

O ENTE E A ESSÊNCIA



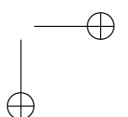
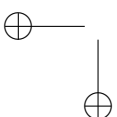
Tomás de Aquino

Tradutor:
Mário Santiago de Carvalho

www.lusosofia.net



Este Opúsculo de Tomás de Aquino,
O Ente e a Essência,
encontra-se também no *Sítio* do
[Instituto de Estudos Filosóficos da FLUC](#),
e é aqui publicado pela LUSOSOFIA.NET
com a benévola autorização do seu Tradutor,
Mário Santiago de Carvalho





LUSOSOFIA:PRESS

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *O Ente e a Essência*

Autor: Tomás de Aquino

Tradutor: Mário Santiago de Carvalho

Colecção: Textos Clássicos de Filosofia

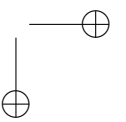
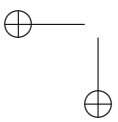
Direcção: José M. S. Rosa & Artur Morão

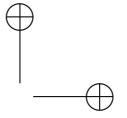
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M. S. Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008





O Ente e a Essência*

Tomás de Aquino
(1225 – 1274)

<PRÓLOGO>

Os três propósitos do opúsculo

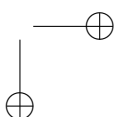
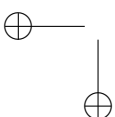
§ 1

Um pequeno erro no princípio acaba por tornar-se grande no fim, conforme diz o FILÓSOFO no livro I de *O Céu e o Mundo*¹. Ora, o ente e a essência são aquilo que o intelecto concebe em primeiro lugar, como diz AVICENA no princípio da sua *Metafísica*². Por

*© Nova tradução do original latino por MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *O Ente e a Essência*. Tradução do latim e Introdução de Mário Santiago de Carvalho, Porto: Edições Contraponto 1995. Sobre TOMÁS DE AQUINO, vd. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1974 ou N. Kretzmann & E. Stump, *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge 1996. Para um estudo de referência sobre a obra aqui traduzida, vd. M.-D. Roland-Gosselin, *Le 'De Ente et Essentia' de S. Thomas d'Aquin*, Le Saulchoir 1926.

¹ Cf. ARISTÓTELES [384a.C.-322a.C.], *De Caelo et Mundo* I 5, 271 b 8-13; a asserção encontra-se também, aqui e ali, v.g. em AVERRÓIS [1126-1198], *In Aristotelis de Anima* III comm. 4 (ed. E.S. Crawford, Cambridge 1953, p. 384, 32). Sobre Aristóteles, vd. A. P. Mesquita, *Aristóteles. Obras Completas. Introdução Geral*, Lisboa 2005.

² AVICENA [980-1037], *Liber de philosophia prima* I 5 (ed. S. Van Riet, Leuven Leiden 1977-83, p. 31: «Digamos, portanto, que 'res', 'ens' e 'necesse'





isso, para que se não erre, por ignorância, sobre estes termos e a fim de esclarecermos a sua dificuldade, deve dizer-se: o que significam os nomes ‘essência’ e ‘ente’; determinar de que modo esse significado se encontra nas várias realidades e de que maneira se relaciona com as noções lógicas tais como ‘género’ e ‘espécie’ e ‘diferença’.

Método da exposição

§ 2

Atendendo a que devemos chegar ao conhecimento das coisas simples a partir das coisas compostas e alcançar o que é anterior a partir do que é posterior, de maneira a que a exposição, ao iniciar-se pelo que é mais fácil, se torne mais adequada³, começaremos com a significação de ‘ente’ para chegarmos à significação de ‘essência’.

<CAPÍTULO I>

<A significação de ente e de essência>

Dois usos de ‘ente’

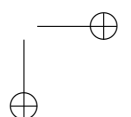
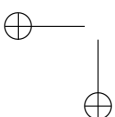
§ 1

Deve então saber-se que em sentido estrito ‘ente’ se diz de duas maneiras, como afirma o FILÓSOFO no livro V da *Metafísica*⁴:

são as noções que imediatamente se imprimem por uma primeira impressão e não são adquiridas por outras noções mais conhecidas...»). Sobre Avicena, vd. M.S.de Carvalho, *Falsafa. Breve introdução à filosofia arábico-islâmica*, Coimbra 2006, 79-90.

³ Cf. ARISTÓTELES, *Analytica posteriora* I 71 a 1; *ibid.* 72 b 26.

⁴ ARISTÓTELES, *Metaphysica* V 7, 1017 a 22-35; *ibid.* VI 3, 1027 b 17-35.





numa, ‘ente’ é o que se divide pelos dez géneros⁵; na outra, ‘ente’ é o que significa a verdade das proposições. A diferença entre as duas está em que, na segunda, pode chamar-se ‘ente’ a tudo aquilo de que é possível formar uma proposição afirmativa, mesmo que não corresponda a nada na realidade. É neste sentido que as privações e as negações são designadas ‘entes’. Na verdade, dizemos que a afirmação é o contrário da negação ou que a cegueira *está* na vista. Mas na primeira maneira não pode chamar-se ente senão ao que corresponde a algo na realidade. Por isso, na primeira, negações e privações como a da cegueira ou outras não são entes.

Da designação de ente à de essência

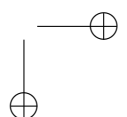
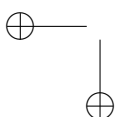
§ 2

Em consequência, não tomamos a designação de essência a partir da designação de ente na segunda acepção, uma vez que nela se designam como entes certas coisas que não têm essência, como é evidente no caso das privações. Mas tomamos ‘essência’ a partir de ‘ente’ na primeira acepção. É por este motivo que o COMENTADOR declara nessa mesma passagem que ‘ente’ na primeira acepção é o que significa a essência da coisa⁶. Porque, como se disse, o ente, nesta maneira, se divide pelos dez géneros⁷, é necessário que a essência signifique alguma coisa de comum a todas as naturezas pelas quais os diversos entes são classificados nos diversos géneros e espécies, como por exemplo, a humanidade é a essência do Homem, e igualmente em relação aos demais.

⁵ Entenda-se: as dez categorias ou predicamentos enquanto géneros do ser, cf. ARISTÓTELES, *Categoriae* IV 1 b 25- 2 a10 (trad. port.: R. Santos, Porto 1995).

⁶ AVERRÓIS, *In Aristotelis Metaphysica* V comm. 14 (ed. Veneza 1562, fol. 117rF). Sobre Averróis, vd. M.S.de Carvalho, *Falsafa...*, 116-30.

⁷ Vd. *supra* nota 6.



Quiddidade, Forma e Natureza

§ 3

E como aquilo pelo qual uma coisa se estabelece no seu género ou espécie própria é o que é significado pela definição ao enunciar o *que* uma coisa é, os filósofos substituíram o termo ‘essência’ pelo de ‘quiddidade’⁸. É o que o FILÓSOFO frequentemente denomina ‘aquilo que algo era ser’⁹, quer dizer, o que faz com que uma coisa seja aquilo que é. Também se chama ‘forma’ pelo facto de que pela forma se significa a certeza de cada coisa, segundo diz AVICENA no livro II da sua *Metafísica*¹⁰. Dá-se-lhe ainda um outro nome, o de ‘natureza’, tomando ‘natureza’ no primeiro dos quatro sentidos distinguidos por BOÉCIO na obra *As Duas Naturezas*¹¹: ou seja, enquanto por ‘natureza’ se diz tudo o que, seja como for, o intelecto pode captar. Efectivamente, apenas pela definição e pela sua essência é que algo se torna inteligível. E assim, também o FILÓSOFO diz, no livro V da *Metafísica*, que toda a substância é natureza¹². No entanto, o nome ‘natureza’, nesta acepção, parece

⁸ Cf. AVICENA, *Liber de philosophia prima* V 5, *passim*; AVERRÓIS, *In Aristotelis Metaphysica* VII comm. 3-6 *passim*.

⁹ No original ‘quod quid erat esse’, que é a tradução literal do grego ‘to ti en einai’, cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII 4-11; *ibid.* V 1028 b 34 – 1032 a 29; ID., *Analytica Posteriora* II 91 a 25-92 a 25.

¹⁰ Cf. AVICENA, *Liber de philosophia prima* II 2 (p. 78, 72-73: «... a matéria em si mesma e no seu ser está em potência a não ser que lhe advenha a certeza extrínseca da forma.»)

¹¹ BOÉCIO [480-524], *Contra Eutychen* I (ed. H.F. Stewart & K. Rand, London 1968, p. 78, 8-10). Eis os quatro sentidos de natureza a que se alude no texto: (i) a das coisas que, pelo facto de serem, podem ser de qualquer maneira captadas pelo intelecto; (ii) a que pode agir ou sofrer uma acção; (iii) princípio do movimento por si e por acidente; (iv) a diferença específica que dá a forma a cada coisa. Sobre Boécio, vd. R. MacInerny, *Boethius and Aquinas*, Washington DC 1990.

¹² ARISTÓTELES, *Metaphysica* IV 4, 1015 a 12, segundo a tradução «media» (vd. M.S. de Carvalho, *A Síntese Frágil. Uma Introdução à Filosofia (da Patrística aos Conimbricenses)*, Lisboa 2002, 202).



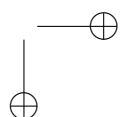
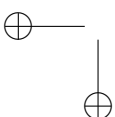
significar a essência de uma coisa enquanto mantém uma relação com a própria actividade, uma vez que nada é desprovido de uma actividade própria. Quanto ao nome 'quididade', ele é tirado daquilo que se significa pela definição. Já 'essência' diz que, por ela e nela, o ente recebe o ser¹³.

As essências das substâncias simples e compostas

§ 4

Mas porque é em sentido absoluto e primeiro que 'ente' se afirma das substâncias, e secundária e como que relativamente, dos acidentes, segue-se que a essência, própria e verdadeiramente, se encontra nas substâncias, e apenas de certo modo e relativamente, nos acidentes. Ora, umas substâncias são simples e outras compostas e numas e noutras há essência. Mas nas simples, porque possuem um ser mais nobre, a essência encontra-se de uma maneira mais verdadeira e mais nobre. Por conseguinte, elas são, pelo menos a substância primeira e simples que é Deus, a causa das substâncias compostas. Porém, como as essências destas substâncias nos são mais desconhecidas, devemos começar pelas essências das substâncias compostas, de modo a que a exposição se torne mais acessível por partirmos do que é mais fácil.

