ‘corredor’, é significado concretamente, tal como ‘branco’.⁵⁴

Em primeiro lugar, Tomás destaca que a diferença entre ser e aquilo que é realiza-se no âmbito das *noções* ou *intenções*, ou seja, não se trata de distinguir ser do aquilo que é enquanto coisas, mas enquanto *intenções* ou *noções* do intelecto humano. Sobre isso, Aertsen⁵⁵ diz que Tomás começa o Capítulo II de sua *EEB* com uma importante observação: “A diversidade afirmada pelo axioma tem natureza semântica: não se refere às coisas, mas aos significados (*rationes seu intentiones*) dos termos *esse* e *ens*”.⁵⁶ Todavia, não podemos deixar de mais uma vez sublinhar que o conhecimento humano principia dos sensíveis: é a partir do contato com os sensíveis que a capacidade sensitiva oferece o objeto próprio do conhecimento intelectual. Este objeto, após ser apreendido pelo intelecto, torna-se uma *noção significativa*. Dentre as *noções* mais fundamentais, encontram-se a do aquilo que é e a do ser, que, como dito pelo aquinatense, são diversas. Quer dizer, Tomás, considerando o primeiro axioma boeciano, busca explorar a diversidade significativa apresentada pelas *noções mentais* daquilo que é e do ser.

A diferença entre ser (*esse*) e aquilo que é (*ens*) é comparada com a diferença existente entre *correr* e *corredor*. Aertsen⁵⁷ sustenta que, aqui, a diferença se dá quanto aos modos de significar: ser e correr significam em abstrato ao passo que ente e corredor significam em concreto. Como vimos, o concreto caracteriza-se pela composição de dois “elementos”, donde um é o supósito de outro: a matéria é o supósito da forma que, em ato, lhe advém. Desse prisma, o concreto configura-se como um composto no qual a forma é limitada pela matéria. Isto quer dizer que o ente e o corredor, por serem significações em concreto,

²⁵ “Dicit ergo primo quod *diuersum est esse et id quod est*, que quidem diuersitas non est hic referenda ad res de quibus adhuc non loquitur, set ad ipsas rationes seu intentiones. Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse et aliud per id quod dicimus id quod est, sicut et aliud significamus cum dicimus currere et aliud per hoc quod dicitur currens. Nam currere et esse significatur in abstracto sicut et albedo; set quod est, id est ens et currens, significatur in concreto uelud album.” In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, pp. 270 – 271 35-45.

⁵⁵ AERTSEN, J. *Medieval philosophy and the transcendental: the case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1996, pp. 185 - 188.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid., pp. 187 – 189.

estão limitados pela matéria. Em última instância, o corredor é um ente, composto por matéria e forma, que corre agora. Sublinhe-se que o termo *corredor* significa não apenas aquilo que *pode* se movimentar rapidamente,⁵⁸ mas o composto *atualizado* pelo *ato* da *forma* que lhe é constituinte. Assim, a significação de corredor necessita, fundamentalmente, considerar a atualidade daquilo que corre agora. Note-se que não se trata de proposições enunciativas nas quais um indivíduo nomeado – *p.ex.* Sócrates – é relacionado com o verbo *correr* – *p.ex.* Sócrates *corre* –, trata-se, antes, *daquilo* que corre. Por um lado, a ênfase no demonstrativo *aquilo* quer dizer que ele significa alguma coisa que ainda não foi devidamente especificada e nomeada; por outro, o verbo *corre*, atribuído ao *aquilo*, especifica, de certo modo, o demonstrativo (ou seja, não se trata de *p.ex.* estar em repouso ou num simples movimento de andar). A especificação mais precisa do *aquilo que corre* enquanto um indivíduo participante de alguma espécie – a qual faz parte de um gênero – advém em uma consideração posterior; o que é considerado em primeiro lugar é *aquela coisa*, ainda não devidamente especificada e nomeada, *que corre*. Só depois, as relações participativas, entre o *corredor*, a espécie e o gênero (e destes ao indivíduo nomeado – por exemplo, Sócrates), poderão ser feitas.

De certa maneira, o concreto – que não deixa de ser a substância – comporta-se como *suporte* do que, no caso em pauta, são seus acidentes, pois sem a substância, os acidentes não poderiam lhe ser acrescentados, já que estes – ao contrário das substâncias – não podem subsistir por si mesmos. O ato de correr do aquilo que corre é significado determinadamente; não indeterminadamente. Este ato está, primeiramente, determinado na realidade – de acordo com a qual algum ente concreto está em determinado tipo de movimento. Por sua vez, o *correr*, enquanto significa algo não limitado ao concreto, tem um modo de significação que desconsidera aquilo que o limita (desconsidera o *supósito* que o determina). Cabe insistir que, neste caso, o *supósito* do ente concreto ainda significa aquilo que *ampara* a forma pela qual convém o *ato de ser*. Ou seja, o *supósito* aqui diz respeito à matéria, mais especificamente, à matéria constituinte do indivíduo que está no *aqui* e *agora*. O significado de *corredor* faz referência à matéria daquele ente particular que *corre*. Assim, *corredor* é dito concreto na medida em que significa aquele ente particular – existente na realidade sensível – constituído por matéria. Todavia, o importante a ser realçado é o fato de que se trata de uma significação que diz respeito a um ato realizado em um composto, no qual um dos componentes é a matéria. Já o *correr*, abstrato, não significa o ato da forma concretizado e realizado em um ente real. Isto é, na significação abstrata, os aspectos formais

⁵⁸ AERTSEN, J. *Medieval philosophy and the transcendental: the case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1996, p. 187-189.

do *corredor* são abstraídos de sua referência à matéria. Assim, *correr* torna-se uma significação abstrata e diversa daquilo que corre: não se trata, portanto, do ato enquanto concretizado e realizado em um ente real (ou seja, não se trata mais do corredor), mas do *ato* que prescinde da matéria na medida em que não faz mais do que *especificar* uma ação.

Desse modo, *corredor* nada mais significa do que um ente constituído por forma e matéria que, pela *atualização* de sua forma, está em rápido deslocamento. O *correr*, entretanto, prescinde da referência à matéria e leva em conta apenas o *ato* – propiciado pela forma – do *corredor*. Não se trata de nomear este ou aquele indivíduo (Aquiles ou Heráclito), mas de significar, indistintamente, que algum *sujeito*, pelo *ato* que lhe advém desde a forma que o compõe, move-se de um lugar para outro de maneira rápida. Em contrapartida, a significação indeterminada *correr* não corresponde a toda estrutura do corpo que, pela *atualidade* de sua forma, *corre*, mas apenas a seu *princípio formal*. Explica-se: quando a significação daquilo que corre prescindir seu *sujeito* – constituído por matéria –, tal significação poderá ser expressa pelo termo *correr*. *Correr* significa aquilo donde procede que o corredor corra *atualmente*. Não se trata mais da significação do ato da forma inerente em um composto constituído por matéria, mas, unicamente, da forma que atualiza. Desse modo, o correr inclui, em sua significação, apenas aquilo a partir do que o corredor *tem a forma* correr.

Algo semelhante vale para as considerações de *branco* e *brancura*. O branco, por ser uma significação em concreto, considera, indeterminadamente, os entes concretos, isto é, constituídos por matéria. A brancura, por sua vez, diz respeito a um modo de abstração em que a matéria é *prescindida*. A brancura prescinde da matéria para significar apenas a *parte formal* do que seja branco. Assim, a brancura é significada como a *forma do todo*. Forest⁵⁹ argumenta que as coisas podem ser consideradas, pelo intelecto, de dois modos: (i) com precisão e (ii) como um todo. Assim, a *essência* de branco será ou (i) brancura ou (ii) branco. É apenas em (ii) que essa essência pode ser atribuída ao indivíduo, pois só em (ii) ela significa, indistintamente, a matéria daqueles indivíduos brancos, ou seja, a significação de branco não prescinde da matéria que faz parte da constituição dos indivíduos brancos.⁶⁰

⁵⁹ FOREST, A. *La Structure Métaphysique du Concret selon Saint Thomas D'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1956, p. 95.

⁶⁰ Sobre as considerações do que sejam *todo* e *parte do todo* nos cabe, a título de esclarecimento, tratar do que sejam as *intensões lógicas* do intelecto humano, a saber, a *espécie*, o *gênero* e suas relações com os indivíduos que, de certa maneira, os “constituem”. Em seu *De Ente*, o aquinatense argumenta que a *espécie* é indeterminada em relação ao indivíduo, ao passo que o *gênero* é indeterminado em relação à *espécie*. A *espécie humana* – assim como as espécies anfíbias, aquáticas etc. – encontra-se abarcada no *gênero animal*, ou seja, todas as *espécies* de seres corporeamente animados estão abarcadas, indistintamente, neste *gênero*. O *gênero animal* abarca, a seu modo, a *espécie homem*, e é nessa medida que podemos dizer que homem é animal. Mas o que diferencia a *espécie humana* das demais *espécies*? Tal *diferença* é a *racionalidade*, pois o homem, ao contrário dos outros animais, possui esta *diferença* que é própria de sua *espécie*. Não é errado considerar o homem como *animal bípede*, uma vez que ser bípede também é uma *diferença*, mas não uma *diferença específica*, pois há

Brancura, por seu turno, exprime apenas uma parte do composto, a saber, a *parte formal*, a qual prescinde da matéria incluída na consideração de branco. Isto é, a concepção brancura, fruto de uma abstração precisiva, considera apenas os aspectos formais do branco, ou melhor, aquilo que permite que o branco seja branco.⁶¹ Geiger,⁶² por sua vez, diz que a brancura, ao contrário do branco, não pode ser atribuída a nenhum outro. A brancura só pode ser atribuída *essencialmente* a si mesma a ponto de só se poder dizer que a *brancura é a brancura*. Por outro lado, quando se diz que “Sócrates é branco”, não há identificação entre Sócrates e branco, pois este é um atributo accidental de Sócrates. Por ser um atributo accidental, branco é recebido em Sócrates tal como o acidente é recebido na substância. Então, quando se diz “Sócrates é branco” faz-se nada mais do que uma *atribuição por participação*, porque o branco configura-se como uma propriedade da qual Sócrates participa por acidente, ou seja, este atributo – branco – não é nada mais do que uma parte de seu sujeito – Sócrates: ou seja, branco refere-se indistintamente à matéria do composto. Todavia, cumpre-nos dizer que, neste ponto de sua *EEB*,⁶³ Tomás não trata das proposições atributivas e enunciativas da linguagem humana. Aqui, ele apenas está delimitando seu argumento à distinção entre ente e ser usando exemplos como os do branco e brancura e do correr e corredor. Isto é, o autor – neste ponto – não se preocupa com as respectivas relações ou composições entre ente e ser ou sujeito e acidentes, mas apenas com suas distinções.

Note-se que Tomás diz que ser, correr e brancura são significados abstratamente. Em sendo o caso, a indagação que pode surgir é: por que Tomás opta por correr e brancura como certos correspondentes de ser? Correr e brancura são significações abstratas de corredor e branco, respectivamente. Branco e corredor são acidentes em um

outros seres que também são bípedes. Porém, a *diferença específica* da *espécie humana* em relação às demais *espécies*, também abarcadas pelo *gênero animal*, é o “racional”. De acordo com o que foi exposto, considera-se que “homem” faz parte do *gênero animal* e possui, como *diferença específica*, o “racional”, que é o fator decisivo para a distinção da *espécie humana* em relação às demais *espécies* pertencentes ao *gênero animal*. Assim, diante da indagação: que coisa é o homem? Poder-se-á responder: “o homem é animal racional”, de modo que tal resposta expresse a *essência do homem*. Entretanto, é possível considerar um tipo de abstração referente ao elemento formal da *quididade* (seria um tipo de abstração imprópria, já que não considera o composto, mas apenas parte dele); neste caso, a referência à *matéria* é completamente deixada de lado. Ou seja, a referência à *matéria*, neste caso, é prescindida. Por referir-se apenas ao aspecto formal de um todo (ou de um composto), A noção de “humanidade”, por exemplo, não pode ser predicada do indivíduo Sócrates, já que, segundo um princípio lógico medieval, a parte não pode ser predicada de seu todo. “Humanidade” é aquilo pelo qual “Sócrates é homem”. “Humanidade” é um *princípio formal* que exclui qualquer consideração a respeito da assinalação do *composto*. Tal *princípio* é a *forma do todo* ou a *parte integral* de Sócrates. (Cf. TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*, cap II. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 16-29).

⁶¹ O branco é um *acidente* à *substância*, assim como o *correr* é um *ato accidental* do *ente*. O branco sempre deve estar em algum corpo, que é a sua *substância*. A brancura – que é a *parte formal* do que seja o branco – deve ser prescindida do branco concreto. Trata-se, neste caso, de considerar apenas a *forma*, não-assinalada, do composto.

⁶² GEIGER. *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d’Aquin*. Paris: J. Vrin, 1942, p. 133.

⁶³ TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 270 – 271 01-70.

sujeito. Trata-se, então, de considerar o correr ou a brancura como a atualidade sem o seu supósito, isto é, sem a matéria. Ou seja, considera-se o que é no ente material, a brancura e o correr, sem o supósito que determina o *ato*. Noutras palavras, trata-se de considerá-los imaterialmente, pois o ser está *para além* daquilo que é na matéria corporal.

1.1.2. A distinção entre ato formal e ato de ser: a leitura de E.Gilson

Como já apontamos, Gilson defende que Tomás teria uma posição própria a respeito da distinção entre ser e essência. Ele parece entender que Tomás a assume inclusive neste seu comentário da *EEB*, não concedendo para o comentário do texto de Boécio as mesmas prerrogativas que vimos Gilson dizer serem próprias aos comentários de Aristóteles.

Em linhas gerais, a consideração do *ser* estaria para além da consideração daqueles dois abstratos (brancura e correr), pois brancura e correr, apesar de serem considerações que prescindem da matéria, são acidentais. Quer dizer, brancura e correr só possuem realidade quando, necessariamente, estão em algum sujeito ou substância extramental. Entretanto, por um tipo de processo abstrativo, brancura e correr podem ser tomados enquanto tais, isto é, separados de seus respectivos sujeitos. Se a explicação for tomada nesses moldes, Aertsen teria entendido que as formas correr e brancura seriam as formas consideradas *a modo de parte*, excluindo o que diz respeito à parte material.⁶⁴ Nesse sentido, brancura e correr significariam a forma sem a matéria. Veremos nesta seção que a forma, considerada sem sua relação com a matéria, é diversa do ser. Para isso, nos basearemos em Gilson, o qual defende que ato de ser e ato formal são diversos.

Como vimos na *EEB*, Tomás realiza a correspondência entre os abstratos correr e brancura com o *ser*. O ser não é o correr ou a brancura, mas, assim como eles, é significado abstratamente. Não obstante, a consideração do ser, diversamente da consideração do correr e da brancura, prescinde de qualquer referência à essência concretizadora. Correr e brancura, por mais abstratos que sejam, ainda identificam-se à essência, ao passo que a *significação do ser* prescinde desse tipo de identificação. Quer dizer, a *significação do ser* está para além dos modos de significação do concreto. Isso ocorre porque os significados de ser e daquilo que é são diversos: o primeiro é significado abstratamente ao passo que o segundo é significado

⁶⁴ A respeito da abstração precisiva e não precisiva veja-se ainda, LANDIM, R. *Abstração e Juízo: Observações Sobre as Noções de Ente e de Ser em Tomás de Aquino*. In: *Lógica e Ontologia: Ensaios em Homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, pp. 189-208.

concretamente. A razão pela qual significamos ser é diversa daquela pela qual significamos aquilo que é. Gilson⁶⁵ sustenta que, além de ser objeto próprio do pensamento – tal como o som é objeto próprio do ouvir –, o *ente*, enquanto aquilo que é, deve ser considerado como *aquilo que tem o ser*. O nome *ente* deriva do *ser*, isto é, o nome *ente* comporta-se como forma nominal do verbo *ser*: a palavra *ente*, tomada de modo simples e absoluto, designa “qualquer coisa que seja realmente, verdadeiramente e de fato, como Anjo, Homem, Metal, Pedra etc.”⁶⁶ Segundo dicionários franceses, o nome *ente* (*être*) significa *tudo aquilo que é*: *ente* é “aquilo que é realmente e de fato na medida em que é realmente e de fato”.⁶⁷ O que há de importante em *aquilo que é* é o fato de que ele *é* (de que ele *existe*): *ente* “inclui necessariamente uma referência explícita ou implícita ao ato de ser que Tomás chama *esse*”,⁶⁸ *ato* este que, na enunciação, é expresso pelo verbo *ser* conjugado na terceira pessoa do singular do presente do indicativo: *é*. Trata-se, desse modo, de uma referência àquilo que permite que o *ente* *seja* ou *exista*, isto é, trata-se de uma referência ao *ato de ser* (*esse*) que, influído no *ente*, passa a *existir*. Contudo, por si, o ato de ser, independente de sua relação com o *ente* que o determina, é considerado indeterminadamente, pois está para *além* de quaisquer determinações, quais sejam: potência, matéria e acidentes. Quanto mais abstrato for o conhecimento de algo, menos limitado ele será. A consideração do ser – concedida desde o *ato de ser* influído no *ente* – é diversa da consideração dos entes concretos, pois aquela está para *além* da matéria e dos acidentes enquanto esta se perfaz *na* matéria e *nos* acidentes. Explica-se: ao contrário dos concretos, que são compostos, o ser – considerado abstratamente – é *simples*, isto é, *sem composição* ou *mistura*. Por ser sem mistura, não é composto e, por isso, não está determinado *em nada*.

Entretanto, ainda não fica clara a possibilidade de justificar se, para Tomás, ser e forma sejam diversos. Até agora notamos que o particular é composto por forma e matéria e que a abstração se realiza desde o composto substancial apreendido pelos sentidos. Desse processo abstrativo – realizado pelo intelecto – são produzidos abstratos – como correr, brancura etc. Sublinhamos mais acima que a forma substancial hilemórfica é princípio da abstração. Tal forma, enquanto abstraída, pode tanto preservar notas materiais, caso de branco, animal etc., como excluí-las, caso de correr e brancura. No entanto, estes últimos,

⁶⁵ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 17.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Id.* *A existência na Filosofia de Tomás de Aquino*. São Paulo: Duas Cidades, 1962, p. 52.

cada qual a seu modo, como já argumentado, são formas acidentais. Todavia, Tomás indicará mais à frente⁶⁹ que, apesar de abstrato, o ser não é o mesmo que correr ou brancura.

Correr, como já vimos, diz respeito à *atualidade* daquilo que corre. Este tipo de atualidade se dá desde a forma daquilo que corre. Isso significa que a atualidade, que permite com que aquilo que corre corra, seja formal, ou melhor, que tal atualidade *advenha* desde o ato da forma do composto substancial. No entanto, também vimos que aquilo que é (ou seja, o ente) só é na medida em que possui *ato de ser*. Diante disso, parece que dois tipos de atos são realizados naquilo que é: o *ato formal* e o *ato de ser* (ou, nos termos gilsonianos, *ato de existir*). Assim, a questão que surge é: ambos os atos, ou seja, os atos formal e de ser, são originários da própria forma substancial (que faz parte da composição *daquilo que é*)? Em outras palavras, os atos formal e de ser são produzidos pela forma da substância hilemórfica? Enfatize-se que a resposta para tal questão pode esclarecer um pouco mais a diversidade entre aquilo que é (ou ente) e ser.

A análise de Tomás sobre o ente e o ser não tem como único escopo considerar a diversidade entre ambos, mas visa tratar da relação entre eles, pois a substância (que, de certo modo, é o ente) não tem ser a não ser por seu *ato de ser* “em vista do qual [...] está em potência [...]”.⁷⁰ Diante disso, cumpre enfatizar que Gilson diz que Tomás não apenas distingue ser de substância, mas também, na intrincada relação entre ambos, concede primazia ontológica daquele sobre esta. Em sendo o caso, Tomás ao considerar a primazia do ser sobre a substância, não só passa a atingir o coração da estrutura da realidade, mas também supera o *substancialismo aristotélico*: “o coração do real nele não é mais simplesmente a substância que é, nem mesmo a forma da qual o ato a faz ser aquilo que ela é, mas o *esse* (ser) do qual o ato a faz existir”, diz Gilson.⁷¹ Com efeito, a forma do composto hilemórfico – a qual permite sua estabilidade e definição – não possui o mesmo *valor* do ato de ser do composto. Gilson⁷² diz que a forma substancial é aquela que se configura em virtude de seu ato (ato formal). Este ato permite à substância ser aquilo que ela é: é o que a faz ser tal. Em boa medida, considera-se que a forma substancial de algo é o seu *quid est*, ou seja, a forma é *o que é* da substância, a

⁶⁹ A indicação de Tomás sobre a significação de ser diversa da de brancura será, com mais detalhes, apresentada em nosso 2º capítulo, no qual trataremos da teoria da participação segundo Tomás de Aquino. Tal diversidade (entre ser e brancura) é expressa do seguinte modo na *EBB*: “[...] enim etiam ea que in abstracto dicuntur participare aliquid possunt sicut albedo colorem, set ipsum esse est communissimum, unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud”. “[...] com efeito, assim também aqueles que são ditos abstratamente podem participar de algo assim como a brancura da cor, mas o próprio ser é comuníssimo, donde ele certamente é participado em outros, porém, não participa de algo outro”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 85-100.

⁷⁰ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 139.

⁷¹ *Ibid.*, p. 140.

⁷² *Ibid.*, p. 111.

saber, é o princípio ativo na delimitação e estabilidade da substância, ou melhor, é aquilo que permite com que algo seja algo e não outro (*p.ex.* é o que permite com que homem seja homem e não cavalo): é o que permite que a natureza de alguma coisa seja estanque. Com isso, Gilson alerta para a importância de não se confundir o ato da forma do composto hilemórfico com o ato de ser⁷³ – adveniente ao composto, já constituído por matéria e forma. Ou seja, Gilson defende haver – entre esses atos – uma hierarquia, na qual o ato de ser (*esse*) é, ontologicamente, supremo: “Se ele faltar, não há nada em nenhuma ordem de ser concebível; mas o próprio da ontologia tomista é afirmar que o contrário é igualmente verdadeiro. Pode haver existência real sem que haja matéria, mas não sem que haja uma forma para receber o ato de existir”.⁷⁴ Diante disso, surge a questão de se Tomás, em sua *EEB*, realmente lança-se à tarefa de valorizar o ato de ser em detrimento da forma substancial. Se assim for, o ato formal da substância (ou ato da forma da substância) seria – na estrutura interna do composto substancial – superado pelo ato de ser, ou seja, este (o ato de ser) assumiria primazia na constituição do composto. Assim, para Tomás, o ato de ser passaria a ser o *ato primevo* na constituição do composto substancial real.

Aertsen,⁷⁵ por sua vez, diz que a diversidade entre ser e aquilo que é formula-se explicitamente na *ratio* de ente, pois “o ato de ser (*esse*) se distingue daquilo ao qual o ato pertence”. Ou seja, a *ratio entis* (*razão do ente*) é derivada do ato de ser – não daquilo a que pertence tal ato. Este sempre é mais perfeito que a potência. A atualidade da forma substancial é, para Aertsen,⁷⁶ não só a *ratio entis*, mas também o ser dos atos da substância composta: o ato da forma influencia todo o composto substancial a ponto de tornar-lhe existente. Assim, Aertsen⁷⁷ interpreta que, por um lado, a essência seja o próprio composto substancial e que, por outro, o ser seja nada mais do que o ato da forma que é parte essencial da estrutura do composto substancial. Sobre isso, Aertsen diz: “*Esse*, do qual se deriva o nome *ens*, é a atualidade mesma de toda essência ou natureza e, portanto, o princípio interno pelo qual uma natureza é”.⁷⁸ Com isso, a nosso ver, Aertsen parece não levar em consideração a posição gilsoniana de estabelecer diversidade entre o ato substancial e o ato ser (ou ato existencial).

⁷³ Gilson afirma que não devemos confundir a forma do composto com o ato de ser. (GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, pp. 19 – 25.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 140.

⁷⁵ AERTSEN, J. *Medieval philosophy and the transcendental: the case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1996, p. 185.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 185 – 199.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 196.

Ao tratar da conversão dos termos *ente* e *coisa*, Aertsen⁷⁹ diz que ambos (*ente* e *coisa*) significam a mesma realidade, mas segundo razões diversas, isto é, o intelecto humano pode considerar a mesma realidade de modos diversos: como ente ou como coisa. Uma realidade é considerada ente na medida em que é regida pela atualidade da forma substancial, não obstante a mesma realidade pode ser considerada coisa enquanto possui uma natureza firme e determinada. Coisa significa o que tem uma natureza ou essência estável – pois a estabilidade ou firmeza da substância advém de sua própria forma. Sublinhe-se que a estabilidade de uma substância independe da consideração de sua atualidade, isto é, a consideração da firmeza ou estabilidade de alguma substância prescinde a consideração do ato da forma, ao passo que a consideração da atualidade de uma substância possibilita à percepção intelectual a captação de seu ser. Em síntese: para Aertsen, considerada desde a atualização de sua forma, a substância é *ente*, mas considerada desde a sua forma – independentemente de sua atualização –, a substância é *coisa*.

