



CAPÍTULO 2

ALGUNS PRÉ-REQUISITOS PARA A METAFÍSICA SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

André Ricardo Randazzo Gomes

Resumo: Neste artigo, procurarei indicar alguns pré-requisitos para o estudo da metafísica, de acordo com Tomás de Aquino. A concepção desses pré-requisitos se baseia no modelo de interpretação a respeito de Tomás de Aquino que se chama Aristotélico-Tomismo. Assim, irei expor os argumentos de três autores considerados aristotélico-tomistas: Herman Reith, Vincent Smith e Ralph McInerny. Os dois primeiros apresentam pré-requisitos adquiridos na filosofia natural, e o terceiro apresenta pré-requisitos adquiridos na lógica. Adoto neste estudo duas teses do Aristotélico-Tomismo: (1) a filosofia de Tomás tem uma concordância fundamental com a filosofia de Aristóteles, e (2) o estudo da metafísica deve ser validado por alguns conhecimentos prévios, como por exemplo e necessariamente a demonstração da existência do primeiro motor imóvel na filosofia natural. Com isso, este artigo é parte de uma introdução aristotélico-tomista à metafísica de Tomás de Aquino.

Palavras-chave: Metafísica; Pré-requisitos; Aristotélico-Tomismo.

SOME PREREQUISITES TO METAPHYSICS ACCORDING TO THOMAS AQUINAS

Abstract: In this article, I will seek to indicate some prerequisite knowledge to the study of metaphysics, according to Thomas Aquinas. The conception of these prerequisites is based on the model of interpretation regarding Thomas Aquinas that is called Aristotelian-Thomism. Thus, I will expound the arguments of three authors considered to be Aristotelian-Thomists: Herman Reith, Vincent Smith and Ralph McInerny. The first two present prerequisites acquired in natural philosophy, and the third present prerequisites acquired in logic. I adopt in this study two theses from Aristotelian-Thomism: (1) Thomas's philosophy has a fundamental agreement with Aristotle's philosophy, and (2) the study of metaphysics must be validated by some previous knowledge, such as for example and necessarily the demonstration of the existence of the first unmoved mover in natural philosophy. With this, the present article is part of an Aristotelian-Thomist introduction to the metaphysics of Thomas Aquinas.

Keywords: Metaphysics; Prerequisites; Aristotelian-Thomism.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, procurarei indicar alguns pré-requisitos para o estudo da metafísica, de acordo com Tomás de Aquino. A concepção desses pré-requisitos se baseia no modelo de interpretação a respeito de Tomás de Aquino que se chama Aristotélico-Tomismo. Assim, irei expor os argumentos de três autores considerados aristotélico-tomistas: Herman Reith, Vincent Smith e Ralph McInerny¹. Os dois primeiros apresentam pré-requisitos adquiridos na filosofia natural, e o terceiro apresenta pré-requisitos adquiridos na lógica. Adoto neste estudo duas teses do Aristotélico-Tomismo: (1) a filosofia de Tomás tem uma concordância fundamental com a filosofia de Aristóteles, e (2) o estudo da metafísica deve ser validado por alguns conhecimentos prévios, como por exemplo e necessariamente a demonstração da existência do primeiro motor imóvel na filosofia natural. Com isso, este artigo é parte de uma introdução aristotélico-tomista à metafísica de Tomás de Aquino.

Na conclusão, apresentarei um resumo da exposição que o dominicano Benedict Ashley faz das oito teses que eram defendidas pelo Aristotélico-Tomismo da Escola de River Forest². Neste meu trabalho, estou adotando a segunda e a terceira tese desta Escola. Benedict Ashley é autor de um volumoso livro baseado em Tomás de Aquino cujo título pode ser traduzido como: “O caminho para a sabedoria: Uma introdução interdisciplinar e intercultural à metafísica” (ASHLEY, Benedict. *The way toward wisdom: An interdisciplinary and intercultural introduction to metaphysics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006)³.

Podemos começar o estudo.

¹ Esses três autores lecionaram na Universidade de Notre Dame nos Estados Unidos.

² Ashley apresenta a Escola de River Forest da seguinte maneira: a Pontifícia Faculdade de Filosofia do Instituto Tomás de Aquino de Teologia, operada pelos padres dominicanos da Província de Chicago, localizava-se em River Forest, Illinois, um subúrbio de Chicago, de 1939 a 1969. O seu professor líder era William H. Kane. Kane, com a assistência de dois jovens padres, Raymond J. Nogar e Benedict Ashley, fundou o Liceu Alberto Magno, que tinha o propósito de promover o diálogo entre filósofos e cientistas, e continuou suas reuniões e publicações até 1969. Algumas mudanças após o Concílio Vaticano II dispersaram os membros do Liceu Alberto Magno e fecharam a Pontifícia Faculdade de Filosofia em River Forest. Outros membros da Escola de River Forest foram os dominicanos James Weisheipl e William Wallace. Ver: ASHLEY, Benedict. *The River Forest School and the philosophy of nature today*. In: LONG, R. James (ed.). *Philosophy and the God of Abraham: Essays in memory of James A. Weisheipl, OP*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1991, pp. 1-15.