¹³ Cf. AVICENA, *Logica I; ID., Liber de philosophia prima I 6.*





<CAPÍTULO II>

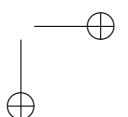
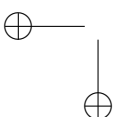
<As essências das substâncias compostas>

A essência compreende a matéria e a forma

§ 1

Nas substâncias compostas conhece-se a forma e a matéria, como no Homem a alma e o corpo. Porém, não se pode dizer que apenas um ou outro desses compostos é que é a essência. De facto, que a matéria sozinha não seja a essência de uma coisa é evidente, pois é pela sua essência que uma coisa se torna cognoscível e pertence a uma espécie ou a um género. Mas a matéria nem é princípio de conhecimento, nem é ela que determina o género e a espécie de nada, mas sim aquilo pelo qual uma realidade está em acto. De igual modo, também não se pode dizer que a forma sozinha constitua a essência da substância composta, ainda que alguns se esforcem por afirmá-lo¹⁴. Assim, pelo que ficou dito, é evidente que a essência é aquilo que é significado pela definição de uma coisa. Ora, a definição das substâncias naturais não inclui apenas a forma, mas também a matéria, pois de outro modo a definição das substâncias naturais não diferiria das definições matemáticas. Nem se pode dizer que na definição de uma substância natural a matéria entre como acrescentada à essência dela, ou como um ente exterior à sua essência, pois este tipo de definição é próprio dos acidentes que não possuem uma essência completa. Por isso é necessário que recebam na sua definição um sujeito, que é exterior ao seu género. Assim, é evidente que a essência compreende a matéria e a forma.

¹⁴ Cf. AVERRÓIS, *In Aristoteles Metaphysica* VII comm. 21 e 34. S. Tomás esclarece, *In Metaphysica* VII 4, tratar--se dos discípulos de Averróis.





A essência não significa a relação matéria/forma

§ 2

Por outra parte, não se pode dizer que a essência signifique a relação que se dá entre a matéria e a forma ou algo que se lhes acrescenta¹⁵, porque isso tinha necessariamente de ser um acidente e de ser exterior à coisa, incapaz de a tornar conhecida – retirando-se desse modo as prerrogativas que convêm à essência¹⁶. Na verdade, pela forma, que é o acto da matéria, esta torna-se um ente em acto, uma realidade distinta. Por isso, aquilo que sobrevém não confere à matéria o ser actual simplesmente, mas certa maneira particular de ser, como também fazem os acidentes; por exemplo, a brancura faz com que uma coisa seja branca em acto. E assim, quando se recebe uma tal forma, não se diz, simplesmente, que há uma geração, mas apenas em sentido relativo.

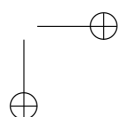
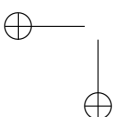
A composição da essência nas substâncias compostas

§ 3

Segue-se, pois, que o nome de essência, nas substâncias compostas, significa o que é composto de matéria e de forma. E isto está de acordo com o que BOÉCIO diz no *Comentário às Categorias* onde declara que ‘usya’ significa o composto; de facto, entre os Gregos ‘usya’ é o equivalente ao que nós chamamos ‘essentia’,

¹⁵ AVICENA, *Liber de philosophia prima* II 4, para quem, não havendo essa relação como acidente real, há no entanto a relação de causalidade na qual a forma causa a matéria.

¹⁶ O original – ‘quae omnia essentiae conveniunt’, i.e., ‘todas as prerrogativas que convêm à essência’ – não faz sentido; emendámos, por isso.



como ele mesmo afirma no livro *As Duas Naturezas*¹⁷. Também AVICENA afirma que a quiddidade das substâncias compostas é a própria composição de forma e matéria¹⁸. Por seu lado, o COMENTADOR diz no *Comentário ao livro VII da Metafísica*: ‘A natureza, de que as espécies são dotadas nas coisas sujeitas à geração é algo intermediário, isto é, um composto de matéria e forma’¹⁹.

Com isto concorda também a razão, porque o ser da substância composta não é apenas da forma, nem somente da matéria, mas do próprio composto. Por outra parte, é segundo a essência que se diz que uma realidade é. De onde se segue que a essência, pela qual uma coisa se denomina ‘ente’, não é apenas a forma, nem apenas a matéria, mas ambas, embora à sua maneira apenas a forma seja a causa desse ser. É isso que vemos em outras realidades, constituídas de vários princípios. Uma coisa não recebe o nome apenas de um desses princípios, mas daquele que abarca ambos, como se verifica nos sabores, como quando a acção do quente sobre a digestão do húmido causa o sabor doce. E ainda que o calor seja, desse modo, a causa da doçura, nem por isso um corpo doce recebe esse nome por causa do calor, mas sim do sabor, que abarca o quente e o húmido²⁰.

¹⁷ Cf. BOÉCIO, *Contra Eutychen* III, p. 90, 79-85; a remissão imediatamente anterior à obra de Boécio, lia-se em ALBERTO MAGNO [1200-1280], *Super I Sententiarum* d.23, a.4 (ed. Borgnet t. 25, p. 591textordfeminine) ou também em BOAVENTURA [1217-1274], *ibid.* dub. 1 (ed. Quaracchi I, p. 416textordfeminine). Em *De Potentia* q. 9, a.1, e ad rationes in oppositum, TOMÁS DE AQUINO retratar-se-á, dizendo que esta não é a maneira própria de Boécio e precisa que ‘ousia’ significa o composto, ‘ousiosis’ a forma ou subsistência e ‘hypostasis’ a matéria. Sobre Alberto Magno, vd. A. De Libera, *Albert le Grande et la philosophie*, Paris 1990; sobre BOAVENTURA, vd. J.C. Gonçalves, *Homem e Mundo em São Boaventura*, Braga 1970.

¹⁸ AVICENA, *Liber de philosophia prima* V 5, p. 275, 69-73.

¹⁹ AVERRÓIS, *In Aristotelis Metaphysica* VII 7, comm. 27.

²⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Meteorologica* IV 3, 381 b 6-8; cf. Também TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum* d.23, q.1, a.1.



A matéria delimitada como princípio de individuação

§ 4

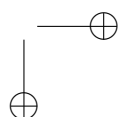
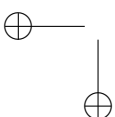
Mas como o princípio de individuação é a matéria, poder-se-ia talvez inferir que a essência, uma vez que engloba em si a matéria juntamente com a forma, é exclusivamente particular e não universal. Daí seguir-se-ia que os universais não teriam definição, se a essência é aquilo que é significado pela definição. Por esta razão, deve saber-se que o princípio de individuação não é a matéria considerada de qualquer modo, mas unicamente a matéria delimitada. Chamo ‘matéria delimitada’ a que se considera sob dimensões determinadas. Ora esta matéria não entra na definição de Homem enquanto Homem, mas entraria na definição de Sócrates caso Sócrates tivesse definição. Ao invés, na definição de Homem entra a matéria não delimitada. Na definição de Homem não se põem estes ossos e esta carne, mas os ossos e a carne tomadas em abstracto, que constituem a matéria não delimitada do Homem.

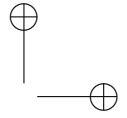
A essência do género e da espécie

§ 5

Por conseguinte, é evidente que a essência de Homem e a essência de Sócrates não diferem senão quanto ao delimitado e ao não delimitado. Por isso o COMENTADOR diz, ao explicar o livro VII da *Metafísica*, que ‘Sócrates não é mais que a animalidade e a racionalidade, que são a sua quiddidade’²¹. E assim, também a essência do género e a essência da espécie diferem como o delimitado e o não delimitado, embora o modo de designação seja

²¹ AVERRÓIS, *In Aristotelis Metaphysica* VII comm. 20.





diferente num e noutro caso; é que a designação do indivíduo em relação à espécie faz-se pela matéria delimitada pelas dimensões, enquanto que a designação da espécie em relação ao género faz-se pela diferença constitutiva que é tirada da forma de cada realidade. Esta determinação ou designação, que se verifica na espécie a respeito do género, não se dá por algo existente na essência da espécie e que de modo nenhum se encontrasse na essência do género. Pelo contrário, tudo o que está na espécie está também no género como não determinado. Portanto, se o animal não fosse o tudo que é o Homem, mas apenas uma parte dele, não poderia ser-lhe predicado ‘animal’, pois nenhuma parte que o integre se pode predicar do seu todo.

O corpo, no género da espécie da substância e da quantidade

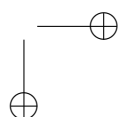
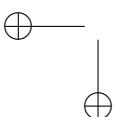
§ 6

Poder-se-á ver como isto sucede examinando a diferença entre o corpo considerado ou como parte de um ser animado ou como género. Com efeito, não pode ser género tal como é parte integral. O termo ‘corpo’, portanto, pode ser tomado em diversos sentidos²². Na verdade, chama-se ‘corpo’ no género da substância àquilo que tem uma natureza tal que aí se podem designar as três dimensões²³. Estas três dimensões designadas constituem o corpo no género da quantidade. Ora, acontece que, nas coisas, uma perfeição acaba por atingir uma ulterior perfeição. É o que sucede com

o Homem, que tem uma natureza sensitiva e para além dela a intelectual. Semelhantemente, também acima da perfeição de pos-

²² AVICENA, *Liber de philosophia prima* V 3, em particular p. 247, 15-20.

²³ AVICENA, *Liber de philosophia prima* V 3, p. 247; as três dimensões são: comprimento (*longitudo*), altura (*latitudo*) e largura (*spissitudo*); cf. também *ibid.* II 2, p. 71, 35-37.





suir uma forma tal que nela possam ser designadas as três dimensões pode juntar-se uma outra perfeição, como a vida ou algo similar. Por conseguinte, o nome corpo pode significar certa realidade que possui uma forma tal que dela deriva a possibilidade de serem designadas três dimensões, mas de maneira exclusiva. Sendo assim, dessa forma, nenhuma perfeição ulterior pode derivar. Mas se algo lhe for acrescentado, isso estará para além da significação da palavra ‘corpo’, assim concebido. Deste modo, o corpo será a parte integral e material do animal, pois a alma estará para além do que é significado pelo nome ‘corpo’, e será acrescentada ao próprio corpo. Por esta razão, é destes dois princípios, isto é, da alma e do corpo, como de suas partes, que se constitui o animal.