Assim, julgamos poder dizer que Aertsen e Gilson desenvolvem interpretações distintas sobre a filosofia de Tomás de Aquino. Enquanto Gilson,⁸⁰ por um lado, estabelece a sutil diversidade entre ato substancial e ato de ser, Aertsen,⁸¹ por outro, indiscrimina-os (não distingue ato de ser do ato da forma substancial). Em última análise, Aertsen parece sustentar que o ato substancial nada mais é que o ser de algo, ou seja, ele indicaria que o ato substancial e o ato de ser são o mesmo. Ao fazer isso, Aertsen afasta-se da interpretação gilsoniana não só porque não discrimina os atos de ser e da forma substancial, mas, também, porque, na íntima ordem substancial, a interpretação de Gilson confere claramente uma primazia ontológica do ato de ser sobre o ato substancial. Posta a diversidade interpretativa entre Aertsen e Gilson, cabe-nos investigar qual dessas interpretações melhor se aplica à *EEB*. Para isso, será imprescindível perscrutar mais de perto se, em sua *EEB*, Tomás propõe alguma diferença entre o ato da forma substancial (ou ato formal) e o ato de ser.

⁷⁹ AERTSEN, J. *Medieval philosophy and the transcendental: the case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1996, pp. 196 – 197.

⁸⁰ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 110 – 112.

⁸¹ AERTSEN, J. *Medieval philosophy and the transcendental: the case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1996, p. 185 – 199.

1.1.3. O problema da *forma de ser*

Como dito, o núcleo da tese aertseniana leva a uma não distinção entre o ato de ser e o ato da forma substancial – se a forma for essência do composto, o ato da forma (ou ato formal) confundir-se-á com o ato de ser. Mas, como propõe Gilson, a alma humana exerce operações que, por serem atos da alma, são vitais ao corpo organizado. Se considerarmos a alma – que é a essência do homem – mais de perto, notaremos que os atos vitais (como os de crescer e de vegetar) caracterizam-se como atos segundos, pois dizem respeito ao que a alma *faz*. Para encontrar a fonte destes atos, torna-se necessário ir além deles (torna-se necessário ir além do que a alma *faz*), para atingir *o que a alma é*, ou seja, para atingir seu ato primeiro.⁸² Na compreensão do ato primeiro, constata-se que a alma é vida e que esta – enquanto ato da alma – é seu ser (é o ser da alma), pois vida é ato primeiro da alma. Attingir o ato primeiro da alma, que é o *viver*, é attingir, de uma única vez, o *ser vivente*.⁸³ Para Gilson, a identificação do ato primeiro de alguma essência substancial com o ser restringe este ao plano da substância. Assim, toda substância passa a ser “aquilo que ela é em virtude de um ato, e esse ato, que a faz ser porque a faz ser aquilo que ela é, não é outro que a sua forma”.⁸⁴ Entretanto, Gilson⁸⁵ alerta-nos que a insistência em identificar ser à forma não apenas restringe o ser ao plano da substância, mas também impossibilita a colocação do problema metafísico sobre a existência das coisas. Devido a isso – ou seja, devido à identificação do ser com a essência –, Aertsen, em uma perspectiva gilsoniana, não teria ido além do plano substancial e, por isso – isto é, por não ter ido além do plano da substância –, não considerou necessário colocar o problema referente à existência e à origem do ente.

Diante disso, indagamos novamente: Tomás, em sua *EEB*, identifica ser à forma substancial? Vimos que, ao seguir o argumento boeciano, ele descarta a identificação entre ser e ente (ou aquilo que é). Após descartá-la, Tomás investiga – detidamente – a diversidade entre ser e sujeito de ser. Em sua *EEB*, o aquinatense afirma que “[...] o próprio ser não é significado assim como o sujeito de ser [...]”.⁸⁶ Em seguida, Tomás passa a considerar que *aquilo que é é sujeito do ser*.⁸⁷ Como tratado anteriormente, o ser pode ser significado indeterminadamente (sem estar em um supósito), pois está abstraído de todas as

⁸² GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 110.

⁸³ Ibid., pp. 110 – 111.

⁸⁴ Ibid., p. 111.

⁸⁵ Ibid., pp. 111 – 112.

⁸⁶ “[...] ipsum esse non significatur sicut subiectum essendi [...]” In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 45-60.

⁸⁷ “[...] id quod est significatur sicut subiectum essendi [...]” In: Ibid. 50-55.

determinações, ao passo que o aquilo que é deve ser significado como algo determinado. Se, por um lado, o ser é significado enquanto ato indeterminado e abstrato, o *sujeito do ser* (enquanto aquilo que é), por outro, é significado como algo que, por conta de sua constituição, é determinado e concreto. O *sujeito do ser* é aquilo que recebe o *ato de ser*. Ora, o que possui ato de ser é denominado ente. Sobre isso, Gilson⁸⁸ diz que a definição de ente é a seguinte: “ente significa ter um ato de ser”. Ente é tudo aquilo que tem um *ato* em virtude do qual ele é: seu elemento primordial é o *ato de ser*. O “aquilo que” significa o sujeito (*subiectum*), ao passo que o *é* significa o *existir* em tal sujeito. Isto é, o *ato de ser* só passa a *existir* a partir do momento em que está inerido em um sujeito.

Como vemos nessa explicação, o “aquilo que” é transformado em sujeito do ato de ser. Assim, a questão que parece se pôr é a seguinte: o que é o sujeito para Tomás de Aquino? Em sua *EEB*, Tomás não explica o que seja sujeito – apesar de usar este termo com certa frequência. Gilson defende que “a essência, ou forma, é o próprio sujeito que recebe o ato em virtude do qual determinado ser (ente) existe”.⁸⁹ Antes de entrarmos na consideração da forma enquanto sujeito que recebe o ato de ser, cabe-nos, neste contexto, explorar o que é a essência que recebe o ser. Ainda sobre isso, Gilson diz que “o termo *essentia* provém de *essendo*, e este por sua vez, de *esse*”.⁹⁰ Desse modo, a significação de *essência* encontra-se diretamente envolvida na de ato de ser. Destaque-se que essência não é o ser, mas é aquilo cuja natureza é ter o ato de ser. Isso quer dizer que há uma composição, nos entes, de essência e ato de ser. Todavia, torna-se importante mais uma vez enfatizar que, segundo Gilson, o ato de ser não se identifica com aquilo que ele atualiza. “A essência é, pois, necessariamente exigida como aquilo que o ato de ser vai atualizar”,⁹¹ ou seja, o atrelamento entre essência e ato de ser é tão íntimo que, mesmo não havendo identificação, a essência jamais viria a ser (ou existir) sem o ato de ser. Para Aertsen, o supósito (*suppositum*) é sujeito do composto porque é um *suporte* que, à sua maneira, *ampara* aquilo que, em ato, *lhe advém*.⁹² Sendo assim, a concepção de supósito parece limitar a concepção de sujeito: supósito é a parte *potencial* do composto. Estritamente falando, para Aertsen, supósito é a parte passiva da substância hilemórfica, comportando-se como uma espécie de receptáculo àquilo que *lhe inere* em ato, sua parte ativa, a saber, a forma substancial.

⁸⁸ GILSON, E. *A existência na Filosofia de Tomás de Aquino*. São Paulo: Duas Cidades, 1962, pp. 52 – 53.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 57.

⁹¹ *Ibid.*, p. 62.

⁹² AERTSEN, J. *Medieval philosophy and the transcendental: the case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1996, pp. 91 – 99.

Assim, estabelece-se a diversidade nos modos de interpretar a noção de sujeito: enquanto Aertsen limita a consideração do sujeito apenas à matéria (que é a parte passiva do composto substancial), Gilson entende que a noção de sujeito pode ser entendida não apenas como a parte passiva do composto (a matéria), mas também como o próprio composto já constituído por matéria e forma (que é a substância hilemórfica). Em relação ao ato de ser que lhe compõe, a substância é passiva e, enquanto passiva, pode ser entendida como essência, ou melhor, como aquilo que vem a ser atualizado pelo ato de ser. Consoante a Gilson, tudo aquilo que não é o *próprio ser* (*ipsum esse*) “é necessariamente composto ‘daquilo que é’ e de seu ato de existir (*esse*)”.⁹³ Há dois tipos de substâncias compostas: as corpóreas e as espirituais. As espirituais comportam uma composição entre forma e ato de ser⁹⁴ ao passo que as corpóreas comportam “duas composições profundamente superpostas: a da forma e da matéria, que constitui a substância, e a da substância assim constituída com seu ato de existir”.⁹⁵ Apesar da diversidade, esses dois tipos de substâncias (as espirituais e as corporais) assemelham-se nisso: “ambas são composições de ato e potência, isto é, de um determinante e de um determinado”.⁹⁶ Contudo, “a composição constitutiva da substância corpórea é aquela do ato da forma com a potência da matéria, ao passo que a composição constitutiva do ser existente (*ens*) é aquela do ato do *esse* (ser) com a própria substância tomada como já constituída [...], mas ainda em potência com respeito ao existir”.⁹⁷ Sublinhe-se que, dessa ótica, *aquilo que é* nada mais é do que substância ou essência (*i.e., sujeito*) do *ato de ser*.⁹⁸ Entretanto, a atualização do ato de ser é aquela “em virtude do qual determinado ser (ente) existe”⁹⁹ e, portanto, diversa da do ato da forma da substância, pois este ato (o ato formal) “não é ser que existe por si mesmo, mas [...] é [...] para durar”.¹⁰⁰ Sobre ato formal e ato de ser, Gilson diz-nos mais:

A forma é, portanto, ato último na ordem da substancialidade. Se o *esse* [ser] deve ser a ela acrescentado, não será para fazer dela uma substância, mas para fazer com que essa substância exista. Em outras palavras, o *esse* jamais será o ato da forma, nem no sentido, nem na linha de ser nos quais a forma é ato da matéria. É verdade que, não sendo por si senão ser em potência, a matéria não se torna ser em ato senão pela forma que, ao constituir a substância, permite a existência atual da matéria no composto. Portanto, a

⁹³ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 126.

⁹⁴ No contexto gilsoniano, as expressões *ato de ser* e *ato de existir* são sinônimas.

⁹⁵ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 126.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 127.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 137.

⁹⁹ *Id.* *A existência na Filosofia de Tomás de Aquino*. São Paulo: Duas Cidades, 1962, p. 60.

¹⁰⁰ *Id.* *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 116.

forma é, de fato, para a matéria uma *causa essendi* [causa de ser], e, acrescenta expressamente São Tomás: ‘*forma non habet sic esse per aliam formam*’ [‘a forma não tem o ser, desse modo, por outra forma’]. A própria forma não tem como ser posta em seu ato de forma por outra forma; logo, ela é suprema, no interior da substância, em sua ordem própria de forma e de atualidade da forma; ela não tem causa formal de seu ser da forma: ‘*nec habet causam formalem sui esse*’ [‘nem tem causa formal de seu ser’]. O que ela ainda pode receber de atualidade complementar não teria como ser de ordem formal, mas, se assim for possível dizer, seria de ordem existencial: ‘*habet tamen causam influentem ei esse*’ [‘tem o ser, porém, a causa que é influente para ela’]. Assim, o ato que faz a substância existir pode e mesmo deve se acrescentar ao ato da forma que causa a substância. Ele o pode, pois, se toda forma é ato, nem todo ato é forma. A composição de existência e essência, se fôssemos, aliás, levados a estabelecê-la, não poderia, então, ser senão a composição de um ato que não seja ele próprio o ato de uma forma, com a forma do ser subsistente.¹⁰¹

Em síntese, Gilson¹⁰² sustenta que, para Tomás de Aquino, a substância torna-se existente pelo ato de ser que convém ao composto substancial transformando-o, portanto, em ente. Assim, faz-se importante esclarecer que os atos da forma e de ser não são contrários, mas complementares. O ato formal não é, cronologicamente, anterior ao ato de ser, isto é, a substância não precisa primeiro existir para depois receber o ato de ser, pois, se assim fosse, haveria, inevitavelmente, uma composição de existência com existência – algo absurdo.¹⁰³ A composição entre ato de ser e ato formal é imediata. Quer dizer, o ato de ser compõe-se de maneira imediata à substância – não havendo necessidade de um deles ser (ou existir) antes de outro. Todavia, há uma hierarquia entre esses atos: o ato de ser é, ontologicamente, superior ao ato da forma. Isto é, mesmo não havendo anterioridade cronológica de um ato para outro, há, contudo, *superioridade ontológica* – na estrutura daquilo que é – do ato de ser sobre o ato formal.

Posto isso, cumpre apontar que, diversamente da interpretação de Aertsen, Tomás – como enfatizado por Gilson – não parece restringir o sujeito apenas à matéria do composto, mas toma-o como a própria substância existente (a qual é o ente ou, em outros termos, o *aquilo que é*). Assim posta, essa interpretação de Gilson parece seguir mais de perto o texto de Tomás, quando, em sua *EEB*, diz que o ente enquanto “‘aquilo que é’ é significado assim como o sujeito do ser, assim como aquilo que corre é significado [...] como o sujeito do correr”.¹⁰⁴ Ou seja, apesar das diferenças, o aquilo que é, de algum modo, tem alguma relação

¹⁰¹ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 122.

¹⁰² Ibid., pp. 122; 461.

¹⁰³ Ibid., p. 131.

¹⁰⁴ “[...] id quod est significatur sicut subiectum essendi, uelud id quod currit significatur sicut subiectum currendi [...]”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 50-60.

com o ser – assim como o sujeito do correr tem relação com correr. O problema surge na medida em que se busca explicar a possibilidade dessa relação, ou melhor, na medida em que se busca explicar como ocorre algum tipo de relação entre diversos: o concreto e o abstrato, o determinado e o indeterminado. Tomás diz que “assim como podemos dizer sobre aquilo que corre ou sobre o corredor que corre enquanto é sujeitado à corrida e dela participa, assim, podemos dizer que o ente, ou aquilo que é, é enquanto participa do ato de ser”. Contudo, a princípio, não parece tratar-se propriamente de uma relação entre concreto e abstrato, mas de uma relação entre sujeito e ato de ser, em que este assume primazia ontológica sobre aquele. Com isso, parece-nos que sujeito, segundo Gilson,¹⁰⁵ refere-se aqui à *essência*. Ou seja, na medida em que se sujeita ao ato de ser, a essência passa, necessariamente, a se relacionar com o ser. Trata-se, a princípio, de uma relação ontológica, entre essência e ato de ser, relação esta que constitui a estrutura fundamental do composto concreto, que é o *ente*.

É possível notar, nessa altura, uma correspondência entre o corredor e o aquilo que é (ou ente) com o correr e o ato de ser, respectivamente. O corredor está sujeitado ao correr, ou seja, o corredor, de algum modo, encontra-se em uma relação passiva com o correr que, neste caso, lhe convém em forma ativa. O mesmo parece valer para o ente e o ato de ser: o ente torna-se existente na medida em que é sujeito do ato de ser. Isso mostra certa relação hierárquica entre o que é passivo e o que é ativo, ou seja, entre o sujeitado e o que sujeita, ou melhor, entre o inferior e o superior: o ato de ser é superior àquilo que o recebe. Entretanto, pode parecer um problema sustentar que o ato de ser seja superior ao ente, já que este é um composto de ato de ser e essência. Ou seja, como o ato de ser pode ser superior ao composto no qual ele próprio se encontra? O ato de ser adviria ao composto como algo externo ao próprio composto? Uma tentativa de solução a este problema pode decorrer da ênfase que se dá a um dos elementos do composto sem desconsiderar o próprio composto. No composto de essência e ato de ser é o ato de ser, “elemento ativo”, que, a seu modo, é *princípio de ser* do próprio composto; a essência, por seu turno, passa a ser (ou existir) na medida em que é imiscuída ao ato de ser, o qual é parte constituinte do composto e, por isso, é *princípio de ser* do próprio composto. Este não seria (ou não existiria) sem que o ato de ser lhe fosse inerido. Isto é, na realidade sensível o ente é um todo, um inteiro, mas após ser apreendido pelo intelecto ele pode ser decomposto em sujeito e ato de ser, matéria e forma, substância e acidente etc. Nesta decomposição, é possível considerar o ente enquanto constituído por um

¹⁰⁵ O aquilo que é, segundo Gilson, pode ser entendido como a substância ou essência, a qual está apta a ser composta pelo *ser* que lhe “advém”. Em linhas gerais, a substância ou essência hilemórfica é constituída por forma e matéria, donde sua forma permite-a (permite à substância ou essência) assumir a função de “sujeito receptor da existência”. (GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, pp. 137; 121).

sujeito que possui ato de ser ou enquanto uma essência que recebe algo (ato de ser) que lhe é ontologicamente superior.

O ente não é apenas sujeito do ato de ser, mas também *participa* nele. Isso mostra que, além do caráter passivo do sujeito, o qual, à sua maneira, é afetado pelo que está em ato, há também – entre ele (sujeito) e o ato de ser – uma relação chamada *participação*. Quer dizer, o ente, concretizado em um sujeito, *participa* do ato de ser. Ao inserir a noção de participação na relação entre ente e ato de ser, Tomás começa a mostrar mais claramente sua intenção, qual seja: resolver o problema da distinção entre ser e ente (ou aquilo que é) a partir da noção de participação. Tal resolução se estruturará com clareza mais adiante, a partir do *terceiro modo* de considerar a participação, que é o modo pelo qual o ente participa no ser *tal como concreto no abstrato*.¹⁰⁶

Tomás, em sua *EEB*,¹⁰⁷ enfatiza que o próprio ser ainda *não é*, pois não é composto. Apenas os compostos podem ser chamados de *aquilo que é*; nada de outro é atribuído ao ser, pois ele é pleno de si e, portanto, simples. Entretanto, ao sujeito do ser é “atribuído” o ato de ser. O próprio ser *não é*, pois o aquilo que é está determinado – como já abordado acima –, ao passo que o ser não está determinado a nada. Também cumpre sublinhar que o ser, ao contrário do sujeito que *tem* o ser – ou seja, do sujeito que *tem* o ato de ser –, não está sujeitado a nada e de nada participa. Noutras palavras, o aquilo que é contém em sua constituição o ato do ser, o qual, de algum modo, participa do *ser absoluto*. O *aquilo que é* depende do ser na medida em que este, pelo seu ato, o contagia. A partir do momento em que tem o ser, o sujeito passa a ser aquilo que é, pois, sem ter ato de ser, é apenas um *receptáculo* – em *potência* – para aquilo que lhe compõe em ato. Segundo Forest,¹⁰⁸ a tentativa de investigar, na filosofia de Tomás, o que seja a realidade de uma potência sem fazer intervir simultaneamente o ato que lhe seja correlativo, parece estabelecer certa correlação entre sujeito e essência, pois são receptivos ao ato que lhes “advêm”. Todavia, a definição mais simples e geral que Tomás dá a essência encontra-se no *De Ente*, a saber: “é dita essência na medida em que por ela e nela, o ente tem o ser”.¹⁰⁹ O importante, neste ponto, é notar, tal como já indicado acima, a impossibilidade de se tentar definir a essência sem fazer intervir o termo *esse* (ser). Dessarte, a realidade da essência não é verdadeiramente independente

¹⁰⁶ Cabe lembrar que neste ponto ainda estamos tratando do primeiro modo de distinção e relação entre *ser* e *aquilo que é*. A partir do próximo capítulo de nossa dissertação exploraremos, de maneira mais detida, a relação – entre o *aquilo que é* e o *ser* – segundo os modos de *participação*.

¹⁰⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 100-110.

¹⁰⁸ FOREST, A. *La Structure Métaphysique Du Concret selon Saint Thomas D'Aquin*. Paris: Vrin, 1956, p. 164.

¹⁰⁹ TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*, cap I. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 15.

daquilo que a torna existente: o ato de ser. Ressalte-se que a posição de Forest sobre este tópico não difere da de Gilson – exposta acima –, a qual defende que a essência se encontra diretamente envolvida no ato do ser.

Para Tomás, “*aquilo que é, recebida a forma de ser*, isto é, ao amparar o próprio ato de ser, *é, e, o que é mais, mantém-se*, isto é, subsiste em si mesmo”.¹¹⁰ Com isso, Tomás aplica uma mudança terminológica notável: onde Boécio disse “recebida a *forma de ser*”, o aquinatense diz “amparar o próprio *ato de ser*”. Isto é, Tomás entende que a *forma de ser* boeciana seja o *próprio ato de ser*. O aquilo que é (ou ente), à sua maneira, é sujeito do ato de ser. Enquanto sujeito, o aquilo que é – que nada mais é do que o composto –, a seu modo, recepciona o ato de ser – possibilitando-lhe existência. A existência do ente se dá desde o ato de ser que nele (no ente) está atrelado. Ou seja, na medida em que vigora, o ato de ser faz com que o ente persevere na existência e, enquanto permite-lhe perseverar, concede-lhe subsistência. Explica-se: o ato de ser *compõe-se* com o ente pela forma. Ao compor-se com o ente, o ato de ser *atrela-se* ao ato da forma (ou ato formal que, como abordado, é diverso do ato de ser) a ponto de não só conceder maior estabilidade à sua natureza (à natureza do ente), mas também de, simultaneamente, permitir-lhe perseverar na existência. Isso significa que, apesar de diversos, ato formal e de ser, se complementam mútua e dinamicamente na estrutura interna do ente.

A distinção – na *EEB* – entre ato da forma e ato de ser mostra que Tomás não está simplesmente comentando os *Ebdomadibus* de Boécio, mas utilizando-os, como uma espécie de instrumento, para desenvolver certos conceitos-chaves de sua própria filosofia: a distinção entre aquilo que é (ou sujeito do ser, que é o composto) e ser implica, necessariamente, a diversidade – na estrutura íntima do ente – entre ato formal e ato de ser. Isso indica que ser e forma, para Tomás, não são o mesmo. Como argumentado, a forma é o meio pelo qual o ato de ser é *recepcionado* no composto, embora não seja idêntica ao ato de ser: a forma é sujeito *receptor* do ato de ser. Com isso, estabelece-se que, conforme exposto, a noção de sujeito pode ser considerada de três maneiras: (i) como matéria que recebe a forma substancial; (ii) enquanto substância, composta essencialmente por matéria e forma, que, à sua maneira, recebe ato de ser; (iii) como a própria forma do composto substancial. Esta última (a terceira maneira de considerar o sujeito) parece ser a mais própria das três, pois trata da forma enquanto sujeito mais apropriado para *receber* ou *amparar* o ato de ser. Nesse sentido, a

¹¹⁰ “[...] *id quod est, accepta essendi forma, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, est atque consistit*, id est in se ipso subsistit.” In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 60-65.

forma configura-se como a instância mais imediata para a recepção do ato de ser na estrutura interna do ente. Tal recepção – do ato de ser pela forma – exerce influência na estrutura daquilo que é a ponto de tornar-lhe integralmente existente. Todavia, cumpre mais uma vez enfatizar que a relação entre aquilo que é (ente) e ato de ser não é a mesma relação da matéria com a forma. Como dito, a forma é especificamente diversa do ato de ser, pois “contribui como o elemento do ser (*ens*) que tem o ato de ser, mas ela não é, de modo algum, a causa existencial desse ato”.¹¹¹ Ainda sobre isso, Gilson,¹¹² citando a *Suma Contra os Gentios*,¹¹³ diz: “O ato de ser (*esse*), mesmo em relação à forma, é ato. Por isso, nos compostos de matéria e forma, a forma se chama princípio de existência, porque é complemento da substância cujo ato é o próprio ato de ser”. Isso quer dizer que a “essência, ou forma, é o próprio sujeito que recebe o ato em virtude do qual determinado ser (ente) existe”. Talvez seja possível compreender este argumento enquanto o aquilo que é puder ser entendido como um composto não só de matéria e forma (substância hilemórfica), mas também como um composto imaterial constituído por *potência* e *ato*. Na medida em que convém como parte constituinte do composto hilemórfico, a forma constitui-se como o princípio que viabiliza o ser no próprio composto. Porém, nos compostos imateriais separados, o ato convém à potência para, a seu modo, conferir *ser* a ela. Quanto menos potência em sua constituição, mais o ente subsistirá, pois menos determinado pela potência ele será e, por consequência, mais próximo do *ato puro de ser* – que não está sujeito a nada – ele estará. Paralelamente, cumpre indicar que a matéria só passa a ser algo quando participa de uma composição hilemórfica, a qual possui uma forma em ato que lhe permite ser *o que é*, ou seja, que lhe permite *ter* uma *natureza estável* e, por consequência, existente – pois a forma é o *meio pelo qual* o ato de ser advém ao composto para *conceder-lhe* ser (ou existência).

A respeito da substância, Tomás argumenta que “o ente, propriamente e por si, não é dito senão sobre a substância de que há o subsistir; com efeito, os acidentes não são ditos entes como se eles fossem, mas enquanto a substância deles é algo”.¹¹⁴ Ora, ente pode ser considerado como geral (*ente em geral*) ou como real (*ente concreto e particular*). O *ente em geral* é definido como “aquilo que faz referência indistinta ao existente” ao passo que o *ente real* pode ser considerado enquanto concreto e subsistente, isto é, enquanto substância existente. Na *Suma Contra os Gentios*, Tomás diz que a substância “é a coisa à qual convém

¹¹¹ GILSON, E. *A existência na Filosofia de Tomás de Aquino*. São Paulo: Duas Cidades, 1962, p. 59.

¹¹² Ibid., pp. 59 – 60.

¹¹³ TOMÁS DE AQUINO. *Contra os Gentios*, II, 54, 5.