³ Cito alguns outros bons livros sobre a metafísica de Tomás de Aquino: ELDERS, Leo. *The metaphysics of being of St. Thomas Aquinas in a historical perspective*. Leiden: E.J. Brill, 1993; ELDERS, Leo. *The philosophical theology of St. Thomas Aquinas*. Leiden: E.J. Brill, 1990; WIPPEL, John F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: From finite being to uncreated being*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.

HERMAN REITH E OS PRÉ-REQUISITOS FÍSICOS

Consideremos a questão sobre como a metafísica se relaciona com a filosofia natural⁴. É necessário saber não apenas qual é o sujeito formal de uma ciência, mas também que existe tal sujeito. Se o objeto da metafísica é independente da matéria, então antes da ciência da metafísica deve-se estabelecer a existência de seres que são separados ou separáveis da matéria. De acordo com esse princípio, Tomás expõe vários argumentos para mostrar que o metafísico deriva o conhecimento de seu objeto formal por meio da filosofia natural e portanto que a metafísica deve vir após a filosofia natural na ordem formal do aprendizado.

Em primeiro lugar, a filosofia natural deve preceder a metafísica porque o sujeito da metafísica é o ser sob o aspecto formal de sua independência da matéria na definição e na existência. Se a filosofia natural não vier antes da metafísica, teríamos de começar a metafísica sem ter provado que o seu sujeito próprio realmente existe. Pois seria difícil ver por que é necessária uma filosofia primeira realmente distinta da filosofia natural. Por isso é que Tomás indica que, se não existissem seres espirituais e imóveis, a filosofia natural seria a filosofia primeira. Por exemplo, no *Comentário à Metafísica* ele diz:

“Se não existisse nenhuma outra substância para além daquelas na natureza, que são o objeto da física, a física seria a ciência primeira. Mas se existe alguma outra substância imóvel, então ela será anterior à substância natural, e consequentemente a filosofia que trata desse tipo de substância será a filosofia primeira. E como esta é primeira, ela será universal e a sua função será investigar o ser enquanto tal” (*Comentário à Metafísica*, 6, lição 1).

Consequentemente, a filosofia natural deve estabelecer que existem seres que são independentes da matéria em sua operação e existência. Por exemplo, a filosofia da natureza inanimada mostra que deve existir um motor imóvel para causar o movimento, e a filosofia da natureza animada demonstra a existência de uma alma espiritual e substancial.

Quando se prova que existe um ser imóvel para explicar o movimento na natureza, é evidente que os princípios intrínsecos à própria natureza não podem ser considerados coextensivos com todo o ser. Da mesma maneira, o estudo da alma na psicologia prova a necessidade de uma metafísica. Em seu *Comentário ao Sobre a Alma*, Tomás fala da utilidade da psicologia, e diz que o conhecimento da espiritualidade da alma é o meio pelo qual nós chegamos a conhecer a existência de substâncias separadas. E o sujeito próprio da metafísica não pode ser cientificamente estabelecido a não ser quando se estabelece a existência de substâncias separadas, ou seja, quando se prova que existem seres cuja definição e existência não inclui a matéria.

⁴ Esta seção se baseia em: REITH, Herman. *The metaphysics of St. Thomas Aquinas*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1958, pp. 29-33.

“Na filosofia primeira, por exemplo, não podemos alcançar um conhecimento das causas mais altas e divinas a não ser através daquelas coisas que conhecemos a partir da potência de nosso intelecto possível, pois, se a natureza do intelecto possível fosse desconhecida por nós, não poderíamos conhecer o reino das substâncias separadas, como diz o Comentador ao comentar o livro 11 da *Metafísica*” (*Comentário ao Sobre a Alma*, 1, lição 1).

A dependência que a metafísica tem da filosofia natural está de acordo com a progressão natural do conhecimento humano. Uma metafísica privada de seu desenvolvimento natural e estabelecida prematuramente, se ela sobreviver, será sempre fraca. Incapaz de se sustentar, porque a existência da realidade espiritual ainda não é conhecida ou é tida pela fé, ela não conseguirá se manter diante dos ataques de uma filosofia materialista. Uma metafísica construída sem preocupação com a ordem do aprendizado será como uma casa cujas fundações foram postas sem previsão; o dono terá de continuamente fazer ajustes nas partes que não se encaixam na construção. Assim, é através do estudo dos princípios gerais da natureza na *Física* e no *Sobre a Alma* que nós chegamos à conclusão de que o ser não pode ser adequadamente explicado dentro do quadro de uma filosofia natural, mas necessita de uma metafísica.

