

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCAS LAGASSE CORRÊA

O OBJETO DA METAFÍSICA NA *EXPOSITIO SUPER LIBRUM BOETHII
DE TRINITATE* DE TOMÁS DE AQUINO

VITÓRIA
2020

LUCAS LAGASSE CORRÊA

**O OBJETO DA METAFÍSICA NA *EXPOSITIO SUPER LIBRUM BOETHII*
DE TRINITATE DE TOMÁS DE AQUINO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos

VITÓRIA
2020

LUCAS LAGASSE CORRÊA

"O objeto da metafísica na *Expositio super librum Boethii de Trinitate* de Tomás de Aquino".

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 29 de setembro de 2020.

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos

Orientador e Presidente da Comissão (UFES)

Profa. Dra. Barbara Botter

Examinadora Interna (UFES)

Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos

Por: **Prof. Dr. Andrey Ivanov**

Examinador Externo (UNESP)



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO
SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
JORGE AUGUSTO DA SILVA SANTOS - SIAPE 1351586
Departamento de Filosofia - DF/CCHN
Em 29/09/2020 às 17:03

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o
link: <https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/73039?tipoArquivo=O>

AGRADECIMENTOS

A Deus, três vezes santo, *Ipsum Esse Subsistens*;

À minha família, pelo apoio e carinho, coisas tão necessárias em nossos tempos;

Aos amigos, de todos os âmbitos – escolar, acadêmico e eclesial –, pela disponibilidade e amor das mesmas coisas;

Ao meu orientador, Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos (UFES), pela disposição e acolhida, ademais das boas indicações e apontamentos para a construção desta dissertação;

Aos professores da banca de Qualificação e Defesa, Prof. Dr. Andrey Ivanov (UNESP) e Prof.^a Bárbara Botter (UFES), pelas preciosas correções e orientações;

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), pela acolhida, pelas aulas, pela organização e oportunidade de fazer parte dessa história;

À Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES), pela bolsa de estudos, que me proporcionou a oportunidade, permanência e conclusão desta pesquisa de Filosofia;

RESUMO

Esta dissertação filosófica investiga e analisa, na *Expositio super librum Boethii De Trinitate* de Tomás de Aquino, especificamente nas Questões 5 e 6, a questão do objeto da metafísica. Nesta obra, são tratados o estatuto epistemológico das ciências especulativas – a saber, a física, a matemática e a metafísica – e os seus métodos. Ademais da resposta de Tomás de Aquino à esta questão, apresenta-se uma investigação histórico-filosófica das influências sobre ele, a fim de rastrear a origem da questão do objeto da metafísica (Aristóteles e Boécio), e a resposta de Avicena, que influencia o Aquinate.

Palavras-chave: Tomás de Aquino. *De Trinitate*. Escolástica. Metafísica.

ABSTRACT

This dissertation proposes to investigate and analyze, in the *Expositio super librum Boethii De Trinitate* of Thomas Aquinas, specifically in Questions 5 and 6, the question of the object of metaphysics. In this work, the epistemological status of the speculative sciences - namely, physics, mathematics and metaphysics - and their methods are treated. In addition to Thomas Aquinas's answer to this question, presents a historical-philosophical investigation of the influences on him, in order to trace the origin of the question of the object of metaphysics (Aristotle and Boethius), and Avicenna's answer, which influences the Aquinas.

Keywords: Thomas Aquinas. *De Trinitate*. Scholasticism. Metaphysics.

SUMÁRIO

RESUMO	6
ABSTRACT	7
INTRODUÇÃO	10
1 AS PROPOSTAS PARA OBJETO DA METAFÍSICA EM ARISTÓTELES E BOÉCIO	16
1.1 A fundação da tripartição das ciências teóricas e as formulações para o objeto da metafísica, em Aristóteles.	16
1.1.1 A divisão das ciências em Aristóteles	16
1.1.2 A indeterminação do objeto da filosofia primeira (ou teologia, ou metafísica) na obra <i>Metafísica</i> de Aristóteles.	26
1.2. A divisão das ciências e o objeto da metafísica, em Boécio	32
2 O OBJETO DA METAFÍSICA SEGUNDO AVICENA	36
2. 1 O estabelecimento do objeto da filosofia primeira	36
2. 1. 1 O problema de Deus como objeto da metafísica.....	38
2. 1. 2 O problema das causas como objeto da metafísica.....	42
2. 1. 3 O ser enquanto ser como objeto da metafísica	44
2. 2 As citações de Avicena por Tomás de Aquino no <i>De Trinitate</i>	50
2.2.1 Sobre a divisão das ciências.....	50
2.2.2 Sobre a anterioridade da ciência divina	52
2.2.3 Sobre o objeto da matemática.....	54
2.2.4 Sobre o objeto da ciência divina.....	55
2.2.5 Sobre a contemplação da forma divina nesta vida.....	56

3 O OBJETO DA METAFÍSICA NO <i>SUPER BOETHII DE TRINITATE</i> DE TOMÁS DE AQUINO (q. 5, a. 4 e q. 6, a. 1).	58
3. 1 Recapitulação e contextualização.....	58
3.1.1 A tripartição das ciências teóricas no <i>Super Boethii de Trinitate</i> de Tomás de Aquino: Questão 5, artigo 1.....	59
3. 2 O <i>genus subiectum</i> da metafísica no <i>Super Boethii De Trinitate</i> de Tomás de Aquino: Questão 5, artigo 4	65
3. 3 O método da metafísica no <i>Super Boethii De Trinitate</i> de Tomás de Aquino: Questão 6, artigo 1	72
3.3.2 A <i>via resolutionis</i> como método da metafísica	76
3.4 Os nomes da metafísica – <i>Expositio Super Librum Boethii de Trinitate</i> e <i>In Metaphysicorum Aristotelis Expositio (Prooemium)</i>	80
3. 5 Corolários	83
CONSIDERAÇÕES FINAIS	86
REFERÊNCIAS.....	90

INTRODUÇÃO

“Existem tantas partes da filosofia quantas são as substâncias” (ARISTÓTELES, *Metafísica IV*, 1004a, 2).

“[...] scientiae secantur quemadmodum et res” (TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis I*, prol. q. 1, a. 4).

Diz Tomás de Aquino que “as ciências se dividem do mesmo modo que as coisas”¹. Essa frase, advinda diretamente da Idade Média, nos insere numa discussão sempre presente na história da Filosofia: a divisão das ciências e, conseqüentemente, o estabelecimento do objeto (*genus subijectum*) de cada uma das mesmas.

Numa profunda reflexão pessoal, o Aquinate trata desse assunto – a divisão das ciências e o estabelecimento de seus respectivos objetos – na *Expositio super librum Boethii De Trinitate*². Wippel diz que esta obra, comumente classificada como “comentário”, é muito mais que isto, é o “desenvolvimento de suas próprias visões sobre a natureza e divisão das ciências teóricas” (1984, p. 71)³. Primariamente, essa obra tem em vista estabelecer o estatuto epistemológico, quer dizer, científico, da teologia sagrada (Revelada), mas ao fazer isto, o Aquinate percorre o longo caminho do estabelecimento do estatuto epistemológico das demais ciências teóricas (física, matemática e metafísica) alcançáveis pela razão. Em outras palavras, o Comentário ao *De Trinitate*, considerado em seu intuito geral, seria obra de teologia sagrada, mas

¹ Entre 1252 e 1259, na mesma universidade de Paris, como professor, Tomás escreveu os comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo, visto que, para se obter o grau de Bacharelado em Teologia, era preciso que o teólogo explicasse as *Sentenças* aos novos alunos. A frase citada é tradução nossa da citação na epígrafe.

² Esse comentário faz parte da segunda estadia de Tomás de Aquino em Paris, logo, antes de 1259. Este é o único comentário a referida obra boeciana feita no século XIII. (Cf. SARANYANA, José Ignasi. Sobre el In Boethii De Trinitate de Tomas de Aquino. In: Zimmermann, Albert (Hrsg.). **Miscellanea Mediaevalia 19** – Thomas von Aquin. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1988, p. 71. AQUINO. **Comentário ao Tratado sobre a Trindade de Boécio**. Questões 5 e 6. Trad. e introd. de C. A. R. Nascimento. São Paulo, Editora da UNESP, 1999, p. 13).

³ Tradução nossa do inglês.

para fazê-lo, o Angélico Doutor também faz filosofia: e isto veremos ao nos deter nos artigos das Questões 5 e 6, especificamente.

O interesse de Boécio, de cujo livro *Sobre a Trindade* Tomás tece sua análise, é tornar a Teologia uma ciência rigorosa, nos padrões da filosofia aristotélica, da qual foi tradutor para o latim⁴. Dito isto, em seu *De sancta Trinitate*, antes de tratar especificamente do tema teológico para o qual foi escrito – a doutrina da Trindade de Pessoas na essência única de Deus – o pensador romano faz uma classificação das ciências especulativas e traça o método com que cada uma se dá. Três são as ciências especulativas: a ciência da natureza (física), a matemática e a filosofia primeira (metafísica); seus métodos são, respectivamente: o racional, o dedutivo, e o intelectual⁵. Classificação esta que tem inspiração aristotélica, pois cada ciência se dá conforme os graus de abstração da matéria – conforme teoria fundada no livro VI da *Metafísica* – e que, depois, será tratada e assumida por Tomás de Aquino em seu Comentário ao *De Trinitate* de Boécio.

O título original da supracitada obra é *Expositio super librum Boethii De Trinitate*⁶. O primeiro nome fornece uma noção de sua forma literária: uma *expositio* (exposição) e não uma *questio disputata* (questão disputada). Em outras palavras, expõe-se o texto de Boécio e, logo depois, um comentário introdutório, do qual se seguem artigos no estilo da *disputatio* (com a pergunta, argumentos contrários, a favor, artigo-resposta, resposta aos argumentos contrários), com algumas diferenças da ordem comum e do modo de se elencar as perguntas. A julgar pelo título, pelos comentários introdutórios

⁴ Divide-se a obra de Boécio em 1) Escritos relativos ao *quadrivium*; 2) Traduções e comentários - e fez isso com quase todo Órganon Aristotélico; 3) Tratados de lógica; e 4) *Philosophiae consolatio* - Consolação da Filosofia, obra que o eternizou na história. (MARQUÉS, A. G. Introducción. In: TOMÁS DE AQUINO. **Exposicion del De Trinitate de Boecio**, EUNSA, Pamplona-Espanha, 1987, p. 13-14, 16).

⁵ Savian Filho (in BOÉCIO, A. **Escritos** (Opuscula Sacra). Tradução, introdução, estudos e notas de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 256) explica esses métodos que Boécio tão somente cita, sem maior desenvolvimento: racional é o método da física, que conhece as coisas naturais, e se trata de um olhar que ultrapassa a matéria e fixa-se nas formas imanentes a mesma matéria; para a matemática o método de “disciplina”, de demonstração; e para a teologia ou filosofia primeira, o método intelectual, em que o intelecto puro contempla o puro ser.

⁶ De agora em diante, a referida obra será abreviada pelos termos *Super Boethii* [com as indicações de Questão (Q.), artigo (a.), argumento (arg.), *sed contra* (s.c), solução (co.), resposta ao argumento inicial (ad)].

e questões em estilo de disputa, não é possível discernir uma forma literária definida para tal obra (GELONCH, 2002, p. 164). Esta, considerada como um todo, não chega a comentar o texto completo de Boécio, mas sim o Proêmio, o capítulo 1 (um) e metade do capítulo 2 (MARQUÉS, 1987, p. 20). Tomás de Aquino não chegou a adentrar e comentar o assunto que seria o principal na obra de Boécio – a Santíssima Trindade. Uma vez estabelecido o estatuto científico da Teologia e tratado do problema da abstração (consequentemente, da divisão e método das ciências especulativas), ele interrompeu seu trabalho e dedicou-se “à *lectio* da Bíblia e a escrever o *Scriptum super Sententias*”, no qual o assunto da Trindade volta a ser estudado com mais profundidade (p. 23).

Para esta dissertação utilizaremos a versão em língua portuguesa de Carlos Arthur R. do Nascimento (UNESP, 1999), atentando-se somente às Questões 5 e 6, precedidas de uma breve exposição literal do Aquinate do texto correspondente de Boécio. Essas 2 (duas) Questões referem-se à primeira parte do capítulo 2 (dois) do texto do pensador romano, e cada Questão tem 4 artigos.

Sobre o modo como as Questões são estruturadas, cita-se o tradutor para língua espanhola:

A *quaestio* representa a unidade temática, ou seja, o problema que se pretendia resolver, sobre o qual se formulavam uma série de perguntas precisas em forma disjuntiva (*utrum...*); cada pergunta constituía o tema de um artigo. Em cada artigo não se voltava a repetir a pergunta – os títulos são dos editores –, senão que o autor introduzia uma série de argumentos que apoiavam a parte da disjuntiva planteada contrária à sua opinião. Estes são os *argumenta*, chamados também de objeções porque indiretamente militam contra a solução correta. A continuação, se exporiam os *sed contra*, ou seja, as razões que apoiam a outra parte da disjuntiva. Depois na *responsio* ou *solutio* – chamada habitualmente de *corpus* –, se desenrolava detalhadamente a solução considerada correta. Logo vem as soluções aos *argumenta*, nas quais se dissolveriam as presumidas objeções; e, por último, se fosse necessário, se resolviam também os *sed contra*. (MARQUÉS, 1987, p. 28)

O *De Trinitate* do Doutor Comum tem imbricações com várias áreas do saber filosófico: lógica, física (filosofia da natureza), teoria do conhecimento, metafísica, filosofia da ciência, entre outras. Sobre esta última é notável o esforço, na obra supracitada, de constituir cada ciência e explicá-las, tratando de suas fontes e limites, de suas divisões e métodos.

Sobre a física é preciso fazer algumas observações, como lembra Nascimento em sua introdução à tradução portuguesa do *Super Boethii* (1998, p. 54-55): no contexto histórico-cultural do Aquinate, não havia separação entre física e filosofia da natureza; contudo a divisão proposta das ciências tem valor e ajuda a clarificar e a aprofundar a sistematização das ciências na atualidade. Duas posições devem ser evitadas: aplicar, sem mais critérios, essa divisão das ciências “às ciências tais como se desenvolveram no Ocidente após o século XVII; de outro, supor que esta análise não tem nada a ver com a história subsequente, representando apenas um vestígio arqueológico”.

Sobre a lógica é mister lembrar que seu uso é instrumental às demais arte-ciências, conforme diz Tomás de Aquino: “a lógica não é tanto uma ciência, mas antes instrumento de ciência” (*Super Boethii*, Q. 5, a. 1, ad 2). Ela fornece às ciências especulativas o seu instrumental – os silogismos e as definições –, que não é desejado por si mesmo, mas serve como auxiliar das mesmas ciências.

Sobre a metafísica – assunto principal desta dissertação – o estudo se dará da seguinte maneira:

O *capítulo 1* intitula-se “O objeto da metafísica em Aristóteles e Boécio”. Nele, tratar-se-á das propostas de objeto da metafísica em Aristóteles e sua obra (especificamente a *Metafísica*), e da reverberação destas propostas na obra *De Trinitate*, do pensador romano Severino Boécio. Com base na literatura secundária como Rodríguez⁷, Boulnois⁸ e Castro⁹, se contextualizará o surgimento da questão do objeto da metafísica, em Aristóteles, e seu *status* em Boécio. No Estagirita a questão gira ora em torno do ente, ora de Deus, ou ainda da substância ou mesmo das causas e princípios primeiros, visto que a obra *Metafísica*, segundo os comentadores, não deve ser entendida com um projeto unitário. Boécio faz uma releitura de Aristóteles

⁷ RODRIGUEZ, J. L. F. **El objeto de la metafísica em la tradicion aristotelica**. Anuario filosófico, vol. 12, nº 2, 1979, pp. 65-101.

⁸ BOULNOIS, O. **Metafísicas rebeldes**: gênese e estruturas de uma ciência na Idade Média – trad. de Paulo Neves. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2015.

⁹ CASTRO, S. de. **Três formulações do objeto da Metafísica de Aristóteles**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

[*Metafísica* (VI)] tratando da divisão das ciências (natural, matemática e teológica), reorganizando a argumentação, definindo-as pelos graus de abstração, mas propondo Deus como objeto da metafísica.

A proposta aristotélica é variada (o ente, Deus, a substância, as causas); e a interpretação de Boécio (que Deus seja o objeto de tal ciência especulativa) fomenta uma tradição na história da filosofia ocidental que, no século XX, Heidegger classificou como onto-teo-logia: “Com a expressão ‘ontoteologia’, queremos dizer que a problemática do *to on* (o ente) se entende como um assunto de lógica e que se orienta em última instância ao *theos* (o divino), o qual é compreendido enquanto depende da lógica” (GA, 32, 142)¹⁰. Boulnois (2015, p. 84-90) resume a classificação heideggeriana em torno de três pontos, os quais são expostos em trabalhos distintos: 1) primeiro o pensador alemão classifica a metafísica como ontoteologia a partir da interpretação de Hegel que identifica o ser como Deus; 2) ademais, existiria uma essência da metafísica ao longo da história, que sempre está entre dois focos, o ser e Deus; e 3) a inserção do Deus na filosofia.

Por isso nosso interesse em pesquisar esta obra do Aquinate, para avaliar se há um caminho distinto na resposta à questão do objeto da metafísica. Essa dissertação abordará o problema, desde sua formulação no Estagirita até o Aquinate.

Seguindo a busca pelo objeto da Metafísica, o *capítulo 2* se dedicará às formulações de Avicena. Sua *Metafísica*, ou a décima terceira parte do *Livro da Cura*, chamada também *Sobre as coisas divinas*, além dos comentários de Rodriguez, Boulnois, Guerrero, Bertolacci e Gutas, serão referências para esse capítulo. Justifica-se este estudo sobre Avicena por conta das citações que dele faz ao Aquinate – citações essas que serão explicitadas –, e em vista da forte influência do filósofo árabe sobre o pensamento e obra deste. O pensador persa estabelece o “ser enquanto ser” como

¹⁰ Tradução nossa do alemão.

Mit dem Ausdruck >Ontotheologie< sagen wir, daß die Problematik des ōv als logische zuerst und zuletzt orientiert ist am *theós*, der dabei selbst schon »logisch« begriffen ist (...).

o objeto da Metafísica, e isso influenciará fortemente Tomás de Aquino em sua atividade intelectual, mas não ao ponto de ele simplesmente repetir o que aquele diz.

Por fim, no *capítulo 3*, serão analisadas as Questões 5 (artigo 4) e 6 (artigo 1), do Comentário de Tomás de Aquino ao *De Trinitate* de Boécio, que tratam, respectivamente, da tripartição das ciências teóricas e do objeto da metafísica, além do modo de se proceder desta ciência. O próêmio do Comentário de Tomás de Aquino à *Metafísica* de Aristóteles também será estudado, haja vista ser uma obra da maturidade do Aquinate e que esclarecerá alguns pontos necessários, como os nomes que se dão à metafísica devido a tríplice consideração dos inteligíveis. O entendimento do motivo de cada nome que a metafísica recebe – *filosofia primeira*, *teologia* ou *ciência divina* e *metafísica* – esclarece o foco que esta ciência pode dar ao seu objeto de estudo.

Em suma, este trabalho apresentará, como intuito de preparação e fundamentação, uma perspectiva histórico-filosófica do problema do objeto da metafísica – de sua fundação em Aristóteles, passando pela recepção em Boécio e Avicena – e a resolução desta questão em Tomás de Aquino.

1 AS PROPOSTAS PARA OBJETO DA METAFÍSICA EM ARISTÓTELES E BOÉCIO

Esse capítulo tratará do estabelecimento da tripartição das ciências teóricas e a formulação das propostas do objeto da metafísica em Aristóteles e sua obra *Metafísica*. Depois, apresentará a reverberação dessas propostas na obra *Sobre a Trindade*, do pensador romano Severino Boécio. É preciso recorrer à tradição filosófica de Aristóteles e Boécio para a compreensão da obra *Super Boethii*, de Tomás de Aquino, haja vista ele ter como base os supracitados autores. As questões-chave deste primeiro capítulo são as seguintes: como as ciências podem ser divididas ou classificadas? Como eleger o objeto de cada ciência? Quais as propostas de objeto para a metafísica deram Aristóteles e Boécio?

1.1 A fundação da tripartição das ciências teóricas e as formulações para o objeto da metafísica, em Aristóteles.

O Estagirita é um dos primeiros sistematizadores das ciências. Ele, além de dar definições de ciência¹¹, propõe a divisão dela em *prática*, *produtiva* e *teórica*; e dessa última – as ciências teóricas –, uma subdivisão tríplice: física, matemática e filosofia primeira (ou metafísica). Isto posto, para diferenciar cada ciência teórica, é preciso definir seu objeto de estudo, o que, como se verá, não é tão simples no caso da ciência metafísica para a qual há várias formulações dadas por Aristóteles.

1.1.1 A divisão das ciências em Aristóteles

¹¹ “Arbitramos possuir a ciência absoluta de algo e não, ao modo dos Sofistas, de um modo accidental, quando julgamos que conhecemos a causa pela qual esse algo é, quando sabemos que essa causa é a causa desse algo, e quando, além disso, não é possível que esse algo seja outro que não este. (...) Daí resulta que o sujeito próprio da ciência enquanto tal é algo que não pode deixar de ser o que é.” (*Analíticos Posteriores* I, 2, 71b 9-12; 15).

Desde os jônios buscava-se o elemento estável e único que a inteligência exigia estar sob a multiplicidade e as mudanças. Chama-se “o que é”, ou “razão explicativa dos fenômenos”, ou “essência”. Os primeiros filósofos, naturalistas, encontraram esse elemento na concretude da realidade – água, ar, terra, fogo, etc. Mesmo a tese de Heráclito, que destaca a mudança e o movimento, aplica à mobilidade o papel unificador que a inteligência exige. Platão, através de sua personagem Sócrates, apontando para a alma e seu método de conhecer, esclarece que a ciência é a definição universal, “o que é” de cada objeto: “[...] se apanhases num determinado objeto o que o distingue dos demais, apanhaste, como dizem alguns, sua explicação ou definição” (*Teeteto*, 208d, ou 1988, p. 95). O mesmo Platão dá mais um passo na resolução do objeto da ciência com a teoria das Ideias: essas, simples, indivisíveis e imutáveis eram conhecidas pela inteligência, gerando a ciência, enquanto o mundo material daria objeto à opinião e ao conhecimento sensível.

É Aristóteles que fundamenta o conhecimento intelectual no objeto da ciência – o ser: “a ciência é do ser, de do ser necessário, eterno” (PEREIRA, 2001, p. 44) –, e mais, de cada ciência em particular – os entes¹². Esse “ser” não é nem uma realidade espiritual e universal apreendida por intuição, pois só existe o concreto composto; e nem é o concreto e individual, pois esse não tem estabilidade. Ele é “o elemento estável e uno liberto da realidade sensível por abstração” (THONNARD, 1968, p. 87). A razão prescinde dos aspectos mutáveis da realidade, abstraindo o aspecto essencial dela. As *ideias* que Platão tinha elevado ao *status* de substância, Aristóteles as traz de volta às coisas sensíveis, tornando-as *formas* dessas mesmas coisas sensíveis; a inteligência fixa-se nessas formas, em estado puro, abstraindo as condições individuantes. A ciência se dará, portanto, mediante conceitos abstratos, universais e necessários que são tirados dos seres concretos, particulares e contingentes (p. 88).

¹² Ente – do latim *ens*, participio presente do verbo “esse” (ser), aquilo que tem ser, que está sendo.

Na *Metafísica*¹³, Livro E (sexto), Capítulo I, o Estagirita trata “1) [d]a diferença entre a filosofia primeira e as outras ciências; 2) [d]a diferença entre a filosofia primeira e as outras ciências teóricas; [e] 3) [d]a universalidade da filosofia primeira” (CASTRO, 2008, p. 122).

Ele propõe uma divisão geral das ciências que são tratadas em outras obras: ciências práticas, produtivas e teóricas (ou especulativas). Estas últimas, por sua vez, são divididas em três – física, matemática e filosofia primeira (ou teologia, ou, ainda, metafísica¹⁴). As ciências teóricas não possuem outra finalidade senão o conhecimento mesmo, desinteressado. Já as ciências práticas e produtivas orientam-se à ação: aquelas, à ação moral (humana), que não sai do sujeito; e estas, à uma atividade produtora, técnica e artística que gera algo fora do homem. Note-se que é a finalidade de cada tipo de ciência que as distingue, ao menos nessa primeira divisão genérica.