¹¹⁴ “[...] *ens proprie et per se nisi de substantia cuius est subsistere; accidentia enim non dicuntur entia quasi ipsa sint, set in quantum eis substantia est aliquid [...]*.” In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 60-70.

ser não em um sujeito. [...] Deste modo, a definição de substância é entendida como aquilo que tem uma quiddidade à qual convém ser não em outro”.¹¹⁵ Substância não é apenas o que existe por si mesmo, mas “significa a essência que convém ‘ser’ desse modo, isto é, por si própria; este ‘ser’, entretanto, não se confunde com a essência”.¹¹⁶ Gilson,¹¹⁷ comentando esses trechos diz que a definição de substância é “aquilo a que convém ser por si próprio”. A expressão *aquilo que*, como abordada acima, pode significar a essência enquanto sujeito do ato de ser. Assim, a substância, por um lado, significa qualquer realidade particular que não é um acidente nem um conceito universal, mas aquilo que, por um lado, subjaz a qualquer acidente e que, por outro, possibilita a produção intelectual de conceitos universais – como os de homem, animal etc., e, por outro, a substância é aquilo que está apto a receber o ato que lhe “concederá” existência. O acidente, em contrapartida, não possui ser próprio, ou seja, o acidente não subsiste por um ato próprio de ser. “O ser do acidente é sempre o próprio ser da essência atualmente existente na qual ele repousa, e desde que a essência atualmente existente seja a substância, o ato de ser da substância é o ato de ser do acidente”.¹¹⁸ Se a substância não for um ser real, ela nada é. A substância é ente na medida em que sua essência convém ser *atualizada* por um *ato de existir*. Forest¹¹⁹ diz que o ente determinado é subsistente na medida em que o ato de ser, por meio de sua forma, é determinado, pois “na definição da subsistência a forma assume papel principal”. Ora, a substância – enquanto concreta – é fundamento tanto dos acidentes quanto das *noções intencionais* produzidas pela razão humana. Forest¹²⁰ propõe uma distinção entre *primeira* e *segunda intenções*. Na primeira, o ente é considerado enquanto concreto, isto é, enquanto um ente subsistente; na segunda, o ente é considerado enquanto ente de razão, isto é, enquanto ente geral. Destaque-se que neste argumento, diferentemente do anterior – no qual o aquinatense tratava da distinção entre ente e ser a partir das significações –, busca-se explorar o ente e o ser conforme são em si mesmos, ou seja, conforme a *primeira intenção*. Explica-se: tal como argumentado por Forest, o ente concreto e subsistente – constituído por sujeito e ato de ser, concedido pela forma – é o fundamento não apenas dos acidentes, mas também das noções intencionais e abstratas da mente humana (*i.e.*, das *segundas intenções*), quais sejam, gêneros, espécies e diferenças específicas. Ou seja, o princípio (forma do ente hilemórfico), que confere estabilidade à natureza dos entes concretos

¹¹⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*, I, 26.

¹¹⁶ Id. *Suma de Teologia*, I^a, q. 3, a. 5, ad 1m.

¹¹⁷ GILSON, E. *A existência na Filosofia de Tomás de Aquino*. São Paulo: Duas Cidades, 1962, p. 56.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ FOREST, A. *La Structure Métaphysique Du Concret selon Saint Thomas D’Aquin*. Paris: Vrin, 1956, pp. 96 – 97.

¹²⁰ Ibid.

e subsistentes, é o mesmo que permite o intelecto produzir – a partir de um processo abstrativo – gêneros, espécies e diferenças específicas. Isto ocorre porque o conhecimento humano principia-se do contato, desde os sentidos externos, com as substâncias concretas, que se encontram fora da alma humana. Após esse contato, a alma apreende as impressões recebidas das substâncias concretas. Essa apreensão permite a formação dos entes de razão (gêneros e espécies) os quais, aos seus modos, fazem referências às substâncias concretas, inicialmente apreendidas pelos sentidos.¹²¹

O ato de ser se *individua* na medida em que se mescla com a potência. De acordo com Gilson,¹²² o ato de ser “nada mais é que uma energia metafísica que comunica existência atual à substância”. Como a substância é finita, o seu ser, de algum modo, também é finito: em uma substância concreta, a forma e o próprio ato de ser, de algum modo, estão individualizados. Isto é, em uma substância concreta, tudo, em certa medida, está individualizado. Quer dizer, o próprio ato de ser que nela existe está, de certa maneira, determinado em seu respectivo sujeito – um indivíduo que, estritamente falando, não é idêntico a outro indivíduo; contudo, não é o ato de ser que imprime a marca distintiva nos indivíduos, mas a natureza de seus respectivos sujeitos.

Assim individualizado, juntamente com a substância completa que ele atualiza, o ato de ser é necessariamente um com a substância à qual ele comunica a sua própria unidade. Mas é bom lembrar que, qualquer que seja a sua nobreza e perfeição, um ato de ser finito não se identifica com o ser (ente) todo que ele atualiza. Deve haver uma forma, ou essência para recebê-lo, porque se o ato de ser não tiver sujeito, ele próprio não poderá existir. A essência é, pois, necessariamente exigida como aquilo que o ato de ser vai atualizar; e esse dualismo de causas é o que confere ao ser finito (ente) a sua diversidade. Não é pelo fato de serem, que as coisas são diversas, pois ainda que cada coisa tenha seu ato próprio de ser, este ato não a faz diferente das outras coisas. Noutras palavras, as coisas não são diferentes enquanto são, mas antes naquilo que elas são, isto é, devido às várias essências ou naturezas, que as fazem adquirir o ser por modos diferentes.¹²³

Em suma, o concreto – enquanto substância hilemórfica – compreende, em sua constituição, matéria e seus acidentes. A existência de tal substância está individuada. Porém, a forma, considerada em si mesma – sem estar na matéria –, pode configurar-se em um composto de potência e ato, donde aquilo que está em potência caracteriza-se como o sujeito que está intimamente relacionado com o ato de ser, amparando-o. O ato de ser da forma – ontologicamente separada da matéria – pode estar singularizado por aquilo que, em sua

¹²¹ FOREST, A. *La Structure Métaphysique Du Concret selon Saint Thomas D'Aquin*. Paris: Vrin, 1956, p. 96.

¹²² GILSON, E. *A existência na Filosofia de Tomás de Aquino*. São Paulo: Duas Cidades, 1962, pp. 61 – 62.

¹²³ *Ibid.*, p. 62.

constituição, está em potência, ao passo que o ato de ser da substância hilemórfica é concretizado por aquilo que há de material nela. A matéria – nas substâncias hilemórficas – é a potência que limita ou particulariza a forma em ato. Sobre a determinação do ato de ser, Forest¹²⁴ sustenta que a multiplicidade dos entes decorre daquilo que está em potência neles: a potência recebe o ato e o determina de tal e tal modo. Noutras palavras, o sujeito limita o ato de ser, pois o sujeito e o ato de ser – ou, então, a potência e o ser – relacionam-se, entre si mesmos, como o que *participa* e o que *é participado*.

* * *

Ao interpretar o primeiro axioma boeciano,¹²⁵ Tomás afirma que ser e ente são significados diversamente, pois o primeiro é significado em abstrato e o segundo em concreto. Todavia, não fica claro o que Tomás, em sua *EEB*, quer dizer com os termos abstrato e concreto. *Em uma primeira leitura*, parece possível considerar que Tomás, por um lado, identifica o abstrato àquilo que, pelo intelecto, é abstraído, a saber, à forma; enquanto que, por outro, identifica o concreto à substância particular. Sublinhe-se que esta última é estruturalmente composta por matéria e forma, donde aquela particulariza esta. O intelecto, ao abstrair a forma de suas condições particularizantes, passa a conhecer o que há de essencial na substância: a forma. Se assim for, o ser identifica-se à forma substancial e o ente à substância composta? A resposta a esta questão pode, por um lado, restringir a filosofia de Tomás ao substancialismo ou, por outro, permiti-la superá-lo.

Posta a questão, tentamos mostrar que Tomás, na investigação do primeiro axioma boeciano, traça um percurso pelo qual o *substancialismo* é superado. Tal percurso estabeleceu como meta a distinção entre sujeito e ato de ser, donde aquele (sujeito) se comporta como receptáculo deste (ato de ser): o sujeito recepçiona e limita o ato de ser que lhe “advém”. Para isso, contudo, tornou-se importante verificar se *de fato* o ato de ser identifica-se ao ato formal. Comentadores, como Gilson e Aertsen, parecem divergir neste ponto: de acordo com Gilson, há diversidade entre ato de ser e ato formal, mas de acordo com Aertsen parece não haver tal diversidade. Assim, Aertsen, a nosso ver, não só não distingue esses atos como também defende que o ato último, na estrutura do ente, é o formal. Com isso,

¹²⁴ FOREST, A. *La Structure Métaphysique Du Concret selon Saint Thomas D'Aquin*. Paris: Vrin, 1956, p. 150.

¹²⁵ “Há diferença entre o ser e aquilo que é”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 01-05.

Aertsen parece enquadrar a filosofia de Tomás nos moldes do *substancialismo*. Gilson, por sua vez, ao distinguir, no interior da estrutura do ente, esses atos, entende que o ato de ser é hierarquicamente superior ao ato formal. De acordo com isso, argumentamos que a posição gilsoniana encontra eco na *EEB* na medida em que esta distingue sujeito de ato de ser. O sujeito, segundo a *EEB*, pode ser entendido como a própria substância composta que, à sua maneira, é apta a recepcionar o ato de ser. Isso quer dizer que há “duas composições profundamente superpostas: a da forma e da matéria, que constitui a substância, e a da substância assim constituída com seu ato de existir”.¹²⁶ Ou seja, a substância composta recepciona e concretiza o ato de ser que lhe “advém”. No entanto, analisando mais de perto, torna-se possível perceber que, no composto substancial, é a forma que recepciona o ato de ser, pois é a instância mais apropriada para recebê-lo ou ampará-lo. Além disso, também destacamos que a superação do *substancialismo*, na *EEB*, passa por uma mudança terminológica notável: onde Boécio fala “recebida a forma de ser”, Tomás diz “amparado o ato de ser”. Assim, fica patente que o sujeito, constituído por matéria e forma (a qual possui seu próprio ato: o ato formal), recepciona o ato de ser que não lhe “advém” como um acidente nem como um ato cronologicamente ulterior; o ato de ser compõe-se *imediatamente* e *necessariamente* a seu sujeito. Mesmo que estejam unidos na realidade, ato de ser e ato formal não se identificam: ainda que não se identifiquem (ou seja, ainda que sejam diversos), não deixam de se relacionarem na estrutura do composto hilemórfico. Esta relação é chamada, por Tomás em sua *EEB*, de *participação*, a qual será objeto de investigação do próximo capítulo.

¹²⁶ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 126.

II. A TEORIA DA PARTICIPAÇÃO NA *EEB*

Como vimos, segundo Tomás, o ser e o ente são significados de modos abstrato e concreto. A abstração, processo intelectual pelo qual se obtém o abstrato, realiza-se desde a substância concreta apreendida pelos sentidos, composta por matéria e forma. Assim, no processo abstrativo a forma é, de algum modo, abstraída da matéria. Com isso indagamos: se o ser for significado em abstrato e se o abstrato for fruto de um processo abstrativo no qual a matéria é abstraída de sua forma, ser e forma seriam idênticos? Respondemos esta questão dizendo que, para Tomás, ser e forma não são idênticos, enfatizando, junto a Gilson, e diversamente do que, a nosso ver, Aertsen propõe, que ato formal e ato de ser não são idênticos, embora possam relacionarem-se. Todavia, a distinção que estabelecemos entre ser e forma responde apenas parcialmente à nossa indagação. Quer dizer, a não identificação do ser à forma significa que, no âmbito abstrativo, ser e forma são diversos. Isso parece significar que falta-nos formular e responder uma questão que decorre de nossa indagação inicial, qual seja: se são tipos diversos de abstratos, ser e forma são ou não resultados do mesmo processo abstrativo? Antes de respondermos esta questão, cabe-nos, seguindo o desenvolvimento argumentativo da *EEB*, explorar, ainda mais de perto, a maneira pela qual ocorre – mesmo na relação – a diversidade entre concreto e abstrato.

Neste capítulo, veremos que Tomás passa a considerar as relações (entre ente e ser, concreto e abstrato, particular e universal, efeito e causa) segundo sua teoria da participação. Ressalte-se que, no que tange à referida teoria da participação, o aquinatense tem o intuito de tratar não só da diversidade, mas da relação (ou participação) entre ente e ser. De acordo com Tomás, o ente participa do ser *tal como* o concreto participa do abstrato.¹²⁷ Mostraremos que, antes de entrar propriamente na participação do ente no ser, o aquinatense trata de dois outros modos de participação: a participação em que a espécie participa em seu gênero e a participação em que a forma participa da matéria e o acidente da substância. O terceiro modo de participação, diversamente dos outros dois, que estão restritos ao nível da substância, trata da relação entre ato de ser e ente. Ou seja, para tratar da relação entre ente e ser, Tomás defende haver três modos de participação, dentre os quais o terceiro apresenta-se como o mais apropriado para expressar a participação do ente no ser.

Após tratarmos dos três modos de participação, nos restringiremos à análise do terceiro. Este expressa a maneira pela qual a participação do ente no ser corresponde à do

¹²⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 95-105.

concreto no abstrato. A nosso ver, essa correspondência é mais bem entendida se for analisada a partir da perspectiva do conhecimento intelectual humano: é o intelecto que passa a significar o ente como concreto e o ser como abstrato. Portanto, nosso objetivo, neste capítulo, será não só de tratar da diversidade dos modos de participação – e de como o terceiro assume primazia sobre os demais –, mas também de mostrar como a participação do ente no ser corresponde à do concreto no abstrato.

1. Os três modos de *participação* segundo a *EEB*

Como tivemos a ocasião de observar anteriormente, Tomás ao comentar o primeiro axioma *De Ebdomadibus* realiza em sua *EEB* uma mudança terminológica notável quando interpreta a expressão boeciana “recebida a *forma de ser*” como “amparar o próprio *ato de ser*”. Assim, equipara a forma de ser ao ato de ser que é recebido e amparado pelo ente hilemórfico. Sujeito do ato de ser, o ente tem sua existência à medida que com ele estabelece uma *relação*, a qual Tomás dá o nome de *participação*.

A *EEB* é o texto que inicia o aprofundamento de Tomás sobre a noção de participação. O aquinatense, em sua *EEB*, afirma haver distinção entre o bem divino e o bem das criaturas: por um lado, a bondade está nas criaturas na medida em que estas têm ser, por outro, a bondade é idêntica ao próprio ser divino. O ser divino é puro, pois nele “essência e ser (*esse*) são um” e, por isso, não há nele nenhuma essência que recepciona seu ser.¹²⁸ Porém, em toda criatura o ser é diverso da essência: a criatura, diversamente do divino, possui uma essência que recepciona seu ser que advém de algo outro (*esse participans ab alio*).¹²⁹ Ressalte-se que a substância criada possui ser por participação. Ou seja, a criatura é, por participação, boa. É boa por possuir ser, pois este é, a seu modo, a bondade de toda criatura, ou seja, o ser é a bondade de toda substância criada. Para Velde,¹³⁰ Tomás não investiga – na criatura – apenas a bondade que seja extrínseca ao primeiro bem, mas também uma bondade que lhe seja substancial; e, para sustentá-la, recorre à teoria da participação das substâncias no ser: “algo é bom como uma substância e como um ser precisamente porque e na medida em que, como substância, tem ser por participação”. Assim, Tomás, em sua *EEB*, reconcilia a tensão boeciana entre participação e substância: tal reconciliação – que “vai além do caráter

¹²⁸ VELDE, Rudi A. *Participation and substantiality*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1995, p.28.

¹²⁹ Ibid., pp. 28 – 29.

¹³⁰ Ibid., p. 29.

acidental da participação”¹³¹ – desemboca na participação da substância criada (ou ente) no ser.

Em sua *EEB*, Tomás apresenta três modos de participação não apenas com o intuito de distingui-los, mas de mostrar como estão relacionados e como os dois primeiros dependem do terceiro, que trata da participação do ente no ser. Tomás apresenta a noção de participação “[...] participar é como que tomar parte”.¹³² Em seguida, expõe os três modos de participação:¹³³ o primeiro caracteriza-se por uma relação lógica entre gênero, espécie e indivíduo. Tal modo configura-se como o *modo mais geral* de participação. O segundo trata da inerência do acidente à substância ou da matéria à forma: em ambos os casos, o participante e o participado mantêm entre si uma relação real de inerência. Por fim, o terceiro modo, sustenta como base da participação uma relação de causa e efeito: quando “o efeito é dito participar de sua causa e, precipuamente, quando não é adequado à capacidade de sua causa”.¹³⁴ assim todos os entes participam do ser, causa da existência de todos os entes.

Partindo desses modos de participação, o aquinatense defende que a participação do ente no ser é como a do concreto no abstrato. Na consideração intelectual do ser, este é *abstraído* do ente. Nessa abstração, o ser passa a ser significado como abstrato. Mas o ente é significado como aquilo que *tem* o ser concretizado. É pela compreensão dessa relação, entre ente e ser, que o homem, à sua maneira, busca compreender, consoante a *via da participação*, a estrutura do real. Em suma, o ente, participa do ser, mas o próprio ser não participa de nada, pois, o próprio ser ainda *não é*. Logo, aquilo que *não é* – a saber, o ser – não participa em nenhum outro, pois a participação convém àquilo que *vem a ser*. O ente é o que ampara o ato de ser. Donde resta que o ente possa participar do ser ao passo que o próprio ser não participa de nenhum outro, pois é subsistente e idêntico a si mesmo. Vejamos:

Põe a segunda diferença ali: *Aquilo que é pode participar* etc. Diferença, certamente, que é tomada segundo a noção de participação. Ora, participar é como que tomar parte.¹³⁵ E, por isso, quando algo recebe particularmente aquilo que pertence universalmente a outro, é dito participar daquilo, assim como o homem é dito participar do animal porque não tem a noção de animal segundo toda a comunidade; e, pela mesma razão, Sócrates participa de homem.¹³⁶ De modo semelhante, também o sujeito participa do acidente e

¹³¹ VELDE, Rudi A. *Participation and substantiality*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1995, p. 29.

¹³² TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271-70-75.

¹³³ Ibid. 65-115.

¹³⁴ Ibid. 75-85.

¹³⁵ Cf. In: Id. *De Caelo* II, 18, n. 6 (Leon. T. 3, p. 193 b, 23-25): “Pois participar não é senão tomar parcialmente desde outro”.

¹³⁶ Cf. In: Id. *Contra Gent.* I, 32 (Leon. T. 13, p. 97 b, 14-17): “Tudo que é predicado univocamente sobre muitos, segundo a participação de qualquer um daqueles convém sobre o que é predicado: pois se diz que a

a matéria da forma, porque a forma substancial ou accidental, que é comum quanto à sua noção, é determinada para este ou aquele sujeito. E, de modo semelhante, também o efeito é dito participar de sua causa, e, precipuamente, quando não se iguala à virtude de sua causa,¹³⁷ por exemplo, se dissermos que o ar participa da luz do sol porque não a recebe na claridade que é no sol. Ora, fora esse terceiro modo de participar, é impossível que segundo os dois primeiros modos o próprio ser participe de algo. Com efeito, não pode participar de algo pelo modo pelo qual a matéria ou o sujeito participa da forma ou do acidente porque, como foi dito, o próprio ser é significado como algo abstrato. Ora, de modo semelhante, também não pode participar de algo pelo modo pelo qual o particular participa do universal; com efeito, assim também aqueles que são ditos abstratamente podem participar de algo assim como a brancura da cor, mas o próprio ser é comuníssimo, donde ele certamente é participado em outros, porém, não participa de algo outro.¹³⁸

Nesta distinção, Tomás sustenta que “aquilo que é pode participar em algo, mas o próprio ser não participa de nenhum modo em algo”.¹³⁹ Posto isso, o aquinatense define, de maneira geral, a noção de participação: participar significa tomar algo de outro, o que também pode ser entendido como aquilo que recebe parcialmente algo que pertence totalmente a outro. Isto quer dizer que, para Tomás, a participação explica como os entes recebem imperfeitamente algo do que é perfeito. González,¹⁴⁰ comentando a noção de participação, sustenta que Tomás dá ao leitor a etimologia da palavra participar, qual seja: “*est autem participare quasi partem capere*”¹⁴¹ (“*Ora, participar é como que tomar parte*”), é preciso conceder atenção ao termo *quasi*. *Quasi* (como que) parece estabelecer certa correspondência entre “participar” e “tomar parte”. Para González, é na ordem da quantidade

espécie participa do gênero e os indivíduos da espécie”. *Quodl.* II, q. 2, a. 3, c. “De um modo como que existente sobre a substância do participante, assim como o gênero é participado desde a espécie”.

¹³⁷ Cf. *In Epist. ad Coloss.* I, 16: “Com efeito, algo pode participar desde outro de três modos... de outro modo, como se dedica do mesmo modo à sua virtude, assim como alguma arte medicinal participa desde o médico, ou porque ele toma em si a arte da medicina, ou toma o conhecimento da arte da medicina, ou porque ele se dedica à arte da medicina”.

¹³⁸ “Secundam differentiationem ponit ibi: *Quod est participare* etc. Que quidem differentia sumitur secundum rationem participationis. Est autem participare quasi partem capere. Et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud, sicut homo dicitur participare animal quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Sortes participat hominem. Similiter etiam subiectum participat accidens et materia formam, quia forma substancialis uel accidentalis, que de sui ratione communis est, determinatur ad hoc uel illud subiectum. Et similiter etiam effectus dicitur participare suam causam, et precipue quando non adequat uirtutem sue cause, puta si dicamus quod aer participat lucem solis quia non recipit eam in claritate qua est in sole. Pretermissis autem hoc tercio modo participandi, impossibile est quod secundum duos primos modos ipsum esse participet aliquid. Non enim potest participare aliquid per modum quo materia uel subiectum participat formam uel accidens quia ut dictum est ipsum esse significatur ut quiddam abstractum. Similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat universale; sic enim etiam ea que in abstracto dicuntur participare aliquid possunt sicut albedo colorem, set ipsum esse est communissimum, unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud.” In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 68-97.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ GONZÁLEZ, A. L. *Ser y Participación: estudio sobre la cuarta via de Tomás de Aquino*. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra; S.A.: EUNSA, 2001, pp. 208 – 210.

¹⁴¹ TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 70-75.

que a participação realiza-se de maneira mais “palpável”, pois, nesta ordem, fica mais fácil perceber a relação de uma parte com seu todo. Noutras palavras, na ordem material é possível compreender, sem muito esforço intelectual, a relação entre o todo e a parte de alguma coisa. Entretanto, González diz que, estritamente falando, não cabe empregar o sentido material – de “tomar uma parte” – à participação. Quer dizer, a noção de participação, em seu sentido mais apropriado, deve ser entendida como o que possui imperfeitamente algo que outro possui perfeitamente.

Diante disso, cumpre neste ponto explorar, de maneira detida, os três modos de participação, e as suas respectivas relações, tais como propostos por Tomás de Aquino em sua *EEB*.

O primeiro modo caracteriza-se por uma limitação recorrente na definição dos indivíduos: Sócrates – um indivíduo que é diverso de outros indivíduos de sua espécie – *participa* na espécie humana de modo em que, enquanto indivíduo, não abarca, em sua definição, tudo o que seja a espécie homem. Sobre isso Geiger¹⁴² diz que Sócrates participa de homem e homem de animal, pois homem é mais universal que Sócrates e animal mais universal que homem. Mas homem não é idêntico a Sócrates, apesar de este participar das virtualidades expressas por aquele, ou seja, a espécie homem é atribuída a Sócrates por participação, não porque Sócrates participa realmente de homem, mas porque Sócrates possui características que não são atribuídas determinadamente a homem: Sócrates possui diferenças individuais que não estão compreendidas determinadamente em sua espécie, a qual é exprimida pelo termo homem – por exemplo, a espécie humana não é branca nem negra.

Nas relações recíprocas, entre indivíduo, espécie e gênero, há atribuição, por participação, à complexidade crescente que vai do gênero ao indivíduo a partir de certas características comuns que compartilham entre si mesmas, por exemplo: dentre diversos indivíduos humanos apreendidos, a razão considera, por um processo de comparação, o que há em comum entre eles, a saber, o *sentir* e a *racionalidade*. Isto é, ao se fazer a passagem do universal ao particular (por exemplo: de homem a Sócrates ou Platão), tem-se um enriquecimento progressivo no conhecimento que se pode ter do indivíduo. Este enriquecimento permite à razão conhecer o indivíduo através de uma *concepção lógica* de participação, pois possibilita notar as características das quais todos os indivíduos de um determinado grupo partilham de maneira comum ou essencial – o mesmo vale para o gênero que, à sua maneira, é participado por diversas espécies, as quais, de algum modo, possuem

¹⁴² GEIGER. *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1942, pp. 138 - 142.

características comuns que, por ele (pelo gênero), são expressas. Segundo Elders,¹⁴³ o *modo lógico de participação* possibilita a compreensão de como uma essência – expressada pelos gêneros e espécies – é atribuída aos indivíduos. Quando se vale da atribuição lógica, Tomás não concede uma existência separada às formas universais, mas sustenta a relação entre o gênero e as espécies, da qual os indivíduos participam *logicamente*.

Considerada desse modo, a participação da essência nos indivíduos escapa da ontologia que lhe é própria quando apresentada segundo os moldes platônicos. Wipfel¹⁴⁴ parece concordar com Elders ao defender que, desse primeiro modo, a *participação* é constituída pela relação de um conteúdo inteligível de menor grau de inteligibilidade com um conteúdo inteligível de maior grau de inteligibilidade: trata-se da relação entre gênero, espécie e diferença que se configuram como *rationes* ou *intentiones* desprovidas de carga ontológica – razão pela qual, segundo Wipfel, tal modo de participação é denominado *lógico*.

O segundo modo de participação refere-se tanto à relação entre matéria e forma quanto à relação entre substância e acidente. Nos compostos hilemórficos, toda forma, seja accidental, seja substancial, pode informar diversas matérias. Quando, por exemplo, uma forma – accidental ou substancial – é recebida em uma matéria apropriada, atribui-se, a tal forma, uma limitação segundo a qual a matéria passa a participar da forma que recebe. Esse modo de participação restringe a forma em determinada matéria ou substância.¹⁴⁵ Na distinção entre forma e matéria, a forma é o elemento que confere ato à matéria, pois o ato, participado na matéria, é limitado por esta última. Consoante a Elders,¹⁴⁶ o segundo modo de participação consolida a limitação da forma pela matéria ou, então, da substância pelo acidente. Wipfel,¹⁴⁷ por seu turno, sustenta que este modo de participação, o qual trata da restrição da forma na matéria e da limitação de uma substância em seus respectivos acidentes, estabelece uma relação entre modos distintos de ser. Esta relação possibilita haver uma composição real enquanto resultado da participação.