Além das exigências da ordem dos assuntos, há uma importante razão pedagógica para adiar o estudo da metafísica até que se tenha uma familiaridade com as outras partes da filosofia. A metafísica é difícil demais para um iniciante, porque ela é muito afastada do tipo de pensamento ao qual um jovem é acostumado. A ordem natural da mente é ir desde a experiência sensível concreta até o pensamento mais abstrato. Como todas as potências naturais, o intelecto se move lentamente desde a potência para o ato. Portanto, a metafísica, que trata dos seres mais afastados da matéria, deve vir por último na ordem cronológica do aprendizado natural, embora ela seja primeira na ordem da dignidade. Esta visão é sustentada por Tomás em seu *Comentário à Física* e em seu *Comentário à Metafísica*:

“O nosso conhecimento tem origem nas realidades sensíveis que são materiais e inteligíveis em potência; portanto, elas são conhecidas por nós antes de conhecermos as substâncias separadas que são objetos mais intelectuais por natureza” (*Comentário à Física*, 1, lição 1).

O primeiro conhecimento intelectual que temos é uma percepção do ser que permanece conectada com a experiência sensitiva. Tal conhecimento é chamado por Cajetano de: *ens concretum quidditati sensibili* (ser experienciado na ordem concreta de uma essência sensível). O primeiro contato da mente humana com o ser é com as essências corporais embutidas na matéria. A respeito da dependência que o metafísico tem da percepção inicial dessas essências embutidas nos objetos do sentido, Tomás diz:

“Como é unido ao corpo, o intelecto humano tem como objeto próprio a essência ou natureza que existe na matéria corporal; e a partir das naturezas de coisas visíveis pode-se ascender a algum conhecimento de coisas invisíveis” (*Suma de Teologia*, I, q. 84, a. 7, corpo).

O filósofo natural trabalha com as essências das substâncias corporais na medida em que elas se apresentam a ele através da experiência sensitiva. O aspecto formal sob o qual ele vê as substâncias corporais é o movimento e os princípios do movimento. Nesse estágio, a existência de uma substância imóvel ou imaterial ainda não é conhecida. Nessa etapa, o filósofo poderia argumentar dialeticamente, ou seja, hipoteticamente, que a filosofia natural é a filosofia primeira, pois ela parece incluir em seu escopo todo o ser real; pois todo o conhecimento da realidade se origina na experiência sensível. Mas quando o filósofo natural leva o estudo do cosmos e da alma às suas conclusões lógicas, ele verá que o escopo da filosofia deve ser expandido. Os fenômenos do movimento natural no universo físico e os fenômenos da atividade interior no homem não podem ser racionalmente explicados a não ser através da conclusão de que existe uma primeira causa imóvel. Se o motor imóvel é um ou muitos, isso não pode ainda ser determinado, pois somente o metafísico pode provar que o motor imóvel é ato puro e deve, portanto, ser único. E a partir do estudo da alma humana o filósofo natural conclui que ele está lidando com uma categoria distinta de substância, pois a alma atua de um modo que é essencialmente superior às leis da matéria. Porém, como filósofo natural, ele estuda a alma como a forma do corpo e como o princípio da operação do corpo, e não especificamente como uma substância espiritual.

A partir do conhecimento que ele deriva da filosofia natural, o filósofo deve agora repensar o significado do ser. Existem seres reais que são os princípios do movimento e que não dependem da matéria para a sua definição e existência. Portanto, existirá um novo tipo de pesquisa chamada de metafísica, ou seja, transfísica, porque ela transcende os princípios e causas que são próprios dos seres móveis enquanto tais. Assim, o filósofo se dá conta de que a noção limitada do ser, com a qual a sua pesquisa começou, não é ampla o suficiente. Se não existissem seres incorpóreos, a filosofia natural seria a filosofia primeira. Assim, é compreensível que os antigos cosmólogos, pensando que não havia nenhuma realidade além da substância material e seus acidentes, davam o papel de filosofia primeira à filosofia natural. No entanto, na filosofia natural Tomás provou que as substâncias naturais não são as primeiras substâncias e que elas não são as primeiras causas de todo o ser. Consequentemente, a filosofia natural não é a filosofia primeira.

VINCENT SMITH E OS PRÉ-REQUISITOS FÍSICOS

A filosofia natural é a primeira das ciências filosóficas na ordem pedagógica⁵. Nessa sequência do aprendizado que segue o ritmo natural da razão, Tomás coloca a lógica primeiro, depois a matemática, e então a filosofia natural, e depois a ética, e finalmente a metafísica. Como uma ciência das intenções lógicas, a lógica por natureza deve se abster da questão do Ser Supremo, a não ser em sua função puramente lógica como o sujeito ou predicado de uma proposição. E a matemática, ignorando as causas eficientes, finais e até mesmo materiais das coisas, deve também silenciar sobre a questão de Deus. Provar que Deus existe requer uma referência às causas extrínsecas nas coisas, e como nem a lógica e nem a matemática usam essas causas, elas não levantam a questão de Deus. No entanto, o caso da filosofia natural é bem diferente, e em seu ápice se encontram a demonstração e a descoberta de um Primeiro Motor.