Voltando-se às ciências teóricas, Aristóteles diz que toda ciência se fundamenta no raciocínio, logo, trata de algum modo da causa das coisas (*Metafísica E* 1, 1025b, 5-7). Quando se busca um conhecimento de algo, buscam-se suas causas e princípios, como no exemplo dado pelo Filósofo, das causas que produzem a saúde e o bem-estar até os princípios de objetos menos contingentes, como os da matemática. Princípios e causas¹⁵ dão o “porquê” e a razão das coisas. Diz o Estagirita:

De fato, existe uma causa da saúde e do bem-estar; existem causas, princípios e elementos também dos objetos matemáticos e, em geral, toda ciência que se funda sobre o raciocínio trata de causas e princípios mais ou menos exatos. (*Metafísica E* 1, 1025b, 5-7).

¹³ Usaremos nesta dissertação a tradução de Giovanni Reale, cuja tradução para o português e revisão são de Marcelo Perine, Edições Loyola, 2002.

¹⁴ É sabido que o termo “metafísica” foi cunhado por Andrônico de Rodes (séc. I a. C.) para designar os livros que vinham depois dos que tratavam da Física.

¹⁵ São coisas distintas os princípios e as causas. Estas possuem ainda dupla divisão – causas próximas, que produzem certos efeitos imediatos, como o coração impulsionando a circulação sanguínea, e das quais se ocupam as ciências particulares; e causas últimas ou supremas, cujos influxos se ramificam em toda uma ordem determinada, como o agir humano é influído pelo desejo de felicidade. Aqueles, os princípios, são como que elementos internos das coisas, enquanto as causas atuam desde fora; os princípios constituem as coisas em seu ser e agir (tal como a essência, a quantidade ou qualidade, etc.). (Cf. ALVIRA, T.; CLAVELL, L; MELENDO, T. **Metafísica**. Trad. de Esteve Jaulent. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2014, p. 22-23).

Numa primeira diferenciação entre as ciências teóricas, ele afirma que as ciências são limitadas por determinado gênero do ser e não este mesmo ser de modo absoluto, por ele mesmo - tal como, mais à frente ele dirá que a metafísica o faz: “Todavia, essas ciências são limitadas a determinado setor ou gênero do ser e desenvolvem sua pesquisa em torno dele, mas não em torno do ser considerado em sentido absoluto e enquanto ser” (*Metafísica E 1*, 1025b, 7-9).

Aristóteles ressalta que as variadas ciências não se ocupam de essência dos seus objetos, mas já as têm advindas ou da experiência (ciência empíricas), ou por via de hipóteses (como na matemática). Quer dizer, as ciências assumem a essência (e existência) de seus objetos previamente, sem necessidade do discurso racional para defini-las. Diz o Filósofo: “elas [as ciências] não se ocupam da essência, mas partem dela – algumas extraíndo-a da experiência, outras assumindo-a como hipótese – e demonstram com maior ou menor rigor as propriedades que pertencem por si ao gênero de que se ocupam” (*Metafísica E 1*, 1025b, 10-15).

Susana Castro (2008, p. 123) ilustra bem esse trecho da *Metafísica* ao assinalar que:

A insuficiência das ciências particulares decorre principalmente da incapacidade de regredirem verticalmente ao último fundamento de seus objetos. Elas são obrigadas a recorrer a pressupostos: à percepção, que não é considerada um grau científico do conhecimento, ou à hipótese; ambos os pressupostos carecem de fundamento racional e conceitual. A filosofia primeira trata do Ser como Ser, ao qual estão submissos todos os seres particulares. Por isso, ela pode demonstrar a essência e a existência das coisas, seguindo um modelo de demonstração distinto das ciências particulares.

Prosseguindo seu projeto, buscando distinguir a filosofia primeira das outras ciências teóricas, Aristóteles analisa a física, a qual trata de um gênero de ser “que contém em si mesma o princípio do movimento e do repouso” (*Metafísica E 1*, 1025b, 19-20). Ele a coloca no campo das ciências teóricas e elenca os outros tipos de ciências (produtivas e práticas), como já dito anteriormente. Diz o Filósofo:

Pois bem, é evidente que a física não é ciência prática nem produtiva: de fato, o princípio das produções está naquele que produz, seja no intelecto, na arte ou noutra faculdade; e o princípio das ações práticas está no agente, isto é, na volição, enquanto coincidem o objeto da ação prática e da volição. Portanto, se todo conhecimento racional é ou prático, ou produtivo, ou teórico, a física deverá ser conhecimento teórico, mas conhecimento teórico daquele gênero de ser que tem potência para mover-se e da

substância entendida segundo a forma, mas prioritariamente considerada como inseparável da matéria (*Metafísica E* 1, 1025b, 21-29).

A física é ciência teórica, pois se debruça sobre determinado gênero do ser, o ente móvel - este é o sujeito ou objeto de estudo¹⁶ da física.

Tratando das substâncias sensíveis (materiais), a física considera primariamente as suas formas, só que essas *formas não se dão separadas da matéria*; conforme o dito no final da citação acima – “conhecimento teórico daquele gênero de ser que tem potência para mover-se e da substância entendida segundo a forma, mas prioritariamente considerada como inseparável da matéria” (*Metafísica E* 1, 1025b, 21-29). Aristóteles dá um exemplo claro e clássico: quando se fala de “nariz achatado”, essa é uma forma que não pode ser pensada sem matéria, é uma forma (concavidade) de uma matéria (nariz) (*Metafísica E* 1, 1025b, 31-35). Ao tratar de qualquer substância sensível – nos exemplos do Filósofo: olho, face, carne, orelha, animal em geral, folha, raiz, casca, planta em geral – a física precisa, ao defini-las, considerar o movimento que possuem, movimento este proveniente da materialidade. Noutras palavras, a física “se refere ao ser sensível enquanto inteligível” (JOLIVET, 1965, p. 24), quer dizer, trata do ente móvel (que se dá na matéria) de maneira intelectual (abstraindo notas individuais). Pode essa ciência tratar da concavidade, mas essa forma – no instante do pensamento que a considera separada da matéria – só existe, só se dá na matéria (num nariz, no exemplo aristotélico).

Para fidelidade ao exemplo aristotélico, cita-se a passagem que o contém:

Ora, das coisas que são objeto de definição, ou seja, das essências, algumas são como o achatado, outras como o côncavo. Estes diferem entre si pelo fato de que o achatado está sempre unido à matéria (de fato, o achatado é um nariz côncavo), enquanto a concavidade é privada de matéria sensível. Portanto, se todos os objetos da física são entendidos de modo semelhante ao achatado, [...] (de fato, não é possível definir nenhuma dessas coisas sem

¹⁶ Tome-se o termo sujeito como sinônimo de objeto. Segundo Nascimento (Cf. NASCIMENTO, C. A. R. Tomás de Aquino e a Metafísica. **Revista Filosófica de Coimbra** – nº 52, 2017, p. 235-236) Tomás de Aquino usa o termo “*genus subiectum*” (gênero-sujeito) para designar o sujeito lógico-gramatical de uma ciência, quer dizer, daquilo que uma ciência trata, estuda. Mas no português corrente não é usual usar o termo sujeito para designar aquilo que é estudado numa ciência (apesar de outras línguas o fazerem). Ademais, o termo *genus subiectum* tinha origem noutro termo, o *subiectum de quo* (sujeito de que se trata), e não no *subiectum in quo* (sujeito no qual o hábito científico estaria). Optamos, entretanto, no uso do termo objeto, para facilitar a compreensão.

o movimento e todas possuem matéria) então fica claro como se deve pesquisar e definir a essência no âmbito da pesquisa física [...] (*Metafísica E* 1, 1026a, 1-5).

Surge no texto aristotélico uma dificuldade: no trecho da *Metafísica* citado acima, dizia-se que a Física trata dos entes inseparáveis da matéria, mas, no trecho E, I, 1026b, 10-15, Aristóteles diz que “a Física refere-se às realidades separadas mas não imóveis”. Seria isso uma contradição? Alguns leem assim mesmo, “separadas”¹⁷, inclusive é a correção proposta por Schwegler¹⁸. Mais adiante se explicitará, em resumo, os objetos das ciências teóricas e as possibilidades de significado do termo *separado* (cf. p. 22) .

Em se tratando da matemática, o Estagirita diz que alguns de seus ramos “consideram os seus objetos como imóveis e não separados” (*Metafísica E*, 1026a, 9-10). Isto é, na matemática, também classificada entre as ciências teóricas, o objeto não é visto a partir do movimento (é imóvel), e não é visto separado da matéria (é não-separado), pois o número só existe enquanto abstração de coisas sensíveis. Aqui há um problema no texto original, nas traduções e interpretações: Reale¹⁹ assevera (contra Ross, e a favor de Schwegler) que, para manter a coerência do texto, é preciso adicionar essa partícula “não” antes de separado, pois se não tivesse essa partícula a tradução diria que os objetos da matemática seriam separados, indicando uma concessão à doutrina platônica e, ao mesmo tempo, uma contradição ao exposto nos livros M-N.

Diz Aristóteles:

Ora, como as proposições universais das matemáticas não se referem a entes separados e existentes à parte das grandezas e dos números, mas se referem justamente a estes, mas não considerados como tais, isto é, como tendo grandeza e como divisíveis: então é evidente que poderão existir também raciocínios e demonstrações referentes às grandezas sensíveis, não consideradas como sensíveis mas como dotadas de determinadas propriedades. [...] do mesmo modo poderão existir raciocínios e ciências relativas a corpos em movimento, mas considerados não em movimento, mas somente como corpos, e depois só como superfícies, e, em seguida, só como

¹⁷ AUBENQUE, P. **O problema do ser em Aristóteles**, 2012, p. 46. Bekker, Bonitz e outros seguem a interpretação do Pseudo-Alexandre.

¹⁸ REALE, G. **Metafísica** – Sumário e Comentários. Vol. III. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, nota 13 do livro E1, p. 307.

¹⁹ REALE, G. **Metafísica** – Sumário e Comentários. Vol. III. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, nota 12 do livro E1, p. 307.

comprimento, só como divisíveis, só como indivisíveis e tendo uma posição, e enfim, só como indivisíveis. Portanto, dado que se pode dizer, em geral e verdadeiramente, que não só as coisas separadas existem, mas que também as coisas não separadas existem [...], assim também poder-se-á dizer, em geral e verdadeiramente, que os objetos matemáticos existem e, justamente, com aquelas características de que falam os matemáticos (*Metafísica M 3*, 1077b, 20-35).

Com esse texto, Aristóteles dá as orientações gerais sobre a solução do estatuto ontológico dos objetos matemáticos. Conforme diz Reale²⁰, em consonância com as primeiras linhas da citação aristotélica, “os Entes matemáticos são entes abstraídos do sensível”. De fato, é possível considerar as coisas sensíveis a partir de aspectos distintos, tendo em vista que as coisas sensíveis possuem várias propriedades e determinações, por exemplo, o aspecto do movimento (como o faz a física), ou o aspecto das dimensões (como faz a geometria) ou ainda das unidades indivisíveis (e assim o faz a matemática, ao se debruçar sobre o acidente da quantidade). Então os objetos matemáticos têm existência ligada à sensibilidade, quer dizer, não podem ser separados da sensibilidade. Na mesma nota supracitada, Reale aplica a doutrina aristotélica do ato e potência para facilitar mais a compreensão: os objetos matemáticos existem em potência nas coisas sensíveis e em ato quando se se considera (intelectualmente, por via de abstração) as quantidades.

Jolivet resume assim a consideração da matemática quanto ao seu objeto, o *ens quantum*: “os objetos matemáticos não supõem a matéria em sua definição, mas não podem existir senão na matéria” (1965, p. 25). O comentário de Casanova (2013, p. 56) favorece mais ainda a compreensão do objeto da matemática: “é (a matemática) uma abstração da forma da quantidade, na qual o *que* conhecemos não se reflete especularmente naquilo *pelo que* conhecemos”.

Há uma outra ciência teórica, anterior à física e à matemática, pois parece que existe algo que é eterno, imóvel, separado (*Metafísica E 1*, 1026a, 10), e algo com essas características não pode ser abarcado pelas ciências da física, a qual trata de

²⁰ REALE, G. **Metafísica** – Sumário e Comentários. Vol. III. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, nota 1 do livro M3, p. 661.

realidades separadas²¹, mas em movimento, e da matemática, que se refere a realidades não separadas, mas imóveis. Essa ciência, que trata de realidades separadas e imóveis, Aristóteles chama “filosofia primeira”, pois “[...] é necessário que todas as causas sejam eternas, mas estas particularmente: de fato, estas são as causas dos seres divinos que nos são manifestos” (*Metafísica E 1*, 1026a, 15). Nesses trechos citados, o Estagirita afirma a primariedade desta filosofia por conta da anterioridade de seu objeto: as causas devem ser eternas, pois se não o fossem haveriam causas das causas, e regrediríamos ao infinito, o que não leva a conhecimento algum; essas causas, separadas e imóveis são as causas dos movimentos dos céus (tradicional tese da física aristotélica)²².

Pouco depois, o Filósofo a chama de teologia, pois trata também do divino que “existe numa realidade daquele tipo” (separada e imóvel) (*Metafísica E 1*, 1026a, 20). Por considerar um gênero mais elevado da realidade, essa ciência teórica, a filosofia primeira, ou teologia, ou ainda, no termo da tradição filosófica, metafísica, é preferível as outras, anterior a elas; além “de estudar o ser enquanto ser, vale dizer, o que é o ser e os atributos que lhe pertencem enquanto ser” (*Metafísica E 1*, 1026a, 30-32).

Como visto, o Livro E, em seu capítulo 1, mostra o projeto aristotélico de estabelecer uma ciência universal que seja distinta das ciências particulares. Por isso a preocupação de Aristóteles em dizer qual é o objeto de cada ciência e colocar essas mesmas ciências em uma certa ordem no campo teórico. Ademais, o que se constituirá objeto dessa ciência universal ou filosofia primeira é uma outra substância do que aquelas analisadas pela física ou pela matemática (ciências particulares).

Em suma, há uma ordenação das ciências à metafísica, pois só ela “versa acerca do ‘que é’, e corresponde à mesma ciência estudar o ‘que é’ e o ‘se é’” (CASANOVA, 2013, p. 290). Cada ciência supõe que exista seu objeto, como o mesmo texto

²¹ Enquanto conhecidas, pois vimos anteriormente que as formas da física só se dão em coisas materiais (não-separadas da matéria).

²² REALE, G. **Metafísica** – Sumário e Comentários. Vol. III. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, nota 15 do livro E1, p. 308.

aristotélico diz, ou pela experiência ou por hipótese (*Metafísica E 1*, 1025b, 11), enquanto só a *Metafísica* demonstra a existência de seu objeto.

O Livro E 1 termina com uma questão de suma importância: “[...] a filosofia primeira é universal ou refere-se a um gênero determinado de seres e a uma realidade particular [?]” (*Metafísica E 1*, 1026a, 23-25) Aristóteles responde dizendo que, se não houvesse outras substâncias “além das que constituem a natureza, a física seria a ciência primeira”, isto é, a física seria a ciência primeira pois, como assevera Reale, “os princípios por ela investigados seriam os princípios de todo ser, de toda realidade”²³. Concedendo-se a existência de uma substância imóvel, a ciência que trataria desta mesma substância seria anterior as demais ciências e, visto que é anterior, primeira, ela é universal e sua tarefa é “estudar o ser enquanto ser, vale dizer, o que é ser e os atributos que lhe pertencem enquanto ser” (*Metafísica E 1*, 1026a, 30).

Recapitulando, o objeto da física é o ente separado (*χωριστά*) e móvel; o objeto da matemática é o ente não separado e imóvel; e o objeto da teologia é o ente separado e imóvel. Reale²⁴ dá 3 (três) sentidos para o termo “separado”: 1) separado dos sensíveis e da matéria; 2) existente por si, que subsiste por sua conta, sem precisar inerir em outro; e 3) separado no pensamento, logicamente. A aplicação que o comentador italiano faz desses tipos de sentidos para “separado” causa certa dificuldade: segundo ele, ao falar dos objetos da física, Aristóteles usa “separado” no sentido 2 (existente por si), ao falar dos objetos da teologia, o Filósofo usaria o sentido 1 (separado dos sensíveis e da matéria), e, ao falar dos objetos da matemática, novamente, e com confusão, ele usaria o sentido 2. Parece que o mais adequado seria que a física usasse o sentido 3 – separável logicamente com o pensamento.

O Livro K, capítulo 7, também trata da tripartição das ciências teoréticas. As ciências buscam no seu objeto as suas causas e princípios: “Todas as ciências buscam, relativamente a cada um dos objetos que entram em seu âmbito de conhecimento, determinadas causas e determinados princípios [...]” (*Metafísica K 7*, 1063b, 35). Esse

²³ REALE, G. **Metafísica** – Sumário e Comentários. Vol. III. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, nota 17 do livro E1, p. 310.

²⁴ Ibid., nota 14 do livro E1, p. 307-308.

objeto está limitado num determinado gênero, tido como real e existente, mas não considera o ser. Há uma ciência que se distingue de todas as outras pois considera o ser enquanto ser. Cada ciência se debruça sobre a essência desses gêneros de coisas existentes e daí demonstra as causas e princípios.

Cada uma delas, com efeito, limita-se a indagar um determinado gênero de coisas, e, dele, cada uma se ocupa como de algo real e existente, mas não o considera enquanto ser: de fato, a ciência do ser enquanto ser é diferente dessas ciências e delas se distingue. Cada uma das ciências mencionadas assume de algum modo a essência que é própria do gênero de coisas de que se ocupa e tenta demonstrar todo o resto com maior ou menor rigor. E algumas dessas ciências assumem a essência por meio da sensação, outras, ao contrário, por meio da hipótese. Por isso, também desse procedimento indutivo a que recorrem, fica evidente que da substância e da essência não pode haver demonstração (*Metafísica K 7*, 1064a, 5-10).

Novamente Aristóteles traz à discussão que a ciência da natureza se difere tanto da ciência prática (ética, economia, política) quanto da ciência poiética (artes, etc.). Nessas ciências, o princípio do movimento encontra-se no agente (práticas) ou no artífice (poiéticas). Já a “ciência do físico” (*Metafísica K 7*, 1064a, 15) trata dos objetos que têm neles mesmos o princípio do movimento e com isso conclui-se que a ciência da natureza (ou física) encaixa-se no quadro de ciências teóricas, uma vez excluída do quadro dos outros gêneros de ciência supracitados.

Se cada ciência, como dito acima, debruça-se sobre uma essência de algum gênero de coisa existente, tem-se que descobrir de que modo a física define seus objetos. E o autor da *Metafísica* fornece duas noções, das quais ele diz ser a primeira sobre a qual a física detém: 1) os objetos que implicam matéria, como quando se diz que um nariz é achatado ou 2) tratando-se de abstrações como quando dissemos “concavidade”.

Como distinguir a física da ciência que investiga o ser enquanto ser (filosofia primeira, metafísica ou teologia)? Diz o Filósofo: “[...] a física estuda as coisas que têm em si mesmas o princípio do movimento; a matemática é a ciência teórica que estuda os entes não sujeitos ao devir, mas não separados” (*Metafísica K 7*, 1064a, pp. 30-35). Ele distingue essas duas ciências dizendo que há uma que versa justamente sobre o “ser enquanto ser e enquanto separado” (*Metafísica K 7*, 1064a, 28) (da matéria). Essa ciência estuda o ser separado e imóvel, e, segundo Aristóteles, um ser desse

gênero será o “ser divino e Princípio primeiro e supremo” (p. 35), cuja existência se demonstra nessa mesma ciência²⁵. Seria a mesma coisa então o “ser enquanto ser” e o “ser separado (imaterial) e imóvel”? “E se entre os seres existe uma realidade desse gênero (separada e imóvel), ela deverá ser o divino e também o Princípio primeiro e supremo” (p. 37).

Prosseguindo, Aristóteles afirma ser o gênero das ciências teóricas o mais excelente, e haveria ainda, dentro desse gênero, outros três - a física, a matemática e a teologia. Essa última seria a mais excelente de todas, visto que seu objeto “vale mais do que todos” e é parâmetro para qualificar como superior ou inferior toda demais ciência (1064b, 1-5). Temos, pois, um indício de uma ordem entre as ciências, as quais, de certo modo, são mais excelentes, superiores conforme se aproximam da teologia.

Finalizando a lição 7 do livro K, há uma última questão a ser respondida, a que a ciência do ser enquanto ser é ou não universal. Essa é a mesma questão do final do livro E 1, por isso Reale afirma ser o livro K 7 um resumo do livro E 1²⁶. O Filósofo diz que sim, e demonstra com o seguinte argumento: há uma matemática geral, a qual está subalternada algumas como que espécies de matemáticas; há a física, que seria a primeira das ciências caso só existisse a realidade material; como, portanto, existe uma substância separada e imóvel, essa é, pois, universal, pois é anterior à física (1064b, 5-10).

1.1.2 A indeterminação do objeto da filosofia primeira (ou teologia, ou metafísica) na obra *Metafísica* de Aristóteles.

No conjunto da obra *Metafísica*, Aristóteles não determina qual é o objeto da metafísica. Ficam em aberto algumas possibilidades, que vão da universalidade do

²⁵ Essa discussão – a demonstração da existência de Deus – dará base para Avicena e Tomás de Aquino estabelecerem qual é o objeto da metafísica, como veremos mais à frente.

²⁶ REALE, G. **Metafísica** – Sumário e Comentários. Vol. III. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, nota 1 do livro K7, p. 558.

possível objeto (ser enquanto ser) à particularidade do ser divino. Eis, segundo os comentadores (RODRIGUEZ, 1979; GRONDIN, 2006), quatro possibilidades:

1) No Livro A, da referida obra, o Filósofo propõe a primeira possibilidade do objeto da metafísica, a qual aparece como uma ciência das primeiras causas e princípios, aquilo que passou a ser dito *aitiología* entre os comentadores:

Ora, maximamente cognoscíveis são os primeiros princípios e as causas; de fato, por eles e a partir deles se conhecem todas as outras coisas, enquanto, ao contrário, eles não se conhecem por meio das coisas que lhes estão sujeitas; E a mais elevada das ciências. a que mais autoridade tem sobre as dependentes é a que conhece o fim para o qual é feita cada coisa; e o fim em todas as coisas é o bem e, de modo geral, em toda a natureza o fim é o sumo bem. Do que foi dito resulta que o nome do objeto de nossa investigação refere-se a uma única ciência; esta deve especular sobre os princípios primeiros e as causas, pois o bem e o fim das coisas é uma causa (*Metafísica* A 2, 982b, 1-10).²⁷

Grondin (2006, p. 94) ressalta que esse livro e a tese genérica de que a filosofia ou metafísica busca as causas e princípios primeiros estão em consonância com a tradição filosófica anterior ao Estagirita: Platão já tinha buscado a *archai* das coisas, e a ideia de Bem era para este o princípio por antonomásia. Contudo, Aristóteles reprova em Platão a não distinção de duas coisas: 1) os sentidos do ser e 2) as acepções da noção de causa (p. 95). O primeiro item não será tratado agora, no livro A, mas é de suma importância - haja vista que descobrir que o ser é ou não um conceito unívoco ajudará a “determinar de que ser exatamente há que descobrir os princípios” (p. 95)²⁸. O segundo item é trabalhado, especialmente, pelo Estagirita no livro da *Física*, no qual ele faz a clássica distinção das quatro causas (material, formal, eficiente e final); essa distinção também é retomada no livro A da *Metafísica* (3, 983a, 25-30).

2) Também a metafísica pode ser considerada como uma ciência que considera o ser em sua universalidade, o que a tradição passou a chamar de *ontologia*:

Existe uma ciência que *considera o ser enquanto ser* e as propriedades que lhe competem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas, delimitando uma parte dele, cada uma estuda as

²⁷ Grifo nosso.

²⁸ As citações diretas de Grondin (2006) são traduções nossas do espanhol.

características dessa parte. Assim o fazem, por exemplo, as matemáticas (*Metafísica* Γ 1, 1003a, 20-25)²⁹

Enquanto as demais ciências consideram o “ser enquanto é tal ou qual ser” (GRONDIN, 2006, p. 102), a filosofia primeira ou metafísica busca uma universalidade. Mas o estabelecimento dessa ciência é trabalhoso: Aristóteles, nos *Segundos Analíticos*, diz que uma ciência analisa um gênero, revelando suas espécies, propriedades essenciais e divisões:

Toda a arte demonstrativa gira em torno de três elementos: isso cujo ser se supõe (ou seja, o gênero cujas propriedades essenciais ela contempla); os princípios comuns, chamados axiomas, verdades primeiras através das quais se processa a demonstração; e, em terceiro lugar, as propriedades, de que a ciência supõe, para cada uma delas, o significado (*Segundos Analíticos* I, 10, 76b 12-23).