¹⁴³ ELDERS, L. *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1993, pp. 218 – 227.

¹⁴⁴ WIPPEL, J. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2000, p. 97.

¹⁴⁵ Os créditos da aproximação entre Elders e Wipfel devem ser todos concedidos a OLIVEIRA, M.B.P. *Os dois modos de participação em Tomás de Aquino: Notas sobre In Boetii De hebdomadibus*, lect. 2. UNICAMP/CAPES, 2011.

¹⁴⁶ ELDERS, L. *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1993, pp. 218 – 227.

¹⁴⁷ WIPPEL, J. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2000, p. 98.

Sobre os dois primeiros modos de participação tratados acima, Elders,¹⁴⁸ de maneira geral, procura demonstrar que Tomás tentou assimilá-los a partir de uma tradição filosófica anterior.¹⁴⁹ Esses dois modos o ajudaram a preparar sua tese mais importante a respeito da noção de participação, a saber: o terceiro modo de participação. Ao lidar com a tradição filosófica, Tomás, como visto acima, desenvolve dois modos de participação que não são considerados como sua compreensão definitiva a respeito da participação. Sua compreensão definitiva encontra-se no terceiro modo de participação que, diferentemente dos dois primeiros, é o único modo pelo qual se pode sustentar haver participação no ser. Entretanto, para que seja possível entender o sentido deste modo quanto à participação do efeito na causa – quando a causa ultrapassa, em ato, o efeito –, torna-se fundamental o entendimento de como ocorre à classificação desses três modos e, principalmente, do significado – dentro do bojo dessa classificação – do terceiro modo.

Wipfel¹⁵⁰ procura expor as razões que justificam a exclusividade do terceiro modo de participação na medida em que este sustenta a participação dos entes no ser. Assim levanta-se a questão: já que o segundo modo não se encontra unicamente no domínio lógico, pois se configura na consideração de uma composição real, não poderia também, o segundo modo, à sua maneira, tratar da participação no ser? Para responder esta questão, Wipfel afirma que a participação de um ente concreto no ser não pode ser reduzida ao primeiro ou ao segundo modo de participação: não pode ser reduzida ao primeiro, porque este envolve uma noção de participação que (como meramente intencional ou lógica) pode ser descrita da seguinte maneira: o menos comum participa do mais comum. Todavia, a participação do ente no ser conduz a uma diferenciação transcendente entre o sujeito participante e o que é participado. Entrementes, esse tipo de participação – de um ente concreto no ser – também não pode ser reduzida ao segundo modo, pois a participação de um ente no ser é mais fundamental do que a participação da matéria na forma ou da substância em um acidente.

De acordo com isso, um sujeito (ou ente) só se torna existente na medida em que, primeiramente, *participa no ser*. Disso decorre que a participação dos entes no ser é mais

¹⁴⁸ ELDERS, L. *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1993, pp. 218 – 227.

¹⁴⁹ De acordo com Fabro, Tomás, ao seu modo, platoniza Aristóteles, ou seja, o aquinatense elabora alguns dos principais conceitos do aristotelismo dentro dos termos da noção de participação platônica. Para Fabro, Tomás, no *Comentário ao De Causis*, recorre a alguns textos aristotélicos para demonstrar o acordo fundamental entre as metafísicas platônicas, aristotélicas e neoplatônicas. Deste prisma, a tradicional *noção de participação* é sinteticamente reformulada por Tomás. (FABRO, C. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: SEI, 1960, pp. 286; 64-66).

¹⁵⁰ WIPPEL, J. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2000, pp. 98 – 99.

adequada ao terceiro e principal modo de participação, o qual pode ser expresso da seguinte maneira: um efeito participa de uma causa. Assim nota-se que, segundo a interpretação de Wippel,¹⁵¹ o terceiro modo de participação possui grande importância na filosofia de Tomás, pois este modo comporta-se como fundamento para os outros dois. Note-se que, na *EEB*, Tomás, à sua maneira, mostra certa hierarquia nos modos de participação. Ele parte do modo lógico de participação para, em seguida, apresentar o modo que trata das substâncias em suas respectivas composições, e, por fim, desembocar na análise do modo de participação que não só fundamenta, mas transcende aqueles dois primeiros. O terceiro modo de participação estabelece uma relação entre causa e efeito, donde os entes (efeitos), na medida em que participam no ser (causa suprema), existem.

2. *A participação do ente no ser*

Após explorar os três modos de participação, Tomás entra propriamente na análise que leva em conta a participação do *aquilo que é* (ou ente) no ser. A análise do trecho que se segue considera, consoante aos moldes da participação, as noções de concreto e abstrato. Nesta seção, *iniciaremos* o tratamento dessas noções na medida em que são diversas das noções universais. Veremos que estas últimas restringem-se ao campo substancial ao passo que aquelas se referem a instâncias que *de fato* extrapolam tal restrição. Na medida em que extrapolam passam a ser chamadas de *comuníssimas*. Diante disso, nossa tarefa, ao explorar o trecho abaixo, será a de compreender, no bojo da teoria da participação, a diversidade entre *comuníssimos* e *universais*.

Mas o aquilo que é ou ente, embora seja comuníssimo, é dito, no entanto, concretamente e, por isso, participa do próprio ser, não pelo modo pelo qual o mais comum é participado pelo menos comum, mas participa do próprio ser pelo modo pelo qual o concreto participa do abstrato. Portanto, isso é o que disse que ‘aquilo que é’, a saber, o ente, pode participar em algo, mas o próprio ser não participa de nenhum modo em algo; e prova isso daquilo que foi dito acima, a saber, que o próprio ser ainda não é. Com efeito, é manifesto que aquilo que não é não pode participar em algo, donde o consequente é que a participação convenha a algo quando já é; mas a partir disso algo é que ampara o próprio ser tal como foi dito. Onde resta que o

¹⁵¹ WIPPEL, J. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2000, pp. 85 – 127.

‘aquilo que é’ possa participar de algo; o próprio ser, porém, não pode participar de algo.¹⁵²

Aqui, Tomás, a partir da perspectiva da participação, retoma a análise do ser como abstrato e do ente como concreto. Não se trata apenas de diferenciar a forma do ser – ou só de mostrar como as significações de ente e ser são diversas –, mas de apresentar a maneira pela qual as significações de concreto e abstrato são *mais fundamentais* que as significações universais.

Tomás de Aquino, de acordo com o trecho citado, argumenta que o ente não participa no próprio ser como o mais comum é participado pelo menos comum, mas como o concreto participa no abstrato.¹⁵³ A espécie é participada em seu gênero tal como o menos comum é participado no mais comum, mas ser e ente, por seus turnos, não são gêneros nem espécies. Ser não é gênero e ente não é espécie, ou seja, não há uma participação de uma *espécie ente* (menos comum) em um *gênero ser* (mais comum).

A participação do menos comum no mais comum não é a participação do concreto no abstrato. O menos comum participa do mais comum segundo o primeiro modo de participação, que, como já vimos, assim é descrito por Tomás: “quando algo recebe particularmente aquilo que pertence universalmente a outro, é dito participar daquilo, assim como o homem é dito participar do animal porque não tem a noção de animal segundo toda a comunidade; e, pela mesma razão, Sócrates participa de homem”.¹⁵⁴ Os indivíduos caracterizam-se por serem diversos uns dos outros – inclusive daqueles que fazem parte de sua espécie. Na realidade, este cavalo é diverso daquele cavalo, assim como Sócrates é diverso de Platão. Contudo, ambos os cavalos participam da mesma espécie (espécie equina) assim como ambos os homens, Sócrates e Platão, participam da mesma espécie (espécie humana). Ambas as espécies participam do gênero animal, o qual diz respeito a todas as espécies que têm, por característica significativa e essencial, sentir e mover-se por si mesmas. Todavia, ressalte-se que espécie e gênero, propriamente considerados, configuram-se como

¹⁵² “Set id quod est siue ens, quamuis sit communissimum, tamen concretive dicitur, et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, set participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum. Hoc est ergo quod dicit quod id *quod est*, scilicet ens, *participare aliquo potest*; set *ipsum esse nullo modo participat aliquo*; et hoc probat ex eo quod supra dictum est, quod scilicet ipsum esse nondum est. Manifestum est enim quod id quod non est non potest aliquo participare, unde consequens est quod *participatio* conueniat alicui *cum iam est*; set ex hoc *aliquid est* quod *suscipit* ipsum esse sicut dictum est. Vnde relinquitur quod id quod est aliquid possit participare, ipsum autem esse non possit aliquid participare.” In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 90-115.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ “[...] quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet uniuersaliter, dicitur participare illud, sicut homo dicitur participare animal quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Sortes participat hominem.” In: Ibid. 70-80.

conceitos comuns, donde a primeira (espécie) é menos comum que o segundo (gênero), do qual ela participa. Quer dizer, a espécie homem considera apenas os indivíduos que – devido a características comuns – se “encaixam” em tal espécie. O gênero animal, por seu turno, considera as características comuns de diversas espécies – equinas, humanas, anfíbias, aquáticas etc. – que nele se “encaixam”. Devido a isso, as características abarcadas pelo gênero animal são mais gerais ou comuns do que aquelas abarcadas pelas espécies a partir dos indivíduos.

O primeiro modo de participação ocorre desde a substância hilemórfica que, pelos sentidos, foi apreendida. É a partir da forma da substância hilemórfica que o intelecto produz espécies e gêneros, os quais são conceitos ou entes de razão;¹⁵⁵ não realidades subsistentes. Na ordem da substância, a forma caracteriza-se como instância superior: é a instância que permite com que a substância seja o que ela é. Na ordem do ente, no entanto, a forma não assume o papel de instância superior, pois – nessa ordem – o ato de ser é superior à forma que o compõe. Como explanado anteriormente, ente é aquilo que é, ou seja, é aquilo que recebe e se sujeita ao ato de ser que lhe “advém”. Assim, o ente pode ser significado como aquilo que *tem* ser ou, mais precisamente, como *possuidor parcial* do ser. No ente, o ser é considerado segundo o *modo de ser*, o qual não é abstrato, mas concreto. O ente é *dessemelhante* do ser na medida em que, enquanto sujeito, é instância limitadora, ou melhor, instância concretizadora do ser. Neste caso, o sujeito se comporta – em relação ao ser do qual *participa* – como uma potência *receptora* do ato de ser. Tal ato multiplica-se e se particulariza consoante às diversas potências que o recebem, proporcionando-se a cada uma delas.¹⁵⁶ O ato de ser possui prioridade tanto da perspectiva da participação quanto da perspectiva da eficiência: a relação do ente com ser é a relação do efeito com sua causa e da potência com seu ato. Essa relação desemboca na *dessemelhança* entre os entes e o ser. O ser, que subsiste sem restrição alguma, se *comunica*, segundo a medida de cada sujeito, em virtude de sua *causalidade*. A dependência intrínseca dos entes no ser não acarreta *identidade* entre ambos. As *dessemelhanças* entre os entes e o ser são muito maiores que suas *semelhanças*, pois o ser absoluto, puro por si mesmo, não é o ente hilemórfico.¹⁵⁷ O modo geral de participação –

¹⁵⁵ Sobre a teoria dos *entes de razão* Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, IV, I. 4, n 572 – 577. In: GARDEIL, H.D. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino*: Introdução, Lógica, Cosmologia. São Paulo: Paulus, 2013, pp. 273 – 277.

¹⁵⁶ GONZÁLEZ, A. L. *Ser y Participación: estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra; S.A.: EUNSA, 2001, p. 218.

¹⁵⁷ Ibid., pp. 218 -219.

descrito mais acima¹⁵⁸ – ampara isso, pois sustenta que a participação de uma coisa em algo não é total, mas parcial: o ato de ser do composto é a única *semelhança* que este (o composto) possui com o ser absoluto; fora isso, toda a constituição do ente é *dessemelhante* da do ser absoluto e puro.

González,¹⁵⁹ por seu turno, argumenta que Tomás¹⁶⁰ toma ser como ente na medida em que em deus ser e ente são o mesmo, não porque deus seria um composto, mas porque, a seu modo, ele seria participado pelo ente. O problema instaura-se quando esse comentador tenta intercambiar, no próprio deus (ser subsistente por si), ente e ser: “[...] Deus pode ser denominado ente porque é seu próprio ser e a criatura é ente não porque seja ser por si própria, mas porque dele participa”.¹⁶¹ González parece não levar em conta que apenas de *maneira imprópria* o ser, que é deus, pode ser denominado ente: o ser pode ser chamado – impropriamente – de ente na medida em que todo ente deriva necessariamente dele. Noutras palavras, o ser enquanto causa de todo ente pode ser chamado impropriamente de ente – tal como o remédio, por ser causa da saúde de alguém, é chamado de saudável. Entretanto, não podemos deixar de sublinhar que, da perspectiva gramatical, o nome ente (*ens*) comporta-se como *particípio* do verbo ser (*esse*), pois é derivado deste último. Quer dizer, tanto no âmbito real como no gramatical, pode-se dizer que ente decorre do ser. González, em sua análise,¹⁶² não parece distinguir esses âmbitos (real e gramatical), pois não estabelece claramente a distinção entre o ser, nome geral e comum a todo ente que dele deriva, e o próprio ser (*ipsum esse*), que é deus. A nosso ver, essa falta de clareza faz com que esse comentador não estabeleça os limites, que deveriam decorrer desse tipo de abordagem, entre os âmbitos discursivo (ou gramatical) e real. Essa indistinção parece se evidenciar na seguinte passagem: “Pois se dá, exatamente, que o fundamento do *ens* radica no *esse*: o carácter primordial corresponde ao ato de ser. Isso é assim de tal modo que o nome de ente, segundo Tomás de Aquino, não é proveniente de relação alguma, mas do próprio ser”.¹⁶³ Aqui, González parece

¹⁵⁸ “[...] participar é como tomar parte. E [...] quando algo recebe particularmente aquilo que pertence universalmente a outro, é dito participar [...]”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 65-75.

¹⁵⁹ GONZÁLEZ, A. L. *Ser y Participación: estudio sobre la cuarta via de Tomás de Aquino*. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra; S.A.: EUNSA, 2001, pp. 206 – 207.

¹⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO. *II Sent.*, d 16, q 1, a. 1m ad 3.

¹⁶¹ “[...] Dios puede denominarse ente porque es su mismo ser y la criatura es ente pero no porque sea su ser, sino porque lo participa.” In: GONZÁLEZ, A. L. *Ser y Participación: estudio sobre la cuarta via de Tomás de Aquino*. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra; S.A.: EUNSA, 2001, p. 207.

¹⁶² Referimos-nos a análise de González que visa estabelecer que, em deus, é possível estabelecer o intercâmbio entre ser e ente. Cf: *Ibid*.

¹⁶³ “Pues acontece que propriamente el fundamento del *ens* radica en el *esse*; al acto de ser corresponde el carácter primordial. Ello es así hasta el punto que el mismo nombre de ente, según Tomás de Aquino, no procede de

estabelecer uma relação próxima entre ente e o próprio ser, embora não dê maiores detalhes de como o nome ente provém do próprio ser. A nosso ver, essa escassez de detalhes passa pela indistinção entre os campos real e gramatical: o próprio ser é subsistente por si e inapreensível pelo intelecto, ao passo que o ente, enquanto um nome, é nada mais do que fruto do processo intelectual humano. Como ocorre a intelecção do nome ente – que se dá no âmbito gramatical – a partir do próprio ser – que se encontra no âmbito real ou ontológico – é o que não parece ficar claro no argumento gonzaliano.

Estritamente falando, o nome ente deriva, enquanto particípio, do verbo ser;¹⁶⁴ não do *próprio ser*, que é separado e subsistente por si próprio. Este último é o que, a seu modo, confere existência a todos os entes que dele participam. Esclareça-se que o ser subsistente por si não é o ser que é nome geral e comum a todo ente; sua subsistência é separada e independe de quaisquer considerações intelectuais. Como causa de ser, ele é comuníssimo, pois confere existência a tudo aquilo que é: todo e qualquer existente (ou ente) é causado pela causa suprema de ser, a qual, de acordo com a *EEB*, pode ser chamada de *comuníssima*. O ser subsistente por si mesmo, que é comuníssimo, é o que é chamado por Tomás de deus.

Em suma, o ente “participa do próprio ser”.¹⁶⁵ A participação dos entes no ser poderia, em nossa opinião, ser explicada do seguinte modo: todos os entes estão em potência em relação ao ser absoluto, que, a seu modo, ao causar os demais entes, se mescla a eles, donde Geiger sustentar que o ato de ser se imiscui na potência.¹⁶⁶ O ente concreto ou hilemórfico é nada mais que uma mistura de potência e ato – ou sujeito (composto por forma e matéria) – e ato de ser. Essa mistura ou composição, enquanto existente, não sofre variações de mais ou menos ser, como se, em sua duração existencial, ela pudesse, em dados momentos, receber uma carga maior ou menor de ser. Geiger¹⁶⁷ diz que o ente é determinado e, por isso, não pode comportar mais ou menos ato de ser. Tal determinação parece marcar bem a distinção entre um existente e outro, pois cada existente, à sua maneira, é determinado em si mesmo. Os entes finitos nada mais são do que *modos de ser*, porém, eles mesmos, não são o

alguna relación, sino del mismo ser”. In: GONZÁLEZ, A. L. *Ser y Participación: estudio sobre la cuarta via de Tomás de Aquino*. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra; S.A.: EUNSA, 2001, p. 207.

¹⁶⁴ Sobre nomes, verbos e particípios Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Commentaire Du traité de l'interprétation d'Aristote*, livre I, leçon V, chap. III. Paris: Sagesses médiévales; Les Belles Lettres, 2004.

¹⁶⁵ “Hoc est ergo quod dicit quod id *quod est*, scilicet ens, *participare aliquo potest; set ipsum esse nullo modo participat aliquo*”. (“Portanto, isso é o que disse que aquilo *que é*, a saber, o ente, *pode participar em algo, mas o próprio ser não participa de nenhum modo em algo*”). In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 95-100.

¹⁶⁶ GEIGER. *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1942, p. 244.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 245 – 247.

ser absoluto. Isto é, os *modos de ser* dos entes finitos permitem eles distinguirem-se uns dos outros, possibilitando, a cada um deles, certo grau de independência e individualidade.

2.1. A participação do ente no ser como a participação do concreto no abstrato

Até o momento, indicamos que a participação do ente no ser é mais fundamental que a participação lógica (a qual se encontra restrita à ordem da forma substancial, pois, no limite, espécies e gêneros não são nada mais do que modos de considerações do intelecto a respeito da forma abstraída a partir do composto substancial que, desde os sentidos, foi apreendido). Realce-se que a participação do ente no ser ocorre no plano da transcendência: é neste plano que o ente, pelo seu ato de ser, participa do ser absoluto. Este último é a causa pela qual todo ente *vem a ser*. Enquanto causa de tudo aquilo que é (ou de todo ente) o ser recebe a qualificação de comuníssimo. Sobre isso, Tomás, em sua *EEB*, diz: “[...] o próprio ser é comuníssimo, donde ele certamente é participado em outros, porém, não participa de algo outro”.¹⁶⁸ O ente, por seu turno, também é considerado comuníssimo: “[...] o aquilo que é ou ente, embora seja comuníssimo, é dito, no entanto, concretamente e, por isso, participa do próprio ser [...]”.¹⁶⁹ Na ordem transcendente, o ente é comuníssimo não como causa de ser, mas como efeito comum, e necessário, da causa comuníssima de ser, ou melhor, tudo aquilo que é causado pela causa comuníssima é ente. Assim, parece-nos possível dizer que, “fora” dessa causa, tudo o que existe é ente. Devido a isso, não parece ser absurdo afirmar que, na ordem da existência, o ente é comuníssimo, pois ele é tudo aquilo que é, ou seja, ele é tudo aquilo que existe.

Tomás nos fala que o modo pelo qual o ente participa do ser não é o modo pelo qual o menos comum participa do mais comum, mas é o modo pelo qual o concreto participa do abstrato.¹⁷⁰ Na seção anterior, apontamos a maneira pela qual a participação do ente no ser ultrapassa os limites da participação do indivíduo na espécie e desta em seu gênero, todavia

¹⁶⁸ “[...] ipsum esse est communissimum, unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud.” In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 90-100.

¹⁶⁹ “[...] id quod est siue ens, quamuis sit communissimum, tamen concretie dicitur, et ideo participat ipsum esse [...]”. In: Ibid. 95-100.

¹⁷⁰ Ibid.

ainda não abordamos as razões pelas quais a participação do ente no ser *corresponde* à do concreto no abstrato. Por isso, cabe-nos retomar as próprias palavras de Tomás:

Mas o aquilo que é ou ente, embora seja comuníssimo, é dito, no entanto, concretamente e, por isso, participa do próprio ser [...] pelo modo pelo qual o concreto participa do abstrato.¹⁷¹

Assim, daremos início à análise do modo pelo qual o homem, no estado da vida presente, compreende que a participação do ente no ser corresponde à participação do concreto no abstrato para, com isso, encontrarmos mais subsídios para retomarmos com maiores detalhes, em nossa próxima seção, o desenvolvimento daquilo que, nesta seção, começamos a tratar – a saber: as razões pelas quais os comuníssimos são diversos dos universais.

O ente é aquilo que primeiro cai sob a consideração do intelecto, isto é, o ente é o primeiro conhecido pelo intelecto humano. A este respeito, cabe dizer que o ente concreto manifesta-nos de duas maneiras: (i) enquanto extramental que, de fato, é ou existe e (ii) enquanto algo que, ao menos de modo confuso, apreendemos.¹⁷² O ente é um composto de sujeito e ato de ser. Isto quer dizer que a apreensão do ente, em dado momento, permite-nos conhecer essa composição, isto é, passamos a conhecer que o ente seja um composto de ato de ser e sujeito.¹⁷³ Propriamente falando, tudo o que existe é ente – inclusive as substâncias separadas, das quais não temos acesso direto –, mas o ser por si não, isto é, o próprio ser não é ente, pois não está determinado ou sujeito a nada. O ser subsistente por si não pode ser considerado como um ente, pois não é um composto de sujeito e ato de ser – tal como são todos os entes de nosso campo experiencial. O ser é puro ser, ele não é composto por nada, é simples por si mesmo.

Composto por ato de ser e sujeito, o ente tem seu ato limitado pelo sujeito, o qual, neste caso, comporta-se como potência ou instância limitadora do ato de ser. Em outras palavras, “advindo” por meio da forma, o ato de ser é limitado pela materialidade do composto hilemórfico: “a potência limita o ato e o ato dá ser à potência”.¹⁷⁴ Desse modo, por si, o ato de ser é ser e não se confunde com o composto hilemórfico, pois, absolutamente

¹⁷¹ “Set id quod est siue ens, quamuis sit communissimum, tamen concretive dicitur, et ideo participat ipsum esse [...] per modum quo concretum participat abstractum.” TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, 95-105.

¹⁷² GONZÁLEZ, A. L. *Ser y Participación: estudio sobre la cuarta via de Tomás de Aquino*. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra; S.A.: EUNSA, 2001, p. 205.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ FOREST, A. *La Structure Métaphysique Du Concret selon Saint Thomas D'Aquin*. Paris: Vrin, 1956, p. 163.

considerado, não é limitado por nada. Sua limitação se dá na medida em que, de algum modo, está mesclado em alguma potência, ou seja, na medida em que a potência passa a participar do ato de ser. Contudo, ainda que este composto seja constituído por tal ato de ser, seu fundamento está, em última instância, no ser absoluto.¹⁷⁵ Para González,¹⁷⁶ participar – segundo o terceiro modo de participação – é ter imperfeitamente algo que outro tem perfeitamente. Conforme Geiger,¹⁷⁷ a perfeição do ente pode ser, de alguma maneira, abstraída pelo intelecto. Lembremos que a perfeição do ente real é seu ato de ser. Em suma, o ato de ser, para ser conhecido, tem de ser abstraído do ente. No entanto, na medida em que o ato de ser é algo concreto no ente, é causado pelo ser que é o ato primeiro, deus. Portanto, ser comuníssimo não é o ser abstrato, mas causa comum de tudo aquilo que é.

O ser, abstraído do ente, pode ser considerado *à parte* do ente. Desse modo, torna-se um abstrato, não limitado pela matéria. Ou seja, na consideração do ser, o sujeito do ser – ou o “*aquilo que*” – é abstraído de seu ser. Trata-se de uma abstração de razão, não real. Isto é, no ente concreto, o sujeito não está abstraído de seu ato de ser, ou seja, o ente, neste caso, apresenta-se como uma “coisa” só, mas, ao ser considerado pela razão, ele pode ser decomposto em sujeito e ser. Assim, o intelecto pode, de certa maneira, abstrair o ser de seu sujeito. Quer dizer, o ser absoluto é o ser comuníssimo, o qual não é abstraído do composto. O ser abstraído é a apreensão daquilo segundo o que o composto participa do ser comuníssimo, que é deus. Contudo, isso não quer dizer que o ser absoluto seja acessado diretamente pelo intelecto humano no estado de vida presente. Cabe ao homem, partindo dos entes concretos, abstrair o ato de ser deles. Por meio do ser (ou ato de ser) abstrato, o concreto passa a ser considerado como participante dele (*i.e.*, como participante do ser). Quer dizer, a abstração do ser, apesar de não ser real, parece indicar *certa correspondência* com o ser absoluto e não determinado que, por seu próprio ato, confere existência aos sujeitos. De acordo com Geiger,¹⁷⁸ o homem, à sua maneira, busca, pela concepção de participação, entender a estrutura do real. De um lado, tem-se a perfeição primeira, plena de si mesma e não sujeitada a nada, ao passo que, de outro, tem-se perfeições limitadas que, em uma consideração estrita, diferem, não só da perfeição primeira, mas também de si mesmas. É relacionando a significação do concreto (ente) com a do abstrato (ser) que o homem, de algum

¹⁷⁵ GONZÁLEZ, A. L. *Ser y Participación: estudio sobre la cuarta via de Tomás de Aquino*. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra; S.A.: EUNSA, 2001, p. 214.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 215.