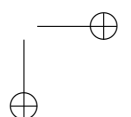
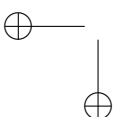
O corpo como género de ‘animal’

§ 7

O nome corpo também pode ser entendido de outra maneira, significando uma determinada realidade dotada de uma forma tal que a partir dela possam ser designadas as três dimensões nessa realidade, qualquer que seja essa forma, quer dela possa ou não proceder alguma perfeição ulterior. Neste sentido, ‘corpo’ será o género de ‘animal’, pois nada se pode se conceber em ‘animal’ que não esteja implicitamente contido em ‘corpo’. Com efeito, a alma não é uma forma distinta daquela pela qual podiam ser designadas as três dimensões na referida realidade. Por isso, quando se dizia ‘o corpo é aquilo que tem uma forma tal que a partir dela nela podem ser designadas três dimensões’²⁴ entendia-se: qualquer que seja essa forma, quer seja a alma, a forma da pedra ou qualquer outra forma. E assim a forma do animal está implicitamente contida na forma do corpo na medida em que o corpo é o seu género²⁵.

²⁴Cf. *supra* n. 24.

²⁵ Cf. AVICENA, *Liber de philosophia prima* V 3, p. 247-249.





‘Animal’ como género

§ 8

É também deste tipo a relação de ‘animal’ para com ‘homem’. De facto, se ‘animal’ designasse apenas uma realidade dotada de uma perfeição tal que pudesse sentir e mover-se por um princípio que existisse nela mesma²⁶, mas com exclusão de uma outra perfeição, nesse caso qualquer outra perfeição que ulteriormente sobreviesse, estava para animal como uma parte, e não como contida implicitamente na noção de animal. Neste caso, ‘animal’ não seria o género. Mas é o género, na medida em que significa uma certa realidade de cuja forma pode provir a sensação e o movimento, qualquer que seja essa forma, ou apenas a alma sensível ou a alma ao mesmo tempo sensível e racional²⁷.

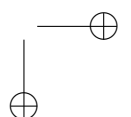
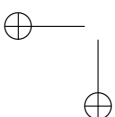
Diferentes maneiras de o género, a diferença, a definição e a espécie significarem o todo

§ 9

Por conseguinte, desta maneira, o género significa indeterminadamente o todo que está na espécie, e não significa apenas a matéria. De igual modo, também a diferença significa o todo e não apenas a forma. Também a definição significa o todo e também a espécie significa o todo. Porém, de diversas maneiras. É que o género significa o todo como uma certa denominação que determina o que numa coisa é material sem que lhe determine a forma que lhe é própria. Daí que o género seja tirado da matéria, embora não seja a matéria, como se vê ao chamar-se ‘corpo’

²⁶ Cf. ARISTÓTELES, *De Anima* I 2, 403 b 25.

²⁷ Cf. AVICENA, *Liber de philosophia prima* V 3, p. 249, 50-61.





ao que possui uma tal perfeição que nele se podem determinar as três dimensões, perfeição essa que na verdade se refere materialmente a uma perfeição ulterior. Ao invés, a diferença é como uma certa denominação tirada de uma forma determinada, sem que a matéria delimitada faça parte do seu primeiro conceito. É o que se vê quando se diz ‘animado’, isto é, o que é dotado de uma alma: não se determina efectivamente o que seja, se um corpo, se alguma outra coisa. É por isso que AVICENA diz que o género não é concebido na diferença como uma parte da sua essência, mas apenas como um ente à parte da essência²⁸, tal como o sujeito entra na definição das qualidades. Por isso, como diz o FILÓSOFO no livro III da *Metafísica*²⁹ e no IV de *Os Tópicos*³⁰, o género não se predica da diferença em sentido próprio, a não ser talvez como o sujeito é predicado da qualidade. Mas a definição e a espécie compreendem estas duas coisas, a saber: a matéria delimitada, designada pelo nome de género, e a forma determinada, designada pelo nome de diferença.

Relação entre género / espécie e diferença e matéria/forma e composto

§ 10

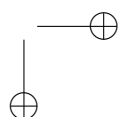
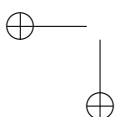
E por aqui se vê claramente a razão pela qual o género, a espécie e a diferença se referem proporcionalmente à matéria, à forma e ao composto na natureza, embora não se identifiquem com eles³¹. É que nem o género é a matéria, mas é tomado da matéria, como significando o todo; nem a diferença é a forma, mas é tomada da forma, como significando o todo. Por este motivo dizemos que o

²⁸ AVICENA, *Liber de philosophia prima* V 6, pp. 281-282.

²⁹ ARISTÓTELES, *Metaphysica* III 3, 998 b 24.

³⁰ ARISTÓTELES, *Topica* IV 2, 122 b 20; cf. também VI 6, 144 a 32.

³¹ Cf. AVICENA, *Liber de philosophia prima* V 5, já citado.





Homem é um animal racional, e não composto de animal e de racional³², tal como dizemos que é composto de alma e de corpo. De facto, diz-se que o Homem é composto de alma e de corpo, tal como de duas coisas se constitui uma terceira realidade que não é nem uma nem outra. Efectivamente, o Homem não é a alma nem é o corpo. Mas se dissermos que o Homem é de alguma maneira composto de animal e de racional, não o será como uma terceira coisa é constituída de duas outras, mas como um terceiro conceito é formado de dois outros. De facto, o conceito de animal exprime a natureza da coisa sem a determinação de uma forma especial, pelo facto de ser o material em relação à última perfeição. Por sua vez, o conceito da diferença mencionada, ‘racional’, consiste na determinação de uma forma especial. Destes dois conceitos é que se constitui o conceito de espécie ou o de definição. E por isso, assim como de uma coisa constituída de outras não se predicam as coisas que a constituem, assim também do conceito se não predicam os conceitos que o constituem. Na verdade, não dizemos que a definição é o género ou que é a diferença³³.

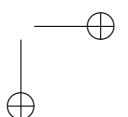
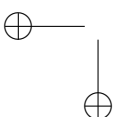
O género significa uma forma de maneira indeterminada

§ 11

Ainda que o género signifique toda a essência da espécie não é necessário que diversas espécies de um mesmo género tenham uma única essência. É que a unidade do género procede dessa indeterminação ou indiferença. Isto não quer dizer que o que é significado pelo género constitua numericamente uma natureza em diversas espécies, à qual sobrevenha outra realidade, que seja a diferença que

³² Cf. AVICENA, *Liber de philosophia prima* V 5, pp. 265-266.

³³ AVICENA, *Liber de philosophia prima* V 5, p. 271, 78-81.





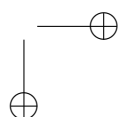
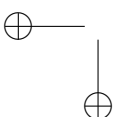
determine o género, à semelhança do modo como a forma determina a matéria numericamente única. Quer dizer, outrossim, que o género significa uma forma, não esta ou aquela de maneira determinada – pois a diferença é que a exprime de maneira determinada – mas tão-somente aquela que é significada pelo género de uma maneira indeterminada. É por isto que o COMENTADOR afirma no livro XI da *Metafísica*³⁴, que se considera que a matéria primeira é única pela supressão de todas as formas, mas que se considera único o género, pela comunidade da forma significada. É evidente, pois, que pela adição da diferença, e retirada a indeterminação referida, que era causa da unidade do género, subsistem as espécies diversas por essência.

**A natureza da espécie é indeterminada
em relação ao que é o indivíduo,
tal como a natureza do género,
em relação à espécie.**

§ 12

Além disso, como ficou dito, a natureza da espécie é indeterminada em em relação ao que é o indivíduo, tal como a natureza do género, relação à espécie. Por esta razão, assim como o que constitui o género, enquanto se predica da espécie, implicava na sua significação, embora indistintamente, tudo o que de maneira determinada se encontra na espécie, assim também o que constitui a espécie, enquanto é predicada do indivíduo, tem de significar, ainda que indistintamente, tudo o que essencialmente se encontra no indivíduo. É deste modo que a essência da espécie é significada pelo nome Homem. E por esta razão, de Sócrates, predica-se ‘homem’. Porém, no caso de a natureza da espécie ser significada com

³⁴ AVERRÓIS, *In Aristotelis Metaphysica XI comm. 14*: «A comunidade atribuída à matéria é pura privação na medida em que a pensamos com a supressão de todas as formas individuais».





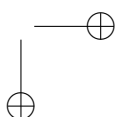
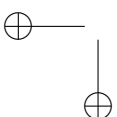
exclusão da matéria delimitada, que é o princípio de individuação, então ela apresentar-se-á à maneira de uma parte. É desta maneira que ela é significada pelo nome ‘humanidade’. Na verdade, humanidade significa o que faz com que o Homem seja Homem. Ora, a matéria delimitada não é o que faz com que o Homem seja Homem. Por conseguinte, como a humanidade, no seu conceito, apenas inclui os princípios que fazem com que o Homem seja Homem, é evidente que da sua significação se exclui ou suprime a matéria delimitada. E como a parte não é predicado do todo, então ‘humanidade’ não se predica nem de Homem nem de Sócrates. Por esta razão AVICENA diz que a quiddidade do composto não é o próprio composto dotado de quiddidade, ainda que a própria quiddidade seja composta³⁵. Embora ela seja composta, a humanidade não é, naturalmente, o Homem. Pelo contrário, requer-se que ela seja recebida no princípio que é a matéria delimitada.

**A significação da natureza do género
exclui a forma determinada,
tal como a da natureza da espécie
exclui a matéria delimitada**

§ 13

Mas, como se disse, a designação da espécie em relação ao género realiza-se por meio da forma, enquanto que a designação do indivíduo, em relação à espécie, por meio da matéria. Consequentemente, é necessário que o nome que significa aquilo de que é tomada a natureza do género, com exclusão da forma determinada, que completa a espécie, signifique a parte material do todo, tal como o corpo é a parte material do Homem. Por sua vez, o nome que significa aquilo de que é tomada a natureza da espécie, com exclusão da matéria delimitada, significa a parte formal. Por

³⁵ AVICENA, *Liber de philosophia prima* V 5.