Contudo Aristóteles afirma que o ser não é um gênero e isso se entende quando o Filósofo estabelece a homonímia³⁰ do ser, “que se diz de várias maneiras”. Aubenque (2012) assevera que, porque o ser não tem uma significação única, ou seja, não se constitui como gênero num discurso, um mesmo discurso científico sobre o ser seria impossível; só haveria solução para isso na doutrina das categorias, nas quais o ser não seria um gênero, mas vários.

3) Ainda no livro Γ (IV) o Estagirita diz que a metafísica trata da substância, e essa consideração da substância como objeto da metafísica é chamada pela tradição de *ousiologia*: “Todavia, a ciência tem como objeto, essencialmente, o que é primeiro, ou seja, aquilo de que depende e pelo que é denominado todo o resto. Portanto, se o primeiro é a substância, o filósofo deverá conhecer as causas e os princípios da substância”³¹ (*Metafísica* Γ 2, 1003b, 16-19).

Mais adiante, no livro sétimo da *Metafísica*, o Estagirita diz o seguinte:

O ser tem muitos significados como estabelecemos anteriormente, no livro dedicado aos diversos significados dos termos. De fato, o ser significa, de um

²⁹ Grifo nosso.

³⁰ Pierre Aubenque, em *O problema do ser em Aristóteles*, diz que a tradição (começada por Tomás de Aquino, movido que estava por uma metafísica que substituíra o problema do uno e do múltiplo pelo do Deus criador e do mundo criado) que usa o vocábulo “*analogia* para expor a teoria aristotélica das significações do ser” (2012, p. 189) é infiel aos textos mesmos do Estagirita.

³¹ Grifo nosso.

lado, essência e algo determinado, de outro, qualidade ou quantidade e cada uma das outras categorias. Mesmo sendo dito em tantos significados, é evidente que o primeiro dos significados do ser é a essência, que indica a substância (*Metafísica Z*, 1, 1028a, 1-5).

A questão da substância (*ousia*) é de suma importância. Primeiro, ela pode significar o que a tradição ocidental chama de quiddidade (*quidditas*), do grego *to ti en einai*, ou essência. Quando se pergunta o que algo é busca-se a sua definição, dada pela quiddidade. Mas a substância também pode ser entendida na designação do universal - “o que se toma segundo o todo” (GRONDIN, 2006, p. 113). E, segundo a citação aristotélica acima, substância pode ser os gêneros supremos elencados nas *Categorias*. Ademais, substância designa o sujeito ou substrato, aquilo que está sob, que subjaz, que é fundamento – a tradição ocidental diz *substantia* e *subjectum*.

4) Aristóteles diz ainda que a metafísica trata de Deus, sendo assim uma *teologia*:

Mas uma ciência só pode ser divina nos dois sentidos seguintes: (a) ou porque ela é ciência que Deus possui em grau supremo, (b) ou porque ela tem por objeto as coisas divinas. Ora, só a sapiência³² possui essas duas características. De fato, é convicção comum a todos que Deus seja uma causa e um princípio [...] (*Metafísica A* 2, 983a, 6-12).

Também no livro XII ou Lambda (Λ), Aristóteles desenvolve essa tese, além do Livro E, da qual já se tratou quando estabelecida a tripartição das ciências teoréticas.

Grodin (2006, p. 116) assinala que a teologia de Aristóteles se mostra na sua *Física*, na qual o Estagirita se esforça para explicar o movimento contínuo e universal dos corpos celestes. Reverbera-se isso no livro Lambda (XII) da *Metafísica*, não sendo, pois, um discurso ou doutrina sobre os deuses. Ademais, são esses textos importantes para a teologia ocidental, pois falam de um primeiro motor que causa o movimento dos astros, primeiro motor que é um princípio divino e falam desse primeiro motor como ato que pensa a si mesmo. Esse divino é, então, “princípio de explicação do mundo e como inteligência suprema” (p. 116), tem uma transcendência radical do universo, o qual atrai como causa final.

Rodriguez (1979, p. 68) assinala que essas quatro (4) determinações compreendem-se em duas fundamentais: o objeto da metafísica tem determinação ontológica e

³² Sapiência, de sabedoria, o hábito intelectual da filosofia, que se torna sinônimo de metafísica.

teológica. A determinação da metafísica como estudo das causas e princípios primeiros (1) reduz-se à determinação teológica (4), já que Deus seria a causa suprema; e a que trata da substância (3) reduz-se à ontologia (2), que trata do ser enquanto ser.

Em suma, o problema é se numa mesma e única ciência - a metafísica - ontologia e teologia estão juntas indistintamente³³.

Há uma resposta, chamada “genética ou evolucionista” (RODRIGUEZ, 1979, p. 69), que diz que a metafísica aristotélica é tanto ontologia quanto teologia, contudo em momentos distintos, quebrando assim sua unidade. Essa tese provém do filósofo alemão W. Jaeger, para quem a obra *Metafísica* de Aristóteles foi composta em distintos períodos e por isso o resultado que se tem é que num momento essa ciência (a metafísica) é teologia, e noutro, ontologia (Cf. JAEGER, *apud* RODRIGUEZ, 1979, p. 70). Haveria ainda a possibilidade de uma dupla influência sobre o Estagirita ao compor sua *Metafísica*, a influência empirista e a platônica (p. 72). Se a obra aristotélica começou pelo estágio platônico – “Aristóteles teria escrito tais textos quando ainda estava ligado à Academia platônica e às ideias de seu fundador, sendo os livros A e E1 frutos da primeira época” (CASTRO, 2008, p. 69) –, ela tem aí tendência teológica e, ao seu fim, com culminação empirista, destaca-se a ontologia. A resposta evolucionista teria, pois, seu corolário nessa última possibilidade, pois a impossibilidade da conciliação entre platonismo e empirismo sugeriria que a metafísica aristotélica – ontoteologia – seria num momento teologia, noutro ontologia, como dito anteriormente.

Há, também, outra resposta ao problema: a interpretação unitária ou sistemática. Esta propõe a metafísica numa unidade, elencando qual seria seu objeto próprio, ou no linguajar medieval, o “*genus subjectum*” da metafísica (Cf. RODRIGUEZ, 1979, p. 69

³³ É o clássico problema elencado no século XX por Heidegger, o problema da ontoteologia. Esse problema é triplo: 1) onto-teologia pode significar a “interpretação do ser como Deus” (BOULNOIS, 2015, p. 84); 2) a duplicidade ente em geral e ente supremo; 3) além de poder ser significada como a busca por uma unidade da essência da metafísica ao longo do percurso humano, da história (p. 87).

e 75). Há uma série de pensadores elencados por Rodriguez – Rogério Bacon, Egídio de Roma, Siger de Brabante, Henrique de Dante, Averrois, Avicena, e Tomás de Aquino – que seguem essa linha de resposta. Para esta dissertação, interessa-nos um não citado, mas de suma importância, já que será comentado por Tomás de Aquino, que é Boécio, além do mesmo Aquinate e de Avicena.

Levando-se em conta os comentários, estudos e análises da obra *Metafísica*, de Aristóteles, percebe-se que não é possível entendê-la como uma obra unitária, escrita de uma só vez, num mesmo tempo e lugar (CASTRO, 2008, p. 62). Os seus quatorze (14) livros possuem temáticas das mais diversas, resumos de outros livros (mormente da *Física*) e mesmo resumos e recapitulações de livros inseridos na própria *Metafísica* (como o Livro K, que resume os livros B, Γ e E). Prossegue dessa não unidade de escrita da obra do Estagirita que o mesmo tenha abordado o assunto do objeto da metafísica de vários ângulos, dando, pois, mais de um objeto para esta ciência teórica superior.

A reverberação da tripartição das ciências teóricas na obra do Aquinate, da qual trataremos mais a diante, é patente. Em *Super Boethii*, Q. 5, a. 1, s.c. 1, Tomás de Aquino cita o Filósofo, especificamente o livro VI (E) da *Metafísica*, concordando com a tripartição das ciências teóricas como exposta por Aristóteles. Mais adiante, o Aquinate contra-argumenta a favor da tríplice divisão das ciências teóricas – que são “distinguidas de acordo com seus objetos (...) É assim que são distinguidas aqui e no livro VI da *Metafísica* três partes da filosofia especulativa” (*Super Boethii*, Q. 5, a. 1, ad 1) – em face de um argumento que dizia, baseado no livro VI da *Ética* à Nicômaco, ser o conhecimento científico na alma aperfeiçoado pelas *virtudes intelectuais* da *sabedoria*, da *ciência* e da *inteligência*, e que seriam estas virtudes, portanto, as partes da ciência teórica (especulativa). Tomás de Aquino lembra que essas virtudes intelectuais aperfeiçoam cada uma a sua maneira a parte especulativa da alma – e assim se distinguem: a *inteligência* é o hábito dos primeiros princípios, “pelo qual algo se torna evidente por si mesmo”; já a ciência e a sabedoria são os hábitos pelos quais “se conhecem as conclusões demonstradas a partir destes princípios”, ou por causas

inferiores (*ciência*) ou por causas mais elevadas (*sabedoria*). As ciências, que são certos hábitos, por sua vez, distinguem-se por seus objetos.

1.2. A divisão das ciências e o objeto da metafísica, em Boécio

Severino Boécio, em seu *De Trinitate* (Sobre a Trindade), trata sobre Deus, sobre sua unidade e trindade, entre outros assuntos. Contudo, no capítulo II aparece uma (re)leitura da divisão das ciências teoréticas de Aristóteles. É dele (Boécio) o seguinte parágrafo:

Ora, são três as ciências especulativas: a Física, que está em movimento e não é abstrativa ou separável - *anypexairetos* - não abstrai o movimento, pois considera as formas dos corpos com matéria, formas que em ato não se podem separar dos corpos. E os corpos, estando em movimento, a forma, unida à matéria, tem movimento: com a terra, tendem para baixo; com o fogo, para cima. A Matemática, está sem movimento e não é abstrativa, pois ela estuda as formas dos corpos sem a matéria e, por isso, sem movimento. Porém essas formas, em união com a matéria, não podem separar-se dela. A Teologia, está sem movimento e é abstrativa, pois a substância de Deus carece de matéria e de movimento. (BOÉCIO, *apud* LAUAND, 2005).

Boécio aceita a divisão aristotélica das ciências especulativas - “são três as ciências [...]”. E concorda com a definição do objeto da física e da matemática, segundo a teoria do mesmo Estagirita, mas elege Deus como objeto da teologia (filosofia primeira, metafísica).

A física considera o que está em movimento (móvel) e não é separável, considera a forma de entes sensíveis, materiais, formas inseparáveis da matéria que informam em ato. Boécio dá dois exemplos: se considerássemos a terra e o fogo enquanto formas, e formas que necessariamente informam alguma matéria, teremos nessa consideração um “detalhe” advindo da matéria em que existem, o *movimento*. Por isso o objeto da física é o ente móvel (*ens movens*). Contudo, importa considerar que essa forma, como todas as formas inteligidas pelo homem, é separada da matéria no ato do pensamento.

Savian Filho (in BOÉCIO, 2005, p. 256) recorda que Boécio, no texto supracitado, “filia-se à física aristotélica”, para a qual o movimento das coisas é explicado pela

predominância de algum dos elementos (terra, água, fogo, terra), cuja gravidade e leveza são variáveis. Terra e água, por exemplo, tendem para baixo pela gravidade de sua constituição, ao passo que ar e fogo, como são leves, tendem para o alto.

Diz o Estagirita, na *Física* (L II, 192b10-14), sobre as coisas que são por natureza (coisas naturais, quer dizer, não artificiais), e que portanto possuem tendência natural ao movimento: “porque cada uma delas tem em si mesma um princípio de movimento e de repouso, seja com respeito ao lugar ou aumento, ou a diminuição e a alteração”.³⁴

Prossegue Aristóteles, na mesma *Física*, analisando doutrinas dos filósofos pré-socráticos, a fim de encontrar o substrato da natureza:

Alguns pensam que a natureza ou substância das coisas que são por natureza é um constituinte primeiro em cada uma delas, algo informe em si mesmo; assim a natureza de uma cama seria a madeira, e a de uma estátua o bronze. [...] alguns dizem que a natureza das coisas é o fogo; outros, que é o ar; outros, que é a água; outros, que vários destes elementos; outros, que todos eles. [...] Assim, em um sentido se chama natureza a matéria primeira que subjaz em cada coisa que *tenha em si mesma um princípio do movimento e da mudança* (*Física L II*, 193a, 10-12; 20-24; 28-30, ou p. 131-133).³⁵

Quanto a matemática, Boécio considera o ente que só existe na matéria, contudo sua consideração é sobre a quantidade desse mesmo ente e não sobre seu movimento. O objeto da matemática é o ente enquanto quantidade (*ens quantum*).

Sobre a teologia (filosofia primeira, metafísica), o pensador romano elenca Deus como seu objeto, pois Ele não tem matéria nem movimento, cumprindo assim as exigências que colocava Aristóteles para o objeto dessa ciência. Essa escolha de Boécio de colocar Deus como objeto da metafísica é de influência interpretativa de Amônio Sacas, que via essa ciência essencialmente como ciência divina (BOULNOIS, 2015, p. 35).

Em suma, a física tem por objeto o ente não separado (da matéria) e móvel, a matemática o ente não separado e imóvel, e filosofia primeira (teologia) o ente separado e imóvel. Têm-se duplo critério para a classificação das ciências: a

³⁴ ARITÓTELES. **Física**. Trad. de Guillermo R. de Echandía. Editorial Gredos: Madrid, 1995, p. 128. Tradução nossa, a partir da versão espanhola.

³⁵ Tradução e grifos nosso, a partir da versão espanhola.

imobilidade e a separação (da matéria) (p. 35). A matemática seria uma ciência média, uma vez que ainda se atrela à matéria pelo acidente da quantidade. A filosofia primeira (teologia) é que utiliza a abstração em toda sua potência ao focar o imaterial (separado) e imóvel.

Prossegue Boécio:

Das três ciências, a Física trabalha racionalmente (*rationabiliter*); a Matemática, disciplinarmente (*disciplinaliter*) e a Teologia, intelectualmente (*intellectualiter*), pois não se trata aqui de lidar com imagens, mas antes de olhar para a forma que é, não imagem, mas verdadeira forma: ela mesma é e é por ela que o ente é (BOÉCIO, *apud* LAUAND, 2005).

Encontramos aqui o método para organizar a progressão na ciência: 1) os sentidos estão imersos na sensibilidade da matéria - “grau zero de ciência” (BOULNOIS, 2015, p. 36); 2) A física, como diz Boécio, “trabalha racionalmente, quer dizer, pela prática discursiva (raciocínio), passa de verdades conhecidas às antes desconhecidas, se ocupando do múltiplo e alcançando “um conhecimento unificado” (BOULNOIS, 2015, p. 36); 3) A matemática age disciplinarmente, quer dizer, num esforço espiritual, isola e libera a forma da matéria por consideração, não de maneira real (natural) - é como a linha, que só existe num corpo, mas “pode ser conhecida separada do corpo” (p. 36); 4) A teologia, por fim, considera como separado e imóvel o que realmente é separado e imóvel, por isso é dito que ela age intelectualmente, já que contempla a forma sem imagens sensíveis. Seu intento “é chegar a um conhecimento intelectual de Deus [...] o ‘ser mesmo’ a partir do qual um ente é” (p. 36).

Então junto ao duplo critério mencionado anteriormente para a classificação das ciências – (i)mobilidade e separação – tem-se outro, o de graus de abstração, aos quais Boécio dá acentuada importância, que correspondem a faculdades distintas. Para a física, a razão considera realidades não abstratas; para a matemática, realidades não separadas, mas sem matéria, logo, abstratas; já a teologia considera pelo intelecto “abstratamente as realidades realmente separadas” (BOULNOIS, 2015, p. 36).

Tem-se aqui uma ligação com o problema dos Universais³⁶, visto que a teologia contemplaria uma forma que subsiste sem a matéria. Existe uma diferença entre razão, que considera as substâncias compostas de matéria e forma, e intelecto, que considera formas separadas³⁷.

“Por um progresso na abstração, o conhecimento intelectual tende a imitar a unicidade do intelecto divino” (p. 37), quer dizer, o homem se esforça para conhecer cada coisa de acordo com suas faculdades – as imagens e os sensíveis pelo universal e a razão, e os entes imateriais e imóveis pelo intelecto, mas mesmo aquelas (imagens e sensíveis) ele tende a usar o intelecto; e assim faz uso da abstração, tentando imitar a unicidade do intelecto divino. A teologia seria então o ato excelente da inteligência, mas isso só Deus mesmo teria; os homens buscam, almejam. Esse é o cume que Aristóteles alcançou: deus como pensamento de pensamento³⁸, como ciência que ele tem de si mesmo. Portanto, se Deus é o objeto da teologia, esta “é inacessível para nós” (BOULNOIS, 2015, p. 38).

Tomás de Aquino retomará essa questão “metodológica” de progressão das ciências – a qual Savian Filho prefere dizer “ontológica” (in BOÉCIO, 2005, p. 256), tendo em vista os objetos de cada ciência: o objeto da física e da teologia existe “*in re*”, enquanto que o da matemática é passível de distinção entre o existente apenas na mente e a realidade correspondente (na matéria). Na Questão 6 do Comentário ao *De Trinitate*, que analisaremos mais à frente, o Aquinate dedica-se a saber se esses modos de proceder para se adquirir as ciências especulativas – racionalmente, disciplinarmente e intelectualmente – são convenientes.

³⁶ Universal, adjetivo derivado de universo (uno + verso), um (1) voltado para as muitas coisas que o compõe. Universal é aquilo mediante o qual conhecemos as coisas, abstraindo dos acessórios o principal, essencial. Por exemplo: abstraímos aquilo que é comum a todos os indivíduos caninos, chegando ao universal “cão”, aplicável a todos os indivíduos caninos – deixando de lado raça, cor, domesticidade, raiva, força, etc.

³⁷ A razão, diferença específica que difere o homem de outras espécies, é o Intelecto funcionando à maneira humana, no tempo, diacronicamente.

³⁸ “Se, portanto, a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento” (Cf. *Metafísica* Λ (12), L9, 1074b, 30-35).

2 O OBJETO DA METAFÍSICA SEGUNDO AVICENA

Neste capítulo serão abordadas as formulações de Avicena para o estabelecimento do objeto da metafísica. Será apresentado como o pensador persa aceita a tripartição das ciências teóricas tal como exposta por Aristóteles e como ele utiliza dos critérios dos *Analíticos Posteriores* de Estagirita para a escolha do objeto da metafísica, aplicando os critérios da lógica aristotélica para fundamentar a metafísica como uma ciência demonstrativa e, conseqüentemente, rejeitando as possibilidades de Deus e das causas serem os objetos da filosofia primeira. Recorrer-se-á a sua *Metafísica*, ou a décima terceira parte do *Livro da Cura*, chamado também de *Sobre as coisas divinas*, além dos comentários de Rodriguez, Boulnois, Guerrero e Gutas.

Justifica-se este estudo sobre Avicena por conta, evidentemente, das citações que dele faz o Aquinate e em vista da forte influência do filósofo árabe sobre o pensamento e obra deste. Por isso se apresentaremos as citações nominais que Tomás de Aquino faz de Avicena, e compararemos os argumentos de ambos nos temas da divisão das ciências, da anterioridade da ciência divina e do objeto da matemática e da metafísica.

2. 1 O estabelecimento do objeto da filosofia primeira

No título da seção primeira do Primeiro Tratado de sua *Metafísica*, Avicena assevera que para a filosofia primeira se constituir como uma ciência é preciso pesquisar qual seja seu objeto. E ele faz isso nesta seção depois de, nos livros anteriores, ter tratado da lógica, da filosofia natural e da matemática. Para iniciar as investigações sobre uma ciência é preciso estabelecer o seu objeto para, em seguida, tratar dos “predicados demonstrados nessa ciência” (BOULNOIS, 2015, p. 59), os quais se referem ao objeto estabelecido.

A ciência filosófica, ou sabedoria, “se divide em especulativa e prática” (*Metafísica* I, 1)³⁹. A ciência dita especulativa aperfeiçoa a potência especulativa da alma, levando o intelecto ao seu ato próprio, a saber as operações (1ª operação: representação, ou em outra terminologia, o entendimento dos incomplexos, ou ainda a abstração da essência; 2ª operação: juízo, ou seja, dizer algo de algo). A diferença desta ciência especulativa para a ciência prática é que esta tem como que uma segunda finalidade - além de levar o intelecto aos seus atos próprios, aperfeiçoa também a “potência de agir segundo o costume moral” (*Metafísica* I, 1, 4)⁴⁰.

Sobre a ciência especulativa Avicena repete a clássica divisão em três partes, com os seguintes nomes: natural, matemática e divina. Para cada ciência, um sujeito, um objeto próprio de pesquisa:

O sujeito da (ciência) natural são os corpos enquanto são em movimento e em repouso, enquanto a investigação conduzida nela é em torno dos acidentes que, a esse respeito, dizem respeito aos próprios corpos. O sujeito da matemática é o que em si é uma quantidade abstrata da matéria ou qualquer coisa que seja dotada de uma quantidade [...] e na sua definição não se leva em consideração nem a matéria, de qualquer espécie que seja, nem o ser em potência ao movimento. Enfim, recorda-se que a ciência divina indaga sobre as coisas que são separadas da matéria tanto na subsistência quanto na definição. Faz sentido dizer, outrossim, que a ciência divina é aquela na qual se indaga sobre a causa primeira do ente natural e do matemático, entorno do que estes dois são vinculados e entorno ao Causador das causas e ao Princípio dos princípios, que é Deus, altíssima seja a Sua glória (*Metafísica* I, 1, 4).⁴¹

Em suma, a distinção que Avicena faz das ciências especulativas pelos seus objetos é a mesma de Aristóteles:

Primeiro, a Física, que é a que se ocupa daquelas coisas cujas definições e cuja existência dependem da matéria corpórea, sendo, portanto, substâncias submetidas à geração e à corrupção. Em segundo lugar, as Matemáticas, que têm como objeto de intelecção aquelas coisas cuja existência dependem da matéria e do movimento, mas cujas definições não dependem deles, porque são concebidas independentemente. Finalmente, a Metafísica ou Ciência Divina versa sobre as coisas cuja existência e cujas definições não tem

³⁹ Na edição trilingue (árabe, latim, italiano) que utilizamos (AVICENA. **Metafísica**. Trad. de Olga Lizzini. Bompiani. Il Pensiero Occidentale: Milano, 2002, p. 17). As traduções dos textos de Avicena aqui feitas, do italiano ao português, são nossas.

⁴⁰ Ou, AVICENA. **Metafísica**. Trad. de Olga Lizzini. Bompiani. Il Pensiero Occidentale: Milano, 2002, p. 19.

⁴¹ Ibid.

necessidade nem da matéria e nem do movimento, seu objeto é, portanto, o imaterial (GUERRERO, 1996, p. 63-64).

Avicena diz que o objeto da ciência divina não é evidente, a não ser que se siga uma indicação dos *Analíticos Posteriores* de Aristóteles, o qual ensina que as ciências possuem um objeto, algo que se constrói numa demonstração e que é considerado como ponto inicial das mesmas ciências. Mas põe ele em dúvida se não seria a Causa primeira (Deus), cercada de seus atributos e ações, ou outra coisa, o objeto desta ciência (a divina). E faz uma clássica pergunta (sobre o objeto da mesma): “o que é?” (*Metafísica* I, 1, 5)⁴². Seria Deus ou ele entraria como algo que acaba sendo pesquisado por consequência?

2. 1. 1 O problema de Deus como objeto da metafísica

Respondendo à questão – se Deus é o sujeito da metafísica – Avicena diz:

Deus não pode ser o sujeito; o sujeito de uma ciência é sempre qualquer coisa cuja existência vem admitida na mesma ciência e dos quais os vários estados são indagados; [...] A existência de Deus - altíssima seja a Sua glória - não pode ser admitida nesta ciência como seu sujeito: isto é algo que vai ser procurado. Se assim não fosse: ou a existência de Deus seria admitida nesta ciência e procurada noutra, ou seria admitida nesta ciência sem procurá-la em outra. Mas ambos os casos são falsos (*Metafísica* I, 1, 5-6)⁴³.