¹⁷⁷ GEIGER. *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1942, pp. 249 - 255.

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 253 – 255.

modo, atinge certo conhecimento sobre a estrutura da realidade, donde o ente, em certa medida, participa daquilo que lhe confere o existir, a saber, do ser.

2.2. A distinção entre comuníssimo e universal

Na seção anterior, indicamos que o ente, enquanto aquilo que primeiramente cai sob a consideração do intelecto, é um composto de sujeito e ato de ser, donde este (ato de ser) pode ser abstraído daquele (sujeito). Nesta etapa de nossa análise, buscaremos compreender como o ente e o que dele pode ser abstraído, a saber, o ser (ou ato de ser), são diversos dos universais e, de certo modo, mais fundamentais que estes. Destaque-se que, nesta etapa, passaremos pela consideração do trecho sobre o qual, anteriormente, esboçamos uma análise, a saber:

[...] o próprio ser é significado como algo abstrato. [...] [o ser] não pode participar de algo pelo modo pelo qual o particular participa do universal; [...] mas o próprio ser é comuníssimo, donde ele certamente é participado em outros, porém, não participa de algo outro. Mas o aquilo que é ou ente, embora seja comuníssimo, é dito, no entanto, concretamente, e, por isso, participa do próprio ser, não pelo modo pelo qual o mais comum é participado do menos comum, mas participa do próprio ser pelo modo pelo qual o concreto participa do abstrato.¹⁷⁹

O ser não está limitado ao âmbito formal da substância: esta, como já tratado, é composta por matéria e forma, donde a forma comporta-se não apenas como princípio ativo da natureza da substância, mas também como princípio de inteligência. Enquanto princípio de inteligência, a forma, na medida em que é intelectualmente abstraída de suas condições materiais, passa a ser considerada universalmente. Isso significa que a forma é tanto *princípio ontológico* – pelo qual uma substância é o que é (pelo qual a substância tem determinada natureza e não outra) – quanto *princípio de conhecimento* – a partir do qual se conhece, universalmente, a natureza das coisas. Como já apontado, a essência da substância é, de certo

¹⁷⁹ “Pretermissio autem hoc tercio modo participandi, impossibile est quod secundum duos primos modos ipsum esse participet aliquid. Non enim potest participare aliquid per modum quo materia uel subiectum participat formam uel accidens quia ut dictum est ipsum esse significatur ut quiddam abstractum. Similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat uniuersale; sic enim etiam ea que in abstracto dicuntur participare aliquid possunt sicut albedo colorem, set ipsum esse est communissimum, unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. Set id quod est siue ens, quamuis sit communissimum, tamen concretue dicitur, et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, set participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum.” In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 85-105.

modo, a própria forma substancial. Quando argumenta que o ser “não pode participar de algo pelo modo pelo qual a matéria ou o sujeito participa da forma”¹⁸⁰ ou que o ser “não pode participar de algo pelo modo pelo qual o particular participa do universal”,¹⁸¹ Tomás parece sugerir que o ser não seja nem a própria forma substancial nem o universal – decorrente de tal forma. Ou seja, Tomás parece indicar que não se trata apenas do ato de participar, mas dos próprios participantes, ou melhor, não se trata apenas de como forma e matéria ou universal e particular se relacionam (ou seja, não se trata apenas de como *forma* e *matéria* ou *particular* e *universal* participam, respectivamente, uns dos outros), mas da *não consideração* do ser enquanto forma e/ou universal. Isto é, forma e universal não são significados como ser ou, mais estritamente falando, forma e universal não são idênticos ao ser.

Como exposto em nosso primeiro capítulo, o mote inicial da investigação de Tomás passa pela diversidade entre concreto e abstrato que, como já argumentado, significam, respectivamente, ente e ser: “Ora, significamos um por isso que dizemos *ser* e outro por isso que dizemos *aquilo que é* [...]. Pois [...] *ser* é significado abstratamente [...]; mas o que é, isto é, *ente* [...], é significado concretamente [...]”¹⁸² Diante dessa correspondência significativa, cabe reelaborar nossa questão inicial da seguinte maneira: deve o abstrato restringir-se à consideração da forma intelectivamente abstraída, a qual, na medida em que é abstraída, é considerada universalmente? Se assim for, quer dizer que todo abstrato deve ser considerado universalmente? Se todo abstrato for universal, significa que o ser, enquanto abstrato, seja universal? Tomás, nesta altura de sua *EEB*, não define o que seja abstrato. Ele apenas distingue a participação do menos geral no mais geral (*i.e.*, a participação de um universal menos geral, *p.ex.* espécie, em um universal mais geral, *p.ex.* gênero) da do concreto no abstrato. Todavia, como já tratado (em nosso capítulo anterior) – com base em outros textos de Tomás –, o universal é um tipo de abstrato. Em seu *CM*,¹⁸³ Tomás define o universal como aquilo que é *comum* a muitos, “pois algo é dito ser universal se pertence (*inesse*) por natureza (*natum*) a muitas coisas e é predicado de muitos”. Quer dizer, os universais podem ser atribuídos a muitos particulares.¹⁸⁴ Eles podem ser atribuídos a muitos particulares pelo fato destes terem algo em *comum* que é expresso pelo conteúdo (ou essência) universal.¹⁸⁵

¹⁸⁰ “Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse et aliud per id quod dicimus id quod est [...]. Nam [...] esse significatur in abstracto [...]; set quod est, id est ens [...], significatur in concreto [...]” In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 40-45.

¹⁸¹ “Non [...] potest participare aliquid per modum quo materia uel subiectum participat formam [...]” Ibid. 85-90.

¹⁸² “[...] nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat uniuersale [...]” Ibid. 90-95.

¹⁸³ LANDIM, R. *A Questão do universal segundo Tomás de Aquino*. In: *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009 (Coleção Philosophia), p. 413.

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ Ibid.

Enquanto particulares, “os indivíduos compostos de forma e de matéria são ‘indivisíveis em si e distintos de todos os outros’”, porém o que determina que tais particulares “pertencam a uma mesma espécie é algo que é comum a todos os indivíduos da espécie”.¹⁸⁶ Noutros termos, os entes hilemórficos são diversos entre si mesmos na medida em que são indivíduos, “mas o que determina a natureza desses indivíduos, isto é, a propriedade essencial que os caracteriza, é a forma substancial que seria algo essencialmente comum a todos os indivíduos classificados sob uma espécie”.¹⁸⁷ Isso indica que, de certo modo, o universal significa certo grupo de indivíduos que possui uma essência comum, ou seja, um universal que expressa a *comunidade* de determinado grupo de particulares. No entanto, o ser, como entendido por Tomás, é *comuníssimo*: a *comunidade do ser* possui um caráter muito mais elevado (um caráter de maior excelência) que a comunidade expressa pelos universais. O universal tem sua comunidade atribuída a certo(s) grupo(s) de particulare(s) ao passo que a *comunidade do ser* não encontra restrição alguma. Segundo Velde,¹⁸⁸ o *esse commune* (*ser comum*), para Tomás, é o que é *comum* a todas as coisas (é *comum* a tudo aquilo que é). A adição de *commune* (*comum*) não especifica o *ser* (*esse*): o *comum* caracteriza o aspecto fundamental que todos os existentes *têm* em comum. O *ser comum* é uma expressão que significa que o *ser* é *comum* a todos os entes. Assim, considera-se que o *ser* é *comum* “no sentido em que ele é comumente recebido em todas as coisas e conseqüentemente determinado pela natureza particular de cada coisa”.¹⁸⁹ Quer dizer, o *ser comum* estende-se, sem exceção – ou melhor, irrestritamente – a todas as realidades.

O terceiro modo de participação parece não dizer respeito ao *compartilhamento irrestrito* do ser a todas as coisas. Contudo, se o *ser*, irrestritamente compartilhado por tudo aquilo que é, for diverso do *próprio ser* (*ipsum esse*), que é um dos polos imprescindíveis para a configuração desse tipo de participação, significa, portanto, que há uma marca distintiva entre um e outro (ou seja, entre o *ser*, que é comum a tudo aquilo que é, e o *próprio ser*, que é deus)? A resposta a esta questão parece estabelecer os limites entre o *ser comum* e o *próprio ser*. Por um lado, o *ser comum* é irrestritamente recepcionado em todas as naturezas ou essências enquanto que, por outro, o *ser divino* é subsistente por si e, por isso, não é recepcionado por nenhuma natureza ou essência que lhe seja diversa.¹⁹⁰ Velde ressalta que o adjetivo *comum* é usado para distinguir o *ser*, que todas as coisas têm em *comum*, do *ser*

¹⁸⁶ LANDIM, R. *A Questão do universal segundo Tomás de Aquino*. In: *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009 (Coleção Philosophia), p. 414

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ VELDE, Rudi A. te. *Participation and substantiality*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1995, p. 188.

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ Ibid.

divino que é subsistente por si e, fundamentalmente, diverso de todo o resto. Noutros termos, se o *ser divino* estivesse factualmente *inerido* neste ou naquele ente, ele seria diverso do *ser comum*?¹⁹¹ Ou melhor, se o *ser divino* fosse *imanente* em tudo aquilo que é, o que o diferiria do *ser comum*?¹⁹²

Consoante a Velde,¹⁹³ uma pluralidade de coisas requer uma unidade anterior e prioritária: quando alguma *propriedade comum* está em diversas coisas é impossível que pertença a cada coisa em virtude do que cada uma seja em si mesma. Quando – ao menos – duas coisas têm algo em comum uma delas deve ser ou *causa da outra* ou, então, deve haver uma terceira que seja *causa de ambas*. Enfatize-se que ser pode ser dito de tudo aquilo que é: ele pode figurar algo que muitas coisas têm em comum. Não obstante, Velde,¹⁹⁴ ao reenfatar a *impossibilidade* de haver pelo menos dois seres que não possuam causa de ser – já que ou ambos dependem de um terceiro ser para *serem* ou um deles deve ser *causa* do outro –, destaca que tudo aquilo que tem ser – caso não seja causado por si mesmo – deve ser causado por algo outro. Para Velde,¹⁹⁵ este algo do qual todo ente – para *ser (existir)* –, em última instância, depende, é o *próprio ser (ipsum esse)*, ou seja, é o ser que é em virtude de si próprio (*i.e.*, é o ser que é subsistente por si), o qual não é outro senão o próprio deus. Assim, tudo aquilo que é (tudo aquilo que *tem* ser), de algum modo, deve ser causado por deus. Em uma palavra, a *totalidade* de todos os entes deve ser reduzida ao ser incausado e transcendente. Ou melhor, se todos os entes compartilham algo em comum, isto que lhes é comum é recepcionado por eles desde uma causa que também lhes é comum, a qual não está inerida nos entes, pois é-lhes transcendente, embora, por ela, possuam algo em comum (por tal causa os entes *têm* ser em comum). A propriedade comum, imanente a todos os entes, é diversa da causa que a possibilita, ou seja, é diversa da *causa* que, de algum modo, possibilita a *imanência* de uma propriedade comum a todos os entes. Embora se diga que deus e os entes tenham em comum o fato de *serem*, não significa que ambos tenham o mesmo ser: o ser de deus não é idêntico ao ser dos entes, pois, se assim fosse, recair-se-ia na consideração de que todos os entes seriam o próprio deus – algo absurdo. Com isso, fica patente que o ser seja muito mais comum que qualquer tipo de universal, pois este se encontra limitado a certo grupo de indivíduos ao passo que aquele se estende a tudo aquilo que é desde uma causa que é comum: o próprio ser subsistente por si mesmo, deus.

¹⁹¹ VELDE, Rudi A. te. *Participation and substantiality*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1995, p. 189.

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Ibid., pp. 190 – 194.

¹⁹⁴ Ibid., p.190.

¹⁹⁵ Ibid.

* * *

No capítulo I, indagamos se ser e forma substancial são idênticos. Concluímos, com o auxílio de Gilson e da própria *EEB*, que não. Apesar de serem diversos, forma e ser relacionam-se no ente. Por certo ângulo, o ente hilemórfico já é composto por forma e matéria, enquanto que, por outro, este composto comporta-se como “receptor” do ato de ser que lhe “advém”. Como já exposto, é a forma que assume o papel do sujeito mais apropriado para recepcionar o ato de ser do ente. Em suma, tentamos mostrar que, mesmo não sendo idênticos, ser e ente, de algum modo, se relacionam. Esta relação é chamada por Tomás, em sua *EEB*, de *participação*.

No capítulo II, apresentamos a maneira pela qual Tomás desenvolve sua teoria da participação. Junto a Wippel e Elders, consideramos que a participação, tal como apresentada na *EEB*, pode ser tomada de três modos, donde o terceiro configura-se como o mais apropriado na medida em que trata da participação daquilo que é (ou ente) no ser. Após expormos esses modos de participação, e de como o terceiro assume primazia sobre os demais, passamos a considerar a estrutura metafísica do ente. O ente, pelo ato de ser que lhe é inerente, participa do próprio ser. Este não só é subsistente por si, mas é causa de ser de tudo aquilo que é: enquanto causa máxima de ser, o ser pode receber o qualificativo *comuníssimo*. O ente, por sua vez, também é *comuníssimo*, mas não à maneira de causa de ser: é *comuníssimo* na medida em que é *efeito* da causa comuníssima, ou seja, tudo aquilo que por essa causa é gerado é ente ou existente. Contudo, a compreensão do ser como *causa comuníssima* e do ente como *efeito comuníssimo*, ainda não explica a maneira pela qual a participação do ente no ser corresponde a do concreto no abstrato. Assim, iniciamos uma explicação que busca dar conta dessa correspondência. O intelecto humano, no estado de vida presente, não é capaz de atingir o ser do ente, por isso o significa como abstrato. Junto a Velde, notamos que a significação do ente leva em conta o ser já concretizado, isto é, leva em conta o ser como o *é* (ou o *existente*) do “aquilo que” (ou sujeito). No próximo capítulo, não apenas retomaremos a investigação pela qual Tomás qualifica o ente como concreto e o ser como abstrato, mas exploraremos, de maneira mais detida, as limitações intelectuais referentes à consideração do ser do ente.

III. A RESSIGNIFICAÇÃO DO CONCRETO E DO ABSTRATO

A fim de melhor compreender o modo pelo qual o ente participa do ser, nos dedicamos ao estudo da maneira pela qual o intelecto humano *intelige* a participação do ente no ser. Agora, não só exploraremos *a maneira pela qual* a participação do ente no ser é *inteligida*, mas também buscaremos compreender com mais detalhes o modo pelo qual o ser é *significado* em abstrato e o ente em concreto. Para isso, será necessário distinguirmos duas operações intelectuais, quais sejam: a *precisiva* e a *não-precisiva*. Estas concederão elementos não só para estabelecermos a distinção entre concreto e abstrato, mas também para introduzirmos a correspondência entre o abstrato (fruto da *abstração não-precisiva*) e o ser. Tal correspondência dará subsídios para compreendermos que o ser, abstrativamente considerado, não é exatamente como a brancura ou humanidade, pois a consideração do ser é mais fundamental do que a dessas últimas (brancura e humanidade). Por fim, sustentaremos, junto a Gilson e Velde, que o intelecto humano – o qual opera, naturalmente, segundo a ordem das formas substanciais – encontra dificuldade para inteligir o *ser* dos entes: é por conta dessa dificuldade que o intelecto não é capaz de considerar o *ser enquanto ser*, mas apenas *enquanto abstrato*.

1. O abstrato como essência absolutamente considerada: os modos preciso e não-preciso de abstração

Os modos de participação possibilitam certo entendimento da estrutura metafísica dos entes hilemórficos. A compreensão desses modos indica que a estrutura interna dos entes se perfaz em relações (seja da matéria com a forma, seja da essência – já constituída no composto – com o ser). Em última instância, como já explanado, o terceiro modo de participação subjaz aos outros modos: ele caracteriza a maneira pela qual o ente é primordialmente constituído. O terceiro – e derradeiro – modo indica a íntima e fundamental participação da essência (ou sujeito) no ato de ser. Todavia, indicamos que a consideração do terceiro modo de participação, apesar de dizer respeito à factual relação entre essência e ato de ser, só pode ser entendida intelectualmente: é o intelecto humano que, à sua maneira (desde a apreensão do ente hilemórfico), compreende a maneira pela qual há participação da essência no ser. Noutras palavras, Tomás considera que o intelecto entende que a participação do ente

no ser seja *como* a participação do concreto no abstrato. Para o intelecto humano, o ente, por um lado, é significado em concreto e o ser, por outro, em abstrato. Não obstante, para atingir a consideração de que o ser seja significado em abstrato e o ente em concreto, torna-se imprescindível mostrar alguns significados de abstração. Ao analisarmos a apreensão intelectual do concreto no capítulo II, vimos que o ente é considerado pelo aquinatense como o objeto próprio do conhecimento humano, pois é o primeiro que cai sob sua consideração. Neste capítulo veremos que o ente, primeiramente apreendido pelo intelecto, é, inicialmente, considerado de modo confuso. Mas, mesmo sendo primeira e confusamente apreendido não deixa de ser significado em *concreto*, pois, estruturalmente, se configura em um composto de essência hilemórfica e ato de ser (o ente, mesmo primeiramente apreendido, não perde referência à sua constituição essencial, a qual se perfaz em um ato de ser concretizado em uma essência – que, neste caso, é hilemórfica). Contudo, o intelecto, após sua primeira apreensão, pode, por certo processo intelectual, considerar o ser do ente *como se* prescindisse do próprio ente. É na medida em que, de algum modo, prescinde do ente, que o ser é significado em abstrato.

Ao tratar das significações abstratas, Tomás salienta que o que é significado abstratamente não admite adição para *além de si*, pois a significação abstrata considera, de maneira exclusiva, a própria forma das coisas (*p.ex.* humanidade, que é a significação daquilo que permite com que o homem seja homem). Nas próprias palavras de Tomás:

[...] cumpre considerar que, acerca de qualquer significado abstratamente, isto tem a verdade: que não tem em si algo estranho, a saber, que seja para além de sua essência, assim como a humanidade, a brancura e o que quer que seja dito desse modo, pela razão de que a humanidade é significada como aquilo pelo que algo é homem, e a brancura como aquilo pelo que algo é branco; ora, formalmente falando, não há algum homem senão por aquilo que pertence à noção de homem, e, de modo semelhante, formalmente, não há algo branco a não ser por aquilo que pertence à noção de branco; e, por isso, os abstratos desse modo não podem ter em si nada de alheio.¹⁹⁶

Há considerações abstratas que excluem quaisquer adições a si mesmas. É o caso de humanidade e brancura que são considerações abstratas de homem e branco, respectivamente. Tomás, em seu *De Ente*, distingue dois modos de abstração: (i) abstração

¹⁹⁶ “[...] considerandum est quod circa quodcumque abstracte significatum hoc habet ueritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit preter essenciam suam, sicut humanitas, albedo et quecumque hoc modo dicuntur, cuius ratio est quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo ut quo aliquid est album; non est autem aliquid homo formaliter loquendo nisi per id quod ad rationem hominis pertinet, et similiter non est aliquid album formaliter nisi per id quod pertinet ad rationem albi; et ideo huiusmodi abstracta nichil alienum in se habere possunt.” In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 272 105-130.

não-precisiva e (ii) abstração precisiva.¹⁹⁷ Por um lado, abstração precisiva é aquela em que a inteligência exclui o princípio individualizador da forma, isto é, é a abstração que exclui a matéria da forma apreendida. Por outro, na abstração não-precisiva a inteligência não exclui o princípio individualizador da forma, ou seja, na abstração não-precisiva o princípio individualizador, apesar de prescindido, não é excluído.

A abstração não-precisiva (i) considera o todo de maneira simples e absoluta (a essência ou natureza de algo) desconsiderando seus aspectos individuantes. Assim, aquilo que individualiza a essência de Sócrates, a saber, a matéria assinalada, pode ser prescindido para a consideração da essência que é comum aos indivíduos da espécie homem. Não obstante, a essência comum, de certo modo, contém a matéria; não a matéria que é *princípio de assinalação* (ou *individação*), mas a *matéria comum* (ou *matéria sensível comum*).¹⁹⁸ Ou seja, a abstração não-precisiva “deixa de lado as características individuantes determinadas pela *materia signata*, matéria que individualiza”.¹⁹⁹ Por exemplo, a consideração “homem” é obtida “por uma abstração do todo em que os princípios individuantes são deixados de lado e é apenas considerada a essência específica (comum)”.²⁰⁰ Do conceito “homem” não é considerada “*esta* matéria (*este* corpo), mas ela não é tampouco excluída do conceito, na medida em que a matéria sensível comum é nota desse conceito”.²⁰¹ Desse modo, a definição que o conceito expressa “inclui o que Tomás de Aquino denomina de *materia non-signata* ou de ‘matéria sensível comum’”.²⁰² Por meio do conceito “homem”, abstraído de modo não-precisivo, é considerado como um todo, porém, de maneira não determinada, qualquer homem individual. “‘Homem’ significa indeterminadamente, isto é, abstratamente, qualquer indivíduo que é homem, embora cada homem individual contenha algo determinadamente que não está contido explicitamente no que é significado pelo termo ‘homem’, a saber, a *materia signata*”, a qual constitui sua essência individual.²⁰³ No *De Ente*,²⁰⁴ Tomás diz que o termo “homem” significa a essência como um todo na medida em que não exclui a assinalação da matéria, mas a contém implícita e indistintamente, do mesmo modo que o gênero contém, implícita e indistintamente, a diferença. É por contê-la implícita e indistintamente que “homem” pode ser atribuído a diversos indivíduos. A esse respeito, Landim diz o seguinte:

¹⁹⁷ TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*, cap II. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 16 -29.

¹⁹⁸ LANDIM, R. *A Questão do universal segundo Tomás de Aquino*. In: *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009. (Coleção Philosophia), p. 417.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Ibid., pp. 417 – 418.

²⁰⁴ TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*, cap II. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 16 -29.

Não é o caso de descrever e de avaliar as etapas do processo abstrativo que culmina na formação do conceito a partir da imagem. Assinalamos apenas que duas funções intelectuais diferentes participam desse processo: o intelecto agente, que, por pura espontaneidade, deixa de lado as condições individuantes da imagem e o intelecto possível que recebe a determinação inteligível abstrata ou *species impressa* no intelecto. O que é recebido pelo intelecto possível é um conteúdo universalizado. Diferentes conteúdos são recebidos porque diferentes imagens podem ser submetidas ao processo de abstração. No entanto, tudo que é recebido pelo intelecto, a despeito de suas diferenças inteligíveis, é recebido de modo universal. Assim, o intelecto entende um conteúdo, a quiddidade, e apreende de modo universal o que a coisa é. A partir dessa apreensão, o intelecto forma conceitos, expressando por aspectos inteligíveis o que foi apreendido. Conceitos são verbos mentais, *expressões mentais* do que o intelecto apreende. Conceitos são formados a partir das naturezas recebidas no intelecto possível. É o que parece afirmar Tomás de Aquino no *Comentário à Metafísica*, n.º. 1231 “... o intelecto forma conceitos simples das coisas através do entender o que é cada uma das coisas”.²⁰⁵

Torna-se importante reenfatar que a abstração não-precisiva, apesar de prescindir as características individuantes (ou assinaladas), não as exclui. Entretanto, saliente-se que, de acordo com Landim, a essência pode estar instanciada no intelecto de maneira universal e nas coisas de modo particular. Instanciada de modo universal na mente, a essência pode ser atribuída a diversos particulares, mas considerada em si ela não é universal nem particular. Quer dizer, “se se negligencia seja o seu modo singular, seja o seu modo universal de ‘existir’, [a essência]²⁰⁶ teria uma identidade qualitativa no intelecto e na coisa.”²⁰⁷ Isso significa que, na medida que seus modos de instanciações são prescindidos, mas não excluídos, a essência passa a ser uma *natureza* ou *essência absolutamente considerada*.

‘Essência’ pode ser ‘dita’ essência disso ou daquilo, significando *o que é* isso ou *o que é* aquilo. Nesse caso, ‘essência’ significa a essência de um ente singular. Mas ‘essência’ pode significar também razão da espécie, isto é, *o que é comum* de modo essencial a vários entes singulares. Nesse caso, a essência tem um modo de ser (universal) na mente. Esse modo é consequência do processo abstrativo. Mas, diferentemente dos outros sentidos mencionados, *essência ou natureza absolutamente considerada* significa o *modo de considerar* a essência independentemente de sua maneira de ser no singular ou no intelecto.²⁰⁸

²⁰⁵ LANDIM, R. *A Questão do universal segundo Tomás de Aquino*. In: *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009 (Coleção Philosophia), pp. 418 – 419.

²⁰⁶ O termo é nosso.

²⁰⁷ LANDIM, R. *A Questão do universal segundo Tomás de Aquino*. In: *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009 (Coleção Philosophia), pp. 419 – 420.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 420.