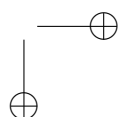
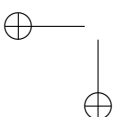


isso, humanidade é significada como uma certa forma, dita a forma do todo, não porém como acrescentada às partes essenciais ou seja, à forma e à matéria, tal como a forma de uma casa se acrescenta às partes que a integram. Pelo contrário, a forma é que é um todo, ou seja, abrangendo a forma e a matéria com exclusão dos elementos pelos quais a matéria se encontra naturalmente apta para ser delimitada.

**Significar a essência como um todo
e como uma parte**

§ 14

Assim se torna evidente que quer o nome Homem, quer o nome humanidade significam a essência do Homem, mas de maneira diversa, conforme se disse. Isto porque o nome Homem significa-a como um todo, isto é, na medida em que não suprime a designação da matéria, mas implícita e indistintamente a inclui, tal como, conforme se disse, o género contém a diferença. É por esta razão que se predica o nome Homem dos indivíduos. Já o nome humanidade significa a essência do Homem como parte, pois só contém na sua significação aquilo que é próprio do Homem enquanto é Homem e suprime toda a designação da matéria. De onde a não predicamos dos indivíduos humanos. É também por este motivo que o nome essência é algumas vezes predicado da coisa – de facto, dizemos que Sócrates é uma certa essência – enquanto outras vezes é negado, como quando dizemos que a essência de Sócrates não é Sócrates.





<CAPÍTULO III>

<A relação da essência com as noções lógicas>

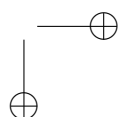
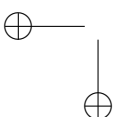
As noções de género e de espécie correspondem à essência significada como um todo

§ 1

Depois de termos visto o que se significa pelo nome essência nas substâncias compostas, passamos a considerar o modo como ele se relaciona com as noções de ‘género’, de ‘espécie’ e de ‘diferença’. Ora, aquilo a que cabe a noção de género, ou de espécie, ou de diferença é predicado de um singular delimitado. É portanto impossível que a noção de universal, isto é, de género ou de espécie, caiba à essência enquanto esta é significada a modo de parte, por exemplo, pelo nome humanidade ou animalidade. Por isso, AVICENA diz que a racionalidade não é a diferença, mas o princípio da diferença³⁶. E, pela mesma razão, a humanidade não é a espécie, nem a animalidade o género. De maneira semelhante, também não se pode dizer que as noções de género ou de espécie caibam à essência, enquanto que esta é uma realidade existente fora das coisas singulares, como afirmavam os PLATÓNICOS³⁷. É que, assim, o género e a espécie não se predicariam de um indivíduo concreto. Na verdade, não se pode dizer que Sócrates seja isto que está separado dele; o que se separasse de nada aproveitaria ao conhecimento deste singular. Resta, pois, que a noção de género ou a de espécie caiba à essência, enquanto ela é significada à maneira de um todo,

³⁶ AVICENA, *Liber de philosophia prima* V 6, p. 278. De notar que TOMÁS DE AQUINO estende ao género e à espécie o que Avicena dizia apenas da diferença.

³⁷ Cf. AVICENA, *Liber de philosophia prima* VII 2, p. 360 para a crítica de Avicena à teoria platónica das Formas.





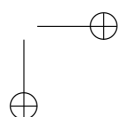
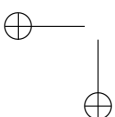
como pelo nome homem ou animal, enquanto implícita e indistintamente contém tudo o que está no indivíduo.

Dois modos de considerar a essência

§ 2

Mas a natureza ou a essência assim compreendida pode ser considerada de dois modos³⁸. Do primeiro modo, segundo a sua noção própria, que é a absoluta consideração da essência. Neste modo nada é verdadeiro sobre ela a não ser o que lhe cabe enquanto tal; e assim, qualquer outra coisa que se lhe atribua será uma falsa atribuição. Por exemplo, ao Homem, enquanto Homem, cabe-lhe racional e animal e outros predicados que entram na sua definição; mas branco ou negro, ou qualquer outra coisa semelhante que não pertença à noção de humanidade não cabe ao Homem enquanto Homem. Consequentemente, se se perguntar se esta natureza, assim considerada, pode ser dita uma ou várias, não se deve conceder

³⁸ AVICENA, *Liber de philosophia prima* V 1, p. 228: «O universal enquanto universal é uma qualquer coisa e é uma outra coisa enquanto é qualquer coisa à qual acontece a universalidade. Consequentemente, o universal, enquanto que é um universal constituído, é significado por um termo integrado nos dez predicamentos, pois, se se tratar do Homem ou do Cavalo, é uma intenção diferente da de universalidade, a intenção da humanidade ou da equinidade. Na verdade, a definição de equinidade é independente da de universalidade que a não contém. A equinidade tem uma definição que não necessita da universalidade, mas à qual acontece a universalidade. É por esta razão que a equinidade é apenas a equinidade.» Num texto datado do Advento de 1257 (*Quodlibet* VIII, q.1, a.1) TOMÁS DE AQUINO explica: «Deve dizer-se que segundo Avicena, na *Metafísica*, a consideração de uma dada natureza é tríplice. Por um lado, podemos considerá-la no ser que ela tem nos singulares, tal como a natureza da pedra nesta pedra e naqueloutra. Por outro lado, no ser inteligível, por exemplo, a natureza da pedra no ser que ela tem no intelecto. Finalmente, podemos considerar a natureza absolutamente tomada, abstraindo de cada um dos dois seres, de maneira que a natureza da pedra, ou seja do que for, seja considerada apenas no que ela é em si.»



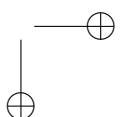
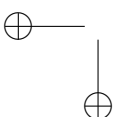


nem uma coisa nem outra, visto ambas estarem fora do conceito de humanidade e ambas lhe poderem acontecer. Com efeito, se a pluralidade pertencesse ao seu conceito, ela nunca poderia ser uma só, quando, no entanto, é uma só enquanto se encontra em Sócrates. Paralelamente, se a unidade pertencesse à sua noção, então a natureza de Sócrates e de Platão seria uma e a mesma e não se poderia multiplicar em vários indivíduos. Do segundo modo, considera-se a essência segundo o ser que possui neste ou naquele indivíduo. Neste caso, pode-se-lhe predicar algo por acidente em razão daquilo em que ela é. Por exemplo, diz-se que o Homem é branco porque Sócrates é branco, embora isto não convenha ao Homem enquanto Homem.

Dois modos de ser da natureza

§ 3

Mas esta natureza tem dois modos de ser. Um nos singulares e outro na alma. Em cada um destes modos a referida natureza comporta acidentes. Acresce que nos singulares ela tem um ser múltiplo, de acordo com a diversidade dos singulares. Porém, nenhum destes seres é devido à própria natureza segundo a sua primeira consideração, a saber, a absoluta. Com efeito, é falso dizer que a essência do Homem, enquanto tal, tem o ser neste singular. Na verdade, se ser neste singular pertencesse ao Homem enquanto Homem, nunca seria fora deste singular. Paralelamente, também, se pertencesse ao Homem enquanto é Homem não ser neste singular, nunca seria nele. A verdade contudo está em dizer que o Homem, não enquanto Homem, tem que existir neste singular ou naquele ou na alma. Portanto, é evidente que a natureza do Homem, absolutamente considerada, abstrai de qualquer ser, mas sem que haja exclusão de nenhum deles. Ora, é esta natureza assim considerada que se predica de todos os indivíduos.





O modo de ser no intelecto próprio da noção de espécie

§ 4

Entretanto não se pode dizer que a noção de universal convenha à natureza assim entendida, uma vez que da noção de universal faz parte a unidade e a comunidade. Ora à natureza humana, segundo a sua consideração absoluta, não convém nem uma nem outra. De facto, se a comunidade fizesse parte do conceito de Homem então encontrar-se-ia a comunidade em todo aquele em que se encontrasse a humanidade. Mas isto é falso, pois em Sócrates não se encontra nenhuma comunidade, mas tudo o que nele existe é individual³⁹. De modo semelhante, também não se pode dizer que a noção de género ou de espécie integre a natureza humana segundo o ser que tem nos indivíduos, pois a natureza humana não se encontra nos indivíduos segundo uma unidade, como se ela fosse algo de uno que pertencesse a todos, conforme a noção de universal o exige⁴⁰. Por isso, resta que a noção da espécie sobrevenha à natureza humana segundo o modo de ser que ela tem no intelecto.

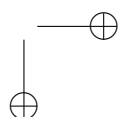
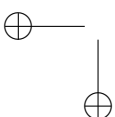
Abstracção da espécie

§ 5

Efectivamente, esta natureza humana tem no intelecto um ser abstraído de todas as notas individuantes, e por este facto tem uma noção uniforme em relação a todos os indivíduos que estão fora da alma, já que de maneira igual assemelha-se a todos eles e leva ao conhecimento de todos, enquanto são homens. E por ter essa relação com todos os indivíduos, o intelecto descobre a noção de

³⁹ AVICENA, *Liber de philosophia prima* V 1, já citado.

⁴⁰ AVICENA, *Liber de philosophia prima* V 2, p. 244.



espécie e atribui-lha. Eis porque o COMENTADOR diz, no início de *A Alma*, que «é o intelecto que produz a universalidade nas coisas.»⁴¹ O mesmo diz AVICENA na sua *Metafísica*⁴². E ainda que esta natureza pensada tenha a noção de universal enquanto a comparamos com as coisas exteriores à alma, porque é uma semelhança com todas elas, enquanto está neste ou naquele intelecto, é antes uma certa representação mental e particular⁴³. Assim se patenteia a falha do COMENTADOR, no livro III de *A Alma*⁴⁴, que da universalidade da forma pensada pretendeu concluir a unidade do intelecto em todos os homens. Mas não se trata da universalidade daquela forma, enquanto está no intelecto, mas enquanto se refere às coisas como semelhança delas. Assim, por exemplo, se houvesse uma estátua material representando muitos homens, essa imagem ou representação da estátua teria um ser singular e próprio, enquanto está numa matéria particular. Mas já teria um carácter de comunidade por ser uma representação comum de várias coisas.