Ou seja, o sujeito de uma ciência já tem sua existência pré-estabelecida, geralmente por uma ciência que lhe seja superior – veremos, mais adiante, a questão da subalternação das ciências. Aqui, segundo Rodriguez, vê-se “a aceitação da tese aristotélica segundo a qual toda ciência pressupõe a existência de seu objeto próprio” (RODRIGUEZ, 1979, p. 78). Assim diz o Estagirita nos *Analíticos posteriores*:

São peculiares ainda a uma ciência os sujeitos cujo ser ela supõe e cujos predicados essenciais ela contempla – tais são as unidades em Aritmética, e os pontos e as linhas em Geometria. Estes sujeitos são supostos simultaneamente quanto ao ser e quanto ao significado, enquanto que em

⁴² Ou, AVICENA. **Metafísica**. Trad. de Olga Lizzini. Bompiani. Il Pensiero Occidentale: Milano, 2002, p. 21. Há, na tradição aristotélica, quatro perguntas filosóficas fundamentais sobre as coisas: o quê (*quia*), o por quê (*propter quid*), se é (*an sit*) e o que é (*quid est*). Cf. *Analíticos Posteriores* II, 1, 89b-35-40.

⁴³ Ibid.

relação aos seus predicados essenciais, só o significado de cada um deles se acha suposto. Por exemplo, a Aritmética supõe o significado do par e do ímpar, do quadrado e do cubo [...]. Toda arte demonstrativa gira em torno de três elementos: *isso cujo ser se supõe* (ou seja, o gênero cujas propriedades essenciais ela contempla); os princípios comuns, chamados axiomas, verdades primeiras através das quais se processa a demonstração; e, em terceiro lugar, as propriedades, de que a ciência supõe, para cada uma delas, o significado. [...] os elementos da demonstração são deveras três: o sujeito da demonstração, as propriedades que se demonstram e os princípios de que se parte (I, 10, 76b).⁴⁴

O que acontece quando a metafísica trata de Deus, tanto em Avicena, quanto em Tomás de Aquino? A primeira coisa a ser feita é demonstrar a sua existência, o que não é tido por dado e evidente (*Metafísica* I, 1, 6)⁴⁵. Se a Metafísica não demonstrasse a existência de Deus, outra ciência deveria fazê-lo, contudo não será nas outras ciências – por exemplo, na ética ou política, na física ou matemática, ou ainda na lógica – que se procurará demonstrar a existência de Deus, nem em alguma ciência anterior à metafísica.

A pesquisa a cerca de Deus se desenvolve de dois modos, segundo Avicena: o primeiro modo busca a existência d'Ele, e o segundo busca seus atributos (*Metafísica* I, 1, 6). Como na chamada ciência divina, ou filosofia primeira, busca-se demonstrar a existência d'Ele, Deus não pode ser o objeto desta ciência. Retomando a argumentação de que não se demonstra a existência de Deus noutra ciência, Avicena assevera que Deus é incorpóreo, portanto a Física não trataria de sua existência:

A nenhuma ciência pertence estabelecer a existência de seu sujeito. Ademais, em seguida, te mostrarei em modo evidente que a busca pela sua (de Deus) existência não pode fazer-se senão nesta ciência. Com efeito, a partir do estado próprio desta ciência, estabelece-se que essa consiste numa busca sobre as coisas radicalmente separadas da matéria. Na *Física* te mostrei claramente que Deus é incorpóreo e que não tem a potência de um corpo, mas que é uno e sobre todos os aspectos desprovido de matéria e de mistura com o movimento, e que é necessário que a investigação entorno de

⁴⁴ Grifo nosso. Fundamento da trilogia escolástica *quo, quae, quibus* – *de quo demonstrat* (sobre o que demonstra); *et quae demonstrat* (o que demonstra) *et quibus demonstrat* (de que princípios – com que – demonstra). Cf. Nota de rodapé n. 35 dos Analíticos Posteriores (ARISTÓTELES. **Órganon IV** - Analíticos Posteriores. Trad. de Pinharanda Gomes. Guimarães Editores: Lisboa, 1987, P. 170).

⁴⁵ Ou AVICENA. **Metafísica**. Trad. de Olga Lizzini. Bompiani. Il Pensiero Occidentale: Milano, 2002, p. 23.

Deus pertença a esta ciência (a ciência divina ou metafísica) (*Metafísica* I, 1, 6-7).⁴⁶

Boulnois recorda que essa argumentação aviceniana – a de que “a demonstração da existência de Deus pertence à metafísica” (2015, p. 62) – é o oposto do que fez Aristóteles em sua *Física*, quando trata nela da demonstração do Primeiro Motor. A resposta a essa contradição é que a *Física*, ao tratar de Deus – que não é assunto dela, Ele é algo alheio –, o faz para que se tenha estabelecido logo que o mesmo Deus é o primeiro princípio, aumentando assim o desejo do homem de percorrer as ciências e alcançar um conhecimento mais certo desse Princípio (na metafísica). O que Avicena faz, segundo Boulnois, é estabelecer na física um completo “estudo das causas últimas do movimento”, deixando para a metafísica o estudo de Deus como “princípio do ser, e não como primeiro motor, causa do movimento”. Abordar Deus na física seria “uma antecipação que tem uma função propedêutica, mas não valor normativo” (BARTOLACCI, 2007, p. 77).

2. 1. 1. 2 O argumento de Avicena para demonstrar a existência (*an sit*) de Deus

Como dito anteriormente, a demonstração da existência de Deus, segundo Avicena, dá-se no âmbito da ciência divina ou metafísica, diferentemente de Averróis que segue mais estritamente a orientação aristotélica e constrói seu argumento no âmbito da física. É importante entender os argumentos de Averróis que tornarão mais claras as opções de Avicena ao estabelecer este como o *genus subjectum* da metafísica e a demonstração da existência de Deus, mesmo que temporalmente Avicena seja anterior a Averróis na história.

Segundo Rodriguez, Averróis “opta pelo teológico (Deus e as inteligências) como objeto próprio exclusivo” da metafísica, baseado em duas premissas: 1) o objeto próprio não é demonstrado na mesma ciência, senão que já é tido como estabelecido; 2) o modo de demonstrar a existência de Deus – que segundo o mesmo Averróis se

⁴⁶ Ibid.

faz a partir dos efeitos (à causa) e é feita numa ciência anterior à metafísica, ou seja, na física. Contudo se se aceita Deus como objeto da metafísica, cai-se numa aporia: toda ciência busca as causas de seu objeto, se Deus for o objeto da metafísica, Averróis teria de admitir que Deus teria uma causa (RODRIGUEZ, 1979, p. 77-78).

Dito isto, importa analisar a argumentação avicenciana sobre a existência de Deus que, como já visto, não é o objeto próprio da metafísica, mas tem nesta ciência a demonstração de sua existência. Esse argumento, pela necessidade, será retomado por Tomás de Aquino na terceira de suas *Quinque Viae*.

Consigna-se que aquilo que surge ao intelecto como existente pode se dar em duas divisões: há coisas que não são necessárias, são os possíveis; e há coisas cuja existência é necessária:

As coisas que vem à existência podem se dar no intelecto em duas divisões; na verdade, há algo entre as coisas que, considerado em si, tem uma existência não necessária - mas é manifesto que a sua existência não é impossível, pois do contrário não teria vindo a existir – e este algo é denominado de possível; e existe algo que, considerado em si, tem uma existência necessária (*Metafísica* I, 6, 37).⁴⁷

Há três tipos de possibilidade (SARANYANA, 1988, p. 227-228): 1) é possível aquilo que tanto se supõe existente como se supõe não existente, não implica contradição. Isso é a contingência (ordem lógica); 2) também é possível aquilo que está em potência para algo, aquilo que pode chegar a ser. Essa é a ordem do ente entendido como potência e ato (ordem real); 3) por último, é possível tudo aquilo cujo ser é verdadeiro ou real. Com efeito, é possível o ente que é, porque, para ser, deve ser possível (ordem real). Assim sendo, há três tipos de necessidade: 1) ser necessário é o ser que, se supõe não existente, implica contradição (ordem lógica); 2) ser necessário por si (ordem real). Que não exista, repugna à essência do existente em si; e 3) ser necessário por outro (ordem real). Também o existente por outro pode ser necessário.

⁴⁷ Ou, AVICENA. **Metafísica**. Trad. de Olga Lizzini. Bompiani. Il Pensiero Occidentale: Milano, 2002, p. 85.

Saranyana resume o argumento de Avicena com as noções básicas de ser, necessidade e a possibilidade. Deus é apresentado como causa do ser causado e não como Primeiro Motor:

É impossível que, para cada um dos possíveis, se dêem ao mesmo tempo infinitas causas possíveis. Logo, o 'conjunto' dos seres possíveis em si precisa, para existir, um ser que lhe confira existência. Esse ser, que dá existência ao conjunto, deve ser externo ao conjunto; por conseguinte, não pode ser um possível, mas um existente por si mesmo (Os possíveis são necessários somente por outro) (SARANYANA, 1988, p. 230).

Ou seja, o conjunto de entes contingentes ou possíveis só pode ter uma causa necessária em si mesma. Dentre esse conjunto de entes possíveis não existe um ente necessário por si e que seja causa da totalidade dos entes possíveis, então este ente necessário e causa dos possíveis – Deus – só pode estar externo àquele conjunto, conferindo-lhe existência.

2. 1. 2 O problema das causas como objeto da metafísica

Avicena analisa se as causas primeiras (quatro) de todas as coisas são o objeto desta ciência divina. As causas podem ser consideradas enquanto causas de todo existente, ou enquanto são causas em sentido absoluto, ou alguma das quatro e no seu modo próprio. Essa possibilidade das causas como objeto da metafísica provém da leitura e proposta aristotélica (*Metafísica*, A).

Duas são as razões para as causas não serem o sujeito da ciência divina:

1) “Para um ente, ser causa é uma propriedade accidental” (BOULNOIS, 2015, p. 62). A metafísica busca algumas noções (tais como: universal e particular, potência e ato, possibilidade e necessidade) que não são acidentes próprios da causa enquanto causa, mas do ente em geral – todo ente está em ato ou potência, é universal ou particular; não faz parte dessa consideração os acidentes próprios das coisas naturais e matemáticas. Esses acidentes próprios são considerados pelas ciências práticas:

Agora - diremos - não pode ser que o exame delas seja feito porque são causas absolutas, de modo que o propósito dessa ciência é o estudo do que acontece com as causas em um sentido absoluto. Isso parece evidente a

partir de vários pontos de vista: em primeiro lugar, porque esta ciência investiga algumas noções - como o universal e o particular, a potência e o ato, a possibilidade e a necessidade e ainda outras- que não são acidentes próprios das causas enquanto causas. Por outro lado, é claro e evidente que essas coisas [as causas], em si mesmas como para serem investigadas, não fazem parte dos acidentes próprios das coisas naturais e matemáticas e que, de fato, nem sequer são encontradas entre os acidentes próprios do que atua como sujeito nas ciências práticas. Resta, portanto, que a investigação dessas noções pertence àquela ciência dada que permanece na base das divisões anteriores e que é essa ciência [a metafísica ou ciência divina] (*Metafísica* I, 1, 7-8, acréscimos nossos).⁴⁸

2) “Além do mais, a ordem de aquisição da ciência não o permite” (BOULNOIS, 2015, p. 62). Haveria um problema se a causa fosse o objeto da filosofia primeira: “como é possível que em uma ciência o sujeito – do qual se deve indagar os modos – esteja entre as coisas que ainda vamos pesquisar, devendo procurar sua existência?”, pergunta Avicena (*Metafísica* I, 1, 8)⁴⁹. A busca pelas causas, na ciência divina, dá-se enquanto estas ainda serão estabelecidas:

[...] a ciência das causas em sentido absoluto é obtida depois da ciência que estabelece a existência de causas, pelas coisas que causaram (os efeitos). De fato, enquanto não estabelecemos a existência de causas para as coisas causadas, estabelecendo que a existência delas depende de algo que lhes é anterior, o intelecto não é forçado a admitir a existência da causa no sentido absoluto, nem admitir que haja alguma causa (*Metafísica* I, 1, 8).

Noutras palavras, a metafísica ou ciência divina não pressupõe as causas, mas as estabelece, “partindo dos efeitos para remontar por indução até as causas” (BOULNOIS, 2015, p. 62). Nota-se que o intelecto, segundo Avicena, não é forçado pela sensibilidade a reconhecer a existência da causa em sentido absoluto. Afirma Boulnois que Avicena se baseia na teoria aristotélica da contingência – nem sempre as causas produzem efeitos de modo necessário no mundo sublunar. A percepção de causa e efeito adviria de um raciocínio *a priori*, fora da experiência sensível, do estabelecimento de uma “relação necessária entre o anterior e o posterior” (BOULNOIS, 2015, p. 63):

Quanto aos sentidos, eles não conduzem senão a induzir a concomitância entre as coisas, mas não é dado que, quando as duas coisas venham uma sobre a outra, que uma das duas seja necessariamente causa da outra: a

⁴⁸ Ou AVICENA. **Metafísica**. Trad. de Olga Lizzini. Bompiani. Il Pensiero Occidentale: Milano, 2002, p. 25/27. O conteúdo em parêntesis é nosso.

⁴⁹ Ibid.

convicção que se realiza na alma em virtude da frequência do que se apresenta aos sentidos e a experiência não se confirma, como sabes, senão enquanto se sabe que as coisas que são existentes na maior parte ou são naturais ou voluntárias [...] (*Metafísica* I, 1, 8).

Assim, uma demonstração apodítica das causas acontece na metafísica e não em outras ciências. A metafísica afirma o princípio da causalidade e estabelece a existência das causas, deste modo ela não poderia tê-las por sujeito, senão teria que partir delas o seu desenvolvimento enquanto ciência.

Segue-se, depois destas perguntas sobre o objeto da ciência divina – se é Deus ou as causas –, a seção segunda, na qual se busca estabelecer o supracitado objeto. Se a metafísica estuda as causas, o faz enquanto elas são *propriedades* dos entes, se a metafísica busca a demonstração da existência de Deus enquanto ele é *princípio* (causa) das coisas, então o *sujeito* desta ciência é o ser enquanto ser.

2. 1. 3 O ser enquanto ser como objeto da metafísica

Novamente Avicena faz o caminho percorrendo as outras ciências. Começa pela ciência natural (ou física): o objeto dela é o corpo, não do ponto de vista do existente ou substancial, nem de seus dois princípios (matéria e forma), mas enquanto móvel ou em repouso; esse corpo será investigado em seus acidentes inerentes. Existem ciências que estariam abaixo da física, pois seus objetos afastam-se da filosofia primeira, como é o caso da ética (*Metafísica* I, 2, 10)⁵⁰.

Quanto ao objeto da matemática, ele “é ou uma extensão – que na mente é abstrata da matéria –, ou uma extensão assumida na mente com uma matéria, ou um número abstrato da matéria, ou um número considerado numa matéria” (*Metafísica* I, 2, 10). Ou seja, o objeto da matemática ou é uma “quantidade abstrata de matéria” (BOULNOIS, 2015, p. 60) (extensão, no primeiro sentido da citação, e número abstrato) ou “algo que é dotado de quantidade” (*Metafísica* I, 2, 10): na matemática

⁵⁰ Ou, AVICENA. **Metafísica** – trad. de Olga Lizzini. Bompiani. Il Pensiero Occidentale: Milano, 2002, p. 31.

não se investiga se a extensão⁵¹ é abstrata ou não de uma matéria, se o número é separado ou não de uma matéria, mas justamente é ela quem diz em que estado os objetos extensos se encontram em relação à matéria. Em outras palavras, “o que se busca nessa ciência são as propriedades acidentais da quantidade – mas cuja definição não comporta nem a matéria nem o ser em potência do movimento” (BOULNOIS, 2015, p. 60).

Em seguida, apresenta Avicena qual seria o objeto da ciência lógica – as intenções inteligíveis segundas, fundadas sobre as intenções primeiras. Essas intenções são consideradas enquanto caminhos para conhecer algo desconhecido a partir do conhecido. As intenções primeiras correspondem as coisas reais, enquanto a intenções segundas são fundadas naquelas (*Metafísica* I, 2, 10-11)⁵².

Uma afirmação muito interessante faz Avicena: “E fora destas ciências não há outras ciências”; quer dizer, evidentemente existem outras ciências, como ele mesmo lembra anteriormente da ética, mas então todas as demais estão como que subordinadas, de algum modo, ou à lógica, ou à física ou à matemática (ainda não chegou, nessa seção, ao caso da metafísica, ou “ciência divina”, como ele mesmo a chama).

Existe uma investigação em separado das anteriores que busca entender o estado da substância enquanto é existente e enquanto é substância: o corpo enquanto substância, a extensão e o número enquanto existentes, as coisas formais que são numa matéria diversa dos corpos. Essa investigação não faz parte das ciências das coisas sensíveis, já que sua atividade estimativa e de definição abstrai das coisas sensíveis; essa investigação é a da “ciência que se ocupa daquilo cuja existência é separada da matéria” (*Metafísica* I, 2, 11).

Esclarecendo o uso que faz de alguns termos, Avicena diz sobre a substância que, considerada em si, é independente da matéria; já quanto ao número, esse termo aplica-se tanto a coisas sensíveis quanto não sensíveis, mas considerado em si mesmo, também é independente da sensibilidade. Quanto à extensão, termo

⁵¹ “Grandeza” ou ainda “misura”, segundo o tradutor italiano (Cf. *Ibid.*, p. 1056).

⁵² Cf. *ibid.*, pp. 31/33.

homônimo⁵³, é possível entender tanto como a dimensão constitutiva de um corpo natural, quanto como a chamada quantidade contínua (dita sobre a linha, a superfície ou um corpo delimitado). Ambas as compreensões exigem união com a matéria, quer dizer, não se considera a extensão separada da matéria. A primeira compreensão de extensão refere-se ao princípio de existência do corpo natural, ao passo que a segunda diz-se como um limite à figura – “que é um acidente necessário à matéria, [...] sustentando uma superfície finita” (*Metafísica* I, 2, 12)⁵⁴.

Em suma, as ciências supracitadas têm o ser estudado com certa limitação – a física depende do ser enquanto este é material, a matemática depende do ser enquanto este é abstraído em um número ou medida (GRONDIN, 2006, p. 156).

Em se tratando da ciência divina, ou filosofia primeira, Avicena afirma (*Metafísica* I, 2, 13)⁵⁵: “o sujeito primeiro desta ciência é o ser enquanto ser, enquanto que as coisas que nele vem encontrado são as que o acompanham enquanto ser, sem condições”. Em seguida, o filósofo árabe diz, sobre algumas dessas coisas, sem condições, que acompanham o ser enquanto ser – como as noções de substância, qualidade e quantidade – que são como espécies do ser. Outras – como o uno e o múltiplo, a potência e o ato, o universal e o particular, o possível e o necessário – são como que acidentes próprios. Note-se que, para receber esses acidentes próprios, não há precisão que o ser (o ente) seja especificado como natural (físico), matemático, ético ou outro.

Guerrero resume as condições que fazem do ser enquanto ser o objeto da metafísica, segundo Avicena:

[...] o objeto de uma ciência deve ser algo cuja existência se nos imponha de si; isto é, deve ser aquilo que seja primeiramente conhecido, mas cuja essência não tenha necessidade de ser conhecida. Em segundo lugar, o objeto de uma ciência deve ser comum a tudo aquilo que essa ciência abarca; isto é, deve ser universal. E em terceiro lugar, deve compreender a todos os

⁵³ Palavra de origem grega que significa coisas de substância distinta que possuem o mesmo nome. A tradução latina diz “equivoco”, *aequuos* (igual); *vox* (voz, palavra, nome).

⁵⁴ Ou, AVICENA. **Metafísica**. Trad. de Olga Lizzini. Bompiani. Il Pensiero Occidentale: Milano, 2002, p. 35.

⁵⁵ Ibid., p. 37.

existentes que tenham uma essência realizada e atualizada (GUERRERO, 1996, p. 70).

Ora, a noção de ente é que cumpre com essas formalidades. Avicena diz que “a intenção de ente, coisa e necessário se imprimem na alma de modo primário, sem precisarem ser adquiridos por coisas mais conhecidas que elas” (*Metafísica* I, 5, 29). Tomás de Aquino retoma esta tese no início de seu *De ente et essentia*, recordando que, segundo Avicena, “o ente e a essência são aquilo que por primeiro a inteligência concebe” (*De ente*, proêmio). O pensamento exige que enquanto conheça, conheça algo (outro nome para o transcendental ente), quer dizer, o ente é necessário para que o pensamento se atualize. E sob o mesmo conceito de ente resume-se tudo aquilo que possa a inteligência conceber e pensar, haja vista ser o ente o conceito mais universal e comum. E aqui se tem a fundação de uma distinção sutil e presente a partir de então na filosofia medieval: a distinção entre essência e existência (ou ser) – há uma intenção de nosso intelecto que se desenvolve a partir da constatação do ser (da existência) de algo, e outra que se remete à quiddidade ou essência desse algo (GRONDIN, 2006, p. 157).

Bertolacci (2004, p. 185) recorda a influência do livro Γ (IV) da *Metafísica* de Aristóteles nessa passagem da *Metafísica* de Avicena, em que se afirma o ser enquanto ser como objeto da ciência divina. Assim diz o Estagirita:

Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas, delimitando uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte (...) (*Metafísica* Γ, 1, 1003a 20-25)

Avicena faz uma releitura do livro Γ, interpretando-o pelos *Analíticos Posteriores*, tornando assim a metafísica uma ciência mais rigorosa e completa do que a formulação aristotélica (BARTOLACCI, 2004, p.186). Como vimos, o pensador persa passa toda sessão 1 do Tratado Primeiro de sua *Metafísica* contra-argumentando as propostas de Deus ou das causas como objeto da ciência divina, para citar a posição aristotélica, mas sob a noção de sujeito de ciência proveniente dos *Analíticos Posteriores*; e assim, todo o conteúdo e estrutura de sua obra se basearia nessa chave epistemológica (p. 187).

Prosseguindo o texto, Avicena propõe três divisões na ciência divina, ou filosofia primeira:

Uma (parte) indaga sobre as causas supremas, que na verdade são as causas de todo existente causado do ponto de vista da sua existência e que investiga entorno da Causa primeira, da qual flui todo existente causado enquanto existente causado, e não unicamente enquanto móvel ou quantificável. (Uma outra) que indaga sobre o que acontece com o existente e (uma outra) que indaga os princípios das ciências particulares. E porque os princípios de toda ciência específica são questões para a ciência superior [...] assim também que nesta ciência se faz claro os princípios daquelas ciências particulares que investigam entorno dos vários estados particulares das coisas existentes (*Metafísica* I, 2, 14-15).⁵⁶

A primeira parte da ciência divina atém-se às causas supremas, em especial a Causa Primeira, causa de todo ente. Essas causas são investigadas a partir dos seus efeitos – os entes. Boulnois (2015, p. 70) indica que Avicena faz uma ligação entre *Metafísica* A (alfa), 1, 981b 28 – na qual o Estagirita afirma que esta ciência busca as primeiras causas e os princípios da totalidade: “E a finalidade do raciocínio que ora fazemos é demonstrar que pelo nome de sapiência todos entendem a pesquisa das causas primeiras e dos princípios” – e *Metafísica* Λ (lambda/décimo-segundo), 9, 1074b- 33-35 – essa ciência busca também a causa final dos entes, o ato puro ou pensamento de pensamento: “Se, portanto, a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento”.

A segunda parte da ciência divina estuda sobre o que acontece ou o que cai (como acidente) com o existente (a tradução de Boulnois para esse trecho segue mais perto do latim: “Outra busca as propriedades acidentais do ser”); quer dizer, estuda “os acidentes próprios do ente enquanto ente” (2015, p. 70). Aqui se seguiria a *Metafísica* Γ (gama/quarto) 1, 1003 a 21 – “Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal.” – essas propriedades são também chamadas transcendentais e, mesmo como atributos, não são estudadas nas ciências particulares, mas nessa mesma ciência divina. São determinações que sempre

⁵⁶ Ou, AVICENA. **Metafísica**. Trad. de Olga Lizzini. Bompiani. Il Pensiero Occidentale: Milano, 2002, p. 39/41.

acompanham o ente, tais como identidade, unidade, multiplicidade, necessidade, possibilidade, ato, potência, entre outras.