Para Landim, a essência absolutamente considerada é fruto de um processo abstrativo que atinge “a estrutura inteligível considerada independentemente de suas relações com o intelecto e com as coisas”.²⁰⁹ Além disso, ele também diz que a essência absolutamente considerada é obtida por um duplo processo abstrativo, qual seja: “abstração dos princípios individuantes do conteúdo singular da imagem sensível (abstração do todo) e abstração da intenção de universalidade da quiddidade abstraída”.²¹⁰ Diante disso, Landim explica quais são as propriedades essenciais da essência absolutamente considerada:

Nem as propriedades que caracterizam a singularidade nem as propriedades que caracterizam a universalidade podem ser predicadas essencialmente dessa estrutura inteligível. Se fosse *numericamente una*, como são os singulares, enquanto singulares, ela não poderia ser instanciada em diferentes singulares, pois, nesse caso, diferentes singulares, que se distinguem numericamente e que são distintos de todos os outros singulares, teriam a mesma essência, isto é, não seriam distintos entre si. Assim, se fosse *una numericamente* e conviesse a um singular, ela só poderia ser a essência desse único singular. Se fosse comum a muitos indivíduos, como são os universais, ela não poderia ser *una* em cada indivíduo (não poderia ser a essência de um indivíduo particular), pois os indivíduos singulares seriam essencialmente constituídos por propriedades comuns, o que tornaria problemática sua singularidade. Assim, a essência *absolutamente considerada* nem é singular nem universal nem *una* nem múltipla. O modo de ser singular ou modo de ser universal é, para ela, *acidental*. Dela não pode ser predicada qualquer propriedade que caracterizaria o modo de existir singular ou o modo de ser universal: ‘Nada dela é verdadeiro senão o que lhe convém enquanto tal, daí qualquer coisa de outro que lhe for atribuída seria uma atribuição falsa’, afirma Tomás no *De Ente*.²¹¹

Baseado no *De Ente* (mais especificamente neste trecho do *De Ente*:²¹² “Nada dela é verdadeiro senão o que lhe convém enquanto tal, daí qualquer coisa de outro que lhe for atribuída seria uma atribuição falsa”), cumpre insistir que Landim defende que a “*natureza ou essência absolutamente considerada* é fruto de uma dupla abstração não-precisiva”: abstração da matéria assinalada do sensível e “abstração da intenção de universalidade da quiddidade abstraída”.²¹³ Obtém-se, dessa dupla abstração, “uma estrutura inteligível considerada independentemente de suas relações com o intelecto e com as coisas”.²¹⁴ Sublinhe-se que a abstração não-precisiva não exclui os modos de ser da essência

²⁰⁹ LANDIM, R. *A Questão do universal segundo Tomás de Aquino*. In: *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009 (Coleção Philosophia), p. 421.

²¹⁰ Ibid., p. 420.

²¹¹ Ibid., p. 421.

²¹² TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*, cap III. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 30.

²¹³ LANDIM, R. *A Questão do universal segundo Tomás de Aquino*. In: *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009 (Coleção Philosophia), p. 420.

²¹⁴ Ibid., pp. 420 – 421.

(universalmente na mente e individualmente nas coisas). Por não excluir seus modos de ser, a essência torna-se apta tanto para ser individualizada – nas coisas – quanto universalizada – no intelecto humano. Assim, a essência absolutamente considerada caracteriza-se como o que há em comum tanto nos indivíduos quanto nos universais, pois individualidade e universalidade são-lhe instâncias acidentais.

Em outro artigo, denominado *Abstração e Juízo*,²¹⁵ Landim faz uma exposição mais detalhada sobre um segundo modo de abstração, que exclui “as determinações individuais”, retendo apenas “as determinações formais, a saber, aquilo pelo qual o composto tem uma determinada natureza”:²¹⁶ trata-se da abstração *precisiva* ou *formal* (ii), que exprime a essência considerada enquanto tal:

Assim, se uma abstração formal é efetuada sobre a essência de um composto de matéria/forma, então é abstraído do composto, não a forma (*forma partis*), mas o que Tomás de Aquino denomina de forma do todo (*forma totius*). Como as determinações individuais foram excluídas por esse tipo de abstração, o que é obtido por essa operação não é um universal que significaria indeterminadamente o composto todo, mas é um universal que significa apenas uma parte do composto, a parte que exprime a sua determinação formal.²¹⁷

Pela abstração não-precisiva o intelecto *pode* produzir o universal homem ou branco a partir de Sócrates – nesse tipo de abstração o termo homem passa a significar indeterminadamente “Sócrates todo”²¹⁸ –, mas, pela abstração formal ou precisiva, obtém-se *exclusivamente* humanidade – que significa aquilo pelo que homem seja homem – ou brancura – que significa aquilo pelo que branco seja branco. “Como ‘homem’ significa indeterminadamente Sócrates todo, pois não exclui suas determinações individuais, pode-se atribuir ‘homem’ a Sócrates. Mas, como ‘humanidade’ exclui as determinações individuais de Sócrates, significando apenas aquilo pelo qual Sócrates é homem”, o termo humanidade passa a “funcionar como parte integral de Sócrates e, por conseguinte, não pode ser atribuída a Sócrates”.²¹⁹

Posto isso, cumpre, em síntese, ressaltar que humanidade ou brancura tanto podem ser consideradas de modo preciso, isto é, de modo a excluir todas as determinações que não digam respeito àquilo que pertence à humanidade ou à brancura enquanto tais, quanto

²¹⁵ LANDIM, R. *Abstração e juízo: observações sobre as noções de ente e de ser em Tomás de Aquino*. In: *Ensaio em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

²¹⁶ Ibid., p. 194.

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Ibid., p.195.

podem ser consideradas de modo não-precisivo, isto é, de modo a prescindir de todas as determinações que não digam respeito àquilo que pertence à humanidade ou à brancura enquanto tais sem, no entanto, excluí-las, de modo que seja possível dizer que há humanidade ou brancura em Sócrates. A apresentação sobre os modos preciso e não-preciso de considerar a essência é importante para nossa exposição porque aquilo que Tomás, em sua *EEB*, chama de *significação abstrata* do ser parece guardar algum paralelo com a consideração que, em seu *De Ente*, é própria à *essência absolutamente considerada*.

2. A significação abstrata e a noção de ser

Os modos preciso e não-preciso de abstração, apesar de não aparecerem – ao menos de maneira explícita – na *EEB*, são importantes na medida em que, de certa maneira, nos ajudam a esclarecer o que Tomás entende ali por *significação abstrata*. Ou melhor, o caso da *essência absolutamente considerada*, tal como exposta em *De Ente*, parece ser algo paralelo àquilo que, em sua *EEB*, Tomás chama de *significação abstrata do ser*. Tanto a essência absolutamente considerada quanto a significação abstrata do ser não podem ter nada de alheio a si mesmas. O que nada tem de alheio a si é, neste contexto, o *princípio formal* ou *quididativo* de algo, ou seja, aquilo pelo que é algo, ou melhor, aquilo pelo que homem é homem ou branco é branco. Isto é, a significação abstrata de algo não aceita em si nada daquilo que não faz parte de sua significação: nada de fora se acrescenta a tal significação. Mas aqueles que são significados concretamente comportam adições em suas significações. Quer dizer, homem e branco são significações diversas de humanidade e brancura, pois as primeiras estão aptas a receber adições ao passo que as segundas não. De homem pode-se predicar negro, alto etc., pois o termo homem pode comportar tais atributos, já que sua noção está sempre apta a receber predicados, ou melhor, está sempre apta a ser concretizada por outros elementos que, apesar de lhe serem diversos, não lhe são opostos. Mas humanidade e brancura, segundo Geiger,²²⁰ só podem ser atribuídas a si mesmas: a brancura só pode ser atribuída à própria brancura e a humanidade à própria humanidade. Isso significa que daquilo que é significado em abstrato nada pode ser predicado, mas do que é significado em concreto se pode fazer diversas predicções.

²²⁰ GEIGER. *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1942, p. 133.

O ser, segundo Tomás em sua *EEB*, é significado em abstrato tal como o são humanidade ou brancura. Sublinhe-se que o ser, apesar de significado em abstrato, não é o mesmo que humanidade ou que brancura, pois estes, em última análise, dizem respeito à forma da substância, ao passo que o ser, apesar de abstratamente significado, não diz respeito à forma. A significação do ser – mesmo sendo diversa das significações humanidade e brancura – assemelha-se a elas nisso: nada pode ser atribuído a ela, ou seja, nada alheio pode ser acrescido à significação de ser.

Velde²²¹ investiga a impossibilidade de *acréscimos* à noção de ser. Nessa investigação ele critica De Vries, o qual defende que o criado seja propriedade do *ser comum*, pois, propriamente considerado, o ser comum possui *comunidade irrestrita*. Noutras palavras, o ser comum, segundo De Vries, é passível de receber adição do criado, adição que, a partir do momento que é aplicada, restringe a comunidade do ser comum. Entretanto, tal restrição é *prescindida* quando o ser comum é considerado como o *que nenhuma adição recebe*. Assim, o ser comum não se restringe ao ser que é comum a todas as criaturas, já que o ser comum, diversamente do ser dos criados, deve *incluir* todos os seres (criados e incriados) – sem exceção alguma. Para Velde,²²² a frase “o que nenhuma adição recebe” torna-se ambígua se confrontada com o ser divino: se o ser do divino não é especificado e/ou determinado por uma essência – diversa de seu próprio ser – que o recebe, ele (o ser divino) pode ser caracterizado *sem nenhuma* adição. Não obstante, a mesma frase (a saber, “o que nenhuma adição recebe”) pode ser usada para caracterizar o ser que é comum a tudo aquilo que é. Com isso, instaura-se o problema: como distinguir o ser de deus do ser que é comum a tudo aquilo que é se ambos, conforme o exposto, podem ser considerados sem adição alguma?²²³ Velde²²⁴ diz que, em última instância, a frase “o que nenhuma adição recebe” pode possuir duplo modo de consideração, a saber: (i) de um modo, a não adição pode ser entendida de tal maneira que a noção de algo em questão *exclua* qualquer adição. Por exemplo: a “razão” não pertence (*não está adicionada*) à essência de “animal irracional”, ou seja, a essência de animal irracional *exclui* toda e qualquer adição de racional. De outro modo (ii), não *exclui* nem *inclui* adição alguma. Por exemplo: o gênero animal não *inclui* nem *exclui* a posse da diferença específica *razão*.

²²¹ VELDE, Rudi te. *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1995, p. 191.

²²² Ibid.

²²³ Ibid.

²²⁴ Ibid., pp. 191-192.

Dessarte, o ser divino seria *sem adição* consoante o primeiro modo (i), pois seu ser, totalmente pleno de si mesmo (totalmente subsistente), *exclui* qualquer possibilidade de determinação por algo outro. Mas o ser comum, concorde o segundo modo (ii), é *sem adição* quando considerado, unicamente, pela mente humana. Considerado pela mente humana,²²⁵ o ser comum *não exclui* a possibilidade de adição. Mas, na realidade, o ser comum *não existe* sem adição. Assim, o termo *comum* expressaria a possibilidade do ser – (ii) considerado desde a mente humana – *receber* alguma adição (ou *especificação*), enquanto o termo subsistente *excluiria* a possibilidade do ser divino receber qualquer tipo de adição.

Velde²²⁶ sublinha que o ser, enquanto tal (o ser tomado absolutamente), não se confunde com o ser criado, já que este implica algum tipo de adição. Não é o sentido indefinido de ser que deve ter prioridade e anterioridade sobre a distinção entre ser divino e ser criado. Se assim fosse, a diversidade entre deus e criaturas só poderia ser feita com base em um *conceito de ser* que, em certo sentido, seria determinado tanto pela adição de *ser finito* quanto pela de *ser divino*. Com isso se sustentaria um conceito de ser em que o ser seria considerado de maneira indefinida – independentemente da definição ou limitação dos seres finitos ou do ser ilimitado e infinito. Assim, o *ser* só teria prioridade desde a perspectiva da mente humana: estritamente falando, ele (o ser) seria nada mais que um *ser de razão*, ou melhor, um *conceito de ser comum*, que é *abstrato* e, por conseguinte, aplicável tanto aos entes quanto ao próprio ser – essa consideração mental (ou conceitual) do ser comum não *excluiria* nem *incluiria* qualquer tipo de adição.

Da perspectiva em que o ser configura-se em um *conceito mental*, o conceito de ser estender-se-ia tanto a deus quanto às criaturas; assim, a diversidade entre deus e entes criados deveria ser expressa pela adição de uma *diferença lógica* no conceito de ser comum: ou do *acréscimo* de que o ser divino seja destituído de qualquer adição ou, então, da *adição* de que ele seja subsistente por si mesmo. Contudo, de acordo com Velde,²²⁷ a inserção de *adições lógicas* no conceito de ser comum não faz sentido algum: na filosofia de Tomás, “o ser não assume o papel de um termo comum que é neutro e anterior à distinção entre deus e criatura”.²²⁸ Deus é denominado ser, não desde um *ângulo conceitual*, mas como *causa de ser* que é *comum* a todos os outros seres. Como *causa* deus é diverso de todos os outros seres. Deus e criaturas, apesar de *serem*, distinguem-se nisso: deus tem ser por sua própria essência

²²⁵ VELDE, Rudi te. *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1995, p. 192.

²²⁶ Ibid., pp. 191-192.

²²⁷ Ibid., 192 – 193.

²²⁸ Ibid., p. 193.

(deus tem ser por si próprio) e a criatura tem ser por *participação*.²²⁹ Portanto, segundo a interpretação veldiana,²³⁰ a distinção entre deus e criaturas não deve ser estabelecida desde uma consideração meramente *lógica* em que adições são inseridas em um *fator comum* (*conceito de ser comum*), mas – tal distinção – deve ser estabelecida desde o fato de deus ser *causa comum* de todos os outros seres.

Advindo de uma *causa comum e transcendente*, o ser dos entes é recepcionado²³¹ pelas essências destes, essências que são diversas do ser que a elas “advêm”. Todas as essências que estão atreladas ao ser são criadas (são criaturas). O ser das coisas não deve ser confundido com as essências que o recepcionam, pois elas (a essências) dizem respeito ao *que as coisas são* (dizem respeito ao *quid* das coisas), mas não ao próprio ser delas, pois este é diverso das essências que o recepcionam. Velde²³² diz que, propriamente falando, a adição “criado” não é uma adição meramente lógica e que ela não faz restrição a extensão do ser que é comum a todos os criados. O termo *comum* indica que cada *instância particular* está relacionada com uma essência que não apenas recepciona o ser, mas devidamente determina-o. São as essências dos particulares que realmente adicionam determinações ao ser que lhes “advêm”. Disso decorre que o ser, que “advém” a todas as essências de maneira comum, *considerado* sem adição alguma, não se encontra determinado em nenhuma essência, porém, na realidade, ele encontra-se em uma *relação de inerência*, segundo a qual ele (o ser) pertence a determinadas essências.

Contudo, o conteúdo essencial das coisas que *têm* ser pode ser *prescindido* pelo intelecto e, com isso, o ser – que é comum às essências x, y, z etc. –, de algum modo, *insinua-se*, mesmo que precariamente, ao entendimento. O ser comum, ressalta Velde,²³³ é comum a todas as coisas de tal modo que adicionar o substantivo *criatura* em sua significação é algo logicamente redundante: tal substantivo não restringe a consideração do ser comum. Todas as essências que têm ser (sejam hilemórficas ou não), ou seja, todas as essências que recebem ser – por isso mesmo, *criadas* – necessariamente, têm *em comum* o ser. Pondo as coisas desse modo, Velde²³⁴ procura não ignorar o modo da mente humana proceder: a mente humana

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Ibid.

²³¹ As ideias divinas são os conteúdos da mente de deus. Enquanto conteúdos da mente divina, as ideias podem ser consideradas princípios ativos, conforme os quais deus realiza sua criação. Quer dizer, deus age por meio de sua inteligência segundo a ideia prévia da coisa a produzir, essa ideia – que identifica-se com a natureza divina – é chamada, por Tomás, de “causa exemplar”. Em suma, as ideias divinas são essências exemplares que, quando criadas, recebem o ser, isto é, passam a existir. (TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, 1ª, q. 15, a. 1).

²³² VELDE, Rudi te. *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1995, pp. 192-194.

²³³ Ibid.

²³⁴ Ibid., p.192-194.

procede das criaturas a deus, que é a causa comum delas. Quer dizer, deus, de algum modo, torna-se *inteligível* desde as criaturas que, apreendidas pelo intelecto humano, *apontam* a ele como causa de ser delas. Isso significa que deus é causa de ser de todos os entes, e que o ser desses entes finitos é inteligido como efeito dessa causa, que, em última instância, é o próprio deus. Noutros termos, não é possível abstrair sem equívoco um fator comum existente nessa relação de causa e efeito: o ser, que é comum na medida em que tanto pode referenciar o ser divino, participado enquanto causa, quanto o ser das criaturas, participado como efeito: como diz Velde, “*esse commune* realmente significa *esse commune omnibus*”.²³⁵

3. A intelecção do *ser* desde o *ente*

As significações de ente e ser são produzidas pelo intelecto humano que, de acordo com sua capacidade, busca compreender a estrutura da realidade.

[...] apenas o entendimento dos sábios se eleva à apreensão da coisa incorpórea; ora, os entendimentos dos homens vulgares não transcendem a imaginação, a qual é apenas das coisas corporais [...]; o entendimento dos sábios remove imediatamente das coisas incorpóreas, [algo] que o vulgo não pode fazer.²³⁶

O entendimento do sábio ultrapassa a apreensão daquilo que tem existência corporal: pela abstração intelectual, considera o que existe independentemente da matéria, o imaterial. Entretanto, segundo a filosofia de Tomás, o conhecimento dos imateriais não se dá diretamente – como se os próprios imateriais influíssem, por si mesmos, no intelecto humano –, mas a partir das substâncias materiais: o conhecimento intelectual humano inicia-se pelos entes materiais ou concretos. É a partir da apreensão dos concretos que o homem, por certa abstração, pode atingir o conhecimento, mesmo que imperfeito, daquilo que existe independentemente da concretude material. Partindo da apreensão do ente concreto, a abstração intelectual do *ser* parece estabelecer algum tipo de correspondência com o *próprio ser* (*ipsum esse*), o qual está *além* de toda concretude.

²³⁵ VELDE, Rudi te. *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1995, p. 194.

²³⁶ “Set ad apprehendendum rem incorpoream, solus intellectus sapientum consurgit, nam uulgarium hominum intellectus non transcendunt ymaginationem, que est solum corporalium rerum [...]; intellectus sapientum statim remouet a rebus incorporeis, quod *uulgus* facere non potest.” In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. I. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 269 160-185.

Assim, os modos de significar – seja o ente, seja o ser – passam tanto pelo trato da apreensão quanto da – consecutiva – abstração do ser do ente. Não obstante, ainda parece não estarem muito claras as maneiras pelas quais o intelecto os significa. Por isso, a questão que, neste ponto, colocamos: como o intelecto significa ente e ser que, apesar de se relacionarem, são diversos?

De acordo com Gilson,²³⁷ o ser indeterminado não é coisa alguma, pois se fosse alguma coisa seria um composto determinado. A significação do ser não é de modo algum composta. O ente concreto, no contexto da atual discussão, significa o existente, pois considera indistintamente todos os indivíduos constituídos por essência e ato de ser (ou ato de existir). Diante disso, a questão que surge é: seria possível considerar apenas o ser sem a essência que o possui? Ou melhor, seria possível considerar aquilo que *permite* que o ente venha a ser ente sem considerar o próprio ente? O ser pode ser considerado como aquilo que está *além* de qualquer significação que o relacione a um sujeito (o qual, como visto, é a essência “receptora” de ser)?

No capítulo I, dissemos que Gilson,²³⁸ baseado na filosofia de Tomás, defende que o ente é aquilo que tem o ser. Nesse sentido, ser se configura como ato de ser do ente. Esse ato é nada mais do que aquilo que existe no ente. No entanto, Gilson²³⁹ faz-nos o seguinte alerta: se, no âmbito do conhecimento humano, a existência²⁴⁰ for abstraída daquilo que a possui, ela passará a ser um termo sem conteúdo próprio, ou seja, o ato de existir (ou ato de ser), enquanto abstraído daquilo que o possui, passará a ser um *conceito vazio* para o intelecto humano. Recorrendo a Descoqs, Gilson enfatiza mais uma vez que o ato de existir abstrato (a existência sem aquilo que a possui, ou seja, a existência abstraída daquilo que é) é nada mais do que um *conceito vazio*, ou melhor, a “existência, aquilo pelo que formalmente o ente é constituído ato, não é um conceito, mas um pseudoconceito”.²⁴¹ Landim, por seu turno, questiona o momento em que intelecto passa a conhecer o ser: o conhecimento do ser ocorre na primeira ou na segunda operação do intelecto humano?²⁴² Ou seja, Landim busca demarcar o momento em que o intelecto passa a ter algum conhecimento do ser: como o intelecto obtém o ser? Para Landim, o ser é obtido *através* do ente, pois é pelo ente que se pode atingir aquilo

²³⁷ GILSON, E. *A existência na Filosofia de Tomás de Aquino*. São Paulo: Duas Cidades, 1962, pp. 54 – 55.

²³⁸ Id. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 144.

²³⁹ Ibid., p. 132.

²⁴⁰ Neste ponto, Gilson parece estar usando o termo *existência* de modo equívoco. *Existência* aqui designa o *ato de ser* que, em muitos momentos, é chamado de *ser (esse)*. Não se deve confundir este *ser (esse)* com o *próprio ser (ipsum esse)*.

²⁴¹ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p.132.

²⁴² LANDIM, R. *Abstração e juízo: observações sobre as noções de ente e de ser em Tomás de Aquino*. In: *Ensaio em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 202.

pelo que o ente é. Recorrendo a Wippel, Landim diz que o conceito de ente se perfaz na efetuação de juízos existenciais, os quais são realizados desde a *convertio ad phantasmata*:

Com efeito, segundo Tomás de Aquino, segue-se ao processo abstrativo de extrair a *species* inteligível da imagem sensível, portanto, segue-se da operação de formação de conceitos, a operação de ‘retorno à imagem sensível’ (*ST*, I, q.84, a.7). Através dessa operação, o conceito universal e abstrato é ‘concretizado’ através da sua ligação com a imagem sensível. Esse processo permite que o conceito seja conectado a um objeto singular. ‘Daí é necessário para que o intelecto em ato conheça (*intelligat*) o seu objeto próprio que retorne à imagem sensível para que seja pensada (*speculetur*) a natureza universal no existente particular (*ST*, *idem*).²⁴³

Segundo Landim, esse tipo de operação permite a formação de juízos existenciais. Contudo, antes de avançarmos a essa argumentação, cabe esclarecer os tipos de juízos: (i) a afirmação, que se perfaz pelo juízo que *synthetiza* sujeito e predicado, pode ou não se adequar à coisa – por exemplo, a afirmação “Sócrates é branco” será verdadeira se Sócrates for realmente branco. Ou seja, o *é* pode assumir dupla função, a saber: pode assumir tanto a *função de síntese* – como na afirmação acima, “Sócrates é branco” – quanto a *função existencial* – como na afirmação “Sócrates *é*” (“Sócrates *existe*”). O enunciado “Sócrates *é*” caracteriza-se como um (ii) *enunciado existencial*, isto é, um enunciado que indica que Sócrates, objeto expresso pelo sujeito da enunciação, *existe*. Contudo, em um *enunciado atributivo* (que também pode ser chamado de *enunciado predicativo*), *p.ex.* “Sócrates é branco”, a *existência efetiva* do que é expresso pelo sujeito não é afirmada diretamente, mas indicada pelo sujeito que satisfaz à propriedade significada pelo predicado. Assim, a existência da coisa mencionada não é afirmada, mas *suposta*. Ressalte-se que *supor* a existência de uma coisa não é o mesmo que afirmar sua existência, pois, em um enunciado atributivo, a existência não se apresenta de maneira explícita, mas implícita, pois Sócrates precisa primeiramente ser ou existir para, factualmente, comportar a qualidade branca.

Posto esse breve esclarecimento, cumpre considerar que o ato judicativo se constitui em uma operação em que o intelecto conecta o conceito à imagem, a qual, a sua maneira, lhe corresponde – *p.ex.* o conceito homem conectado a imagem individual Sócrates possibilita a enunciação “Sócrates é homem”. Destaque-se que a conexão entre conceito e imagem é expressa pelo verbo *ser*. Porém, Landim afirma que mesmo que o juízo existencial pressuponha “as operações de formação do conceito e de conexão do conceito à imagem

²⁴³ LANDIM, R. *Abstração e juízo: observações sobre as noções de ente e de ser em Tomás de Aquino*. In: *Ensaio em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, pp. 204 – 205.

sensível, daí não se segue uma prioridade temporal da conexão do conceito à imagem sobre a produção do juízo existencial”, pois a conexão de um conceito à imagem “seria um ato simultâneo à efetuação de um juízo existencial”.²⁴⁴ Ou seja, ao mesmo tempo em que conecta o conceito à imagem, o ato que liga o conceito à imagem efetua um juízo existencial. Assim estabelece-se que não há prioridade temporal entre o ato da conexão e a produção do juízo existencial. O juízo existencial, que é realizado junto à conexão do conceito à imagem, nada mais faz do que afirmar que *algo é* (que *algo existe*). De acordo com Landim,²⁴⁵ “Wippel sugere que a partir da efetuação de juízos existenciais poderia, então, ser formado o conceito de ente (*o que tem ser*)”. Com isso, o ser passaria a significar mera atualidade do conceito de ente. O conceito de ente, todavia, se realiza desde o juízo existencial que, como vimos, se perfaz junto à conversão do conceito à imagem (*convertio ad phantasmata*): “em cada juízo existencial está dito que algo (expresso pelo conceito ligado à imagem sensível) existe (no sentido atual)”. É a partir dessa inicial consideração sobre o ente que se produz o conceito de ente comum (*ens commune*). O juízo existencial privilegia, consoante a Landim, o ser. Ao privilegiar o ser, esse juízo estabelece a prioridade do ser (entendido como existência factual) sobre o conceito de ente, “pois a formação do conceito ente pressupõe a efetuação de juízos existenciais”. Não obstante, a questão que pode surgir é: como se sustenta que o ente seja o primeiro a cair sob a consideração do intelecto, já que a formação do conceito de ente pressupõe a realização de juízos existenciais, os quais pressupõem a produção de conceitos? Landim²⁴⁶ diz que, segundo Wippel, tudo o que o intelecto apreende reduz-se à noção de ente. Quer dizer, “tudo o que é apreendido pelo intelecto é analisado ou pode ser decomposto na noção de ente, isto é, tudo o que é apreendido supõe a noção de ente”. Portanto, a afirmação de que o ente seja o primeiro apreendido não implica prioridade temporal da noção de ente sobre a apreensão de algo, mas significa que a apreensão de algo “sempre é apreensão de uma *entidade* determinada”.