Na primeira lição de seu *Comentário à Física*, Tomás esclarece a importante ordem no estudo da natureza. Seguindo a sequência natural do conhecimento que passa do geral ao particular, nós começamos com os princípios e causas universais, que são discutidos nos oito livros da *Física* de Aristóteles, e nas próximas ciências naturais focamos em aplicações mais concretas ou particulares desses princípios. Ou seja, no tratado geral da física, onde os princípios universais da natureza são investigados, o Primeiro Motor é estudado como uma causa universal do mundo móvel. O tratamento do Primeiro Motor marca uma transição para uma segunda etapa nas ciências naturais, que passam a aplicar o conhecimento universal a coisas mais concretas ou particulares. Assim, o Primeiro Motor pode ser visto como um foco não só na explicação do mundo, mas também na integração do conhecimento humano.

Fiel à ordem das ciências de Aristóteles, Tomás, em seu *Comentário à Física*, considera o Primeiro Motor no livro 7 com vistas a determinar se o movimento tem um primeiro princípio extrínseco e no livro 8 com vistas a estabelecer, dentro dos limites dessa ciência, qual tipo de princípio ele é. Como se sabe, a demonstração física do Primeiro Motor gira em torno de dois princípios físicos aristotélicos: tudo o que se move, é movido por outro; e em uma série de movedores, essencialmente dependentes uns dos outros, não há uma regressão infinita. A última conclusão alcança um Primeiro Motor.

É com fundamentos estritamente físicos que Tomás, como comentador da *Física*, faz a sua demonstração do Primeiro Motor. Ao articular as várias fases do seu argumento, ele se baseia em todas as principais verdades que foram estabelecidas anteriormente na *Física*, e é capaz de afirmar em outra obra que o Primeiro Motor

⁵ Esta seção se baseia em: SMITH, Vincent E. The prime mover: Physical and metaphysical considerations. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, v. 28, 1954, pp. 78-94. Smith também é autor de um importante estudo sobre o *Comentário* de Tomás de Aquino à *Física* de Aristóteles: SMITH, Vincent E. *The general science of nature*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1958.

é “o fim ao qual a ciência natural conduz” (*Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 2, ad 3). Aqui estão algumas amostras das maneiras pelas quais os livros 7 e 8 do *Comentário à Física* ecoam todos os grandes temas dos primeiros seis livros. No livro 1, Tomás usa os princípios da matéria, da forma e da privação para mostrar que o movimento requer um sujeito; no livro 2, ele toma a definição da natureza para ilustrar o significado do movimento que é primeiro e por si; o livro 3 fornece a definição do movimento, com uma discussão da infinidade na matéria; o livro 4 estuda o lugar e então o movimento mais manifesto na mais manifesta das cinco maneiras, e ademais a análise do tempo, no mesmo livro, é um pressuposto para entender a série infinita e a eternidade do mundo; o estudo das divisões do movimento no livro 5 esclarece o contraste entre o movimento essencial e o incidental; e finalmente o livro 6, o estudo do *continuum*, é usado para o triplo propósito de mostrar a necessidade de um agente extrínseco no movimento, de provar que o indivisível é imóvel, e de mostrar que não há regressão infinita na causalidade. E então, quase como se os primeiros seis livros da *Física* fossem uma preparação consciente para provar um Primeiro Motor, é seguro dizer que a prova depende de todo princípio científico possuído anteriormente no estudo ordenado da natureza, e reproduzir a prova requer nada menos que uma reconstrução de toda a *Física* de Aristóteles.

Mas, assim como um ponto é conhecido através da negação das propriedades de uma linha, assim também os atributos do Primeiro Motor são conhecidos na filosofia natural através da negação das qualidades no mundo físico. No *Comentário à Física*, não se encontra uma elaboração dos atributos de Deus como aquela que se encontra na *Suma de Teologia*. O livro 8 da *Física* deriva apenas aqueles atributos do Primeiro Motor que são conhecidos a partir dos princípios estudados nos livros anteriores e portanto essa lista científica de atributos não se estende nem mesmo à inteligência e à vontade, muito menos ao ato puro como a essência do Ser Supremo.

Tomás mostra que o Primeiro Motor deve ser imóvel porque ele é primeiro no movimento, eterno porque é imóvel, sem magnitude porque é imóvel, infinito porque sua causalidade excede qualquer determinação no tempo. A respeito de um quinto atributo, a unidade do Primeiro Motor, Tomás hesita um pouco em seu *Comentário à Física*. Ele invoca o princípio da economia para mostrar que, como um único motor é adequado, seria ilógico postular mais. Perto do fim do *Comentário à Física*, há outro argumento em favor da unidade do Primeiro Motor ao explicar a continuidade, a uniformidade e a regularidade do movimento. Tendo assim discutido a unidade do Primeiro Motor, Tomás, ao concluir a solene peroração do seu *Comentário*, identifica esse Primeiro Agente com Deus. Em suas próprias palavras: “E assim o Filósofo completa a consideração geral das coisas naturais no primeiro princípio de toda a natureza, que é Deus bendito sobre todas as coisas pelos séculos. Amém” (*Comentário à Física*, livro 8, lição 23).