Espécie e Indivíduo

§ 6

Convém à natureza humana, segundo a sua consideração absoluta, ser predicada de Sócrates. Por sua vez, a noção de espécie não lhe convém segundo a sua consideração absoluta, mas deriva dos

⁴¹ AVERRÓIS, *In Aristotelis de Anima* I comm. 8, 4v.

⁴² A opinião de Avicena não é, no entanto, similar à de Averróis, cf. AVICENA, *Liber de philosophia prima* V 1.

⁴³ AVICENA, *Liber de philosophia prima* V 2, p. 241: «Esta forma, enquanto existe na alma, é uma das formas da alma e é singular; e, enquanto várias coisas convêm nela numa das três maneiras evocadas, é universal. Entre estes dois não há nenhuma contrariedade.»

⁴⁴ AVERRÓIS, *In Aristotelis de Anima* III comm. 5, 117v. Sobre o tema aludido no texto, vd. *São Tomás de Aquino. A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*. Tradução, apresentação, glossário, quadro cronológico, índice onomástico de M.S.de Carvalho, Lisboa 1999.



acidentes que a acompanham em conformidade com o ser que ela possui no intelecto. Por este motivo, o nome de espécie não é predicado de Sócrates, como se se dissesse «Sócrates é espécie». Isso teria necessariamente de suceder se a noção de espécie conviesse ao Homem segundo o ser que tem em Sócrates ou segundo a sua consideração absoluta, quer dizer, enquanto ele é Homem. Na verdade, tudo o que convém ao Homem enquanto Homem predica-se de Sócrates.

A predicação

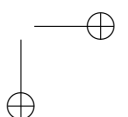
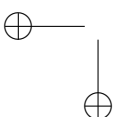
§ 7

E no entanto ser predicado cabe ao género em sentido próprio, porque faz parte da sua definição. Na verdade, a predicação é algo que se realiza por acção da inteligência, que compõe e divide, tendo como fundamento no próprio real a unidade das coisas, das quais uma é dita da outra. Por isso é que a noção de predicabilidade pode ser incluída na noção da intenção de género, que se realiza igualmente por um acto do intelecto. Apesar disso, aquilo a que o intelecto atribui a intenção de predicabilidade, compondo um com outro, não é a própria intenção de género, mas antes aquilo a que o intelecto atribui a intenção de género, como por exemplo, o que se significa com o nome ‘animal’.

A noção de espécie e os acidentes

§ 8

Assim se patenteia como é que a essência ou a natureza se relaciona com a noção de espécie. Pois a noção de espécie não diz respeito ao que convém à essência segundo a sua absoluta consideração, nem aos acidentes que a acompanham, segundo o modo de





ser que ela tem fora da alma, como a brancura e a negrura. Ela diz antes respeito aos acidentes que a acompanham segundo o modo de ser que ela tem no intelecto. É desta maneira que lhe convém a noção de género e de diferença.

<CAPÍTULO IV>

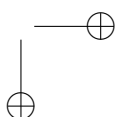
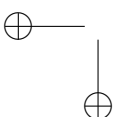
<A essência e as substâncias separadas>

As substâncias imateriais são simples

§ 1

Agora resta ver de que modo a essência se encontra nas substâncias separadas, como por exemplo, na alma, na inteligência e na primeira causa. Embora todos admitam a simplicidade da primeira causa, alguns pretendem introduzir a composição de forma e matéria nas inteligências e na alma. O autor desta posição parece ter sido AVICEBRON, também autor do livro *A Fonte da Vida*⁴⁵. Isto vai contra as afirmações comuns dos filósofos, que chamam a estas substâncias ‘separadas da matéria’ e provam que são desprovidas de toda a matéria. A maior demonstração disto procede da capacidade de pensar que nelas existe. De facto, vemos que as formas não são inteligíveis em acto senão na medida em que se separam da matéria e dos seus condicionamentos. Ademais, não se tornam inteligíveis em acto, a não ser pelo poder de uma substância intelectual, na medida em que são recebidas nela e na medida em que

⁴⁵ Cf. SALOMÃO IBN GABIROL (AVICEBRÃO ou AVICEBRON) [1022-1058], *Fons vitae* IV, 1-6 (ed. Cl. Baeumker, Muenster 1892). Para uma crítica pormenorizada de Avicébrão, por parte de TOMÁS DE AQUINO, vd. o seu *De spiritualibus creaturis*. Sobre AVICEBRON, vd. F. Brunner, *Platonisme et aristotélisme. La critique d'Ibn Gabirol par saint Thomas d'Aquin*, Lovaina 1965.





são produzidas por ela. Consequentemente, é necessário que em qualquer substância intelectual haja imunidade absoluta de matéria, de modo que ela não tenha matéria como parte de si, nem seja também como uma forma impressa na matéria, como sucede nas formas materiais.

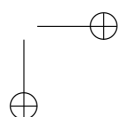
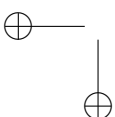
Na alma e nas inteligências há uma composição de forma e ser

§ 2

Ninguém pode dizer que nem toda a matéria impede a inteligibilidade, mas tão-somente a matéria corpórea⁴⁶. Se isso acontecesse em razão apenas da matéria corpórea, uma vez que a matéria corpórea só se considera corpórea se subiste sob uma forma corpórea, então seria necessário que a matéria recebesse da forma corpórea a propriedade de impedir a inteligibilidade. Ora isto não pode ser, já que a própria forma corpórea é inteligível em acto, tal como as outras formas, na medida em que é abstraída da matéria. Por consequência, nem na alma nem na inteligência existe qualquer composição de matéria e de forma, caso se tome nelas a essência como nas substâncias corpóreas. Porém, na alma e na inteligência há uma composição de forma e de ser. Por isso, no comentário à proposição IX do *Livro das Causas*⁴⁷, afirma-se que a inteligência

⁴⁶ Cf. ALEXANDRE DE HALES [1185-1245], *Summa theologiae* II, q. 20, m.2 e q.61, m.1; BOAVENTURA, *In II Sententiarum* d.3, a.1, q. 1-3; *ibid.* d.17, a.1, q.2 mas a objecção deriva obviamente do próprio Ibn Gabirol. Sobre Alexandre de Hales, vd. J. António Merino, *Historia de la Filosofia Franciscana*, Madrid 1993, pp. 1228.

⁴⁷ ANÓNIMP, *Liber de Causis* § 8 (9) comm (ed. A. Pattin, Leuven 1966, § 90: «A inteligência possui uma yliatim porque ela é ser e forma»); trad. portuguesa por J. G. J. Ter Reegen, *O Livro das Causas*, Porto Alegre 2000, p. 118.





é o que é dotado de forma e de ser; a forma é aí tomada pela própria quiddidade ou natureza simples.

A causalidade da forma não depende da matéria

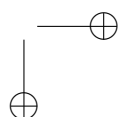
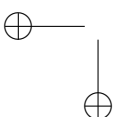
§ 3

É fácil ver como isto se dá. Em todas as coisas que se relacionam entre si, de tal modo que uma seja causa da outra, aquela que tem a razão de causa pode ter o ser sem a outra, mas não ao contrário. É o que acontece com a relação da matéria e da forma, pois a forma confere ser à matéria. Assim, é impossível que a matéria exista sem qualquer forma, mas já não é impossível que exista uma forma sem matéria. Com efeito, a forma, enquanto forma, não depende da matéria. Mas se se encontram algumas formas que não podem existir senão na matéria, isso sucede-lhes na medida em que estão distantes do primeiro princípio, que é o acto primeiro e puro. Por este motivo, as formas que estão mais próximas do primeiro princípio são as formas subsistentes por si, sem matéria; na verdade, a forma em todo o seu género não carece de matéria, como se disse. Estas formas são as inteligências e, por isso, não é preciso que as essências ou as quiddidades destas substâncias sejam distintas da sua forma.

Duas consequências da diferença entre a essência da substância simples e a da substância composta

§ 4

Consequentemente, a essência da substância composta e da substância simples difere no seguinte: a essência da substância



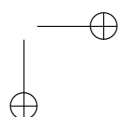
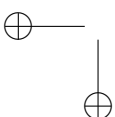


composta não é apenas forma, mas compreende a forma e a matéria; mas a essência da substância simples é apenas a forma⁴⁸. E daqui derivam outras duas diferenças. Uma é que a essência da substância composta pode ser significada como um todo ou como uma parte, o que acontece por causa da delimitação da matéria, como se disse. Por isto não é de um modo qualquer que a essência de uma coisa composta se predica dessa coisa composta; com efeito, não se pode dizer que o Homem seja a quiddidade. Mas a essência de uma substância simples, que é a sua forma, não pode ser significada senão como um todo, já que, para além da forma, nada há que a receba. E por este motivo, de qualquer modo que se tome a essência da substância simples, ela é-lhe atribuída. De onde AVICENA afirmar que «a quiddidade do simples é o próprio simples», visto não haver outra coisa a recebê-la⁴⁹. A segunda diferença está em que as essências dos seres compostos, pelo facto de serem recebidas na matéria delimitada, multiplicam-se segundo a divisão desta, de onde resulta que alguns deles são iguais em espécie e diversos em número. Mas como a essência do ser simples não é recebida na matéria, nela não pode haver uma tal multiplicação. Segue-se, por isso, necessariamente que nessas substâncias não se encontram vários indivíduos da mesma espécie, mas quantos indivíduos nelas houver tantas serão as espécies, como AVICENA expressamente refere⁵⁰.

⁴⁸ AVICENA, *Liber de philosophia prima* V 5, p. 275, 65-67.

⁴⁹ AVICENA, *Liber de philosophia prima* V 5, p. 274, 57.

⁵⁰ AVICENA, *Liber de philosophia prima* V 2, pp. 239-40; vd. também *ibid.* IX 4 ou *De Anima* V 3.