A terceira parte estuda os princípios das ciências particulares. Isso indica que a ciência divina, ou metafísica, ou ainda filosofia primeira, está na base de toda ciência particular, ou seja, é nela que estão os fundamentos das ciências, os seus princípios e noções primeiras, e todas estão, de certo modo, subalternadas a ela. Assevera, nesse sentido, Boulnois (2015, p. 70): “cada ciência examina os princípios daquela que lhe é inferior hierarquicamente. As ciências particulares são incapazes de fundar os princípios que elas admitem: dependem de uma ciência superior e universal, a da filosofia primeira”.

E assim, da divisão de suas partes, justificam-se alguns nomes dessa ciência:

- 1) *Filosofia primeira*, pois é a ciência das coisas primeiras que existem (entre elas a Causa primeira) e das coisas que são primeiras pela generalidade (tais como o ser e a unidade).
- 2) *Sabedoria*, a “melhor ciência” das coisas passíveis de serem conhecidas, incluso Deus e as causas que Lhe sucedem.
- 3) *Ciência divina*, quer dizer, “é a ciência das coisas que são separadas da matéria na definição e na existência” (*Metafísica* I, 2, 15).

E assim, em quatro classes se dividem as coisas que esta ciência divina investiga:

algumas são radicalmente privadas da matéria e dos vínculos com essa; outras são mescladas à matéria, mas são da mesma forma como se mescla a causa, constituinte e anterior, sem que a matéria seja para essa qualquer coisa de constitutiva; outras podem existir na matéria e podem existir não em uma matéria, como a causalidade e a unidade; [...] algumas outras, enfim, são coisas materiais – como o movimento e a quietude –, e, todavia, o que se investiga nesta ciência não é seu estatuto na matéria, mas o tipo de existência que lhe pertence (*Metafísica* I, 2, 16).⁵⁷

O primeiro objeto atribuído ao estudo da metafísica é o divino que existe separado da matéria; os segundos objetos são aqueles misturados à matéria, mas que não

⁵⁷ Ou, AVICENA. **Metafísica**. Trad. de Olga Lizzini. Bompiani. Il Pensiero Occidentale: Milano, 2002, p. 43.

dependem dela para existir, são as formas; os terceiros objetos são realidades que existem na matéria, mas podem existir fora dela também – o que dificultaria o entendimento deles –, tal como a causalidade e a unidade, são os transcendentais; os últimos objetos são as coisas materiais, as realidades que estão atreladas à matéria – que são consideradas pela metafísica “enquanto entes e não enquanto materiais” (BOULNOIS, 2015, p. 72).

Assim, essa divisão das coisas investigadas na ciência divina demonstra a conduta dessa mesma ciência, cuja intenção não leva em conta a subsistência na matéria. E por estudar “o que está separado da matéria e o que é soberanamente nobre na hierarquia dos seres, ela atinge um grau de certeza soberana” (BOULNOIS, 2015, p. 61).

Cabe ressaltar que “Avicena é também o primeiro pensador da história da metafísica que impõe esta solução” (GRODIN, 2006, p. 155), qual seja, que o ente enquanto ente é o objeto (*genus subiectum*) da metafísica, e não Deus, já que é a metafísica que tem a tarefa de provar sua existência. Na demonstração científica não se põe em questão a existência (*an sit*) do objeto de cujas propriedades se busca conhecer, ela é pressuposta.

2. 2 As citações de Avicena por Tomás de Aquino no *De Trinitate*

Cumpre-se registrar as vezes que Tomás de Aquino cita nominalmente Avicena e suas ideias em seu Comentário ao *De Trinitate* de Boécio, especificamente nas Questões 5 e 6, objetos desta dissertação.

2.2.1 Sobre a divisão das ciências

A primeira citação nominal de Avicena se dá na Questão 5, artigo 1, quando Tomás responde ao 4º argumento inicial – que dizia ser a divisão das ciências especulativas

em três (física, matemática e metafísica) inadequada, uma vez que mesmo as ciências práticas têm uma parte teórica (ou especulativa) – os princípios – e, na divisão das ciências especulativas, deveria se acrescentar, por exemplo, a ética que, mesmo sendo ativa, possui uma parte especulativa:

Parece que a ciência da medicina é operativa por excelência e, todavia, sustenta-se que nela há uma parte especulativa e outra prática. Logo, pela mesma razão, em todas as outras ciências operativas, uma parte é especulativa; assim, devia ser feita menção nesta divisão da ética ou moral, apesar de ser ativa, por causa de sua parte especulativa (*Super Boetii*, q. 5, arg. 4).

O Aquinate, para responder a esse argumento inicial, cita a obra *Medicina*, na qual Avicena faz a distinção de que a filosofia, ou mesmo as artes, é teórica ou prática de acordo com seus respectivos fins:

Ao quarto, é preciso dizer que, como diz Avicena no princípio de sua *Medicina*, distinguem-se diferentemente o teórico e o prático quando a filosofia é dividida em teórica e prática, quando as artes são divididas em teóricas e práticas, quando a medicina o é. De fato, quando a filosofia ou mesmo as artes são distinguidas pelo teórico e o prático, deve-se tomar sua distinção a partir do fim, de tal modo que seja dito teórico o que se ordena exclusivamente ao conhecimento da verdade, e prático o que se ordena à operação (*Super Boetii*, q. 5 a. 1 ad 4).

Segue a resposta dizendo que algumas artes são classificadas de teóricas – por exemplo, a dialética – e outras de práticas – a agricultura – por conta de seus fins; essa divisão é o que gera (e o próprio Aquinate aborda justamente na resposta 3, anterior a essa) um assunto educacional comum do medievo, pois era a preparação para a universidade: as artes liberais (*trivium* e *quadrivium*) como distintas das artes servis. Contudo se se divide a medicina em teórica e prática, isto não se faz considerando seu fim, já que este sempre será operativo (prático). Há, na medicina, aquela parte mais próxima da operação – quando se opera em busca de cura, aplicando remédios e fazendo cirurgias – e aquela mais afastada – que distingue os tipos de febre, etc. –, mas que se ordena a operação mesma. Daí prossegue que nem sempre que uma ciência ativa (arte) tiver uma parte especulativa essa mesma ciência seja colocada no rol da divisão da filosofia especulativa (*Super Boetii*, q. 5 a. 1 ad 4).

2.2.2 Sobre a anterioridade da ciência divina

A segunda citação, no mesmo artigo 1 da Questão 5, dá-se na resposta ao 9º argumento inicial – que diz ser a ciência divina anterior as outras pois é dela que estas tiram seus princípios e pressupostos:

A ciência da qual as outras extraem seus pressupostos deve lhes ser anterior. Ora, todas as outras ciências extraem seus pressupostos da ciência divina porque cabe-lhe provar os princípios das outras ciências. Logo, deveria colocara ciência divina antes das outras (*Super Boetti*, q. 5, arg. 9).

Eis o argumento de Avicena, assumido pelo Aquinate: por mais que a ciência divina seja a primeira por natureza (*naturaliter*) – da qual provém os princípios de todas as demais ciências – estas são, com relação a nós (*quoad nos*) e ao nosso modo de aprender, anteriores:

Ao nono, é preciso dizer que, ainda que a ciência divina seja naturalmente a primeira de todas as ciências, em relação a nós, as outras ciências são anteriores. De fato, como diz Avicena no princípio de sua Metafísica, a posição desta ciência é que seja estudada depois das ciências naturais, nas quais é determinado muito do que esta ciência se serve, tal como a geração, a corrupção, o movimento e outros semelhantes. Igualmente, também depois das matemáticas, pois esta ciência necessita, para o conhecimento das substâncias separadas, conhecer o número e as posições dos orbes celestes, o que não é possível sem a astronomia, para a qual toda a matemática é pré-requerida; as outras ciências são, na verdade, para aperfeiçoá-la, como a música, a moral ou outras semelhantes [...] (*Super Boetti*, q. 5 a. 1 ad 9).

Quando Avicena escreve sobre o objeto da ciência divina, ele a coloca depois das ciências naturais (física) – que tratam da geração, corrupção e movimento dos entes e ainda depois da matemática – que tem por objeto a quantidade. Há, portanto, uma ordem das disciplinas consideradas em si (*naturaliter*) e para nós (*quoad nos*): em si, a metafísica tem primazia, visto que ela resolve pelos princípios (demonstração *propter quid* – da causa aos efeitos) aquilo que as ciências naturais buscam resolver pela demonstração *quia* (dos efeitos à causa); contudo, nós começamos a estudar as disciplinas a partir da física, já que as coisas materiais são melhor conhecidas por nós (*Super Boetti*, q. 5 a. 1 ad 9).

Cita-se Avicena, em sua *Metafísica*, para mostrar como Tomás de Aquino o segue na argumentação:

Quanto ao lugar desta ciência [a divina ou filosofia primeira], essa se aprende depois da ciência natural e da matemática. Depois da natural, porque muitas das coisas admitidas nesta ciência [a divina ou filosofia primeira] foram trazidas à luz nas ciências naturais, como a geração, a corrupção, a mudança, o local, o tempo, a dependência de cada móvel de um motor e o fato de que as coisas móveis terminam em um motor primário, entre outras coisas.

Depois da matemática, porque o objetivo final desta ciência [a divina ou filosofia primeira] - que é conhecer o governo do Criador, altíssimo, conhecer os anjos e suas ordens e conhecer o ordenamento das esferas - não se é possível alcançar, senão através da astronomia, e astronomia não se alcança senão com aritmética e geometria. A música, por outro lado, certas ciências matemáticas, as ciências morais e política em suas especificidades são úteis, mas não obrigatórias para acessar essa ciência (*Metafísica* I, 3, 19-20).⁵⁸

Avicena e Aquino estão dizendo que a metafísica deverá ser aprendida e estudada depois das ciências naturais e da matemática, uma vez que alguns conhecimentos serão pressupostos pela metafísica – ambos citam, no caso das ciências naturais, a geração e corrupção, o movimento, por exemplo. O conhecimento da metafísica – cujo fim último, segundo Avicena, é conhecer a Deus e aos anjos (na citação acima de Tomás de Aquino, estes são ditos pelos termos “substâncias separadas”) – também pressupõe conhecimentos matemáticos, uma vez que o movimento dos corpos celestes era explicado pela ação dos anjos ou substâncias separadas, daí a necessidade, como diz o Aquinate, de “conhecer o número e as posições dos orbes celestes”, que é assunto da astronomia e que, por sua vez, depende da matemática.

Um problema surge: se a metafísica pressupõe certos conhecimentos de ciências que lhe são subordinadas e essas recebem princípios da mesma metafísica, cai-se então num círculo vicioso. Quer dizer, a metafísica utiliza de conclusões das ciências subordinadas para sua própria atividade, cujo resultado serão os princípios das mesmas ciências inferiores, e assim as conclusões dessas se lhes tornam princípios.

O Aquinate assevera, então:

[...] Nem há forçosamente círculo vicioso porque ela própria supõe o que é provado nas outras, uma vez que ela própria prova os princípios das outras. Pois, os princípios que uma outra ciência, como a natural, recebe da filosofia primeira não provam o mesmo que o filósofo primeiro recebe da natural, mas é provado por outros princípios evidentes por si mesmos. Igualmente, o filósofo primeiro não prova os princípios que transmite ao estudioso da

⁵⁸ Ou, AVICENA. **Metafísica**. Trad. de Olga Lizzini. Bompiani. Il Pensiero Occidentale: Milano, 2002, p. 49.

natureza pelos princípios que dele recebe, mas por outros princípios que são evidentes por si mesmos. Assim, não há nenhum círculo vicioso na definição. Ademais, os efeitos sensíveis dos quais partem as demonstrações naturais, em princípio, são mais conhecidos em relação a nós. Mas, quando, por meio deles, chegarmos ao conhecimento das causas primeiras, a partir delas nos será manifesto o porquê (*propter quid*) daqueles efeitos a partir dos quais são provadas por demonstração de quê (*demonstratione quia*). Assim, a ciência natural transmite alguma coisa à ciência divina, e, no entanto, seus princípios são evidenciados por esta [...] (Boetti, pars 3, q. 5 a. 1 ad 9).

E a resposta de Tomás de Aquino faz paralelo com Avicena, como se verifica no texto aviceniano abaixo:

[...] Alguém, no entanto, poderia levantar uma questão dizendo que, se os princípios das ciências naturais e da matemática forem demonstrados apenas nesta ciência, onde as questões abordadas nessas duas ciências são demonstradas em virtude desses princípios, tornando-se, por sua vez, princípios para isso, esse processo é evidentemente um círculo e, finalmente, é como tornar uma coisa evidente por si mesma.

Para resolver esse sofisma, é necessário dizer o que já foi dito e explicado no Livro da Demonstração [Analíticos Posteriores]. Portanto, não mencionaremos neste ponto o que é aqui suficiente e diremos que o princípio de uma ciência não é um princípio apenas porque todas as questões das demonstrações se baseiam nela, no ato ou na potência: o princípio pode se tornar assunto nas demonstrações de algumas de tais questões, mas pode acontecer que nas ciências existam algumas questões cujas demonstrações não fazem uso de uma suposição e, pelo contrário, fazem uso apenas de premissas para as quais não há demonstração (*Metafísica* I, 3, 19-20).⁵⁹

Ou seja, segundo o Aquinate, os princípios que as ciências subordinadas recebem da ciência superior (metafísica) não provam aquilo que elas (as ciências subordinadas) concluem. Ademais, os princípios das ciências subordinadas não provam aquelas conclusões as quais chegam a ciência primeira.

2.2.3 Sobre o objeto da matemática

A terceira citação encontra-se no *Respondeo* do artigo 3 da Questão 5 – artigo que discute o *genus subjectum* da ciência matemática. É uma citação indireta, na qual não se faz menção do nome ou de algum livro, mas afirma-se uma ideia advinda de

⁵⁹ Ou, AVICENA. **Metafísica**. Trad. de Olga Lizzini. Bompiani. Il Pensiero Occidentale: Milano, 2002, p. 49.

Avicena e a qual o Aquinate abordará e desenvolverá em suas obras filosóficas: a distinção entre essência (natureza) e ser⁶⁰. Este *Respondeo* inicia-se afirmando a tese aristotélica sobre a dupla operação do intelecto – exposta no *Sobre a alma*, III, Cap. 5, 430a 26-28 –, a primeira é chamada inteligência dos indivisíveis, pela qual se conhece o que a coisa é (sua essência ou natureza), e a segunda é a composição e divisão (juízo), pela qual se forma enunciados afirmativos ou negativos (afirma-se ou nega-se algo de algo). Tomás de Aquino liga estas duas operações

[...] a uma dupla que há nas coisas. A primeira operação visa à natureza da coisa (*naturam rei*), de acordo com o qual a coisa inteligida ocupa um certo grau entre os entes, quer seja uma coisa completa como um certo todo, quer uma coisa incompleta como uma parte ou um acidente. A segunda operação visa ao próprio ser da coisa (*esse rei*) que resulta da reunião dos princípios da coisa nos compostos ou acompanha a própria natureza simples da coisa como nas substâncias simples (*Super Boetti*, q. 5 a. 3, co. 1).

Explique-se as últimas linhas da citação, referente à segunda operação do intelecto e ao ser, que se refere à mesma operação: uma coisa, um ente sensível, como o homem, é composto de matéria e forma, desse composto resulta a essência deste ente que é distinto do seu ser; nos entes imateriais há a chamada natureza simples (que é a forma tão somente, já que nestes entes não há composição com a matéria) mais o ser.

2.2.4 Sobre o objeto da ciência divina

A quarta citação de Avicena dá-se no *Respondeo* do artigo 4 da Questão 5 – artigo que trata do *genus subjectum* da ciência divina (filosofia primeira ou metafísica). A resposta em forma de artigo começa reafirmando a tese aristotélica, exposta na *Física*, de que a ciência é o conhecimento dos princípios: “Ora, é preciso saber, que qualquer ciência que considera algum gênero-sujeito, é necessário que considere os princípios deste gênero, pois a ciência não se perfaz senão pelo conhecimento dos

⁶⁰ Cf. GEIGER, L.-B. Abstraction et séparation d'après S. Thomas. In: **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**, Paris, v. 31, 1947, p. 20.

princípios, como é patente pelo Filósofo no princípio da Física” (*Super Boetti*, q. 5 a. 4, *Resp.*).

Há dois gêneros de princípios: 1) alguns são naturezas completas e também princípios de outros – assim como certos corpos celestes são princípios de corpos inferiores e, como corpos simples, são princípios de corpos mistos; 2) alguns não são em si naturezas completas, mas somente princípios de naturezas – como a unidade para os números, o ponto para a linha e a matéria e a forma para o corpo físico. A ciência divina trataria deste último gênero de princípios:

No entanto, assim como há certos princípios comuns de cada gênero determinado, que se estendem a todos os princípios daquele gênero, assim também todos os entes, na medida em que se reúnem no ente, têm certos princípios que são princípios de todos os entes (*Super Boetti*, q. 5 a. 4, *Resp.*).

Os princípios que são comuns a todos os entes dão-se de dois modos, segundo Avicena, em seu livro *Suficiência*: “De um modo, por predicação, como se digo o seguinte: ‘a forma é comum a todas as formas’, porque predica-se de qualquer delas. De outro modo, por causalidade, assim como dizemos que o Sol, numericamente uno, é princípio para tudo que pode ser gerado” (*Super Boetti*, q. 5 a. 4, *Resp.*).

2.2.5 Sobre a contemplação da forma divina nesta vida

A quinta citação se encontra no *Respondeo* do artigo 3 da Questão 6 – que trata da contemplação da forma divina (Deus) nesta vida. O corpo do artigo resposta inicia-se dizendo que há dois modos de conhecimento, o *an est* – se (algo) é, e o *quid est* – o que (algo) é. Em suma, nossa inteligência, no estado da vida presente, não alcança esse último tipo de conhecimento acerca de Deus, pois seria isto conhecer sua essência/natureza:

É preciso dizer que algo é conhecido duplamente: de um modo quando se sabe acerca dele *se é* (*an est*); de outro modo quando se sabe acerca dele *o que é* (*quid est*). Ora, para que saibamos de alguma coisa o que é, é preciso que nosso intelecto seja levado à quididade ou essência da própria coisa, quer imediatamente, quer mediante algo que mostre suficientemente sua quididade. De fato, nosso intelecto não pode ser levado imediatamente, enquanto no estado de peregrinação, à essência de Deus e às outras

essências separadas, pois se estende imediatamente às imagens, às quais se compara como a vista à cor, como se diz no livro III Sobre a alma; assim, o intelecto pode conhecer imediatamente a quididade da coisa sensível, não porém de alguma coisa inteligível (*Super Boetti*, q. 6 a. 3, co. 1).⁶¹

A razão natural só alcançaria de Deus o *an est*, se (ele) é, a partir das demonstrações *quia* (dos efeitos à causa). A dificuldade de se conhecer o *quid est* (a quididade, a essência) de Deus deve-se ao fato deste “não [estar] em nenhum gênero, visto não ter quididade distinta do seu ser; o que é requerido em todos os gêneros, como diz Avicena.” (*Super Boetti*, q. 6 a. 3, co. 4). Para dar-se a definição para a questão *quid est* (o que é isto?), precisa-se distinguir, numa oração, o gênero e a diferença específica desse algo que se busca definir. Ora Deus não está em nenhum gênero supremo das Categorias, e sua essência e ser coincidem, não sendo possível dizer o que ele é.

Por suas ideias, estritamente ligadas a Aristóteles, Avicena ganhou o título de *O Expositor* (do mesmo pensador grego). Além de influenciar Tomás de Aquino, como vimos no exposto a cima, e como se pode ver, por exemplo, no *De ente et essentia* – no qual o pensador árabe é citado 13 vezes –, ele também influenciou Duns Scoto (AQUINO, 1981, p. 104-105, Tradução de Moura).

⁶¹ Grifo nosso.

3 O OBJETO DA METAFÍSICA NO *SUPER BOETHII DE TRINITATE* DE TOMÁS DE AQUINO (q. 5, a. 4 e q. 6, a. 1).

Nesse capítulo faremos uma recapitulação e contextualização do exposto até agora, em consonância com a obra do Aquinate, guia dessa dissertação – *Expositio super Boethii de Trinitate*. Abordaremos a formulação para o objeto da metafísica segundo Tomás de Aquino, na passagem específica da Questão 5, artigo 4, e o método dessa ciência, na Questão 6, artigo 1. Também analisaremos o Prólogo do *Comentário à Metafísica* de Aristóteles, no qual é tratado dos nomes dessa ciência, conforme as considerações intelectuais de seu objeto.

3. 1 Recapitulação e contextualização

Nos capítulos anteriores verificamos o rastreamento histórico-filosófico da discussão sobre a tripartição das ciências teóricas e o objeto da metafísica. O fundamento dessa problemática está em Aristóteles, que estabelece essa tríplice divisão das ciências teóricas e deixa possibilidades quanto ao objeto da metafísica (Cf. Capítulo 1). Depois Boécio, ao falar da Santíssima Trindade, aceita a mesma tripartição, mas elege tão somente a Deus como objeto da metafísica e acrescenta ainda o nome dos métodos de cada ciência (Cf. o mesmo Capítulo 1), o que será retomado por Tomás de Aquino em seu Comentário ao *De Trinitate*, na Questão 6, artigo 1. Em seguida, Avicena, em sua *Metafísica*, desenvolve um comentário sobre a tripartição das ciências teóricas e diz ser o ente enquanto ente o objeto da metafísica (Cf. Capítulo 2); os escritos do pensador árabe influenciam Tomás de Aquino que o segue no estabelecimento do ente como objeto da metafísica, mas que se difere dele ao tratar da “dupla teologia” (*duplex teologia*) (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, co. 4), uma alcançável ou exposta pela razão através de raciocínios e outra revelada por Deus, sem confusão de assuntos [haja vista que, no sistema metafísico de Avicena, além da discussão puramente filosófica, arrolavam-se assuntos de revelação, como o destino pós-morte, a

administração da família e da cidade segundo as normas da revelação, etc. (PORRO, in BROCK, S. L., 2004, p. 87)].

3.1.1 A tripartição das ciências teóricas no *Super Boethii de Trinitate* de Tomás de Aquino: Questão 5, artigo 1.

O Aquinate, em sua Resposta (*Responsio*) ao artigo 1 da Questão 5, repete a célebre distinção entre o intelecto teórico ou especulativo e o intelecto operativo ou prático: “o especulativo tem por fim a verdade que considera, o prático, na verdade, ordena a verdade considerada à operação, como a um fim” (*Super Boethii*, q. 5 a. 1, co. 1). Ou seja, o intelecto teórico é distinto do prático por conta do seu fim que é a inteligência da verdade, enquanto o prático tem por finalidade a ação.

Além disso, a matéria das ciências práticas e das especulativas distinguem-se conquanto sejam proporcionadas pela mesma finalidade de cada intelecto. A matéria da ciência prática é feita pela obra humana, ao passo que a matéria da ciência especulativa não é feita por obra humana, em consideração a alguma operação, mas é especulável (*speculabili*). O especulável é o objeto do intelecto teórico e tem duas características de acordo com os dois hábitos envolvidos (intelecto e ciência): é imaterial, uma vez que “o próprio intelecto é imaterial”, e imóvel, uma vez que a ciência só considera aquilo que é necessário, e este não muda (*Super Boethii*, q. 5 a. 1, co. 2). Assim sendo, as ciências teóricas diferenciam-se das práticas pelo afastamento de seus objetos da matéria e do movimento.

Na continuação da Resposta, o Aquinate estabelece a tripartição das ciências teóricas distinguindo seus objetos – os especuláveis – em três tipos, haja vista suas relações com a matéria:

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

ao ser, não dependem no que se refere ao inteligido porque a matéria sensível não é posta em suas definições, como a linha e o número. Destes trata a matemática. Há, até mesmo, certos especuláveis que não dependem da matéria no que se refere ao ser, pois podem ser sem a matéria, quer nunca sejam na matéria como Deus e o anjo, quer sejam na matéria em alguns e em alguns não, como a substância, a qualidade, o ente, a potência, o ato, o uno e o múltiplo e semelhantes (*Super Boethii*, q. 5 a. 1, co. 3).

Quer dizer, todo objeto considerado pelas ciências teóricas é especulável – imaterial e imóvel. Contudo há uma tríplice divisão entre os especuláveis: 1) alguns dependem da matéria para ser (existir) – e entre esses há os que dependem da matéria para ser e ser inteligido, uma vez que para se definir um especulável desse tipo é necessária a matéria sensível, como é o caso do objeto da física ou ciência natural; 2) há também os que, apesar de terem ser (existirem) na matéria, não dependem dela para serem inteligidos, como é o caso do objeto da matemática; 3) e há os especuláveis que não dependem da matéria nem quanto ao ser, nem quanto a inteligência, apesar de alguns deles poderem existir na matéria, e estes são os objetos da metafísica.