Assim, não apenas Tomás entende que a ciência natural pode alcançar o Primeiro Motor ao menos como uma linha que é terminada por um ponto, mas também ele acredita que esse Primeiro Motor é Deus. E nas palavras finais de seu *Comentário à Física*, ele acredita, assim como Alberto Magno, que tal Deus é alcançado por Aristóteles.

No *Comentário à Metafísica*, Tomás nunca esquece a prova do Primeiro Motor a partir do movimento físico. Ele pergunta, de fato, se há outras provas para os princípios das coisas além daquelas feitas a partir do movimento (*Comentário à Metafísica*, livro 3, lição 3). Ademais, ao lidar com o Primeiro Motor no livro 12 de seu *Comentário à Metafísica*, Tomás, como Aristóteles antes dele, não crê ser necessário repetir o argumento da *Física*. Ele entra no mesmo terreno, com as ferramentas mais afiadas da metafísica, considera o Primeiro Motor como conhecido a partir de considerações físicas, e então parte para os outros atributos que no estágio metafísico da ordem do aprendizado podem agora ser estabelecidos. Agora, em seu itinerário pedagógico, a mente do estudante passou pela ciência da alma que tem potências espirituais de intelecto e vontade, e Tomás, seguindo Aristóteles, pode mostrar em um nível metafísico que o Primeiro Motor é inteligente e move o mundo como uma causa final no nível do desígnio e desejo. Tal argumento sobre o modo de causalidade do Primeiro Motor não poderia ser oferecido dentro dos limites de considerações estritamente físicas.

A etapa da *Física* não poderia justificar afirmações, como aquelas estabelecidas no *Comentário à Metafísica* (livro 12), de que o Primeiro Motor é ato puro, inteligência, vida, felicidade. Na última lição de seu *Comentário à Metafísica*, Tomás faz o seu mais forte argumento filosófico em favor da unidade do Primeiro Motor em termos de uma causa final para a ordem no universo. No *Comentário à Física*, ele havia hesitado, mas parecia algo inacabado. O melhor argumento era feito a partir da continuidade do movimento, que só pode ser explicado por uma causa que é essencialmente singular. No *Comentário à Metafísica*, apresenta-se um argumento muito mais claro, onde Tomás finalmente chega à unidade do Primeiro Motor como a causa da ordem cósmica. Assim, chega-se ao Deus único através de uma prova pela causalidade final, que é típica da metafísica.

Para Aristóteles e Tomás de Aquino, o tratamento de Deus na *Metafísica* é ancorado no argumento da *Física* e expande o nosso conhecimento do Primeiro Motor com as novas dimensões que uma luz metafísica pode trazer à vista.

Não apenas a demonstração de um Primeiro Motor se encontra em um nível infra-metafísico, mas também, sem a pressupor, a metafísica como ciência não pode vir à existência.

Tomás sustentava essa visão. Em três ocasiões ao menos, registra-se que, se não houvesse substâncias separadas, toda causalidade estaria no mundo material, e a filosofia natural se tornaria a filosofia primeira (*Comentário à Metafísica*, livro 3, lição 6; livro 6, lição 1; livro 11, lição 7). Pois o objeto da metafísica não é dado. Ele requer descoberta. E a altitude metafísica só é alcançada ao se abrir um mundo que não requer a matéria para existir ou para ser definido. Sem a descoberta de um mundo imaterial, a lógica nos contentaria buscando todas as causas e princípios da natureza na própria natureza material. Por isso, a demonstração física de um Primeiro Motor é obrigatória para o metafísico como um conhecimento prévio. Abaixo do conhecimento de um mundo imaterial, o único ser conhecido pela mente é o *ens primum cognitum*, que não é um sujeito, mas um quase-predicado, a mais universal de todas as predicções. No primeiro juízo da mente, o sujeito é um objeto sensível singular, um *x* altamente individualizado, ao passo que o atributo é o predicado mais universal possível, conhecido de uma maneira inconsciente, confusa, implícita e irrefletida. A mente inicialmente julga: “esse *x* é”.

O ser, conhecido dessa maneira - e não poderia ser conhecido de outra maneira, sem a prova de um mundo imaterial - é sempre da natureza de um predicado e nunca pode funcionar como um sujeito a ser predicado. Como um predicado, ele pertence ao mundo lógico, posterior e não anterior ao seu sujeito singular, e então qualquer metafísica que não é precedida por uma filosofia natural científica, com o seu ápice em um Primeiro Motor, é destinada a permanecer como um exercício dialético que jamais pode se elevar acima da opinião.