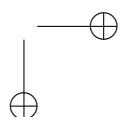
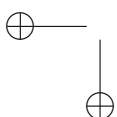




**O ser distingue-se da essência,
salvo no caso da realidade em que
a quiddidade e o ser se identificam**

§ 5

Entretanto, embora estas substâncias sejam unicamente formas sem matéria, nem por isso elas são uma simplicidade absoluta, nem são um acto puro, mas têm uma mistura de potência. É o que se patenteia do seguinte modo. O que não faz parte do conceito de essência ou da quiddidade vem de fora e entra em composição com a essência, pois nenhuma essência se pode conceber sem os elementos que são partes da essência. Ora, qualquer essência ou quiddidade se pode conceber, sem que se conceba nada a respeito do seu ser. Efectivamente, posso conceber o que é o Homem ou a Fénix e apesar disso ignorar se existem entre as coisas da natureza. Logo, é evidente que o ser se distingue da essência ou da quiddidade, excepto no caso de existir alguma coisa cuja quiddidade seja o próprio ser. E essa realidade não pode ser senão única e primeira, pois é impossível que se dê a multiplicação de algo, salvo por adição de uma diferença, tal como a natureza do género se multiplica em espécies; ou porque uma forma é recebida em matérias diversas, tal como a natureza da espécie se multiplica nos diversos indivíduos; ou pelo facto de que um, que é tomado absolutamente, se distingue do que é recebido em algo (como por exemplo, se houvesse um calor separado ele distinguir-se-ia do calor não separado, pelo facto da sua própria separação). Se, porém, se considera alguma realidade que seja unicamente ser, de tal modo que esse ser seja subsistente, este não receberia a adição de uma diferença, pois então não seria unicamente ser, mas ser, e além disso, uma certa forma. E muito menos receberia a adição de uma matéria, pois então já não seria mais uma existência subsistente, mas material. De onde se conclui que tal realidade que seja o seu ser não pode ser senão uma só. Por conseguinte, exceptuando essa realidade, em qualquer outra o seu





ser é diferente da quiddidade, ou natureza, ou forma. Portanto, é necessário que nas inteligências além da forma haja ser e por isso se afirmou que a inteligência é forma e ser.

**Há uma realidade que é a causa
do ser de todas as outras**

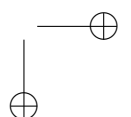
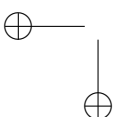
§ 6

Por outra parte, tudo o que convém a alguma coisa, ou é causado pelos princípios da sua natureza, como a capacidade de rir, no Homem, ou advém-lhe de algum princípio extrínseco, como a luminosidade no ar, por influência do Sol. Ora, não é possível que o próprio ser seja causado pela forma ou pela quiddidade da coisa (quero dizer, como por uma causa eficiente), pois, desse modo, uma coisa seria causa de si mesma, e uma coisa passaria a ser por si mesma, o que é impossível. Por conseguinte, é necessário que tudo aquilo cujo ser se distingue da sua natureza passe a ser a partir de outro. E como tudo o que é por outro remete ao que é por si, como sua causa primeira, é necessário que haja uma realidade que seja a causa do ser de todas as outras coisas, pelo facto de ela ser tão-somente ser. De outro modo ir-se-ia até ao infinito nas causas, visto que tudo o que não é apenas ser tem uma causa do seu ser, como se disse. Portanto, é evidente que a inteligência é forma e ser e que ela tem o ser a partir do primeiro ente, que é apenas ser. E esta é a causa primeira que é Deus.

A composição de quiddidade e ser

§ 7

Mas tudo aquilo que recebe alguma coisa a partir de outro está em potência em relação a esse outro e aquilo que é recebido nele é o



seu acto. Consequentemente, é necessário que a própria quiddidade ou a forma, que é a inteligência, esteja em potência quanto ao ser que recebe de Deus. Esse ser é recebido à maneira de acto. E assim se encontra potência e acto nas inteligências, mas não forma e matéria, a não ser equivocadamente. Por isso, também, ‘ser passivo’, ‘receber’, ‘ser sujeito’ e outras expressões semelhantes, que parecem convir à coisas em razão da matéria, aplicam-se de modo equívoco às substâncias intelectuais e às substâncias corpóreas, como diz o COMENTADOR no livro III de *A Alma*⁵¹. E porque, conforme se disse, a quiddidade da inteligência é a própria inteligência, a sua quiddidade ou essência é o mesmo que ela própria é, e o seu ser, recebido de Deus, é aquilo pelo qual ela subsiste na natureza. É por esta razão que alguns dizem que estas substâncias se compõem de ‘aquilo por que é’ e de ‘aquilo que é’ ou como diz BOÉCIO de ‘aquilo que é’ e de ‘ser’⁵².

As substâncias separadas distinguem-se pelo grau de potencialidade

§ 8

E como nas inteligências se encontra potência e acto não será difícil encontrar uma multiplicidade de inteligências, o que seria

⁵¹ AVERRÓIS, *In Aristotelis de Anima* III comm. 14, 123 r.

⁵² BOÉCIO, *De Hebdomadibus* 7 e 8. Trata-se aqui, respectivamente, das expressões ‘ex quo est’, ‘quod est’, ‘ex quod est’ e ‘esse’ (trad. portuguesa de J.F. Meirinhos, in [http:// web.letras.up.pt/meirinhos/filomed](http://web.letras.up.pt/meirinhos/filomed)); para maior esclarecimento, vd. um dos seguintes estudos de M.S.de Carvalho, «Sentido e Alcance do pensamento de Henrique de Gand. Explicação da nona questão do ‘Quodlibet’ I: a relação essência/existência», *Medievalia. Textos e Estudos* 3 (1993), pp. 161-205; *Henrique de Gand. Sobre a Metafísica do Ser no Tempo (Questões Quodlibéticas I, 7/8 - 9 e 10)*. Edição bilingue. Versão do latim, introdução e notas; Prefácio e restabelecimento crítico do texto latino de R. Macken, Lisboa 1996, pp. 43-46; *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no Século XIII*, Lisboa 2001, pp. 300-303.



impossível se nelas não houvesse nenhuma potência. Por isso o COMENTADOR, no livro III de *A Alma*⁵³, afirma que, se a natureza do intelecto possível fosse desconhecida, não poderíamos encontrar a multiplicidade nas substâncias separadas. Portanto, há uma distinção entre elas de acordo com a proporção de potência e acto. Assim, a inteligência superior, que está mais próxima do primeiro ser, tem mais acto e menos potência, e semelhantemente em relação às outras.

A alma humana é a última das substâncias intelectuais

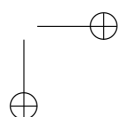
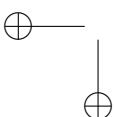
§ 9

E isto tem o seu termo na alma humana que detém o último grau nas substâncias intelectuais. Por este motivo, o seu intelecto possível está para as formas inteligíveis como a matéria primeira, que detém o último grau do ser sensível, está para as formas sensíveis, conforme diz o COMENTADOR no livro III de *A Alma*⁵⁴. É por esta razão que o FILÓSOFO a compara a uma tábua em que nada está escrito⁵⁵. E pelo facto de que entre as outras substâncias inteligíveis é a que está mais em potência, a alma torna-se tão próxima das coisas materiais, que a realidade material é atraída a participar do seu ser, de modo que da alma e do corpo resulta um único ser num único composto, embora esse ser, dado que é da alma, não seja dependente do corpo. E assim, depois desta forma, que é a alma, encontram-se outras formas com maior potencialidade e mais próximas da matéria, ao ponto de o seu ser não se dar sem a matéria. Também nelas há uma ordem e grau até às primeiras formas dos elementos, que são as mais próximas da matéria. Em razão disto,

⁵³ AVERRÓIS, *In Aristotelis de Anima* III comm. 5, 118r, p. 410.

⁵⁴ AVERRÓIS, *In Aristotelis de Anima* III comm. 5, 13v, p. 387.

⁵⁵ ARISTÓTELES, *De Anima* III 4, 430 a 1.





elas não têm qualquer operação a não ser segundo a exigência das qualidades activas e passivas, e de outras pelas quais a matéria se dispõe para a forma.

<CAPÍTULO V>

<A essência nos três diferentes tipos de seres>

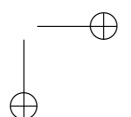
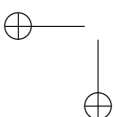
Em Deus não há distinção entre ser e essência

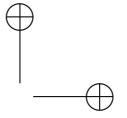
§ 1

Portanto, feitas estas considerações, torna-se evidente como a essência se encontra nos diferentes seres. Mas há três maneiras de as substâncias possuírem a essência. Com efeito, há uma realidade, Deus, cuja essência é o seu próprio ser. Por esta razão, alguns filósofos dizem que Deus não tem quiddidade ou essência, uma vez que a sua essência se não diferencia do seu ser⁵⁶. Daqui se segue que ele não entra em nenhum género, porque tudo o que entra num género tem de ter uma quiddidade, além do seu ser, visto que a quiddidade ou a natureza do género ou da espécie não se diferencia, segundo a constituição da natureza, pelos indivíduos que o género ou a espécie compreende, enquanto que o ser se diversifica pelos vários indivíduos⁵⁷.

⁵⁶ Cf. AVICENA, *Liber de philosophia prima* VIII comm. 4, p. 402: «Tudo o que tem uma quiddidade é causado e todos os outros seres, à excepção do primeiro, têm quiddidades que são possíveis por si e às quais o ser só chega de fora. Por isso, o primeiro ser não tem quiddidade, mas o ser flui dele para os que têm quiddidade; é o ser despojado pela negação das privações e outras propriedades.»

⁵⁷ Dada a dificuldade da tradução, transcrevemos o original: «Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere; quia omne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem praeter esse suum, cum quiditas vel natura generis aut spe-





Bondade e pureza do ser divino

§ 2

Caso digamos que Deus é tão-somente ser, não temos de cair no erro dos que afirmaram que Deus é aquele ser universal pelo qual tudo é formalmente⁵⁸. Com efeito, este ser que é Deus é de uma condição tal que nenhuma adição lhe pode ser feita. Consequentemente, pela sua própria pureza é um ser que se distingue de todo o restante ser. Por este motivo, no comentário à proposição 9 do *Livro das Causas*⁵⁹, diz-se que a individuação da primeira causa, que é unicamente ser, se faz pela sua bondade pura. Quanto ao ser comum, uma vez que no seu conceito não inclui qualquer adição, também não inclui a exclusão da adição. Caso isso sucedesse, não se poderia conceber nenhum ser em que para além do ser se adicionasse algo mais.