Os juízos existenciais significam a existência não só factual, mas atual de algo, por isso são expressos pelo verbo *ser* – conjugado na terceira pessoa do presente indicativo: *é*. Dado isso, Landim levanta a seguinte questão:

[...] como inteligir o ser na medida em que ser significaria não a mera atualidade factual, mas perfeição ou, segundo a sugestiva formulação de

²⁴⁴ LANDIM, R. *Abstração e juízo: observações sobre as noções de ente e de ser em Tomás de Aquino*. In: *Ensaio em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 205.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Ibid., pp. 205 -206.

Tomás de Aquino, o ‘ato de todos os atos’? Como apreender o significado metafísico da noção de ser?²⁴⁷

Para responder essa questão, Landim recorre à J. Maréchal. De acordo com a interpretação landiniana, Maréchal defende que o conhecimento do ser ocorre pela *função afirmativa* do ato judicativo. No juízo, deve ser distinguido o *representado* do *afirmado*. O representado, no juízo predicativo afirmativo, é o objeto que é significado pelo sujeito que possui uma propriedade significada pelo predicado. Assim o juízo passa a expressar uma síntese (ou composição) entre o que é significado pelo sujeito e o que é significado pelo predicado na unidade de um mesmo objeto. Em suma, a síntese propiciada pelo ato de juízo, nos juízos predicativos afirmativos, configura-se em um reencontro de duas formas (expressas pelos conceitos sujeito e predicado) num único supósito. Contudo, “a operação judicativa não envolve apenas a função de síntese; a cópula, que no juízo exprime a síntese entre sujeito e predicado, exerce também uma outra função: a da afirmação, que é um outro aspecto essencial do ato judicativo”.²⁴⁸ Por conta da afirmação, a unidade do objeto, que é recomposta pela síntese, é posta como real. “Assim, graças à afirmação, a representação sintetizada, que exprime a unidade do objeto, é relacionada ao objeto real, isto é, é dita ser ou não conforme ao objeto”.²⁴⁹ O que é afirmado é o que é representado como real. Landim, sem se estender muito, diz que, de acordo com Maréchal, qualquer ato judicativo contém de maneira implícita uma afirmação do ser.

Landim²⁵⁰ reconhece que sua postura – na busca pela intelecção do ser – procura sintetizar duas posições pouco comensuráveis – e até contrárias em alguns aspectos. Da perspectiva do ato judicativo, a principal discordância – entre Wippel e Maréchal – diz respeito ao “papel exercido pela afirmação judicativa”.²⁵¹ Para Wippel, os juízos existenciais apenas afirmam a existência factual de um objeto: o ser inteligido pelo juízo existencial nada mais é do que o ser já concretizado e atualizado no objeto. Para Maréchal, entretanto, “qualquer ato judicativo contém implicitamente uma afirmação do ser”.²⁵² Não obstante, Landim afirma que a “explicação dada por Wippel à formação do conceito de ente poderia ser facilmente integrada à perspectiva marechaliana, pois o ente seria o que é representado no juízo”.

²⁴⁷ LANDIM, R. *Abstração e juízo: observações sobre as noções de ente e de ser em Tomás de Aquino*. In: *Ensaio em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 206.

²⁴⁸ Ibid., p. 206.

²⁴⁹ Ibid., pp. 206 – 207.

²⁵⁰ Ibid., p. 207.

²⁵¹ Ibid.

²⁵² Ibid.

Ao afirmar que o ser só é alcançado pelo ato judicativo, o qual é realizado na segunda operação do intelecto, Landim procura elementos – seja na tese wippeliana, seja na marechaliana – para justificar a possibilidade do *discurso sobre o ser*. Para Tomás, o discurso é fruto da segunda operação intelectual, a qual não apenas compõe e divide conceitos, mas também – pelo ato judicativo – possibilita a *convertio ad phantasmata*, isto é, a conexão entre conceitos e imagens sensíveis que, à sua maneira, lhes correspondem. É nessa *convertio* que Landim localiza a intelecção do ser. Todavia, o problema instaura-se na medida em que o juízo existencial, segundo a leitura landiniana de Wippel, atinge não o *ser enquanto ser*, mas o ato de ser já concretizado no ente. Ao esbarrar no ser já concretizado, Landim, em busca do ser enquanto ser (objeto da metafísica), recorre a Maréchal. Este distingue, no juízo, o que é representado do que é afirmado. Por um lado, o que é representado depende da função de síntese, a qual recompõe o sujeito ao predicado; o que é afirmado, por outro, permite que o que foi recomposto (no ato judicativo de síntese) seja posto como real enquanto *correspondente* do objeto realmente existente. É na correspondência, decorrente daquela *convertio*, que Landim, interpretando Maréchal, parece encontrar o momento em que, pela intelecção, o ser é apreendido. É na correspondência entre a representação e a coisa que – de modo implícito – a perspectiva do ser, para o intelecto, é aberta. No fundo, Landim parece estar indicando que, de maneira implícita, o ser *permeia* todo discurso afirmativo, ou seja, parece sustentar que há uma espécie de discurso metafísico que, de alguma maneira, ampara e/ou fundamenta o discurso afirmativo (seja predicativo, seja existencial).

3.1. O conhecimento intelectual do ente

Até então, consideramos que as interpretações gilsonianas e landinianas apontam para certa dificuldade que o intelecto encontra para inteligir o ser do ente. Landim indica que, em última instância, a percepção intelectual do ser ocorre desde a correspondência – decorrente da *convertio ad phantasmata* – entre o conceito que foi sintetizado à sua imagem e o objeto real correspondente a essa síntese. Gilson, por sua vez, não parece recorrer às teorias da *convertio* e da *correspondência* para tratar do modo pelo qual o intelecto entende o ser do ente. Para Gilson, como exploraremos nesta seção, o ser do ente não pode ser entendido em sua inteireza, pois está para além das possibilidades do intelecto humano: a operação

natural do intelecto humano restringe-se ao âmbito substancial ou essencial; ela não se estende propriamente ao *âmbito do ser* (ou *ato de ser*).²⁵³

Entendemos que a postura landiniana é diversa da gilsoniana na medida em que esta defende a impossibilidade de se *conceitualizar* o ser, ao passo que aquela parece delimitar sua análise ao ser já *concretizado* no ente. Contudo, cabe ressaltar que ambas as posturas concordam que o ser *comunica* existência ao ente.

Julgar é dizer que aquilo que um conceito expressa é ou um ser (*ens*), ou uma determinação de certo ser (*ens*). Os juízos afirmam sempre que certas essências estão unidas ou separadas da existência, pois eles unem à essência no pensamento o que está unido na realidade, ou separam no pensamento o que está separado na realidade, e o que eles unem ou separam desse modo é sempre a existência, seja tal como a essência é, seja o próprio fato de que ela é. Nesse último caso, que é o do juízo de existência, o ato de conhecimento repete exatamente o ato existencial da coisa conhecida.²⁵⁴

Quando se afirma que *x é*, o conceito *x* passa a exercer, no juízo, um ato de existir semelhante àquele que exerce no *x real*. Se for dito que *x não é*, haverá uma separação mental de *x* da existência atual, pois se julgará que a existência *não pertence* realmente a *x*. Juízos existenciais verdadeiros são aqueles que unem o que, na realidade, está unido ou que separam o que, na realidade, está separado.²⁵⁵

Baseado em Descoqs, Gilson²⁵⁶ defende que, segundo Tomás, o ser por si *não cai* no conceito: o que cai no conceito é apenas a essência. O ser só cai no conceito indiretamente. Estritamente falando, o pensamento, em sua primeira operação, não sabe fazer do ser um ato, já que ele (o ser) não é pensável. O pensamento pode abstrair a essência para tratá-la, por certo tempo, como se estivesse separada do ser. Porém, na realidade, uma essência, para existir, sempre *tem* ser. Na realidade, a essência nunca se separa de seu ser: “Se a ligação vital que a une ao ser (*esse*) encontra-se cortada, a essência morre”.²⁵⁷ Tal é o caso do ente que primeiro que cai sob a concepção humana.

Aquilo que se oferece por primeiro é certa percepção sensível, cujo objeto é imediatamente conhecido pelo entendimento como alguma ‘coisa’, ou como um ‘ser’ (*ens*), e essa apreensão direta por um sujeito cognoscente comporta uma operação dupla, mas simultânea, pela qual ele apreende o que esse ser é e julga que ele é. Essa recomposição instantânea da existência de um objeto

²⁵³ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 129.

²⁵⁴ Ibid., p. 347.

²⁵⁵ Ibid., p. 346.

²⁵⁶ Ibid., pp. 132 - 133.

²⁵⁷ Ibid., p. 347.

dado com sua essência não faz mais do que tomar consciência da estrutura metafísica desse objeto, sendo a única diferença o fato de que, em vez de ser simplesmente apreendido pela experiência sensível, ele é, de agora em diante, conhecido intelectualmente.²⁵⁸

Assim sendo, o ente não se configura como objeto de um conhecimento puramente abstrato. O ente é definido como *aquilo que é*: tal definição inclui um “é”, ou seja, inclui *existência (esse)*. Segundo Gilson,²⁵⁹ todo ente *tem* ser “e, a menos que seu *esse* esteja incluído no conhecimento que dele temos, não é um ente que conhecemos, mas uma forma vazia que não retém do ser senão a possibilidade de existir”. Ou seja, na consideração puramente abstrata de ente, a *existência* passa a ser mera possibilidade. Enquanto possibilidade, a *existência* caduca. Não obstante, cumpre enfatizar que o ente, enquanto aquilo que é, deve designar o *ato de existir* pelo qual se pode dizer que ele *é* (que ele *existe*). A noção de ente exige que o juízo reconheça *imediatamente* o ser que nela está incluído. Devido a isso, Gilson²⁶⁰ diz que o conhecimento do ente “é essencial e existencial de pleno direito”.

Aertsen,²⁶¹ defende, por sua vez, que o conhecimento do ente ocorre logo na primeira operação do intelecto. Assim, o juízo sobre o primeiro concebido (o ente) não é necessário: a primeira operação do intelecto, por si, já é suficiente tanto para a apreensão quanto para o conhecimento do ente. Dessarte, a postura aertseniana defende que o *tomismo existencial*, que tem Gilson como principal representante, está incorreto. Para Aertsen,²⁶² Gilson defende que o ente só passa a ser conhecido após o *ato de juízo*, ou seja, Gilson teria sustentado que o conhecimento do ente ocorre somente após sua apreensão inicial, no ato judicativo: por si, a apreensão inicial não seria suficiente para o perfazimento do conhecimento do ente.

No entanto, examinando a tese gilsoniana, é possível notar que, no que tange o conhecimento do ente, o ato judicativo não é sucessivo ao conceptivo, mas *simultâneo*. Caso o processo de conhecimento do ente ocorresse concorde à tese de Aertsen,²⁶³ o intelecto já realizaria, de maneira completa – e sem a necessidade do *ato judicativo* –, o conhecimento sobre o ente na primeira apreensão. Gilson, por sua vez, argumenta que o conhecimento do ente dá-se no *equilíbrio* entre dois atos *complementares* e *simultâneos*, a saber, o ato de concepção e o ato judicativo: o ente *ao mesmo tempo* em que é concebido é julgado como

²⁵⁸ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 347.

²⁵⁹ Ibid., p. 348.

²⁶⁰ Ibid.

²⁶¹ AERTSEN, J. *Medieval philosophy and the transcendental: the case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1996, pp. 179 – 180.

²⁶² Ibid., p. 180.

²⁶³ Ibid.

aquilo que é. Quer dizer, para Gilson,²⁶⁴ o ente ou aquilo que é, enquanto primeiro captado pelo intelecto, é, *simultaneamente*, concebido e julgado. Desse modo, o ente torna-se um caso especial para o conhecimento humano: enquanto o primeiro captado, é o único que é simultaneamente concebido e julgado pelo intelecto; porém, tudo aquilo que advém ao ente inicialmente concebido, só depois é julgado. Aertsen considera que, na primeira concepção do ente, o ato judicativo não entra em cena – e, portanto, não é necessário. Para ele,²⁶⁵ a afirmação “aquilo que é” não comporta *juízo* algum. Assim, ele diz que a primeira concepção, enquanto fruto da primeira operação intelectual, já é suficiente para adquirir conhecimento sobre o ente enquanto aquilo que é.

3.2. Os limites do conhecimento humano: o ser é concebível?

Como indicado, o ente é objeto próprio do intelecto – assim como o som é objeto próprio do ouvir. Aertsen²⁶⁶ diz que o ente, enquanto objeto próprio do intelecto, “não exclui nada” e que, por isso, é *comuníssimo*. Tudo que, pelo intelecto, é apreendido, desde a realidade sensível, é, primordialmente, ente. Assim, o ente, consoante a Aertsen,²⁶⁷ é o que há de *comum* entre as dez categorias aristotélicas, ou seja, o ente é o único a perpassar – e subjazer – as dez categorias sem sofrer modificações em sua estrutura essencial. Disso decorre que, no âmbito discursivo, o ente é *predicável* de tudo *que é*, ou seja, tudo que é nada mais é do que ente. Isso significa que o ente – diversamente dos universais que, como visto, restringem-se a certos grupos de indivíduos – diz respeito a todos os indivíduos e, por consequência, às suas respectivas espécies e gêneros. Tudo o que corresponder ao existente é ente. Não obstante, no estado de vida presente, o intelecto humano apreende desde os compostos, os quais são concretos porque fazem referência a algo de fato existente, ainda que, na apreensão humana, estes sejam unicamente materiais. Isso quer dizer que o ente que primeiro cai sob a consideração do intelecto humano é um composto de essência hilemórfica e ato de ser que corresponde a tudo aquilo que é existente. Ou seja, o ente, que primeiro cai sob a consideração do intelecto, é significado *concretivamente*, pois corresponde a todos os existentes, que têm em comum o fato de serem compostos por ser e essência. Tal composição

²⁶⁴ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, pp. 347 – 348.

²⁶⁵ AERTSEN, J. *Medieval philosophy and the transcendental: the case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1996, p. 180.

²⁶⁶ Ibid., p. 135.

²⁶⁷ Ibid., pp. 196 - 197.

configura-se em uma *estrutura elementar* e, por consequência, *comum* a todo e qualquer ente real que é, consecutivamente, apreendido pelo homem.

Cabe destacar que Gilson²⁶⁸ parece não discordar que, para Tomás de Aquino, o ente (composto fundamentalmente por essência e ato de ser) é comum (e, por decorrência, predicável) a tudo que é. Porém, a análise de Gilson não se detém aí, mas avança até a seguinte problemática: é possível abstrair o ser do ente? Como dito, Gilson²⁶⁹ indica que o conhecimento intelectual humano encontra dificuldades para inteligir o ser do ente: o ser é inconcebível pelo intelecto. Assim, só pode ser considerado enquanto concretizado no ente. Quer dizer, ainda que precário, o conhecimento do ser só é possível na medida em que o intelecto considera-o *imiscuído* no ente.

Segundo Gilson,²⁷⁰ o “*esse* ou ‘ser’, é algo mais e muito mais difícil de compreender porque está profundamente oculto na estrutura metafísica da realidade”. A ordem do conhecimento é inversa da ordem da realidade: naquela, “concebemos determinados entes, depois definimos sua essência e, finalmente, afirmamos a sua existência através de um juízo”;²⁷¹ nesta, ou seja, na ordem da realidade, que é inversa da do conhecimento, “o que primeiro entra em linha de conta é um determinado ato de existir que, porque é este ato particular de existir, circunscreve imediatamente uma determinada essência e leva a que determinada substância comece a transformar-se num ente”.²⁷² Assim, o ser configura-se como *ato primitivo* e *fundante* desde o qual certo ente vem a existir: “ser é o próprio ato segundo o qual uma essência é”.²⁷³

No entanto, não podemos perder de vista a proposta inicial do argumento do aquinatense em sua *EEB*, qual seja: explicitar a distinção entre ser e aquilo que é (ou ente) segundo as noções ou intenções do intelecto humano, ou seja, acentuar as diversas significações entre ser e ente. Diante disso, cabe sublinhar que, concorde exposto, ente é significado como aquilo que é, ou seja, como aquilo que tem o existir. Este *é* ou *existir* significa o ato de ser determinado em um sujeito. No caso em pauta, o sujeito possui uma constituição material que determina seu ato de ser. Assim, o ente é significado em concreto. O ser (*esse*), por seu turno, é significado como algo que não está determinado ou concretizado em sujeito algum. Significado pelo intelecto, o ser caracteriza-se como abstrato. Contudo, como visto mais acima, o ser, enquanto abstrato, é carente de conteúdo. Isto significa que o

²⁶⁸ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, pp. 124; 140 – 141.

²⁶⁹ Ibid., pp. 141-142; 144.

²⁷⁰ Id. *Deus e a Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 55.

²⁷¹ Ibid.

²⁷² Ibid.

²⁷³ Ibid., p. 144.

intelecto humano encontra dificuldades para alcançar o ser: a linguagem natural do intelecto humano é a das essências, não a dos *atos*.²⁷⁴ O intelecto humano, limitado à linguagem das essências, alcança o ser apenas na medida em que a essência (sujeito do ato de ser e conferidora de conteúdo a tal ato) está *atrelada* ao ser que lhe “advém” em ato. Sem o sujeito, ou seja, sem o conteúdo que lhe *convém*, o ser esvazia-se para o intelecto humano. Portanto, nessa perspectiva, o ser, abstraído de seu sujeito, configura-se em um abstrato que, sem relação com nenhum sujeito, é *vazio e indeterminado*.

Mesmo tendo considerado, por um lado, o abstrato – que é o ser (*esse*) – e, por outro, o concreto – que é o ente ou aquilo que é –, cumpre reenfatizar que, na ordem da realidade, o ser, mesmo sendo diverso do ente, não deixa de ser necessário à estrutura metafísica deste. Postas as considerações a respeito do ser *como* abstrato e do ente *como* concreto – e de como o ser, sem seu sujeito, é *vazio e indeterminado* para o intelecto humano –, cumpre tentar responder a questão que, no capítulo anterior, deixamos a ver, qual seja: o que significa a *participação do concreto no abstrato*?

4. A participação do concreto no abstrato espelha a participação do ente no ser

Como abordado em nosso capítulo II, Tomás, em sua *EEB*, não só defende que, por um lado, o ser é significado abstratamente e que, por outro, o ente é significado concretamente, mas também sustenta a relação (ou participação) entre ambos. Na realidade, o ente (*efeito comuníssimo*)²⁷⁵ participa do ser (*causa comuníssima* de todo ente). O problema surge na medida em que o intelecto humano tenta entender esse tipo participação: o ser, enquanto abstrato, *não é algo* ao passo que o ente, concretamente significado, remete àquilo que existe, não obstante participam um do outro. Diante disso, indagamos: como a participação do concreto no abstrato (que ocorre no âmbito intelectual) *corresponde* à participação do ente no ser?

Cumpre insistir que tanto o ato de ser (*ato dos atos*) como o ente, enquanto *comuníssimos*, não se relacionam como o *menos comum* se relaciona com o *mais comum*. Nas palavras do próprio Tomás:

²⁷⁴ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 129.

²⁷⁵ Sobre o ente enquanto *efeito comuníssimo* Cf. *Ibid.*, pp. 140 – 141.

Mas o aquilo que é ou ente, embora seja comuníssimo, é dito, no entanto, concretamente, e, por isso, participa do próprio ser, não pelo modo pelo qual o mais comum é participado do menos comum, mas participa do próprio ser pelo modo pelo qual o concreto participa do abstrato.²⁷⁶

Da perspectiva intelectual, o ser não apenas é abstraído, mas *participado* pelo concreto. O intelecto busca abstrair o ser do ente – do mesmo modo em que abstrai a brancura de algo branco. Como já indicado, esse tipo de abstração considera a essência de maneira absoluta: ela prescinde, sem excluir, a referência à matéria e à intenção de universalidade. Saliente-se que a *essência absolutamente considerada* é o exemplo que mostra que a abstração precisiva não é necessária para possibilitar a intelecção de brancura, pois esta pode ser obtida pela abstração não-precisiva. Na realidade, o ser não se encontra no plano da substância ou essência, mas, enquanto abstrato, pode ser *comparado* à essência absolutamente considerada (*p.ex.* à humanidade) na medida em que esta de nada participa, mas é participada por diversos. Quer dizer, mesmo não sendo universal nem particular, a essência absolutamente considerada pode ser participada tanto por particulares quanto por universais – que lhe digam respeito, embora ela mesma de nada participe. *Semelhantemente* o ser, enquanto abstrato, de nada participa, pois, *de fato*, não é algo: não é deus nem algum dos entes compostos (seja de essência e ser, seja de ser e matéria e forma), embora possa ser “participado” por diversos. Neste ponto, cumpre salientar que o ser, enquanto abstrato, remete-se ao ser comuníssimo que, por um lado, prescinde, mas não exclui as determinações essenciais (e da matéria, quando for o caso), por isso, é participado por todos os entes, enquanto que, por outro, prescinde, mas não exclui aquilo que faz com que ele não participe de nada: o ser comuníssimo não participa de nada porque remete àquilo que é ato puro – na medida em que é a *causa* dos atos de ser finitos.

Essa abstração abre uma *via* para a compreensão de como o ente, mesmo arraigado no ser, pode ser considerado de maneira diversa do ser. Essa diversidade é, intelectualmente, significada pela diferenciação entre *concreto* e *abstrato*, pois o ente, por um lado, é significado em *concreto* enquanto o ser, por outro, é significado em *abstrato*. Todavia, apesar de ente e ser serem significados diversamente, de algum modo, se relacionam (*i.e.*, o ente, significado em *concreto*, é entendido pelo intelecto humano, como *participante* do ser, que, como já exposto, é significado em *abstrato*).

²⁷⁶ “Set id quod est siue ens, quamuis sit communissimum, tamen concretie dicitur, et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, set participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum.” In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 90-105.

A consideração abstrata do ser, mesmo não sendo real, *indica certa correspondência* do abstrato com o ser absoluto, o qual concede, por seu ato (o ato dos atos), existência aos sujeitos (ou essências) que recebem-no (sujeitos esses que, ao receberem-no, tornam-se entes). Para Geiger,²⁷⁷ o homem, a seu modo, tenta, pela concepção de *participação*, compreender a estrutura do real: é pela relação da significação do *concreto* (ente) com a do *abstrato* (ser) que o homem conhece, a seu modo, a estrutura metafísica da realidade, donde o ente, em certa medida, *participa* daquilo que lhe concede o ato existencial, a saber, o ato de ser. Em uma palavra: a compreensão da *relação* entre concreto e abstrato permite o intelecto humano ter *certo entendimento* de como o ente relaciona-se com o ser. Como já falado, essa relação é denominada participação. Tomás compara abstratos,²⁷⁸ como humanidade e brancura, ao ser e concretos, como homem e branco, ao ente, possibilitando uma via interpretativa na qual se considera não apenas a diversidade, mas a relação ou participação do ente no ser: humanidade – por ser uma consideração absoluta e abstrata de homem – de nenhum homem participa, embora seja participada por todo e qualquer homem concreto. Raciocínio semelhante parece poder se aplicar à participação do ente no ser:²⁷⁹ o

²⁷⁷ GEIGER. *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1942, pp. 249 - 255.

²⁷⁸ “[...] circa quodcumque abstracte significatum hoc habet ueritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit preter essenciam suam, sicut humanitas, albedo et quecumque hoc modo dicuntur, cuius ratio est quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo ut quo aliquid est album; non est autem aliquid homo formaliter loquendo nisi per id quod ad rationem hominis pertinet, et similiter non est aliquid album formaliter nisi per id quod pertinet ad rationem albi; et ideo huiusmodi abstracta nichil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in hiis que significantur in concreto, nam homo significatur ut qui habet humanitatem, et album ut quod habet albedinem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem uel album albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum hiis; et ideo homo et album possunt aliquid aliud habere quam humanitatem uel albedinem; et hec est ratio quare albedo et humanitas significantur per modum partis et non predicantur de concretis sicut nec aliqua pars de suo toto. Quia igitur, sicut dictum est, ipsum esse significatur ut abstractum, id quod est ut concretum, consequens est uerum esse quod hic dicitur quod id *quod est potest aliquid habere preter quam quod ipsum est*, id est preter suam essenciam, set *ipsum esse nichil aliud habet ammixtum* preter suam essenciam”. (“[...] acerca de qualquer significado abstratamente, isto tem a verdade: que não tem em si algo estranho, a saber, que seja para além de sua essência, assim como a humanidade, a brancura e o que quer que seja dito desse modo, pela razão de que a humanidade é significada como aquilo pelo que algo é homem, e a brancura como aquilo pelo que algo é branco; ora, formalmente falando, não há algum homem senão por aquilo que pertence à noção de homem, e, de modo semelhante, formalmente, não há algo branco a não ser por aquilo que pertence à noção de branco; e, por isso, os abstratos desse modo não podem ter em si nada de alheio.”²⁷⁸ Ora, dá-se diferentemente naqueles que são significados concretamente, pois o homem é significado como aquele que tem a humanidade, e o branco como aquele que tem a brancura. Ora, disso que o homem tem a humanidade ou o branco a brancura, não se proíbe o ter algo diverso que não pertence à noção deles, a não ser apenas aquilo que lhes é oposto; e, por isso, o homem e o branco podem ter algo diverso que a humanidade ou a brancura; e essa é a razão de por que a brancura e a humanidade são significadas a modo de parte e não são predicadas sobre o concreto assim como também a parte não o é sobre o seu todo. Portanto, porque, assim como foi dito, o próprio ser é significado como abstrato, aquilo que é como concreto, consequentemente é que seja verdadeiro o que aqui é dito: que o aquilo *que é pode ter algo para além do que ele é*, isto é, para além de sua essência, mas *o próprio ser não tem nada acrescido* para além de sua essência.”) In: *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 272 115-145.