Pois, como toda ciência do real, a metafísica não versa apenas sobre predicados. Ela também requer um sujeito que exista distintamente no mundo real, e a autonomia desse sujeito só pode ser estabelecida pela filosofia natural. Antes do conhecimento de um mundo separado, tudo o que é observável na experiência requer apenas a filosofia natural para explicá-lo. Sem a prova anterior de um Primeiro Motor, princípios como essência e existência, mesmo que pudessem ser cientificamente plausíveis para explicar a natureza, seriam supérfluos, e tudo o que fossem usados para explicar poderia ser explicado mais economicamente pela matéria e pela forma. Sem um conhecimento filosófico do Primeiro Motor, a distinção real entre essência e existência seria estabelecida apenas pelo recurso à fé, e certamente seria errôneo fazer a distinção real no contexto da verdade revelada e então usá-la como uma premissa na abordagem filosófica de Deus. Em um curso de metafísica que não for precedido por uma abordagem verdadeiramente científica de um Primeiro Motor, a distinção entre essência e existência deve contentar-se com uma distinção puramente lógica ou nominal, certamente não a distinção científica e real de Tomás.

Essas últimas observações foram críticas de uma metafísica sem uma filosofia natural. A partir de um ângulo positivo, com a prova de um Primeiro Motor, a ordem da metafísica que alguns supõem ser dada é, na verdade, descoberta e estabelecida como um tipo de conclusão. Com a realização dessa prova física, agora se vê que o ser não é sinônimo do mundo móvel, que até agora era a única preocupação da mente na ordem das ciências filosóficas. No momento da prova, a mente faz um juízo de separação: “o ser não é material”, ou, em outras palavras, “o ser não depende da matéria para a sua existência ou para a sua definição”. Com essa compreensão, agora é possível, na divisão das ciências pelos seus sujeitos, conhecer o ser não como um predicado, mas como um sujeito que recebe predicação. Na divisão das ciências pelos seus objetos, a mente descobre que o ser não depende de nenhuma matéria. Antes da descoberta do Primeiro Motor, a razão não foi obrigada a estudar o ser e os seus princípios da essência e do ato de existir. Como ferramentas explicativas, os princípios gerais da natureza, especialmente matéria e forma, foram abrangentes o suficiente. Antes da prova de um Primeiro Motor, a mente não é ciente de que há um ser que pode ser móvel ou imóvel, material ou imaterial. O ente móvel pode ser conhecido apenas como uma unidade homogênea até que a razão, descobrindo através de sua ascensão ao Primeiro Motor que o reino do ser não é coextensivo com o ser móvel, possa separar o ser e o ser móvel para desvelar o sujeito da metafísica como uma realidade distinta. Somente nessa etapa é que o filósofo pode falar do ser como móvel ou imóvel, como material ou imaterial, do ser precisamente como ser.

Como a metafísica não apoiada por um conhecimento prévio de um Primeiro Motor tenderia a ser um estudo dialético de predicados, todos carecendo de um sujeito próprio, é compreensível que Aristóteles tenha dado à substância, o analogado primário de todos os sujeitos, uma prioridade em suas considerações metafísicas. A metafísica é alcançada não por um universal de predicação, mas por um universal de causalidade (ver *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 4, corpo).

Em outras palavras, o ser não é meramente um predicado, mas é uma causa. E o sujeito da metafísica não é o ser como um predicado, mas é o ser, conhecido pela filosofia natural, como um universal de causalidade, começando com a causalidade da substância e estendendo-se à causalidade de Deus.

O problema da essência e o seu ato de existir é apenas uma das questões metafísicas que, na ausência de uma prova de um Primeiro Motor, não são capazes de ser levantadas, muito menos de ser resolvidas. Toda a metafísica da analogia requer conhecimento prévio de um mundo imaterial. Até mesmo a substância, em sua função primária como um modo de existir em si mesmo, só poderia, na ausência da prova de um Primeiro Motor, ser conhecida cientificamente como um princípio de mudança, um suporte para acidentes.

Ademais, a filosofia natural tem um papel importante a desempenhar não só para construir uma base para as ciências empíricas, mas também para fazer a preparação para a metafísica como uma ciência genuína.

A alternativa a isso é abandonar a metafísica como uma ciência distinta e tentar comunicá-la como um estudo das verdades da fé.

RALPH MCINERNY E OS PRÉ-REQUISITOS LÓGICOS

O sujeito da metafísica é designado como o ente enquanto ente, *ens commune*⁶. O “ente”, no entanto, é um termo que tem vários significados e não é claro de imediato qual significado devemos ter em mente. De fato, poder-se-ia argumentar que a ambiguidade sistemática do termo “ente” milita contra a sua utilidade como o denominador de um sujeito. Tomás, assim como Aristóteles antes dele (*Ética a Nicômaco*, livro 1, capítulo 6), se ocupa dessa dificuldade. Aristóteles havia dito que o “ente” é dito de muitos modos e é um termo equívoco, embora possa ser deliberadamente equívoco. Tomás falará dele como um termo análogo. Essa noção dos termos análogos, termos com uma variedade controlada de significados, é uma noção extremamente importante para Tomás. Ela é invocada para argumentar que é possível haver uma determinada ciência do ente enquanto ente e para explicar o significado dos termos na medida em que são estendidos desde as criaturas até Deus. Isso indica como iremos proceder aqui. Primeiro, esboçaremos o ensinamento de Tomás sobre os termos análogos. Depois, veremos como essa doutrina é posta a serviço para mostrar que pode haver uma ciência cujo sujeito é o ente enquanto ente, porque “ente” é um termo análogo.