Deus possui todas as perfeições no seu próprio ser

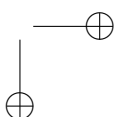
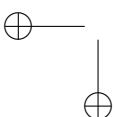
§ 3

De modo semelhante, ainda que seja apenas ser, não lhe devem faltar as restantes perfeições e grandezas. Pelo contrário, tem todas as perfeições que se encontram em todos os géneros, razão pela

ciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis quórum est genus vel species, sed esse est diversum in diversis.»

⁵⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* Itextordfeminine, q.3, a.8, onde se atribui o erro a Amalrico de Bène [+ 1206]; sobre este autor, vd. P. Lucentini, «Dialectica, teologia, eresia: Alano di Lille e Amalrico di Bène» in J.P. Solère et al. (ed.) *Alain de Lille, le Docteur Universel*, Turnhout 2005.

⁵⁹ ANÓNIMO, *Liber de Causis* § 8 (9) comm. ed. § 91 em continuação da nota anterior (trad. port. p. 118).





qual se lhe chama o absolutamente perfeito, tal como fazem o FILÓSOFO e o COMENTADOR no livro V da *Metafísica*⁶⁰. Tem-nas porém de maneira mais excelente que todos os outros seres, visto que nele se unificam, ao passo que nos outros incluem diversidade. Isto deve-se ao facto de que todas essas perfeições se lhe coadunam segundo a simplicidade do seu ser. Por exemplo, se alguém pudesse realizar as operações de todas as qualidades mediante uma só qualidade, possuiria todas as qualidades nessa qualidade única. É assim que Deus possui todas as perfeições no seu próprio ser.

A distinção entre o ser e a essência nas substâncias intelectuais

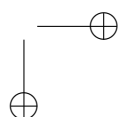
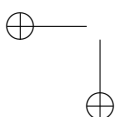
§ 4

Na segunda maneira⁶¹, está a essência nas substâncias intelectuais criadas, nas quais o ser se distingue da essência delas, se bem que a essência seja isenta de matéria. Por esta razão, o seu ser não é absoluto, mas recebido, e portanto limitado e finito, segundo a capacidade da natureza que o recebe. Já a natureza ou a quiddidade delas é absoluta, ao não ser recebida em qualquer matéria. É este o motivo pelo qual se afirma, no *Livro das Causas*, que as inteligências são infinitas, pela parte inferior, e finitas, pela superior⁶². De facto, são finitas quanto ao seu ser, que recebem de um ser superior. Mas já não são finitas pela parte inferior, porque as suas formas não são limitadas pela capacidade de uma matéria que as receba. Consequentemente, em tais substâncias não existe pluralidade de indivíduos de uma só espécie, como se disse, a não ser

⁶⁰ ARISTÓTELES, *Metaphysica* V 16, 1021 b 30 e AVERRÓIS, *In Aristotelis Metaphysica* V comm. 21. Trata-se sobretudo de uma leitura de Aristóteles feita pela via de Averróis já que aquele não alude a Deus.

⁶¹ Cf. *supra* § 1 deste mesmo Capítulo, primeira maneira de três.

⁶² ANÓNIMO, *Liber de Causis* § 15 (16) comm. ed. 4 § 131 (trad. port. p. 132).





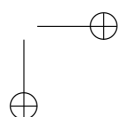
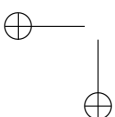
na alma humana, por causa do corpo a que está unida. E embora a sua individuação dependa do corpo como ocasião para a sua formação, visto que não se individualiza senão no corpo, do qual é o acto, nem por isso é necessário que a individuação pereça quando o corpo se corrompe, pois ela tem um ser absoluto, mediante o qual adquire o ser individualizado. Ao tornar-se a forma de um determinado corpo, esse ser permanece sempre individuado. Por isso, AVICENA diz que a individuação e a multiplicação das almas depende do corpo quanto ao seu princípio, mas não quanto ao seu fim⁶³.

Desconhecemos as diferenças e os acidentes próprios das substâncias imateriais

§ 5

E porque nestas substâncias a quiddidade não se identifica com o ser, elas podem ser ordenadas numa categoria. É por esta razão que encontramos nelas o género, a espécie e a diferença, embora desconheçamos as suas diferenças próprias. Também desconhecemos as diferenças essenciais nas realidades sensíveis e por isso são significadas pelas diferenças accidentais que procedem das essenciais, tal como a causa é significada pelo seu efeito; por exemplo: considera-se 'bípede' a diferença do Homem. Desconhecemos também os acidentes próprios das substâncias imateriais, de maneira que não podemos significar as suas diferenças, nem por si mesmas, nem pelas diferenças accidentais.

⁶³ AVICENA, *De Anima* V 3, p. 107-09.





Nas substâncias imateriais a diferença não pode ser tirada de uma parte da quiddidade

§ 6

Porém deve notar-se que o género e a diferença não se estabelecem da mesma maneira naquelas substâncias e nas substâncias sensíveis. Nas substâncias sensíveis, toma-se o género daquilo que é material na coisa; a diferença, do que nela é formal. Por isso AVICENA diz no início da sua obra *A Alma*, que a forma nas coisas compostas de matéria e de forma «é a diferença simples daquilo que é constituído por ela»⁶⁴. Não se trata, porém, de que esta forma seja a diferença, mas de que seja princípio da diferença, como ele mesmo sustenta na sua *Metafísica*⁶⁵. Chama a esta diferença ‘diferença simples’ por ser tirada daquilo que é parte da quiddidade das coisas, isto é, da forma. Mas como as substâncias imateriais são quiddidades simples, nelas a diferença não pode ser tirada de uma parte da quiddidade, mas da quiddidade no seu todo. E assim, no princípio de *A Alma*, AVICENA declara que «só as espécies cujas essência são compostas de matéria e de forma é que têm uma diferença simples»⁶⁶.

Nas substâncias imateriais o género tira-se do que nelas é intelectual e a espécie do seu grau de perfeição

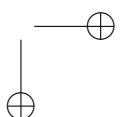
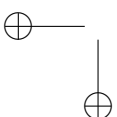
§ 7

De igual modo também nelas o género é tirado da essência na sua totalidade, embora de maneira diferente. Com efeito, uma substância separada tem em comum com uma outra a imaterialidade, e distinguem-se entre si pelo grau de perfeição, consoante o

⁶⁴ AVICENA, *De Anima* I 1, p. 19.

⁶⁵ AVICENA, *Liber de philosophia prima* V comm. 6, p. 279

⁶⁶ AVICENA, *De Anima* I 1, p. 19.





afastamento em relação à potencialidade e a aproximação ao acto puro. Por isso, nelas o género tira-se daquilo que delas deriva, enquanto são imateriais, isto é, da intelectualidade ou algo de semelhante. Todavia, daquilo que nelas acompanha o grau de perfeição, tira-se a diferença, que aliás desconhecemos. Nem por isso é forçoso que estas diferenças sejam acidentais, por exprimirem uma maior ou menor perfeição, que não diversificam a espécie. Na verdade, o grau de perfeição na recepção de uma mesma forma não diversifica a espécie; assim, por exemplo, o mais branco e o menos branco na participação de brancura da mesma natureza. Mas um grau diverso de perfeição nas mesmas formas ou naturezas participadas diversifica a espécie. É assim que a natureza procede por degraus, das plantas aos animais, através do que medeia os animais e as plantas, de acordo com o FILÓSOFO no livro VII de *Os Animais*⁶⁷. Além disso, também não é necessário que a divisão das substâncias intelectuais se faça sempre por duas diferenças verdadeiras, pois é impossível que isso aconteça em todas as coisas, como diz o FILÓSOFO no livro XI de *Os Animais*⁶⁸.

A composição de ser e essência nas substâncias imateriais

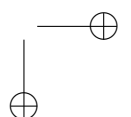
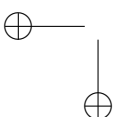
§ 8

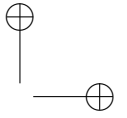
Na terceira modalidade⁶⁹, a essência encontra-se nas substâncias compostas de matéria e forma, nas quais o ser é igualmente recebido e finito, visto que recebem o ser a partir de outro. Além

⁶⁷ ARISTÓTELES, *De historia animalium* VIII 1, 588 b 4-12, livro XI do *De animalibus* na versão arábico-latina de Miguel Escoto [+ 1236]; cf. M.S.de Carvalho, *Roteiro Temático-Bibliográfico de Filosofia Medieval*, Lisboa Coimbra 1997, 58.

⁶⁸ ARISTÓTELES, *De partibus animalium* I 2, 642 b 5-7, livro XI do *De animalibus*, segundo o tradutor Miguel Escoto.

⁶⁹ Cf. *supra* § 1 deste Capítulo.





disso, a sua natureza ou quiddidade é recebida na matéria delimitada. Por este motivo são finitas, quer pela parte superior, quer pela inferior. Finalmente, nelas, a multiplicação dos indivíduos é possível numa mesma espécie, em virtude da divisão da matéria delimitada. Quanto ao modo como nelas a essência se relaciona com as intenções lógicas, ficou acima exposto⁷⁰.

<CAPÍTULO VI>

<A essência nos acidentes>

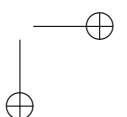
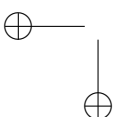
A forma substancial não tem uma essência completa

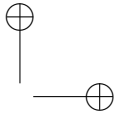
§ 1

Resta agora ver como é que a essência se encontra nos acidentes. Já que ficou dito como se encontra em todas as substâncias, e uma vez que, conforme se disse, a essência consiste no que é significado pela definição, é necessário que os acidentes tenham uma essência tal como têm uma definição⁷¹. Mas têm uma definição incompleta, pois não podem ser definidos a não ser que se ponha um sujeito na sua definição. Isto acontece porque eles não têm um ser por si mesmos, independente do sujeito. Por outra parte, tal como da forma e da matéria resulta um ser substancial, ao constituírem um composto, assim também do acidente e do sujeito resulta um ser accidental, quando o acidente sobrevém ao sujeito. Pela mesma razão, também a forma substancial não tem essência completa, nem a matéria, pois na definição da forma substancial é necessário que entre aquilo de que ela é forma. Deste modo, a

⁷⁰ Cf. *supra* Capítulo III.

⁷¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII 4, 1030 a 6.