3.1.1.2 O objeto da física

A consideração do objeto da física – o ente móvel, especulável que depende da matéria para ser e ser inteligido – é de uma abstração não absoluta, não se abstrai de um ente móvel tão somente a sua forma, sem considerar a matéria. Considera-se, pois, nessa abstração a matéria comum (*materiam communem*), e não a matéria assinalada (*materiam signatam*). Deste modo, a física pode ser uma ciência – conhecimento do necessário (*Super Boethii*, q. 5 a. 1, co. 2) e do universal (a. 2, ad 4) – tratando de coisas que existem na contingência da matéria e do movimento. Diz o Aquinate: “assim, as formas e noções, ainda que sejam de coisas existentes em movimento, na medida em que são consideradas em si, são sem movimento” (*Super Boethii*, q. 5 a. 2, co. 1). O exemplo que ele dá é o do ente humano, cuja definição não leva em conta a carne e os ossos de cada indivíduo (matéria assinalada), mas a noção de matéria comum imbuída no termo “animal” (gênero próximo ao qual se acrescenta a diferença específica “racional”) (co. 3). Nota-se que, apesar do universal (animal-

racional) não ser móvel, e por isso mesmo objeto de uma ciência – a física – ele, o universal, “é a noção da coisa móvel”, deste ou daquele homem em particular (*Super Boethii*, q. 5 a. 2, ad 5).

3.1.1.2 O objeto da matemática

Tomás de Aquino relembra as operações do intelecto para esclarecer o objeto da matemática, abrindo espaço para a compreensão do objeto da metafísica. Segundo o Estagirita (*De Anima*, livro III⁶²), há duas operações do intelecto, uma que conhece o que é (*quid est*) tal coisa, chamada inteligência dos indivisíveis (*intelligentia indivisibilium*) ou simples apreensão; e outra, que compõe e divide (*componit et dividit*) num enunciado que afirma ou nega algo sobre aquilo que fora conhecido na primeira operação, operação também chamada de juízo (*Super Boethii*, q. 5 a. 3, co. 1).

Ambas operações têm ligação com uma dupla realidade que há nas coisas – essência e ser. Assim, a primeira operação do intelecto se ocupa da natureza (essência) da coisa, seja esta uma substância (coisa completa, nas palavras do Aquinate) ou um acidente; enquanto a segunda operação se debruça sobre o ser da coisa (se esta coisa for material, o ser resulta da reunião dos seus princípios materiais e formais, sendo, pois, substância composta; se esta coisa for imaterial, o ser acompanha a mesma natureza simples, decorrente unicamente de sua forma, o que chama-se substância simples) (*Super Boethii*, q. 5 a. 3, co. 1).

A partir dessas duas operações do intelecto pode-se proceder a abstração, com a qual obtém-se o objeto de cada ciência. A abstração pela primeira operação do intelecto (simples apreensão) é uma consideração da essência de algo de modo absoluto, como “a animalidade do homem, sem considerar sua racionalidade” (MAURER, 1986, p. 18); no homem, animalidade e racionalidade são coisas unidas, não separadas

⁶² Cap. 6, 430a, 25-30: “O pensamento sobre os indivisíveis diz respeito às coisas acerca das quais não existe o falso. Naquelas a respeito das quais existem quer o falso, quer o verdadeiro, existe já uma espécie de composição de pensamentos como se fossem uma única coisa”.

entre si, mas a primeira operação do intelecto é capaz de abstrair uma de outra, já que são essências distintas. Ou seja, na primeira operação do intelecto pode-se abstrair aquilo que não é separado na realidade (p. 19). Diz o Aquinate:

Se, no entanto, um não depende do outro de acordo com o que constitui a noção da natureza, então um pode ser abstraído do outro pelo intelecto de modo a ser inteligido sem ele, não só se forem separados de acordo com a coisa, como o ente humano e a pedra, mas também se forem unidos de acordo com a coisa (*Super Boethii*, q. 5 a. 3, co. 1).

Já a abstração pela segunda operação do intelecto (juízo ou composição e divisão) considera “aquilo que é separado de acordo com a coisa, como quando se diz ‘o ente humano não é o asno’” (*Super Boethii*, q. 5 a. 3, co. 1). Ou seja, como homem e asno são coisas distintas ou separadas na realidade, e unidas tão somente num enunciado negativo, o intelecto considera-os separadamente. Ademais “o intelecto não pode abstrair ou separar no juízo aquilo que é unido na realidade” (MAURER, 1986, p. 19), pois fazer isso seria contrário à verdade – que provém do fato do intelecto se conformar à coisa (*Super Boethii*, q. 5 a. 3, co. 1): no outro exemplo do Aquinate, “o ente humano não é branco”, abstrair homem de brancura indica que há uma separação entre ambos, de acordo com o próprio ser de cada coisa.

A importância dessa distinção de abstração segundo as operações do intelecto é que dela procede a distinção dos objetos da física e da matemática – formados a partir da abstração na simples apreensão – e da metafísica – formado a partir da abstração no juízo negativo (MAURER, 1986, p. 20). Ao modo de organização, o Aquinate designa abstração (*abstractio*) somente a proveniente da primeira operação do intelecto, enquanto a proveniente da segunda operação é dita separação (*separatio*) (*Super Boethii*, q. 5 a. 3, co. 2).

Seguindo o corpo da Resposta, o Aquinate nomeará os objetos de cada ciência teórica e as operações do intelecto que os abstraem.

A abstração da física é chamada abstração do todo (*abstractio totius*), que é “a abstração do universal do particular” (*Super Boethii*, q. 5 a. 3, co. 4). Ou seja, a física abstrai um todo universal, sem deixar de levar em conta as partes essenciais das coisas materiais (matéria e forma), dos particulares. Ao tratar do homem, por exemplo, a física “não pode deixar de considerar a carne e os ossos”, que do composto humano

são os princípios de sua animalidade e materialidade, mas ela “pode abstrair desta carne e destes ossos” (MAURER, 1986, p. 21). Assim diz o Aquinate:

Do mesmo modo, também cabe por si ao ente humano que se encontrem nele uma alma racional e um corpo composto dos quatro elementos; daí, o ente humano não poder ser inteligido sem estas partes e ser preciso colocá-las em sua definição; [...] No entanto, o dedo, o pé, a mão e outras partes semelhantes são posteriores à intelecção do ente humano; donde, a determinação essencial do ente humano não depender delas; assim, pode ser inteligido sem elas. [...] Estas partes que não entram na definição do todo, mas antes o contrário, são denominadas partes da matéria. Todas as partes indicadas, como por exemplo, esta alma, este corpo, esta unha, este osso e semelhantes, portam-se deste modo para com o ente humano. De fato, estas são efetivamente partes da essência de Sócrates e de Platão, não porém do ente humano na medida em que é ente humano; daí o ente humano poder ser abstraído pelo intelecto de tais partes e tal abstração é a do universal em relação ao particular (*Super Boethii*, q. 5 a. 3, co. 3).

Já a abstração da matemática é abstração da forma (*abstractio formae*). Aqui não se trata de formas substanciais concebidas sem matéria (como Deus, os anjos ...), mas da forma de algum ente material que não depende da matéria para sua definição essencial: “podemos abstrair uma forma da matéria quando sua essência pode ser entendida sem matéria, mas não quando sua essência depende da matéria” (MAURER, 1986, p. 21). Contudo não se abstrai uma forma accidental da substância na qual ela inere, existe, pois essa forma accidental depende da substância para sua definição. Os acidentes possuem uma ordem na mesma substância: “primeiro, lhe advém a quantidade (*quantitas*), depois a qualidade (*qualitas*), depois as afeições (*passiones*) e o movimento (*motus*)” (*Boetti*, pars 3 q. 5 a. 3, co. 2). Assim sendo, para o Aquinate, “a abstração da forma na matemática não é uma abstração da forma accidental da quantidade à parte da substância” (MAURER, 1986, p. 21), mas à parte das qualidades sensíveis (e dos consequentes acidentes) da substância material:

Donde, a quantidade poder ser inteligida na matéria-sujeito antes que se inteliçam nela as qualidades sensíveis pelas quais é denominada matéria sensível; deste modo, no que diz respeito à noção de sua substância, a quantidade não depende da matéria sensível, mas apenas da matéria inteligível (*Super Boethii*, q. 5 a. 3, co. 2).

Em suma, a abstração da forma, própria da matemática, prescinde da matéria sensível, assentindo com a forma accidental da quantidade, a qual basta a matéria inteligível para ser seu sujeito, e não a matéria sensível, sobre a qual inere os demais

acidentes. A matemática, então, trata das quantidades e o que acompanha as mesmas, como as figuras (*Super Boethii*, q. 5 a. 3, co. 2).

Quanto a metafísica, a abstração que alcança seu objeto é dita separação (*separatio*), e é diferente dos modos de abstração anteriores, pois estes se dão através da simples apreensão (primeira operação do intelecto), enquanto a *separatio* provém do juízo (segunda operação do intelecto).

Note-se que o objeto da metafísica difere-se dos objetos da física e da matemática de modo peculiar. Enquanto a simples apreensão alcança as essências, o juízo é sobre o ato de ser das coisas (MAURER, 1986, p. 22). Como se verá, o objeto da metafísica, segundo o Aquinate, é ente em geral (*ens commune*) ou ente enquanto ente (*ens inquantum ens*). Essa mesma ciência trata das propriedades transcendentais do ser, como a verdade e a bondade, trata de Deus, dos anjos, etc. Ora todas essas realidades não dependem da matéria e do movimento para serem; apesar de alguns poderem ser na matéria, como o mesmo ente (que pode ser composto de matéria e forma), a substância, o ato e potência.

Esse ser sem a matéria e o movimento é apreendido pelo juízo, como dito, e um juízo negativo: *o ente em geral ou o ente enquanto ente não é necessariamente material*. Assim esclarece Maurer, na sua introdução à tradução inglesa das Questões 5 e 6 do Comentário de Tomás de Aquino ao *De Trinitate* de Boécio (1986, p. 23):

E é essa verdade que é apreendida por ele [o metafísico] em um julgamento negativo, no qual ele nega que o ente está necessariamente ligado à matéria e às condições materiais. Através de um julgamento desse tipo, ele apreende o ente em sua pura inteligibilidade, e principalmente em seu valor de existência, e forma a concepção metafísica de ente enquanto ente.

Álvaro Calderón usa outra terminologia para explicar as distintas abstrações da física e da matemática e a separação da metafísica. O pensador argentino diz que “as ciências particulares têm *experiência completa* das coisas que consideram” (CALDERÓN, 2011, p. 445), assim elas alcançam tanto o *an sit* (existência) quanto o *quid sit* (essência) de seus objetos pela abstração direta dos particulares. A metafísica “tem *experiência parcial* de seu sujeito” (CALDERÓN, 2011, p. 445), uma vez que não alcança imediatamente as substâncias imateriais, e tem dificuldade em estabelecer a principal característica do seu objeto, a sua universalidade. Conquanto o intelecto seja

uma potência imaterial e apreenda o ente de modo imaterial, é confuso saber se a universalidade decorrente da imaterialidade é de âmbito ontológico ou simplesmente lógico. Por isso, é necessário que a metafísica, ademais de receber o ente como o primeiro inteligido pela simples apreensão – resultando no *quid sit* –, para melhor desenvolver a compreensão deste seu mesmo objeto, faça um “juízo divisivo” no qual fique claro “que o ente não é necessariamente material” – resultando o *an sit* (CALDERÓN, 2011, p. 446).

No último parágrafo da Resposta do artigo 3 da Questão 5, o Aquinate resume, então, a solução dos modos de abstração e separação, conforme as operações do intelecto:

Encontra-se, portanto, uma tríplice distinção na operação do intelecto: uma, de acordo com a operação do intelecto que compõe e divide, que é chamada propriamente de separação (*separatio*); esta compete à ciência divina ou metafísica; outra, de acordo com a operação pela qual são formadas as quiddidades das coisas, que é a abstração da forma (*abstractio formae*) da matéria sensível; esta compete à matemática; a terceira, de acordo com esta mesma operação, [que é a abstração] do universal do particular (*abstractio totius*); esta compete à física e é comum a todas as ciências, porque em toda ciência deixa-se de lado o que é accidental e toma-se o que é por si (*Super Boethii*, q. 5 a. 3, co. 5).

Gelonch (2002, p. 329) conclui que a *separatio* é juízo exclusivo da metafísica – enquanto esta estuda Deus e os anjos, que são substâncias imateriais, e resulta daí o chamado juízo separativo (porque estas substâncias são essencialmente imateriais); e enquanto estuda o ente enquanto ente, que são abstraídos pela primeira operação do intelecto.

3. 2 O *Genus Subiectum* da metafísica no *Super Boethii De Trinitate* de Tomás de Aquino: Questão 5, artigo 4

O artigo 4, da Questão 5 do Comentário ao *De Trinitate* de Boécio, tem por finalidade determinar o estatuto epistemológico da metafísica ou ciência divina (*scientia divina*). O artigo começa com a afirmação, a modo dialético⁶³, de que “parece que a ciência

⁶³ A modo de opinião provável.

divina não trata das coisas separadas do movimento e da matéria” (*Super Boetti*, q. 5 a. 4, arg. 1), indicando, conforme o costume do Aquinate na construção de seus argumentos, que ele assumirá a afirmação contrária, ou seja, que a metafísica tem por objeto as coisas (os entes) separadas do movimento e da matéria.

São postos 8 (oito) argumentos⁶⁴ para essa afirmação inicial de que a metafísica não trataria das coisas separadas do movimento e da matéria:

- 1) Essa ciência parece tratar de Deus sobremaneira; ora, não se conhece a Deus senão pelos efeitos visíveis, como diz S. Paulo aos Romanos (I, 20), efeitos esses que são materiais e móveis; logo essa ciência não abstrairia da matéria e do movimento (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, arg. 1).
- 2) O que convém ao movimento não está totalmente separado do movimento e da matéria; ora, em Deus parece haver movimento – conforme o livro da Sabedoria (VII, 22-24), conforme diz Agostinho (“Deus se move sem tempo nem lugar”, Sobre o Gênesis, livro VIII), e ainda Platão (“o primeiro movente move-se a si mesmo”); logo, a metafísica não está totalmente separada do movimento (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, arg. 2).
- 3) Os anjos também são considerados na metafísica; ora, há movimento nos anjos, em suas escolhas (uns que eram bons se tornaram maus) e lugar (quando são enviados por Deus à uma tarefa específica junto aos homens); logo, aquilo que a metafísica estuda não está totalmente separado do movimento (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, arg. 3).
- 4) As coisas que existem – como diz o Comentador (Averróis) na *Física* – ou são matéria pura, ou forma pura ou composto de matéria e forma; ora, o anjo não poderia ser uma forma pura, pois assim seria ato puro, o que só competiria a Deus, então há nos anjos composição de forma e matéria; logo, a metafísica não abstrairia da matéria para considerá-los (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, arg. 4).
- 5) A ciência divina é a mesma que a metafísica, terceira parte da filosofia especulativa, e seu objeto é o ente, especialmente o que é a substância,

⁶⁴ Note-se que os argumentos são dados em forma de silogismos (duas premissas e uma conclusão).

conforme a *Metafísica* livro IV; ora, ente e substância não abstraem da matéria, senão não haveria nenhum ente material; logo a metafísica não abstrai da matéria (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, arg. 5).

- 6) Conforme ensinado nos *Segundos Analíticos* (livro I), uma ciência considera o sujeito, as partes e as afecções (*passiones*) do sujeito, e o ente é o sujeito da metafísica; ora, a matéria e o movimento são entes; logo, elas caberiam no estudo da metafísica, que não abstrairia da matéria e do movimento (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, arg. 6).
- 7) Segundo o Comentador (*Física*, livro I) a metafísica demonstra pelas causas eficiente, formal e final; ora, a causa eficiente e a causa final levam em consideração o movimento – diferentemente a matemática, que não demonstra por tais causas, por conta de considerar o que é imóvel. Logo, a metafísica deve considerar o movimento (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, arg. 7).
- 8) Na teologia se considera a criação do céu e da Terra, os atos humanos, etc.; ora, essas coisas contêm matéria e movimento; logo, a teologia não abstrai da matéria e do movimento (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, arg. 8).

Depois desses argumentos iniciais, são postos três em sentido contrário (*sed contra*), isto é, afirmam que a metafísica abstrai da matéria e do movimento, que seu objeto é, pois, imaterial e imóvel:

- 1) O Filósofo diz no livro VI (E) da *Metafísica* que a filosofia primeira trata do separável (da matéria) e do imóvel; filosofia primeira é a mesma que a ciência divina (e a metafísica); logo, a metafísica trata do que é abstraído da matéria e do movimento (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, s.c. 1).
- 2) A ciência nobre por excelência se ocupa de entes nobres; a ciência divina ou metafísica é nobilíssima; como os entes imateriais e imóveis são nobilíssimos, a metafísica tratará deles (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, s.c. 2)
- 3) Aristóteles também diz que a ciência divina ou metafísica trata dos primeiros princípios e causas; ora, estes são imateriais e imóveis; logo, a metafísica se ocupa do que é imaterial e imóvel (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, s.c. 3).

Segue-se a Resposta (*Responsio*) do Aquinate para a questão do objeto da metafísica, para a qual ele dá sua solução.

Conforme diz Aristóteles no começo de sua *Física*, uma ciência resulta do conhecimento dos princípios, causas e elementos de um objeto (livro I, 184a). Tomás de Aquino diz haver dois gêneros de princípios: “há alguns que, tanto são em si mesmos certas *naturezas completas* como não menos são princípios de outros” (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, co. 1) e “há, porém, certos princípios *que não são em si mesmos naturezas completas*, mas somente princípios de naturezas” (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, co. 1)⁶⁵. Os primeiros princípios, *naturezas completas*, tais como os corpos celestes são princípios de corpos inferiores e os corpos simples são dos mistos⁶⁶, podem ser considerados nas ciências como princípios mesmos ou como coisas em si mesmas (*in se ipsis res*); se forem considerados como coisas em si mesmas teriam “uma ciência separada, assim como uma certa parte da ciência natural, distinta daquela em que se determina acerca dos corpos inferiores, trata dos corpos celestes” (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, co. 1). Os outros princípios, *naturezas incompletas*, tais “como a unidade do número, o ponto da linha e a forma e a matéria do corpo físico” (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, co. 1), são considerados só como princípios mesmo.

Em seguida, o Aquinate diz que os princípios são ditos comuns de dois modos: “*por predicação*, como se digo o seguinte: ‘a forma é comum a todas as formas’, porque predica-se de qualquer delas. De outro modo, *por causalidade*, assim como dizemos que o Sol, numericamente uno, é princípio para tudo o que pode ser gerado” (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, co. 2)⁶⁷. E, segundo Tomás, há princípios dos dois modos para os entes – do primeiro modo, por predicação, todos os entes possuem os mesmos princípios através da analogia, e do segundo modo, por causalidade, coisas numericamente as mesmas são princípios de todas as coisas, à medida que os princípios dos acidentes se reduzem aos da substância, os princípios da substância

⁶⁵ Grifo nosso.

⁶⁶ Exemplificaríamos com a junção de dois átomos de hidrogênio (sendo cada átomo uma natureza completa) e um de oxigênio, resultando no corpo misto que se chama água (H₂O).

⁶⁷ Grifo nosso.

corruptível se reduzem aos da substância incorruptível. Como “aquilo que é princípio de ser para tudo seja ente ao máximo” (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, co. 2), é necessário que os princípios do ente sejam perfeitíssimos, estando em ato ao máximo, portanto sem matéria e sem movimento. Assim são as coisas divinas: princípios de todos os entes, naturezas completas e podendo ser tratadas como princípios dos dois modos – comuns a todos os entes e certas coisas em si mesmas (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, co. 3).

Contudo o intelecto humano não pode chegar a esses princípios, em si maximamente conhecidos (*in se máxime nota*), pela luz natural da razão – demonstração *propter quid* –, senão que os conhece através dos efeitos – demonstração *quia* –. Assim, as coisas divinas são tratadas na metafísica ou ciência divina enquanto são princípios de todas as coisas, e seu objeto (*genus subiectum*) é o ente enquanto ente.

Mas há um outro modo de conhecer estas coisas divinas: “na medida em que elas próprias se manifestam a si mesmas” (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, co. 3). Essa manifestação se dá pela Revelação divina, mormente a presente nas Escrituras Sagradas. Aqui se trata das coisas divinas enquanto são em si mesmas, ademais de serem princípios das coisas.

Segue-se que há então

uma dupla teologia ou ciência divina: uma, na qual as coisas divinas são consideradas não como sujeito da ciência, mas como princípios do sujeito e tal é a teologia que os filósofos expõem, e que, com outro nome, é chamada metafísica; outra, que considera as próprias coisas divinas por si mesmas, como sujeito de ciência, e esta é a teologia que é transmitida na Sagrada Escritura. Ambas tratam do que é separado da matéria e do movimento no que respeita ao ser [...] (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, co. 4).

Ou seja, a metafísica tem por objeto o ente enquanto ente e trata de Deus como princípio dos entes. A teologia revelada, por sua vez, tem Deus por sujeito, tratando das demais coisas como efeitos de Deus.

Contudo, como diz o final da citação, ambas teologias tratam daquilo que é separado da matéria e do movimento quanto ao ser, e essa separação se dá de dois modos:

[...] de um modo, de maneira que caiba à noção da própria coisa que é chamada de separada não poder ser de maneira nenhuma na matéria e no movimento, assim como Deus e os anjos são denominados separados da

matéria e do movimento; de outro modo, de maneira que não caiba à sua noção o ser na matéria e no movimento, mas possa ser sem matéria e movimento, embora às vezes se encontre na matéria e no movimento e, deste modo, o ente, a substância, a potência e o ato são separados da matéria e do movimento, pois, no que respeita ao ser, não dependem da matéria e do movimento, como o que é de caráter matemático dependia, o qual não pode ser nunca, a não ser na matéria, embora possa ser inteligido sem a matéria sensível (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, co. 4).

E assim a metafísica trata do separado do segundo modo como seu sujeito, quer dizer, daquilo que na consideração não se põe matéria e movimento, mas que poderia se dar nas mesmas, e do separado do primeiro modo como princípios do sujeito; a teologia sagrada trata do separado do primeiro modo como seu sujeito, aquilo que é separado da matéria e do movimento e não pode ser nestas de modo algum e das coisas que podem ser na matéria e movimento como efeitos do sujeito (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, co. 4).

Gelonch (2002, p. 185) faz notar que essa distinção de uma dupla ciência divina faz evitar fideísmos e racionalismos: ambos os conhecimentos – o adquirido pelos efeitos e o da revelação – são conhecimentos do divino, mas são distintos não “em razão do objeto senão pelo modo de ascender a ele”. O mesmo comentador recorda a riqueza desse texto, que explicita a concepção unitária com que Tomás de Aquino interpreta a ciência divina, unidade derivada de seu objeto, “o que realmente não depende da matéria e do movimento segundo o ser” (p. 186).

Na sequência da Resposta (*Responsio*) vem as respostas aos argumentos iniciais, que negavam a imaterialidade e imobilidade do objeto da metafísica.

1) “Aquilo que não é assumido numa ciência a não ser para manifestação de outro não pertence por si a esta ciência, mas como que acidentalmente” (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, ad 1), ou seja, aqueles efeitos visíveis – logo, materiais e móveis –, os quais dão o conhecimento da existência de Deus (demonstração *quia*), não pertencem a consideração da metafísica *simpliciter*, mas *per accidens* (por acidente);

2) O movimento atribuído a Deus é metafórico, e essa metáfora se dá de dois modos: as operações do intelecto e da vontade são ditas impropriamente movimento⁶⁸, bem como a semelhança da causa presente nos efeitos diz-se movimento ou processão impropriamente (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, ad 2).