Quando falamos sobre as coisas, nossos termos são aplicáveis a elas na medida em que um dado sentido é associado com o termo. Por exemplo, um dado ente é chamado de homem porque o sentido “animal racional”, por exemplo, é associado com o termo “homem”. O significado de um termo pode assim ser ou o sentido associado a ele, ou a coisa à qual o termo é aplicado de acordo com tal sentido. É o primeiro sentido do significado que Tomás enfatiza, embora não o único, e é óbvio que cada membro da tríade entra em jogo, qualquer que seja o sentido do significado que temos em mente. O sentido associado a um termo (*a ratio nominis*) expressa a nossa compreensão mental da coisa. Quando isso é uma definição ou quando é uma descrição, a comparação envolvida na compreensão mental é óbvia.

⁶ Esta seção se baseia em: MCINERNY, Ralph. *St. Thomas Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982, pp. 133-140; e MCINERNY, Ralph. *Aquinas*. Cambridge: Polity Press, 2004, pp. 82-87. Neste artigo, estou adotando a tese de Ralph McInerny segundo a qual a doutrina de Tomás sobre a analogia pertence mais propriamente à lógica. Sobre isso, ver: MCINERNY, Ralph. The analogy of names is a logical doctrine. In: *Being and predication: Thomistic interpretations*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1986, pp. 279-286.

Podemos agora entender o que significaria dizer que muitas coisas são ditas univocamente. As coisas são ditas ou nomeadas univocamente quando compartilham um termo comum e quando o mesmo sentido é associado àquele termo. Assim, Pedro e Paulo e Hans são todos chamados homens, cada um pode ter “homem” predicado dele, e o mesmo sentido pode ser dado toda vez, a saber, “animal racional”. Portanto, pode-se entender essa lista: (1) Pedro é um homem; (2) Paulo é um homem; (3) Hans é um homem. Nossa atenção é dirigida ao termo recorrente, o predicado dessas sentenças, e, nos usos feitos, dizemos que o termo significa a mesma coisa toda vez. Isto posto, os sujeitos dessas sentenças podem ser chamados de unívocos, na medida em que são nomeados pelo mesmo termo que tem o mesmo significado.

Porém, é claro que frequentemente um termo recorrente não tem o mesmo significado na pluralidade de seus usos. Por exemplo: (1) No outono as folhas caem; (2) Os alunos escreveram nas folhas em branco. O que falamos na primeira sentença e o que falamos na segunda é chamado de “folha”; elas compartilham do mesmo nome. Mas o sentido que devemos dar àquilo que é nomeado por “folha” nas duas instâncias varia. De fato, essas sentenças expressam os dois diferentes sentidos e podem ser pensadas como a expressão dos diferentes significados do termo recorrente. Coisas nomeadas equivocadamente compartilham o mesmo nome, mas se dá um sentido diferente ao nome em suas várias aplicações ou usos.

Seria uma doutrina muito rude dizer que um uso recorrente de um termo é tal que ou ele recebe o mesmo sentido, ou ele recebe sentidos bem diferentes em seus vários usos. De fato, Aristóteles distinguiu entre o que ele chamou de equivocação fortuita e equivocação deliberada (*Categorias*, capítulo 1). Na primeira, o mesmo termo, que tem o mesmo som vocal ou o mesmo símbolo ortográfico, simplesmente ocorre de ser associado a diferentes significados e não se procura nenhuma razão para o termo ser usado. Em outras ocasiões, parece que deliberadamente usamos o mesmo termo, apesar de que não daríamos o mesmo sentido a ele. O que precisamos, então, é algo entre a univocação e a equivocação, onde esta última é entendida como equivocação pura ou completa (*Suma de Teologia*, I, q. 13, a. 5). A equivocação deliberada é como Aristóteles sugere o caso menos extremo. Quando se fala de coisas de modo deliberadamente equivocado, elas têm o mesmo nome, mas não o mesmo significado, nem significados inteiramente diferentes. Há alguma conexão ou relação, mas não identificação, entre os vários significados associados com o termo deliberadamente equivocado.

Consideremos as sentenças: (1) Totó é saudável; (2) Um nariz frio é saudável; (3) Petiscos para cão são saudáveis. Essa lista de sentenças tem o termo recorrente «saudável», e provavelmente não pensaremos que se dá o mesmo sentido idêntico em cada uso, e também é provável que não pensaremos que os sentidos dados em cada caso são totalmente desconectados uns dos outros. É esse tipo de situação

que Tomás tem em mente quando ele diz que um termo é usado analogamente ou que as coisas são nomeadas analogamente. Elas compartilham de um nome comum com uma variedade de sentidos que são relacionados, que são parcialmente iguais e parcialmente diferentes (*Suma de Teologia*, I, q. 16, a. 6).