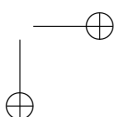
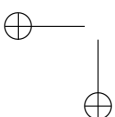


sua definição faz-se pela adição de algo de exterior ao seu género, assim como a definição da forma accidental também. Por isso, o corpo entra na definição que o filósofo natural dá da alma, pois ele considera a alma unicamente enquanto é a forma de um corpo físico.

Diferença entre formas substanciais e accidentais

§ 2

Apesar de tudo, há uma diferença entre as formas substanciais e as accidentais, pois assim como a forma substancial não tem por si um ser absoluto sem aquilo a que sobrevém, assim também nem aquilo a que ela sobrevém, isto é, a matéria o tem. Por isso, da conjunção das duas resulta aquele ser no qual a coisa subsiste por si, e que faz delas duas uma unidade por si. É por isso que da sua conjunção resulta uma certa essência. Por isso, ainda que a forma, considerada em si mesma, não possua uma noção completa de essência, é entretanto parte de uma essência completa. Mas aquilo a que sobrevém o acidente é um ente completo em si mesmo, subsistente no seu ser, ser esse que precede na ordem natural o acidente que lhe sobrevém. E por isto, o acidente que sobrevém, pela sua conjunção com aquilo a que sobrevém, não causa o ser em que a coisa subsiste e pelo qual ela é um ente por si. Mas já causa um certo ser segundo, sem o qual se pode pensar que a coisa subsistente é, do mesmo modo que o primeiro pode ser pensado sem o segundo. E assim, do acidente e do sujeito não resulta uma unidade por si mesma, mas uma unidade por acidente. E por isso, da sua conjunção não resulta uma essência como da conjunção da forma com a matéria. Em razão disto, o acidente nem tem noção de essência completa nem é parte de uma essência completa. Tal





como é um ente de maneira relativa também é uma essência de maneira relativa.

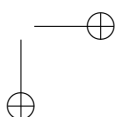
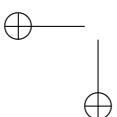
**Maneiras de a substância
ser causa dos acidentes
§ 3**

Por outro lado, aquilo que num qualquer género se diz ser máxima e verdadeiramente é causa do que é subsequente nesse género. Por exemplo, o fogo, que se situa no limite do calórico, é a causa do calor nos corpos quentes, como se declara no livro II da *Metafísica*⁷². Consequentemente, a substância, que é a primeira no género do ente, possuindo verdadeira e maximamente a essência, tem de ser a causa dos acidentes, que secundária e como que relativamente participam da razão de ente⁷³. Isto porém acontece de maneiras diversas. Visto que as partes da substância são a matéria e a forma, alguns acidentes resultam principalmente da forma e outros da matéria. Encontramos porém uma forma cujo ser não depende da matéria, a saber, a alma intelectual. Já a matéria não tem o ser senão pela forma. Por isso, nos acidentes que resultam da forma há um que não tem comunicação com a matéria, como é o caso do pensar, que não se efectua através de um órgão corporal, conforme o FILÓSOFO demonstra no livro III de *A Alma*⁷⁴. Outros há, contudo, dos que resultam da forma, que comunicam com a matéria, tal como o sentir. Porém, nenhum acidente deriva da matéria sem comunicação com a forma.

⁷² ARISTÓTELES, *Metaphysica* II 1, 993 b 24.

⁷³ Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII 1, 1028 a 25-31; cf. AVERRÓIS, *In Aristotelis Metaphysica* VII comm. 3: «É evidente que as substâncias são as causas da essência dos acidentes.»

⁷⁴ ARISTÓTELES, *De Anima* III 4, 429 a 18- b 5.





Diversidade dos acidentes materiais

§ 4

Todavia, entre os acidentes que derivam da matéria encontramos uma certa diversidade. De facto, alguns acidentes acompanham a matéria de acordo com a ordem que ela tem com uma forma específica, como o sexo masculino e o sexo feminino nos animais. A sua diversidade assenta na matéria, como se diz no livro X da *Metafísica*⁷⁵. Por isso, quando a forma animal desaparece, os referidos acidentes não se mantêm a não ser de uma maneira equívoca. Outros acidentes acompanham a matéria na ordem que ela tem com uma forma genérica. E em consequência, tendo desaparecido a forma particular, eles ainda se mantêm na matéria. É o caso da negrura da pele no etíope, que provém da combinação dos elementos e não da constituição da alma e, por isso, mantém-se nele depois da morte⁷⁶.

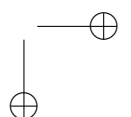
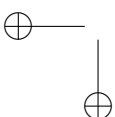
Os acidentes individuais derivados da matéria diferenciam os indivíduos de uma mesma espécie

§ 5

E como cada coisa se individua pela matéria e é colocada no seu género ou espécie pela sua forma, os acidentes que derivam da matéria são acidentes do indivíduo e diferenciam os indivíduos da mesma espécie. Por seu turno, os acidentes que derivam da forma são as paixões próprias do género ou da espécie. Por resta razão, encontramos-los em tudo o que participa da natureza do género ou da espécie, tal como a capacidade de rir que no Homem acompanha a sua forma, pois o riso acontece por uma dada percepção da alma humana.

⁷⁵ ARISTÓTELES, *Metaphysica* IX 9, 1058 b 21-23.

⁷⁶ Cf. AVICENA, *Sufficiencia* I 6.





Diversidade dos acidentes pelas suas causas

§ 6

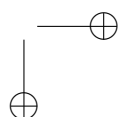
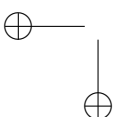
Também deve saber-se que os acidentes algumas vezes são causados pelos princípios essenciais, segundo um acto perfeito, como por exemplo o calor no fogo, que é sempre quente. Outras vezes, porém, apenas quanto a uma aptidão, recebendo esses acidentes de um agente exterior o seu complemento⁷⁷, como por exemplo a diáfaneidade no ar, que é completada por um corpo luminoso exterior. Nestes casos, a aptidão é um acidente inseparável. Já o complemento, que vem de um princípio exterior à essência da coisa ou que não entra na constituição dela, é separável, como por exemplo o mover-se e coisas semelhantes.

Consequências dos diferentes modos de tomar o género e a espécie nos acidentes e nas substâncias

§ 7

Porém deve advertir-se que o género, a espécie e a diferença se tomam, nos acidentes, de maneira diferente que nas substâncias. De facto, nas substâncias, a partir da forma substancial e da matéria constitui-se um uno por si, uma certa natureza que resulta da sua conjugação, natureza que com propriedade se coloca na categoria da substância. Por isso, nas substâncias, são os termos concretos, que significam o composto, que se dizem estar propriamente num género, como os nomes da espécie ou género, por exemplo, Homem ou Animal. Mas a forma ou a matéria não está desta maneira na categoria senão por redução, tal como se diz que os princípios estão

⁷⁷ Cf. AVICENA, *Sufficiencia* I 6: «Nem todos os acidentes acompanham a forma no corpo, porque a forma algumas vezes prepara a matéria para suportar a coisa exterior que acontece.»





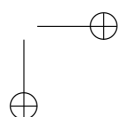
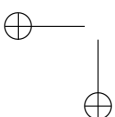
no género. Mas do acidente e do sujeito não procede uma unidade por si mesma, e assim, da sua conjunção não resulta uma natureza a que se possa atribuir a intenção de género ou de espécie. Por conseguinte, os nomes accidentais ditos de maneira concreta, por exemplo, branco ou músico, não podem ser classificados numa categoria como espécie ou género, excepto por redução, mas apenas enquanto são significados em abstracto, como por exemplo, brancura e música. É por os acidentes não serem composto de matéria e forma que neles o género não pode ser tomado da matéria, nem a diferença da forma, como nas substância compostas, mas o género primeiro deve ser tomado do próprio modo de ser, tendo em vista que o ente se diz de vários modos nas dez categorias, consoante o antes e o depois. É assim que se chama ‘quantidade’ à medida da substância e ‘qualidade’ à disposição da substância, e assim por diante, segundo o FILÓSOFO no livro IX da *Metafísica*⁷⁸.

O mesmo em relação às diferenças

§ 8

Quanto às diferenças, elas são tomadas da diversidade dos princípios que as causam. Ora, como as paixões próprias são causadas pelos princípios próprios do sujeito, o sujeito entra em lugar da diferença na sua definição, se os mesmos são definidos em abstracto, como quando com propriedade se encontram no género. E assim se diz que a aduncidade é a curvatura do nariz. Sucederia porém o inverso caso se fosse buscar a sua definição à maneira como são ditos em concreto. Neste caso, o sujeito entraria na sua definição como género, pois então os acidentes seriam definidos à maneira das substâncias compostas, nas quais a razão de género é tirada

⁷⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica* IX 1, 1045 b 27-32 que remete para *ibid.* IV 2, 1003 a 33 – b 10.



da matéria. E assim dizemos que adunco é o nariz curvo⁷⁹. Também acontece o mesmo se um acidente for princípio de um outro acidente, tal como o princípio da relação é a acção e a paixão e a quantidade; é desta maneira que o FILÓSOFO divide a relação no livro V da *Metafísica*⁸⁰. Entretanto, como os princípios próprios dos acidentes nem sempre são evidentes, por vezes tomamos as diferenças dos acidentes a partir dos respectivos efeitos, tal como se diz que a acumulação e a desagregação constituem diferenças da cor provocadas pela abundância ou escassez de luz, origem das diversas espécies de cores⁸¹.

<EPÍLOGO>⁸²

Conclusão: os três propósitos do opúsculo

Fica assim claro o modo como a essência se encontra nas substâncias e nos acidentes e ainda como se encontra nas substâncias compostas e nas simples, e de que maneira em todos estes se encontram as intenções universais da lógica. Exceptua-se o primeiro, que no limite é de uma simplicidade tal que lhe não convém nem a noção de género, nem a de espécie, nem, por consequência, a definição, em virtude da sua simplicidade.

Seja Ele o fim e o coroamento desta exposição.

Ámen!

⁷⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII 5, 1030 b 14 sg; *ibid.* 1037 a 29 – b 7; *ibid.* X 8, 1058 a 29 sg.; AVERRÓIS, *In Aristotelis Metaphysica* VII comm. 17 e VIII comm. 6.

⁸⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica* V 15, 1020 b 26 sg.

⁸¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica* X 7, 1057 b 8-9.

⁸² Na edição crítica, o texto do Epílogo constitui o § 9 do Capítulo VI.