²⁷⁹ Ibid., p. 271 80-90.

ser, enquanto causa primeira de tudo aquilo que vem a ser, de nada participa, embora seja participado por tudo *aquilo que é* (é participado por todo ente).

O que é *significado em abstrato* está, de algum modo, prescindido do restante: o abstrato, estritamente considerado, nada de alheio inclui em seu íntimo,²⁸⁰ embora possa ser participado por diversos. Dessa perspectiva, a noção de participação parece preservar certa *alteridade* entre participado e participantes. Alteridade esta que se funda em limites que, mesmo em relações participativas, preservam a diversidade entre algo e algo, ou melhor, entre um e outro.²⁸¹ A noção de participação é, portanto, complexa, pois estabelece alteridade na relação entre muitos, a saber, a noção de participação configura-se em uma relação entre diversos: há algo que os *liga* e que, simultaneamente, os *separa*. Pela participação, Tomás parece justificar a relação entre diversos sem que um identifique-se totalmente a outro ou sem que haja plena separação, a ponto de não haver comunicabilidade entre diversos. Em suma, apesar de diversos, ente e ser *participam* (ou relacionam-se) mútua e dinamicamente – tal como o que é significado em concreto *participa* (ou se relaciona) com o que é significado em abstrato.

* * *

Indagando qual a abstração mais apropriada para abstrair o ser do ente, concluímos que ela é a não-precisiva. Esta, prescindindo, sem excluir, a intenção de universalidade e a referência à materialidade da forma substancial apreendida, possibilita a intelecção do que há de mais essencial ou formal na substância: é a abstração que possibilita a intelecção de humanidade, por exemplo. Quer dizer, a abstração não-precisiva possibilita o intelecto obter certo entendimento daquilo que permite com que o homem seja homem (humanidade). Todavia, uma questão insistiu em permanecer, qual seja: é possível, pela abstração não-precisiva, obter alguma compreensão daquilo que permite com que o ente seja ente? Em outros termos: é possível, pela abstração não-precisiva, atingir o ser do ente? No capítulo I, dissemos que Tomás em sua *EEB* defende que o ser, tal como a brancura ou o

²⁸⁰ “[...] et ideo huiusmodi abstracta nichil alienum in se habere possunt.” ([...] e, por isso, os abstratos desse modo não podem ter em si nada de alheio.”) TOMAS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 125-130.

²⁸¹ “[...] aliquid est simpliciter per hoc quod *participat* ipso *esse*; set quando iam *est*, scilicet per participationem ipsius *esse*, restat *ut participet* quocumque *alio* ad hoc scilicet quod sit aliquid”. (“[...] algo é absolutamente por isto que *participa* do próprio *ser*; mas quando já *é*, a saber, pela participação do próprio *ser*, resta *que participe* em qualquer *outro*, a saber, para que seja algo.”) Ibid., p. 272 175-195.

correr, é significado abstratamente. Será que o que é significado abstratamente é fruto da abstração não-precisiva?

Velde parece seguir uma via investigativa que toma como mote o ser como *causa comum* de tudo aquilo que é. Sobre a consideração intelectual do ser, Velde critica as teses que defendem o ser como conceito neutro – no qual podem ser acrescidas as adições *criado* ou *subsistente por si*. Para Velde, o intelecto humano é capaz de perceber que o ser *pertence* a determinadas essências, nessa percepção as essências podem ser prescindidas pelo intelecto, ao prescindir-las o intelecto pode captar uma espécie de *senal do ser* que a essência, intelectualmente apreendida, traz desde a realidade sensível. Landim, por seu turno, parece defender que o ser é inteligido na medida em que a *síntese* – entre o conceito e a imagem –, expressada pela cópula *é*, *corresponde* a um objeto existente. Nessa correspondência, o intelecto captaria aquilo que há de mais fundamental na estrutura metafísica da realidade: o *ser*. Assim, o intelecto, a seu modo, atingiria o fulcro do ente, ou melhor, inteligiria aquilo que permite com o que o ente *seja*. Para Gilson, entretanto, a intelecção do ser só se torna possível na medida em que este se encontra concretizado no ente; se o intelecto abstrair o ser do ente, o abstraído se configurará em um conceito vazio e, portanto, indefinível, pois, como indicado pelo próprio Gilson, a linguagem natural do intelecto humano é a das *essências*, não a do *ato de ser*.²⁸²

Em sua *EEB*, Tomás não trata – ao menos explicitamente – do modo de abstração pelo qual o ser é, pelo intelecto humano, apreendido. Não obstante, buscamos, neste último capítulo, apresentar algumas razões pelas quais parece ser possível inferir que o ser, significado em abstrato, diga respeito ao mesmo processo abstrativo pelo qual se entende abstratos como brancura e humanidade. Isso quer dizer que, apesar de não pertencer à mesma ordem de brancura ou humanidade, o ser, intelectualmente considerado, parece *se referir* ao mesmo processo abstrativo pelo qual são obtidas essas abstrações. Em suma, investigamos, neste capítulo, por que o ser, significado abstrativamente, não só é diverso de abstratos como brancura e humanidade, mas, em boa medida, escapa à inteligência humana. Além disso, indicamos que a significação abstrata do ser não encontra correspondência na realidade sensível. Disso, concluímos que o homem adquire certo conhecimento do ser na medida em que este já *é*, ou seja, na medida em que o ser está *concretizado* em seu sujeito, ou melhor, na medida em que o ser é *participado* pelo “aquilo que *é*” ou ente.

²⁸² GILSON, É. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 129.

CONCLUSÃO

Em nossa dissertação, mostramos que Tomás de Aquino, em sua *EEB*, na análise dos cinco primeiros axiomas boecianos, destaca a importância do ato de ser para a compreensão tanto do ente (ou aquilo que é) quanto do próprio ser (*ipsum esse*), que é deus. No primeiro capítulo, enfatizamos que Gilson²⁸³ defende a tese de que noção de ato de ser permite Tomás estabelecer o fundamento ontológico de todo ente. Disso decorre que o ato de ser é o que possibilita o ente não restringir-se ao plano das formas substanciais: sem o ato de ser, o ente se configuraria em uma substância composta por matéria e forma, a ponto de seu ato fundamental restringir-se ao formal. A forma é nada mais do que aquilo que estabelece a natureza de algo: ela remete ao *que é* (*quid est*) de algo (*i.e.*, à definição de algo); não ao por que algo é (*i.e.*, ao por que algo *existe*). Após isso, concluímos que a existência não é posta pelo ato da forma, mas por outro ato: o ato de ser. Este concede existência a tudo aquilo que é: sem ele, nada viria a ser (ou a existir).

No entanto, cumpre dizer que a existência posta pelo ato de ser só se torna possível pelo fato deste último se comunicar com o próprio ser. Devido a isso, investigamos, no segundo capítulo, o modo pelo qual o ato de ser estabelece comunicação com o próprio ser, já que, sem o ato de ser, os entes estariam impossibilitados de manterem qualquer tipo de relação com o ser absoluto. Essa relação, chamada por Tomás²⁸⁴ de participação, faz com que os entes fruam desde o próprio ser: é o ato de ser, “advindo” desde o próprio ser, que torna os entes existentes. Noutros termos, ao participarem do próprio ser, os entes vêm a ser. Diante disso, argumentamos, junto a Tomás, que a participação dos entes no ser é como a do efeito em sua causa. Em seguida, salientamos que, ao trazer algo de sua causa, o efeito mantém um nexa com ela. Tal nexa impossibilita a alteridade absoluta entre ambos: os entes, enquanto efeitos do próprio ser, comportam, cada um a seu modo, atos de ser em suas estruturas, que é o nexa necessário que os outorga a participarem do próprio ser.

Segundo Tomás, os entes são estruturalmente compostos por sujeito e ato de ser, donde este é concretizado por aquele. Entretanto, pode o homem, por seu intelecto, atingir algum conhecimento dessa estrutura fundamental? Ou mais especificamente: o intelecto humano é capaz de entender aquele ato que, na estrutura do ente, é superior? Se sim, de que modo o entende? Sobre isso, Tomás, interpretando o primeiro axioma boeciano, diz que “significamos um por isso que dizemos *ser* e outro por isso que dizemos *aquilo que é* [...]”.

²⁸³ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, pp. 126 – 132.

²⁸⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 65-115.

Pois [...] *ser* é significado abstratamente [...]; mas o que é, isto é, *ente* [...], é significado concretamente [...]”.²⁸⁵ Sublinhe-se que as significações se realizam no âmbito intelectual humano. Com isso, Tomás, à sua maneira, trata de ser e ente no âmbito das *noções* ou *intenções* intelectuais,²⁸⁶ não apenas no da ontologia.

É por conta disso que, no terceiro capítulo, exploramos a possibilidade da intelecção do ato de ser do ente. Ao dizer que o ser é significado abstratamente, Tomás indica que o intelecto não é capaz de significá-lo propriamente. Quer dizer, o intelecto humano parece não ser capaz de entender o ser enquanto ser, mas apenas enquanto abstrato: o ente, significado concretamente, pode ter seu ato de ser abstraído? Para respondermos esta pergunta, recorremos a Gilson,²⁸⁷ que defende que o conhecimento referente ao ser só é possível enquanto este está concretizado no ente. Se o ser for abstraído, ele se apresentará como um conceito sem conteúdo: considerado sem nenhuma relação com seu sujeito (ente), o ser (ou ato de ser) é inconcebível pelo intelecto humano. Realce-se que a análise de Gilson, diversamente da de Landim,²⁸⁸ não parece avançar àquele tipo de abstração que considera a essência de maneira absoluta. A nosso ver, Gilson não leva em conta que, da perspectiva intelectual, o ser pode ser comparado à essência absolutamente considerada, a qual, como visto, mantém-se “aberta” tanto às instâncias particulares quanto às universais. Gilson parece considerar o ser de dois modos: (i) concretizado em seu sujeito e (ii) como um abstrato, que não tem nenhuma relação com seu sujeito (ente). Todavia, Landim,²⁸⁹ baseado no *De Ente* de Tomás,²⁹⁰ abriu-nos uma via interpretativa que possibilitou-nos considerar uma espécie de *termo médio* – no processo abstrativo não-precisivo – entre particulares e universais.

O ser como abstrato é fruto da mesma abstração que considera a essência de maneira absoluta? A essência absolutamente considerada é um abstrato que não é universal nem particular, embora esteja apta para ser individualizada, nas coisas, ou universalizada, no intelecto. Quer dizer, a essência considerada de modo absoluto caracteriza-se como o que há em comum tanto nos particulares quanto nos universais, já que estes lhe são instâncias

²⁸⁵ “Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse et aliud per id quod dicimus id quod est [...]. Nam [...] esse significatur in abstracto [...]; set quod est, id est ens [...], significatur in concreto [...]”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, cap. II. Paris: Ed. Leonina, 1992, p. 271 40-45.

²⁸⁶ “Dicit ergo primo quod *diuersum est esse et id quod est*, que quidem diuersitas non est hic referenda ad res de quibus adhuc non loquitur, set ad ipsas rationes seu intentiones.” (“Portanto, primeiro, diz que *há diferença entre o ser e aquilo que é*, diversidade que, certamente, não deve ser referida aqui às coisas, sobre as quais ainda não fala, mas às próprias noções [*rationes*] ou intenções [*intentiones*]”). In: Ibid., p. 270 – 271 35-45.

²⁸⁷ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, pp. 347 – 348.

²⁸⁸ LANDIM, R. *A Questão do universal segundo Tomás de Aquino*. In: *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009 (Coleção Philosophia), p. 421.

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*, cap III. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 30.

acidentais.²⁹¹ Devido a isso, defendemos que, diversamente do ser, a essência absolutamente considerada (*p.ex.* brancura ou humanidade) pertence ao plano da forma substancial. Por pertencer ao plano da existência, o ser não pode ser identificado a nada que pertença ao plano substancial. Propriamente falando, o ser, enquanto abstrato, não é a essência absolutamente considerada, mas é *como se fosse*: Tomás, ao defender que o ser é *como* o abstrato, nada mais faz do que comparar o *nome ser* ao que é obtido por aquela abstração que toma as essências de modo absoluto. Por fim, sustentamos que o intelecto é capaz de, no máximo, comparar esse abstrato, denominado ser, com humanidade ou brancura. Comparado às essências absolutamente consideradas, o ser, enquanto abstrato, é considerado *como* o que há em comum a todos os entes, pois não é nem concreto, nos entes, nem subsistente por si, como o próprio ser, embora, analogicamente, possa ser remetido a ambos.

Ao apresentar, de maneira sumária, o percurso argumentativo de nossa dissertação, adquirimos subsídios para afirmar que, ao estabelecer certa correspondência entre a participação do ente no ser com a do concreto no abstrato, Tomás estreita o laço entre dois planos, o ontológico e o gnosiológico, os quais, apesar de se relacionarem, são, em boa medida, diversos. Esse laço indica que a participação do concreto no abstrato é como um reflexo da participação do ente no ser. Contudo, se nos atentarmos a este ponto, notaremos que a participação do ente no ser expressa uma distinção entre ambos, a qual não ocorre originariamente no âmbito gnosiológico – pois, se ocorresse unicamente neste âmbito, se configuraria em uma distinção de razão –, mas no real. Gilson, baseado no *De Veritate*,²⁹² trata da distinção real entre ser e ente:

A noção completa de ser (ente) inclui, de uma só vez, a existência (*esse*) e algo que existe (substância). Todo ser (ente), na plena acepção do termo, exige, então, a copresença desses dois elementos, portanto, a distinção real deles e, consequentemente, por fim, a composição real deles. Se a composição deles não fosse real, isto é, se o *esse* (ser) não fosse *aliud* (outro) que o *id quod est* (aquilo que é), como todas as substâncias de mesma espécie têm a mesma quiddidade, o *esse* de uma seria o mesmo que o das outras, elas não poderiam se distinguir. A distinção e a composição do *esse* e do *id quod est* é, portanto, tão real quanto a que distingue, uns dos outros, os sujeitos realmente existentes. Ao ponto de dizer que ela não pode ser mais real. Conclusão confirmada pela seguinte observação complementar de São Tomás: ao contrário, não poderia haver composição nem distinção real de essência e existência na própria forma do composto ou nos acidentes de uma substância, visto que, não sendo eles mesmos substâncias, eles não *seriam*. Assim, por si só, a ontologia da substância não é suficiente para resolver o

²⁹¹ LANDIM, R. A *Questão do universal segundo Tomás de Aquino*. In: *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009 (Coleção Philosophia), pp. 420 – 423.

²⁹² TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.27, a 1, ad 8.

problema do ser, porém, sem ela, não haveria espaço para que ele fosse posto.²⁹³

Os seres possuem em comum o fato de “serem”. No entanto, se só possuíssem esse elemento comum, não difeririam uns dos outros. Na realidade, o “ser” de cada coisa encontra-se composto em seu sujeito “receptor” (ou sujeito de ser). Este é a substância ou essência, que – por possuir características próprias – possibilita a distinção real entre uma coisa e outra. Gilson, interpretando Tomás, não deixa de afirmar que o ato de ser (*esse*) é realmente outro (*aliud*) que o aquilo que é (ou *ente*: sujeito do ato de ser). Assim, tanto a composição quanto a distinção entre ato de ser e ente não podem ser tomadas como meros frutos do intelecto, mas, antes, encontram-se fundamentadas na própria realidade.

Pela distinção real entre ente e ser parece possível visualizarmos mais uma vez a supremacia do ato de ser sobre seu sujeito, que nada mais é do que a substância (“próprio suscetível daquilo que é o ser”).²⁹⁴ Isso significa que, em sua *EEB*, Tomás supera o substancialismo sem descartá-lo: sem o substancialismo, não seria possível estabelecer a distinção real entre as coisas e nem ao menos as suas respectivas existências pelo ato de ser. Todavia, nossa investigação, baseada na análise que Tomás realiza dos cinco primeiros axiomas boecianos, consistiu em apresentar não só a diversidade, mas a relação entre os âmbitos ontológico e gnosiológico, destacando, primordialmente, a supremacia do ato de ser na estrutura interna do ente hilemórfico. Diante dessa supremacia, concluímos que, além de estabelecer a *relação* real entre o próprio ser (*ipsum esse*) e o ente (*ens*), que, como abordado, são diversos, o ato de ser não é passível de ser inteligido enquanto tal, mas apenas enquanto concretizado nos hilemórficos, pois, prescindido de sua concretização, ele ultrapassa os limites intelectuais humanos, se configurando, portanto, em um tipo de abstrato.

²⁹³ GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, pp. 124 – 125.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 121.

BIBLIOGRAFIA

- TOMÁS DE AQUINO. *An exposition of the “On the Hebdomads of Boethius”*. Transl. Janice L. Schultz and Edward A. Synan. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2001.
- _____. *Commentaire Du traité de l'interprétation d'Aristote*. Trad. Bruno et Maylis Couillaud. Paris, Les Belles Lettres, 2004. (Sagesses Médiévales)
- _____. *Comentário ao Tratado da Trindade – Questões 5 e 6*. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo, Editora UNESP, 1998.
- _____. *Commentary on Aristotle's “De Anima”*. Transl. Kenelm Foster, O.P., and Silvester Humphries, O.P. Notre Dame-IN, Dumb ox Books, 1994.
- _____. *Commentary on Aristotle's “Metaphysics”*. Transl. John P. Rowan and Ralph McInerny. Notre Dame-IN, Dumb ox Books, 1961.
- _____. *Commento al libro di Boezio de Ebdomadibus*. In: *L'essere e la partecipazione*. Trad. Carmelo Pandolfi. Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1995.
- _____. *De caelo et mundo*. tomo III. Roma, Ed. Leonina, 1886.
- _____. *De substantiis separatis*. tomo XL. Roma, Ed. Leonina, 1968.
- _____. *Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*. tomo L. Paris, Ed. Leonina 1992.
- _____. *O ente e a essência*. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Petrópolis, Vozes, 1995.
- _____. *Princípios da Natureza*. Trad. Ramiro Délio Borges de Menezes. Porto, Porto Editora, 2001.
- _____. *Quaestiones disputatae de veritate*. tomo XXII. Roma, Ed. Leonina, 1970.
- _____. *Questões disputadas sobre a alma*. Trad. Luiz Astorga. São Paulo, É Realizações, 2012. (Coleção Mediaevalia).
- _____. *Summa contra gentiles*. tomo XIII. Roma, Ed. Leonina, 1918.
- _____. *Suma contra os gentios*, vol. I. Trad. Odilão Moura; Ludgero Jaspers. Porto Alegre, EDPUCRS, 1996.

_____. *Suma de Teologia*. Primeira Parte: Questões 84–89. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia, EDUFU, 2006.

_____. *Suma Teológica*. 2ª. ed., vol. I, parte I, questões 1-43. Coordenação geral: OLIVEIRA, Carlos-Josaphat Pinto. Vários tradutores. São Paulo, Loyola, 2003.

Comentários

AERTSEN, J. *La filosofía medieval y los trascendentales: um estudio sobre Tomás de Aquino*. Trad. Mónica Aguerri y Mª Idoia Zorroza. Pamplona, EUNSA, 2003. (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista nº 52)

_____. *Medieval philosophy and the transcendental: the case of Thomas Aquinas*. Leiden – New York – Köln: E.J. Brill, 1996.

_____. Tomás de Aquino – Por Natureza, todas as pessoas anseiam pelo saber. In: *Filósofos da Idade Média: uma introdução*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Leopoldo, Editora Unisinos – Coleção História da Filosofia, 2000, p. 249-268.

DUHEM, P. *Le Système du Monde de Platon à Copernic*, vol.V. Paris, Librairie Hermann, 1917.

ELDERS, L. *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*. Leiden – New York, E.J. Brill, 1993.

_____. *Au coeur de la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Trad. Véronique Pommeret. Paris, Éditions Parole et Silence; Press Universitaires de l'IPC, 2009.

FABRO, C. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 2ª. ed. Torino, SEI, 1950.

_____. *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Paris, Publications Universitaires de Louvain, 1961.

_____. *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. Tradución de María Lilián Mújica Rivas. Pamplona, EUNSA, 2009. (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista).

FILHO, J.S. *Metafísica do ser em Boécio*. São Paulo, Loyola, 2008.

- FOREST, A. *La Structure Métaphysique du Concret selon Saint Thomas D'Aquin*. Paris, J. Vrin, 1956.
- GARDEIL, H.D. *Iniciação à filosofia de são Tomás de Aquino*: Introdução, Lógica, Cosmologia. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub e Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo, Paulus, 2013.
- GEIGER. *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris, J. Vrin, 1942.
- GILSON, É. *A existência na Filosofia de São Tomás*. Tradução de Geraldo Pinheiro Machado. São Paulo, Duas Cidades, 1962.
- _____. *A Filosofia na Idade Média*. 2ª. ed. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2007.
- _____. *Deus e a Filosofia*. Trad. Aida Macedo. Lisboa, Edições 70, 2002.
- _____. *O Espírito da Filosofia Medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Editora Martins Fontes, 2006.
- _____. *O ser e a essência*. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira et al. São Paulo, Paulus, 2016.
- _____. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho, Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. Trad. Tiago José Rici Leme. São Paulo, Paulus, 2010.
- _____. *Thomism – the philosophy of Thomas Aquinas*. Transl. Laurence K. Shook and Armand Maurer. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002.
- GONZÁLEZ, A. L. *Ser y Participación*: estudio sobre la cuarta via de Tomás de Aquino. Barañáin, EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, 2001.
- HENLE, R. J. “Santo Tomás e o platonismo”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. Primeira parte: questão 83-89. Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. Uberlândia, EDUFU, 2006, p. 52-71, anexo 3.
- LANDIM, R. A Questão do universal segundo Tomás de Aquino. In: LANDIM, R. *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo, Discurso Editorial, 2009. (Coleção Philosophia).
- _____. A Questão dos Universais segundo a Teoria Tomista da Abstração. In: *Analytica: Revista de Filosofia*. Rio de Janeiro, UFRJ – Seminário de Filosofia da Linguagem, 2009, vol. 12, n. 2, p. 11-33.

- _____. Abstração e Juízo: Observações Sobre as Noções de Ente e de Ser em Tomás de Aquino. In: ÉVORA, Fátima. *Lógica e Ontologia: Ensaio em Homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo, Discurso Editorial, 2004, p. 189-208.
- _____. Duas Interpretações do Realismo Direto: Tomás de Aquino e Descartes. In: *Ensaio de Filosofia em Homenagem a Carlos Alberto R. de Moura*. Curitiba, Editora UFPR, 2015, p. 53-78.
- MOREAU, J. *De la connaissance selon S. Thomas D'Aquin*. Paris, Beauchesne, 1976.
- NASCIMENTO, C.A.R. A consignificação do tempo pelo verbo no comentário de Santo Tomás de Aquino ao Peri Hermeneias. In: *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Porto Alegre EDIPUCRS, 1995. (Coleção Filosofia 23)
- _____. Introdução: “As questões da primeira parte da Suma de Teologia de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. Primeira Parte – Questão 84 – 89. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia, EDUFU, 2006.
- _____. Introdução à leitura do ‘Comentário de Tomás de Aquino ao Tratado da Trindade de Boécio’, questões 5 e 6: divisão e modo de proceder das ciências teóricas. In TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Tradução e introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo, Fundação Editora da UNESP, 1999.
- OLIVEIRA, C. E. *Tomás de Aquino e a filosofia: guia de estudos*. Lavras, EDUFLA, 2013.
- OLIVEIRA, M. B. P. *Os dois modos de participação em Tomás de Aquino: Notas sobre In Boetii De hebdomadibus, lect. 2*. UNICAMP/CAPES, 2011.
- ROLAND-GOSSELIN, M.-D. *Le ‘De ente et essentia’ de S. Thomas d'Aquin*. Paris, J. Vrin, 1948.
- ROUSSELOT, P. *A Teoria da Inteligência Segundo Tomás de Aquino*. Trad. Paulo Menezes. São Paulo, Loyola, 1999. (Coleção Filosofia)
- SPRUIT, L. Species Intelligibilis from Perception to knowledge. In: *Brill's Studies in Intellectual History*. E.J. Brill, Leiden – New York – Koln, E.J. Brill, 1994. vv. I-II
- VAZ, H. C. L. A Metafísica da Ideia em Tomás de Aquino. Belo Horizonte, *Síntese: Revista de Filosofia*, vol. 28, n. 90, p. 5-16, 2011.

- VELDE, R. A. *Participation and substantiality*. Leiden – New York – Koln, E.J. Brill, 1995.
- WINANCE, E. Note sur l'abstraction mathématique selon saint Tomas. Louvain, *Revue Philosophique de Louvain*, vol.53, n°40, 1955.
- WIPPEL, J. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2000.