3) Quando a Teologia Sagrada trata dos anjos, não faz como se fosse seu sujeito, mas para manifestação do sujeito, uma vez que, segundo as Escrituras, são criaturas também. Mas quando a metafísica considera os anjos, chamando-os pelo termo “inteligências”⁶⁹, considera-os como princípios, tal como a causa primeira (Deus), uma vez que “são princípios segundos das coisas, ao menos pelo movimento dos orbes” (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, ad 3). Quanto ao movimento de escolha, este se reduz ao movimento por operação (do intelecto e da vontade), que como dito anteriormente, é movimento dito impropriamente. Já quanto ao movimento de acordo com o lugar:

[...] não se dá de acordo com a circunscrição local, mas de acordo com a operação que exercem neste ou naquele lugar, ou de acordo com alguma outra referência que têm para com o lugar, completamente equívoca com a referência que o corpo localizado tem com o lugar. Assim, é claro que o movimento não lhes cabe do mesmo modo como o que é de caráter natural é dito estar em movimento (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, ad 3).

Ou seja,

4) Contra certa vertente da escolástica que dizia que haveria composição de matéria e forma nos anjos, o Aquinate rejeita essa tese, dizendo que neles é possível encontrar composição de potência e ato, o que os diferenciaria de Deus (ato puro), e, haja vista, composição de matéria e forma se dá nas coisas de natureza corruptível,

⁶⁸ O movimento (local) é a magnitude percorrida (quantidade contínua) de um lugar a outro. Ou, simpliciter, o movimento é contrário de repouso (ausência de mudança quantitativa). “... é a passagem do possível ao atual” (Cf. CALDERÓN, A. **Umbrals de la filosofia**: cuatro introducciones tomistas. Moreno: el autor, 2011, p. 306).

⁶⁹ Inteligências, inteligências separadas. “Aristóteles admitia que os corpos celestes, devido ao seu movimento uniforme e perfeito, eram dotados de uma forma imaterial, subsistente, que os movia. Deu-lhes, no entanto, propriedades divinas. S. Tomás interpreta-o admitindo nos corpos celestes uma forma separada, imóvel que os move, e uma outra forma conjunta. A esta chama de alma (*anima*); àquela, de inteligência (*intelligentia*).” (Cf. Odilão assinala em AQUINO. **O ente e a essência**. Introdução, tradução e notas por Dom Odilão Moura, OSB. Rio de Janeiro: Presença, 1981, p. 150). Avicena e outros medievais latinos, como Aquino, identificam as “inteligências” de Aristóteles com os anjos da doutrina judaico-cristã. Quando tratados de modo filosófico, não se lhes dão provas apodíticas de sua existência, mas tão somente argumentos de conveniência ou razoabilidade. Admitindo-se que há graus de ser, seria razoável que existisse um ente intermediário entre o mundo material e o Ato Puro de Ser (Deus).

o que não corresponde a natureza angélica, que é incorruptível. O anjo está, pois, “em potência para o ser que recebe de Deus, e assim, o ser recebido de Deus compara-se à sua essência simples como o ato à potência” (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, ad 4). E se houvesse matéria nos anjos, não seria a matéria sensível, da qual a matemática abstrai e a metafísica tem por separada.

5) O ente e a substância são considerados intelectualmente separados da matéria e do movimento, não que sua noção seja obrigatoriamente ser (existir) sem matéria e movimento, mas que não cabe em sua noção ser na matéria e no movimento (conquanto possa ser, existir) (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, ad 5).

6) O metafísico considera os entes singulares, mas não em suas noções próprias, senão que como partícipes da noção comum de ente; assim considera-se, na metafísica, a matéria e o movimento (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, ad 3, ad 6).

7) A consideração matemática é sobre coisas abstraídas da matéria quanto ao pensamento, uma vez que elas só existem na realidade material; essas abstrações matemáticas não são princípio e fim de movimento, o que faz a matemática não demonstrar pelas causas eficiente e final. Já a metafísica considera coisas existentes de modo separado da matéria e do movimento, e assim sendo, essas coisas podem ser princípio e fim do movimento; o que faz da mesma metafísica poder demonstrar pelas causas eficiente e final (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, ad 7).

8) Na teologia sagrada, que tem a Deus por objeto, as criaturas são consideradas como efeitos d’Ele, mas essa consideração é feita pela fé, cujo objeto é a verdade primeira (*Super Boethii*, q. 5 a. 4, ad 8).

3. 3 O método da metafísica no *Super Boethii De Trinitate* de Tomás De Aquino: Questão 6, artigo 1

Essa Questão está baseada no texto de Boécio, que diz:

Das três ciências, a Física trabalha racionalmente (*rationabiliter*); a Matemática, disciplinarmente (*disciplinaliter*) e a Teologia, intelectualmente

(*intellectualiter*), pois não se trata aqui de lidar com imagens, mas antes de olhar para a forma que é, não imagem, mas verdadeira forma: ela mesma é e é por ela que o ente é (BOÉCIO, *apud* LAUAND, 2005).

Como Boécio não explica a aplicação da razão nesses modos de cada ciência, o Aquinate o faz. No artigo 1 da Questão 6, Tomás estuda o método de cada ciência, uma vez que seus objetos já foram estabelecidos anteriormente (Questão 5). Os demais artigos da Questão 6 tratam de temas problemáticos com relação a metafísica – qual seria o uso da imaginação na mesma ciência (artigo 2); como se conhece a essência divina (artigo 3); e se alguma ciência especulativa faz conhecer a essência divina (artigo 4).

O artigo 1 da Questão 6 possui uma estrutura diferenciada do que costuma ser os artigos, haja vista que, como no prólogo há três dúvidas numa só pergunta – “se é conveniente aplicar-se raciocinativamente aos assuntos naturais, disciplinativamente aos assuntos matemáticos e intelectivamente aos assuntos teológicos (*Super Boethii*, q. 6, pr.) –, o autor fornece no corpo do artigo três Respostas (*Responsio*).

Se faz necessário, pois, dar um passo aproximativo quanto a definição de ciência, para depois elencar, segundo o Aquinate, os modos de proceder de cada ciência – física, matemática e metafísica.

3.3.1 Uma definição de ciência e os seus métodos

Dos primeiros livros da Metafísica de Aristóteles provém a teoria de que o conhecimento de algo se dá pelas suas causas – “[...] não conhecemos a verdade sem conhecer a causa” (*Metafísica* α (II), 1, 993b, 20). Ali o Estagirita desenvolve, paralelo com sua obra *Física*, a argumentação de que as formas ou essências não estão separadas das coisas que se buscam conhecer, mas que estão nelas mesmas. Há que se conhecer de algo aquele princípio atual intrínseco (causa formal) que lhe faz ser o que é, aquele outro de que é constituído (causa material), e aqueles princípios extrínsecos que lhe move (causa eficiente) ou que lhe atrai (causa final) (*Metafísica* A, 3, 983a 25-35).

Certamente, Tomás de Aquino recebe essa teoria aristotélica, acrescentando algo próprio, especialmente a noção do *actus essendi*, o qual se funda na Causa Primeira, o *Esse Subsistens* (*De ente*, cap. 3)⁷⁰. Se a ciência é conhecimento pelas causas e de causas, isso se dá pois elas, na ordem do ser, possuem mais plenitude, sua natureza é mais inteligível:

Quia vero effectus per causam cognoscitur, manifestum est quod causa secundum sui naturam est magis intelligibilis quam effectus, etsi aliquando quoad nos effectus sint notiores causis propter hoc quod ex particularibus sub sensu cadentibus universalium et intelligibilium causarum cognitionem accipimus.⁷¹

Do exposto, Sanguineti assevera que as diferentes ciências se medem pela gradação do ser de seus objetos. Mesmo o ente mais ínfimo realiza algo necessário, o ser, o ser de tal ou qual modo, e assim ele é apreendido pelas ciências. A metafísica corresponde, pois, a apreensão “das coisas segundo seu ato de ser” (SANGUINETI, 1977, p. 54). Essa noção de ciência como conhecimento das causas das coisas está ligada a uma determinação metafísica do conhecimento científico (p. 63), e, além disso, há outra definição da ciência, mais estritamente ligada a uma noção lógica do conhecer científico – “é um conhecimento ordenado, metódico e mediato das perfeições das coisas” (p. 63). Essa última determinação da ciência, lógica, o mesmo Aquinate a dá, como já citado e em outras passagens⁷².

⁷⁰ “E porque, ademais, tudo aquilo que tem ser vindo de outro reduz-se àquilo que existe por si, como a uma causa primeira, é necessário que haja alguma coisa que seja a causa do ser a todas as demais, justamente porque tal coisa é tão somente ser. Se assim não fosse, induzir-se-ia, nas causas, um processo infinito, visto que, como dito, toda coisa que não é tão somente ser, deve ter causa de seu ser. Logo, é evidente que a inteligência é forma e ser, e que recebe este ser do primeiro ente, que é somente ser. Este ente é a causa primeira, que é Deus” (Tradução de Odilão Moura, 1981, p. 81-82).

⁷¹ “Como o efeito se conhece pela causa, é manifesto que a causa, por sua natureza, é mais inteligível que o efeito, ainda que, às vezes, com respeito a nós os efeitos nos sejam mais conhecidos que as causas, pois tomamos o conhecimento das causas universais e inteligíveis a partir dos particulares que nos caem sob os sentidos.”

⁷² “[...] da parte da ciência, compete-lhe, na verdade que (o especulável) seja necessário, porque a ciência diz respeito ao necessário” (*Super Boethii*, q. 5 a. 1, co. 2).

“[...] porque a ciência é conhecimento o certo de uma coisa, se acontece de dar-se de outra maneira, não se pode conhecer com certeza, e por isso é preciso, ademais, que o que se saiba não possa dar-se de outra maneira” (*In Post. Anal.* I, lect. 4, 71b 10).

Em suma, defina-se a ciência *como o conhecimento certo, perfeito e atual do (ente) necessário e de suas causas enquanto tais* (NOUGUÉ, 2018, p. 154; SANGUINETI, 1977, p. 61).

E um dos meios do homem obter esse conhecimento científico é o silogismo que “faz saber” (*In Post. Anal.* I, lect. 4, 71b 17), a demonstração por meio de raciocínio⁷³. O intelecto humano é discursivo, ou seja, passa de uma verdade conhecida à uma desconhecida, movimenta-se, discorre de um a outro (*discurrere ab uno in aliud*) (*In Post. Anal.* I, lect. 4, 71b 17), de algum princípio a uma conclusão, através de uma causa. Considera-se que existem duas espécies de demonstrações silogísticas básicas: 1) *propter quid*, “que faz conhecer a razão do pertencimento de uma propriedade a um sujeito. Tal demonstração é sempre a priori ou pela causa” (GARDEIL, 2013, p. 187) – e, assim, tem-se por exemplo a demonstração de que a propriedade de ser político segue da causa ser racional, causa esta que é a definição essencial do sujeito (o homem), logo, o sujeito é político; ou, a propriedade eternidade segue da causa da imutabilidade (eterno é aquilo que não muda), ora, Deus não muda, logo Deus é eterno; 2) *quia est*, “que sem nos mostrar a razão da conclusão reconhecida, nos assegura, entretanto, quanto a sua verdade, demonstrando uma causa a partir de seus efeitos – como as *Cinco Vias* de Tomás de Aquino para demonstrar que Deus é⁷⁴, ou demonstrando que a terra é redonda através do efeito sensível (a sombra projetada na lua).

Sanguineti (1977, p. 215) indica qual é o caminho que a ciência percorre para conhecer o ser das coisas:

[...] em elevar-se desde uma inteligente observação dos entes sensíveis – experiência – até alcançar por indução a essência ou por demonstração *quia* a causa, e depois, em apoiar-se no conhecimento da causa e da essência

⁷³ “O ato da inteligência que consiste em ir de uma coisa a outra, de tal sorte que a partir do conhecimento do que é conhecido se alcance o conhecimento do que é desconhecido. Constitui a terceira operação do espírito” (GARDEIL, H. D. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia e Metafísica** (vol. II). Tradução de Cristiane N. A. Ayoub, Carlos E. de Oliveira, Paulo E. Arantes. São Paulo: Paulus, 2013, p. 536).

⁷⁴ Como Deus não tem causa, não se pode demonstrar sua essência ou existência através da demonstração *propter quid*. Ou se tem d’Ele uma visão intelectiva ou se demonstra sua existência pelos seus efeitos, sem, contudo, alcançar sua essência.

para descer por demonstração *propter quid* ao conhecimento dos efeitos ou das propriedades.

O que se chama, propriamente, conhecimento racional é aquele que vai do conhecido ao desconhecido. Se se conhece a causa ou a essência de algo estas são tomadas como *princípios* da ciência, e a partir delas se chega aos efeitos e propriedades do ente – é o que acontece numa demonstração *propter quid*. Se os efeitos e propriedades são previamente conhecidos, estes levarão ao conhecimento da causa ou essência, uma vez que eles serão os princípios da ciência – demonstração *quia*.

Ao primeiro tipo de demonstração chama-se dedução, e ao segundo, indução [“que parte dos particulares da experiência aos princípios e às noções primeiras de que se tirarão as demonstrações (dedutivas) (GARDEIL, 2013, p. 166).

Tomás de Aquino chama de Resolução (*Resolutio*) ou análise o processo racional em que o composto se resolve num elemento simples, tal como os efeitos se resolvem nas causas, a potência no ato, o acidente na essência, etc. Já quando o mesmo processo racional faz o caminho inverso, quer dizer, vai do simples ao composto, das causas e essências aos efeitos e composições, o Aquinate dá o nome de Composição (*Compositio*) ou síntese (CALDERÓN, 2011, p. 503; SANGUINETI, 1977, p. 219).

Ademais, a resolução (do composto no simples, dos efeitos na causa) é dar um juízo (*iudicium*) (não a segunda operação do intelecto⁷⁵, mas como novo modo de conhecer).

3.3.2 A *via resolutionis* como método da metafísica

Tomás de Aquino não indicou um único método para todas as ciências. Evidentemente, elas seguem leis básicas provenientes da lógica, que ele mesmo diz

⁷⁵ Mormente chamada de *compositio et divisio* pelo Aquinate.

ser instrumento para as ciências⁷⁶; mas leis básicas apropriadas para cada ciência alcançar a verdade do conhecimento.

Diante disso, é preciso entender o que se chama *razão* no homem. Este, ao conhecer, procede, como dito, do conhecido ao desconhecido, dos múltiplos particulares (acessados pelos sentidos) até entendê-los numa unidade (essência): “é próprio da razão estender-se a muitos para deles recolher um conhecimento simples”, diz o Aquinate (*Super Boethii*, q. 6 a. 1, co. 21). Enquanto a razão discorre (na terceira operação do intelecto), ela é chamada de razão mesmo, mas no âmbito da primeira ou segunda operação, ou ao fim da terceira operação (que é o conhecimento simples), se diz que a razão é *intelecto*. Nesse ponto, na razão enquanto intelecto, o homem como que se aproxima do modo de entender dos anjos e de Deus, não sem antes ter passado pela dificuldade de transitar pelos múltiplos particulares:

Donde, Dionísio dizer no capítulo 7º *Sobre os nomes divinos* que as almas são dotadas de racionalidade na medida em que extensivamente rodeiam a verdade dos existentes, e nisto são inferiores aos anjos; mas, na medida em que congregam muitos em um, de certo modo se equiparam aos anjos. Os intelectos, porém, consideram, ao contrário, por primeiro a verdade una e simples e captam nela o conhecimento de toda a multidão, assim como Deus, entendendo a sua essência, conhece tudo; donde, Dionísio dizer, no mesmo lugar, que as mentes angélicas são dotadas de intelectualidade, na medida em que “inteligem de maneira uniforme o que é inteligível do divino (*Super Boethii*, q. 6 a. 1, co. 21).

Pois bem, a filosofia natural (física) procede raciocinativamente (*rationabiliter*), seu método é o racional, pois é este o modo humano natural de conhecer as coisas. Passa-se a considerar certos entes concretos e singulares, e destes se progride no conhecimento de outros, etc.:

[...] assim como a alma racional recebe o conhecimento dos inteligíveis (que são *mais conhecidos de acordo com a natureza*) a partir dos sensíveis (que são mais conhecidos *quanto a nós*), também a ciência natural procede a partir do que é mais conhecido quanto a nós e menos conhecido de acordo com a natureza (*Super Boethii*, q. 6 a. 1, co. 3).⁷⁷

⁷⁶ Cf. *Super Boethii*, q. 5, a. 1, ad 2 e 3; q. 6, a. 1, ad 3.

⁷⁷ Grifo nosso.

E destes entes que afetam os sentidos humanos, busca-se compreender suas causas, através de demonstrações que, além das causas formais, também considera as causas eficiente e final – chamadas também de causas extrínsecas:

[...] na ciência natural, na qual se faz demonstração pelas causas extrínsecas, prova-se algo de uma coisa por outra coisa totalmente extrínseca; assim, observa-se o método da razão sobretudo na ciência natural e, por isso, a ciência natural é, entre as demais, a que é mais conforme com o intelecto do ente humano (*Super Boethii*, q. 6 a. 1, co. 3).

Diferentemente a matemática, que procede sua demonstração através tão somente da causa formal, daquilo que pertence a essência da coisa (*Super Boethii*, q. 6 a. 1, co. 3). Ela procede disciplinativamente (*disciplinaliter*), de acordo com o modo de aprender, que é um receber conhecimento certo, ciência. Ela é a ciência mais certa (exata), haja vista que sua consideração dispensa o movimento e a matéria (conquanto seus objetos só tenham existência real na matéria); por isso mesmo, quer dizer, por seus objetos só existirem na matéria, a matemática tem procedimento mais fácil que a metafísica, já que os objetos desta são os mais afastados do sensível (como já se viu, a definição do objeto da metafísica se dá por um juízo negativo que exclui a matéria para sua compreensão) – Deus, anjos, ente, etc.; e a sensibilidade é o início de todo conhecimento humano. Ademais, a matemática usa da imaginação – figura, linha, número –, coisa que é própria do processo de entendimento humano (*Super Boethii*, q. 6 a. 1, co. 12).

Na metafísica ocorre algo distinto quanto ao procedimento da razão. Esta é levada ao seu máximo, no chamado método intelectual (*intellectual*), que se assemelha ao intelecto angélico. Seu objeto, separado pelo ser e pelo inteligir, não está nos sentidos ou na imaginação.

Vê-se, portanto, que na física há o movimento racional, diacrônico, enquanto na metafísica a ênfase é na intuição intelectual. Em que consiste essa intuição? É resolver, recolher numa verdade una e simples a multidão de verdades, de coisas:

Assim, portanto, é patente que a consideração racional termina na intelectual de acordo com a via de resolução (*viam resolutionis*), na medida em que a razão recolhe a verdade una e simples a partir de muitos (*Super Boethii*, q. 6 a. 1, co. 22).

Assim, como dito, a metafísica chega ao máximo da razão humana, o fim de seus raciocínios – “o término de todo o raciocínio humano é por excelência consideração intelectual” (*Super Boethii*, q. 6 a. 1, co. 22).

Todas as ciências, de certa forma, se ordenam à metafísica, e se levam a cabo a via da resolução, terminarão nas mesmas intuições resolutivas dela:

Ora, toda a consideração da razão na via de resolução em todas as ciências termina na consideração da ciência divina [...] Segue-se também daí que ela fornece os princípios a todas as outras ciências, na medida em que a consideração intelectual é o princípio da racional, pelo que é chamada de filosofia primeira (*Super Boethii*, q. 6 a. 1, co. 22).

Salles (2005, p. 101) justifica a ordenação das ciências à ciência divina pois as ciências particulares tomam da metafísica os conceitos universais (causa, efeito, relação, unidade, matéria, forma, etc.) pela via da composição – em que “a consideração intelectual é o princípio da racional enquanto o intelecto compreende o múltiplo na unidade” (p. 239). Por isso, segundo a *via compositionis*, a metafísica tem primazia sobre as demais ciências particulares, que recebem dela seus conceitos, donde o nome “filosofia primeira”; mas, segundo a *via resolutionis*, a filosofia primeira é a última a ser alcançada, pois está para além da física, donde o termo “metafísica”.

Como dito, a razão é diacrônica, procede de um ao outro, do conhecido ao desconhecido. Por vezes, ela discorre de um ao outro de acordo com a coisa (*de uno in aliud secundum rem*), através de demonstrações pelas causas ou efeitos extrínsecos, e essas demonstrações podem proceder das causas para os efeitos (composição) ou dos efeitos para as causas (resolução). Quando a via da resolução (*via resolutionis*) segue de acordo com a coisa (*secundum rem*) ela alcança as causas supremas, ou seja, as substâncias separadas (Deus e os anjos). Por outro lado, a razão pode discorrer de um a outro de acordo com a noção (*de uno in aliud secundum rationem*), através de demonstrações pelas causas intrínsecas, e essas demonstrações podem proceder também de duplo modo: por composição, ao ir de formas universais para o mais particular, e por resolução fazendo o caminho contrário (do particular para o universal). Se a via da resolução (*via resolutionis*) segue de acordo com a noção (*secundum rationem*) ela alcança a consideração do ente e do que lhe cabe enquanto tal.

Consigne-se o dito pelo Aquinate, sobre a via da resolução de acordo com a coisa (*via resolutionis secundum rem*):

De fato, a razão, como foi dito anteriormente, procede, às vezes de um ao outro de acordo com a coisa, como quando se trata de uma demonstração pelas causas ou efeitos extrínsecos; por composição, quando se procede das causas, para os efeitos, e como que por resolução, quando se procede dos efeitos para as causas, porque as causas são mais simples e persistem de modo mais imutável e uniforme do que os efeitos; *logo, o termo último de resolução nesta via é quando se chega às causas supremas*, simples por excelência, que são as substâncias separadas (*Super Boethii*, q. 6 a. 1, co. 22).⁷⁸

Em seguida o Aquinate trata da via da resolução segundo a razão (*via resolutionis secundum rationem*):

Às vezes, porém, procede de um ao outro de acordo com a noção, como quando se dá um procedimento de acordo com as causas intrínsecas; por composição, quando se procede das formas universais por excelência para o que é mais particular; por resolução, quando se procede ao inverso, porque o mais universal é mais simples; ora, o universal por excelência é o que é comum a todos os entes, e, assim, o termo último de resolução nesta via é a consideração do ente e do que cabe ao ente enquanto tal (*Super Boethii*, q. 6 a. 1, co. 22).

A *resolutio secundum rem* estabelece, então, a causa suprema do ente, enquanto a *resolutio secundum rationem* estabelece a consideração do ente e suas propriedades como objeto da metafísica. Em suma, em que se resolve a metafísica? Em Deus como causa primeira dos entes e no ente enquanto ente como seu objeto.

3.4 Os nomes da metafísica – *Expositio Super Librum Boethii De Trinitate* e *in metaphysicorum Aristotelis expositio (prooemium)*

Ademais de ter tratado do objeto e do método da metafísica, falta analisar a questão dos nomes da mesma. Justifica-se essa consideração pois cada nome revela uma consideração mais estrita da metafísica e seu objeto.

⁷⁸ Grifo nosso.

Mendonza (2017, p. 92) lembra que, diferente das outras ciências, que podem possuir divisões internas de objetos, desmembrando-se assim em ciências subalternas e subalternantes – tal como da física geral (cujo objeto é o *ente móvel*) pode-se chegar à biologia (*ente vivo*) ou à química (*ente enquanto geração e corrupção*) – a metafísica não possui divisão interna de objeto, mas tão somente nomes distintos que indicam o aperfeiçoamento da compreensão humana, que vai do imperfeito ao perfeito.

A nomenclatura para essa ciência especulativa é tríplice: teologia (ou ciência divina), metafísica, filosofia primeira, conforme consigna Tomás de Aquino na Questão 5, artigo 1:

Há, até mesmo, certos especuláveis que não dependem da matéria no que se refere ao ser, pois podem ser sem a matéria, quer nunca sejam na matéria como Deus e o anjo, quer sejam na matéria em alguns e em alguns não, como a substância, a qualidade, o ente, a potência, o ato, o uno e o múltiplo e semelhantes. De todos estes trata a *teologia*, isto é, a ciência divina, pois Deus é o principal do que nela é conhecido. A qual, com outro nome, é chamada de *metafísica*, isto é, além da física, porque ocorre a nós, que precisamos passar do sensível ao insensível, que devemos aprendê-la depois da física; é chamada também de *filosofia primeira* na medida em que todas as outras ciências, recebendo dela seus princípios, vêm depois dela (*Super Boethii*, q. 5 a. 1, co. 3).⁷⁹

E apresenta novamente a tríplice nomenclatura na Questão 6, artigo 1:

Ora, isto é aquilo a respeito do que a *ciência divina* considera, como foi dito acima, quer dizer, as substâncias separadas e o que é comum a todos os entes; donde, ser patente que sua consideração é intelectual por excelência. Segue-se também daí que ela fornece os princípios a todas as outras ciências, na medida em que a consideração intelectual é o princípio da racional, pelo que é chamada de *filosofia primeira*; no entanto, é aprendida depois da física e das outras ciências, na medida em que a consideração intelectual é o termo da racional, pelo que é chamada de *metafísica*, quase como além da física, pois, na resolução, ocorre depois da física (*Super Boethii*, q. 6 a. 1, co. 22).⁸⁰

A *teologia* é a consideração daqueles entes desprovidos de matéria e movimento, entes que são como que causas dos demais; na medida que esses entes são causas dos demais, ela fornece princípios para as outras ciências, daí ser dita também de

⁷⁹ Grifo nosso.

⁸⁰ Grifo nosso.

filosofia primeira; ademais, como sua consideração é intelectual, e se dá depois das considerações da física (mundo material), é chamada de *metafísica*.

O Proêmio do *Comentário a Metafísica de Aristóteles* se divide, segundo Nascimento (2017, p. 235), na abordagem da interação da metafísica com as demais ciências (1), seguida do estabelecimento do seu objeto (2) e da enumeração e justificativa dos nomes da mesma (3). Prossiga-se pela terceira abordagem.

Diz o Aquinate:

Diz-se ciência divina ou *Teologia* na medida em que considera as substâncias separadas. *Metafísica*, na medida em que considera o ente e o que lhe é consequente. Pois, o que é transfísico se encontra na marcha analítica (*via resolutionis*) do pensamento como o que é mais geral após o menos geral. É denominada *filosofia primeira*, na medida em que considera as causas primeiras das coisas (NASCIMENTO, 2017, p. 235).

Pois bem, trata-se de uma mesma ciência, cujo objeto é o ente, mas que possui distintos nomes, uma vez que esse ente pode ser visto sob aspectos diversos.

As chamadas substâncias separadas (Deus e os anjos) são ditas pelo Aquinate como “as causas universais e primeiras de ser”, e são estudadas nessa ciência, haja visto que de um objeto se estuda tanto ele quanto as suas causas; e por isso o nome de teologia ou ciência divina.

O ente enquanto ente, ou “o ente e o que lhe é consequente”, é o que considera a metafísica, que recebe esse nome pois a razão (intelecto) na via da resolução alcança o mais geral, o ente, e esse geral está para além da sensibilidade do mundo físico e da sensibilidade imediata.

E como essa mesma ciência considera as primeiras causas das coisas, ela recebe também o nome de filosofia primeira. Mas, nota-se, como Wippel (1984, p. 59), que as justificativas do Aquinate para o termo *filosofia primeira* são distintas no *Comentário ao De Trinitate* e à *Metafísica*. No *Comentário ao De Trinitate* de Boécio, Tomás de Aquino – conforme as duas citações feitas anteriormente – assevera que o termo *filosofia primeira* se aplica à metafísica haja vista que ela fornece princípios às demais ciências. Já no proêmio do *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, o Aquinate diz que o termo *filosofia primeira* se deve pois ela considera as primeiras causas.

A solução para essa diferença a dá o mesmo Wippel (1984, p. 63):

Como a consideração intelectual é o princípio ou ponto de partida da consideração racional, Tomás comenta que a ciência divina dá princípios a todas as outras ciências. Por esse motivo, é chamado de primeira filosofia. Mas como a consideração intelectual também pode ser entendida como o ponto final (término) da consideração racional, essa ciência é aprendida depois da física e de outras ciências. Por esse motivo, chama-se metafísica, além da física, por assim dizer, porque vem depois da física de acordo com o processo de análise.

Quando a metafísica dá princípios às demais ciências, ela o faz pela via da síntese (*via compositionis*). Mas quando ela é estudada após as outras ciências, passando do racional (física) à consideração intelectual, como término do processo de aprendizagem, têm-se a via da resolução (*via resolutionis*), pela qual se chega à causa suprema dos entes, Deus.

3. 5 – Corolários

Desde o primeiro capítulo dessa dissertação foi apresentado como Tomás de Aquino recebeu da tradição filosófica a tripartição das ciências teóricas e o problema do objeto da metafísica. Por isso a necessidade de inserirmos capítulos inteiros sobre os pensadores que mais influenciaram o Aquinate – Aristóteles, Boécio e Avicena, sobremaneira – a fim de esclarecer e rastrear como suas obras filosóficas exerceram essa influência.

Com esse último capítulo, se manifesta a recepção positiva que Tomás de Aquino faz da tradição filosófica, deixando, contudo, sua contribuição original para as questões. Por exemplo, o uso da Lógica (as operações do intelecto), tal como exposta por Aristóteles, para a distinção do método de cada ciência teórica e o modo de alcançar seus respectivos objetos, além das noções de abstração e *separatio*; o apontamento do *ente enquanto ente* como objeto da metafísica – formulação aviceniana, em contraposição da formulação de Boécio –, indicando nesse objeto a sua imaterialidade e imobilidade no ser e no inteligir, e, portanto, incluindo os entes divinos (como Deus e os anjos) – distinguindo a ciência divina em duas, uma natural, partindo do ente comum considerado como efeito, e outra revelada, cujo objeto de consideração é Deus mesmo, mas ambas tendo o ente imóvel e imaterial por objeto, diferenciando-

se pelos meios de acesso a ele; o uso da *via resolutionis* como método de se fazer metafísica; e o tríplice modo se nomear essa ciência especulativa – *filosofia primeira*, pois fornece os primeiros princípios de todas as demais ciências; *metafísica*, pois suas considerações versam sobre um objeto imaterial; ou *ciência divina* ou *teologia*, quando trata dos entes imateriais considerados enquanto causas de todos demais entes – Deus e os anjos.

A argumentação de Tomás de Aquino, nessas e noutras temáticas, é importantíssima para demonstrar o uso que ele faz das filosofias precedentes e o modo como sintetiza e expõe, com seus acréscimos, as possíveis soluções para os problemas filosóficos. Pasquale Porro (in BROCK, 2004, p. 65-87) expõe três teses fundamentais que resumem a posição de Tomás de Aquino em *Super Boethii*, q. 6:

- a) ao sujeito da *theologia/scientia divina* se alcança através da *separatio*, que dá acesso à imaterialidade ou transmaterialidade;
- b) todavia, se dão duas formas ou tipos diversos de transmaterialidade (aquela positiva de Deus e da substância separada, e aquela ‘negativa’ ou ‘neutra’ do ente enquanto tal);
- c) estas duas diversas classes de especuláveis imateriais levam a duas ciências diversas: a metafísica ou ‘teologia dos filósofos’ de uma parte, e a ‘teologia que se funda na Sagrada Escritura’ de outra parte. (p. 74)

As teses *a* e *b* são baseadas em elementos da tradição filosófica – Avicena, especialmente –, enquanto a tese *c* – que distingue uma dupla teologia – não é resultado da tradição filosófica, mas do próprio pensar de Tomás de Aquino (p. 74). Da convenção do *ente enquanto ente* como o objeto da metafísica ou ciência divina (e este ente é tomado como dupla classe de imaterialidade, o ente mesmo em sua generalidade e Deus e as substâncias separadas), o Aquinate propõe que essa mesma e única ciência seja dupla – o que parece contradizer a teoria aristotélica da delimitação da ciência por seu objeto. Porro (in BROCK, 2004, p. 86) expõe que essa proposta de Tomás de Aquino “divide aquilo que em Avicena era unido (a ciência do ente como única *scientia divina* que vem gradualmente a demonstrar Deus e a verdade teológica em estrito senso)”.

Esse desenvolvimento próprio de Tomás de Aquino demonstra seu esforço por também estabelecer um estatuto epistemológico para a teologia sagrada. E fazendo isso, estabelecendo uma ciência divina dos filósofos e outra dos teólogos sagrados, ele pode ser considerado, segundo o mesmo Pasquale Porro (p. 86) o artífice da dissociação entre filosofia e teologia, apesar de ter entrado para a história da filosofia como o teórico da síntese entre essas ciências.

Essa distinção poderá ser vista em obras posteriores sua, como na *Suma Contra os Gentios* (L. II, c. 4):

(...) E assim, por razões diversas, as criaturas são objeto daquela doutrina e da filosofia humana. Com efeito, a filosofia humana as considera enquanto tais. Donde as diversas partes da filosofia serem constituídas segundo os diversos gêneros de coisas. Mas a fé cristã não as considera enquanto tais (pois não considera, por exemplo, o fogo enquanto fogo), mas enquanto elas representam a transcendência divina, e enquanto de algum modo se ordenam para Deus (...)

Contudo, essa distinção não é vista pelo Aquinate como uma oposição inconciliável, pelo contrário, há uma harmonia na distinção: “Embora a supracitada verdade da fé cristã exceda a capacidade da razão humana, os princípios que a razão tem postos em si pela natureza não podem ser contrários àquela” (*Suma Contra os Gentios*, L. I, c. VII).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação de mestrado insere-se no âmbito de uma discussão que há muito existe entre os leitores e comentadores de Tomás de Aquino: o problema do objeto da metafísica. Livros e artigos de qualidade foram escritos e publicados, os quais foram consultados para a contextualização da discussão proposta nesta dissertação.

Pareceu-nos propício, ao meu orientador e a mim, fazer um itinerário histórico-filosófico da discussão, de modo a esclarecer a origem das afirmações de Tomás de Aquino em sua *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, evidenciando as influências sobre ele de Aristóteles, do mesmo Boécio e de Avicena.

No *Capítulo 1*, apresentamos, num primeiro momento, a proposta de tríplice divisão das ciências teóricas segundo Aristóteles e as propostas de objeto para a filosofia primeira ou metafísica, segundo o mesmo autor. A tríplice divisão das ciências teóricas é como que ponto pacífico entre os comentadores do texto fundante (*Metafísica E*), mas o estabelecimento do objeto da metafísica já não se dá com facilidade.

Primeiramente, Aristóteles faz uma divisão geral da ciência em práticas, produtivas e teóricas. As ciências teóricas são divididas em três – física, matemática e filosofia primeira. A finalidade das ciências teóricas é o conhecer pelo conhecer, enquanto as práticas e produtivas orientam-se pela ação moral e atividade técnica, respectivamente. Cada ciência teórica tem por objeto um determinado gênero do ser: a *física* estuda o ente móvel, e a abstração que se faz para conhecer esse ente deve levar em consideração sua forma junto à matéria sensível, logo, formas inseparáveis da matéria e passíveis de mudança (*Metafísica E 1*, 1025b, 21-29); a *matemática* trata dos entes enquanto quantidade, e sua abstração considera a imobilidade desse tipo de ente, conquanto este só exista de fato junto à matéria, por isso também é não-separado da matéria (*Metafísica E 1*, 1026a, 9-10); a metafísica é a ciência que considera o ente eterno, imóvel e separado (*Metafísica E 1*, 1026a, 10), isto pode ser o ente divino (*Metafísica E 1*, 1026a, 20), ou o ser enquanto ser e seus atributos (*Metafísica E 1*, 1026a, 30-32) .

O Estagirita, como vimos ao longo de sua *Metafísica*, dá algumas possibilidades (Deus, ente, substância e causas) do que seria o objeto desta ciência. A reverberação dessas possibilidades e a escolha de uma vimos na segunda parte do Capítulo 1, ao tratar do texto de Boécio (*De Trinitate*), que elege o ser divino como objeto da metafísica, além de aceitar a tríplice divisão das ciências teóricas.

No *Capítulo 2*, vimos o *status quaestionis* em Avicena, pensador árabe, o qual concorda com a divisão aristotélica da ciência filosófica ou sabedoria em especulativa (teórica) e prática, sendo esta a que aperfeiçoa o agir moral e aquela a que aperfeiçoa a potência especulativa da alma (*Metafísica I, 1*); ademais, concorda com a tríplice divisão da ciência teórica, com os nomes de (ciência) natural, matemática e ciência divina (*Metafísica I, 1, 4*).

No início de sua *Metafísica*, Avicena busca definir como se estabelece um objeto de cada ciência, usando os critérios dos *Segundos Analíticos* de Aristóteles. Rejeitando, com argumentos concisos, as causas e Deus como objetos da metafísica – haja vista que o objeto de uma ciência já é pressuposto, causas e Deus são buscados na ciência divina, portanto não poderiam ser o objeto de tal ciência –, Avicena estabelece o ente enquanto ente como tal objeto (*Metafísica I, 2, 13*).

Em seguida, apresentamos os argumentos de Avicena e do Aquinate par a par, a fim de explicitar o modo como aquele influenciou este em sua resolução ao problema do objeto da metafísica.

No *Capítulo 3*, apresentamos, enfim, as soluções de Tomás de Aquino: o seu modo de expor a tríplice divisão das ciências teóricas, o estabelecimento do objeto da metafísica e a questão dos nomes que essa ciência pode ter.

O objeto do intelecto teórico – cujo fim é a consideração da verdade, e não a ação, finalidade do intelecto prático – é chamado especulável (*speculabili*) e é imaterial e imóvel. Contudo cada ciência considera esse especulável de uma forma distinta, e essa consideração refere-se ao ser (existir) e a sua noção essencial (em que se considerará ou não dependente da matéria): há especuláveis que dependem da matéria quanto ao ser e quanto ao inteligir (noção), uma vez que dependem da matéria para existirem – uns possuem sua definição baseada na matéria sensível, como é o

caso do ente móvel, o qual é considerado pela física; e outros, apesar de dependerem da matéria para existir, ela não é exigida na definição (noção essencial), como é o caso do ente enquanto quantidade, objeto da consideração matemática; ademais, há os especuláveis que não possuem dependência alguma da matéria, nem quanto ao ser, nem quanto a noção essencial – caso do ente enquanto ente, objeto da metafísica.

Toda ciência resulta do conhecimento de certos princípios, causas e elementos; há princípios cuja natureza são completas e são considerados causas das coisas, além de haver os princípios de natureza incompleta (e que só são princípios). Os princípios, então, se dão por predicação e por causalidade, assim têm-se os entes participando por analogia dos mesmos princípios (predicação) e sendo causados por certos princípios de natureza completa, como os entes divinos. O ente advindo do princípio por predicação é o objeto da metafísica – o ente enquanto ente (conquanto se estude sob o termo ente os mesmos entes divinos, como causas deste ente; mas esses entes divinos podem constituírem-se objeto da teologia sagrada).

A justificação do uso do nome metafísica se dá porque, uma vez que sua consideração é intelectual, ela se dá depois da consideração da física (atrelada ao mundo sensível, material). Recebe também o nome de teologia ou ciência divina já que estuda os entes desprovidos de matéria e movimento que são causas dos demais. E, uma vez que fornece princípios para as outras ciências (*via compositionis*) ou considera as primeiras causas (*via resolutionis*), é também chamada de filosofia primeira.

Ao fim deste trabalho ficam marcadas em nós algumas peculiaridades do Aquinate: sua filosofia está claramente a serviço da fé, mas não de uma fé ingênua, simplista – pelo contrário, essa fé deve ser, na medida do possível (do alcançável pela razão humana), precedida de uma razão plenamente desenvolvida, madura e ativa; essa importância da razão é profunda e complexa, e por isso a necessidade da filosofia, como consta na *Suma Teológica* I, Q. 1, a.1, devido nossa incapacidade de intuir toda Revelação, faz-se mister o uso da razão para iniciar-se no caminho da fé. Não deixa de contemplar, nessa mesma explicação racional das coisas divinas, um pagão como Aristóteles e um muçulmano como Avicena.

Ademais, um dos problemas da herança filosófica de Tomás de Aquino é a não sistematização da sua mesma filosofia, que se encontra espalhada em grandíssimos tratados de cunho teológico (Teologia Revelada ou Sagrada). Não que recolher as pérolas de sua filosofia seja tarefa impossível, mas consigna-se que é um árduo trabalho, e gratificante até, por gerar muitas discussões, pesquisas e debates. Testemunha disso é o comentário que aqui se analisou – *Expositio super librum Boethii de Trinitate* –, de cunho eminentemente teológico, sobre o dogma da Santíssima Trindade, mas que apresenta, na Questão 5, uma organização sobre os objetos de cada ciência teórica, e, na Questão 6, uma extensa tratativa sobre o modo de proceder de cada ciência, modos estes estritamente ligados à lógica.

Fica o dever aos comentadores, tradutores e pesquisadores de desenvolver e sistematizar a filosofia do Aquinate. Este dever não pode deixar de atender-se às obras de cunho estritamente filosóficas – sim, elas existem e são substanciais, como por exemplo os vários Comentários às obras aristotélicas (à *Política*, à *Física*, à *Ética*, aos *Analíticos Posteriores*, entre outros), e as obras de juventude (como *Princípios da Natureza*, *o Ente e a Essência*, e outros). Muitos assuntos estão imbricados uns com os outros, por isso a necessidade de uma sistematização. Nota-se nos temas tratados nessa dissertação: da metafísica à física, desta à lógica, passando pela matemática e pelos modos de conhecimento e operações do intelecto – é teoria do conhecimento e lógica envoltas nas discussões das ciências teóricas (física, matemática e metafísica).

Esperamos ter a oportunidade de contribuir com essa sistematização da filosofia do Aquinate, em outros projetos e estudos, e assim fazer desta filosofia, tão peculiar e representativa do medievo, mais conhecida, discutida e presente na Academia.

REFERÊNCIAS

ALVIRA, T.; CLAVELL, L; MELEND, T. **Metafísica**. Tradução de Esteve Jaulent. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2014.

AQUINO, T. de. **Comentário à Metafísica de Aristóteles**, vol. 2. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas, SP: Vide Editorial, 2017.

_____. **Comentário ao Tratado sobre a Trindade de Boécio**. Questões 5 e 6. Tradução e introdução de C. A. R. Nascimento. São Paulo, Editora da UNESP, 1999.

_____. **Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles**. Tradução de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok. Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA): Navarra, 2002.

_____. **O ente e a essência**. Introdução, tradução e notas por Dom Odilão Moura, OSB. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

_____. **Suma Contra os Gentios**. Tradução de D. Odilão Moura, OSB. 2ª edição. Campinas: CEDET, 2017.

ARISTÓTELES. **Física**. Tradução de Guillermo R. de Echandía. Editorial Gredos: Madrid, 1995.

_____. **Metafísica**, vol. II. Tradução de Marcelo Perine. Edições Loyola: São Paulo, 2002.

_____. **Metafísica**, vol. III, sumário e comentários. Tradução de Marcelo Perine. Edições Loyola: São Paulo, 2002.

_____. **Órganon: Analíticos Posteriores**. Tradução de Pinharanda Gomes. Guimarães Editores: Lisboa, 1987.

_____. **Sobre a alma**. Tradução de Ana Maria Lóio. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa / Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa, 2010.

AUBENQUE, P. **O problema do ser em Aristóteles**. Tradução de Cristina de Souza Agostini e Dioclésio D. Faustino. Ed. Paulus: São Paulo, 2012.

AVICENA. **Metafísica**. Tradução de Olga Lizzini. Bompiani Il Pensiero Occidentale: Milano, 2002.

BERTOLACCI, A. **Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics**, *Medioevo*, 32, 2007, pp. 61-97. Disponível em: http://homepage.sns.it/bertolacci/Art.18_2007.pdf. Acesso em 01 ago 2019.

_____. **La ricezione del libro Γ della Metafisica nell'Ilāhiyyāt del Kitāb al-Šifā' di Avicenna**, in *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe. Atti del convegno internazionale*, Roma, 19-20 ottobre 2001, ed. V. Celluprica, C. D'Ancona, R. Chiaradonna, Bibliopolis, Napoli, 2004, pp. 173-210. Disponível em: http://homepage.sns.it/bertolacci/Art.12_2004.pdf. Acesso em 01 ago 2019.

BOÉCIO, S. **De Trinitate**. Tradução de Luiz Jean Lauand. Ruah, [S.l.:s.n], 2005. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/convenit5/lauan.htm>>. Acesso em 26 dez. 2018.

_____. **Escritos** (Opuscula Sacra). Tradução, introdução, estudos e notas de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BOULNOIS, O. **Metafísicas rebeldes: gênese e estruturas de uma ciência na Idade Média**. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2015.

CALDERÓN A. **Umbrales de la filosofía**: cuatro introducciones tomistas. Moreno: el autor, 2011.

CASANOVA, C. A. **Física e Realidade** - reflexões metafísicas sobre a ciência natural. Tradução de Raphael D. M. de Paula. Campinas, SP: CEDET/Vide Editorial, 2013.

CASTRO, S. de. **Três formulações do objeto da Metafísica de Aristóteles**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

DE LIBERA, A. **A Filosofia Medieval**. Tradução Nicolás N. Campanário e Yvone M. de C. T. da Silva. Edições Loyola, São Paulo-SP, 2011.

FABRO, C. **Historia de la Filosofía** - Tomo I: Del pensamiento griego a la segunda escolástica. Ediciones RIALP, S. A.: Madrid, 1965.

GARDEIL, H. D. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: Introdução, Lógica, Cosmologia** (vol. I). Tradução de Cristiane N. A. Ayoub e Carlos E. de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia e Metafísica** (vol. II). Tradução de Cristiane N. A. Ayoub, Carlos E. de Oliveira, Paulo E. Arantes. São Paulo: Paulus, 2013.

GEIGER, L.-B. Abstraction et séparation d'après S. Thomas. *In: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, v. 31, p. 3-40, 1947. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/44430979>. Acesso em 12 ago. 2019.

GELONCH, S. R. M. **Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino**. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA), 2002.

GRONDIN, J. **Introducción a la metafísica**. Tradução de Antoni Martínez Riu. Herder Editorial: Barcelona, 2006.

GUERRERO, R. R. Sobre el objeto de la metafísica segun Avicena. *In: Cuadernos de Pensamiento* 10, 1996, p. 59-76. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=245123>. Acesso em 12 ago 2019.

HEIDEGGER, M. **Hegels Phanomenologie des Geistes**. Band 32. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1997.

JOLIVET, R. **Tratado de Filosofia: Metafísica**. Tradução de Maria da Glória P. P. Alcure. Editora Agir: Rio de Janeiro, 1965.

MARQUÉS, A. G. Introducción. *In: TOMÁS DE AQUINO. Exposicion del De Trinitate de Boecio*, EUNSA, Pamplona-Espanha, 1987.

MAURER, A. **St. Thomas Aquinas – The Division and methods of the sciences – Questions V and VI of his Commentary on De Trinitate of Boethius**. 4ª Edição Pontifical Institute of Mediaeval Studies: Toronto-Canada, 1986.

MENDONZA, J. M. F. División y clasificación de las ciencias según el comentario de Tomás de Aquino al *De Trinitate* boeciano. **Humanidades**: Revista de la Universidad de Montevideo, Nº 1, Junio 2017, pp. 73-95.

NASCIMENTO, C. A. R. Tomás de Aquino e a Metafísica. **Revista Filosófica de Coimbra** – nº 52, 2017, pp. 233-254.

NOUGUÉ, C. **Da arte do belo**. Edições Santo Tomás: Formosa (GO), 2018.

PEREIRA, O. P. **Ciência e dialética em Aristóteles**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

PLATÃO. **Teeteto e Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª Ed. Universidade Federal do Pará. Editora Universitária: Belém, 1988.

PORRO, P. **Tommaso d'Aquino, Avicenna, e la struttura dela metafisica**. *In: BROCK, S. L. Tomasso d'Aquino e l'oggetto dela metafisica*. Roma: Armando, 2004, p. 65-87.

REALE, G. **Metafísica** – Sumário e Comentários. Vol. III. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002

RODRIGUEZ, J. L. F. **El objeto de la metafísica em la tradicion aristotelica**. Anuario filosófico, vol. 12, nº 2, 1979, págs. 65-101. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2786792>. Acesso em 28 dez. 2018.

SALLES, S. de S. **A *resolutio* como itinerário metafísico de Santo Tomás de Aquino: a elevação da *dýnamis* aristotélica a *potentia essendi* nas *Quaestiones disputatae De Potentia Dei***. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2005.

SANGUINETI, J. J. **La filosofía de la ciencia segun Santo Tomás**. Ediciones Universidade de Navarra, S.A.: Pamplona, 1977.

SARANYANA, José Ignasi. Sobre el In Boethii De Trinitate de Tomas de Aquino. In: Zimmermann, Albert (Hrsg.). **Miscellanea Mediaevalia 19** – Thomas von Aquin. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1988, pp. 71-81.

THONNARD, F. J. **Compêndio de história da filosofia**. Tradução de Valente Pombo. São Paulo: Editora Herder, 1968.

WIPPEL, J. F. **Metaphysical Themes in Thomas Aquinas**, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1984.