Para vermos em que consiste essa igualdade parcial e essa diferença parcial na pluralidade dos sentidos associados a um termo usado analogamente, devemos introduzir a distinção que Tomás faz entre “o *que*” um termo significa (*res significata*) e o “*modo*” pelo qual ele significa (*modus significandi*) (*Suma de Teologia*, I, q. 13, a. 1). Essa é uma distinção dentro do sentido ou da *ratio nominis*. O “o *que*” e o “*modo*” são componentes do sentido. Tomás costuma ilustrar a distinção por meio de termos abstratos e concretos como “branco” e “brancura”. O que esses termos significam é o mesmo, uma determinada qualidade, mas o modo pelo qual eles significam é diferente. O sentido de brancura pode ser “aquilo pelo qual as coisas brancas são brancas”, e o sentido de branco seria “aquilo que tem brancura”. Isso sugere que o termo abstrato significa de tal maneira que o que se pretende significar não é significado como uma coisa existente, mas como uma possível modificação ou qualidade de uma coisa existente. O termo concreto, por sua vez, significa o que ele significa como existente, como uma coisa subsistente.

Podemos reafirmar as definições de unívocos e equívocos por meio da distinção entre o “o *que*” e o “*como*” (*Comentário às Sentenças*, d. 22, q. 1, a. 3, ad 2: “o equívoco, o análogo e o unívoco são divididos diferentemente. Pois o equívoco é dividido de acordo com as coisas significadas, o unívoco de acordo com diferenças específicas, e o análogo de acordo com modos diversos”). Assim, são nomeadas univocamente as coisas que compartilham um nome que significa o mesmo “o *que*” (*res significata*) e do mesmo modo (*modus significandi*). São nomeadas equivocamente as coisas que têm um nome em comum, mas nas quais o “o *que*” significado pelo nome é diferente em cada caso. Quanto à analogia, são nomeadas analogamente as coisas que têm o mesmo nome que significa o mesmo “o *que*” (*res significata*) em cada uso, mas de um modo diferente (*modus significandi*) em cada caso.

A diferença entre os modos abstrato e concreto de significar não será útil aqui, pois nos exemplos dados acima (sobre o “saúável”), o termo recorrente é concreto. O que Tomás irá fazer é usar o termo abstrato “saúde” para indicar o “o *que*” se pretende significar por “saúável” em cada caso, e buscar a variação dos seus significados no “*modo*” pelo qual se significa. Isso sugere que o padrão formal para um significado de “saúável” é “_____ saúde”, de tal maneira que os diferentes modos de significar a saúde preencherão a lacuna e constituirão um significado completo. Quais são os candidatos para preencher a lacuna? (*Suma Contra os Gentios*, livro 1, capítulo 34). Tomás sugere: (a) sujeito da ...; (b) sinal da ...; (c) causa da

Assim, preencher a lacuna com (a) nos dá: Totó é o sujeito da saúde; preencher a lacuna com (b) nos dá: Um nariz frio é o sinal da saúde; e preencher a lacuna com (c) nos dá: Petiscos para cão são a causa da saúde.

Agora estamos em posse de uma clara explicação sobre o que significa dizer que um termo tem uma pluralidade de significados que são parcialmente iguais e parcialmente diferentes. A sua igualdade consiste no fato de que cada significado envolve o mesmo “o que” ou *res significata*, e a sua diferença consiste na variação do modo de significar ou *modi significandi*. Entretanto, embora isso seja uma condição necessária, não é uma condição suficiente para o nome análogo, no entender de Tomás. Um dos vários modos de significar o que o termo significa tem prioridade sobre os outros. Não apenas há uma pluralidade de significados de um termo análogo, mas também esses significados formam um conjunto ordenado, e são relacionados como anterior e posterior. O significado primário também é chamado por Tomás de significado próprio (*ratio propria*) do termo análogo. E ele elabora a seguinte regra: quando algo é dito analogamente de muitos, isso se encontra de acordo com o seu significado próprio em apenas um deles (*Suma de Teologia*, I, q. 16, a. 6). Significados secundários do termo análogo são reconhecidos como tais na medida em que pressupõem o modo primário de significar o que o termo significa. Assim, no exemplo do “saudável”, o significado “sujeito da saúde” é a *ratio propria* (significado próprio) do nome, pois os outros significados, como “sinal da saúde”, por exemplo, o pressupõem, porque um nariz frio é um sinal da saúde naquele que é o sujeito da saúde. Assim também a comida é saudável no sentido de causa da saúde naquele que é o sujeito da saúde.

Evidentemente, nenhuma palavra ou termo, tomada apenas em si mesma, é unívoca, equívoca ou análoga. Quando “saudável” é dito de Totó e de Rex, o termo seria considerado unívoco, ao passo que nos nossos exemplos do “saudável” dados acima, o termo é usado analogamente.

É essa doutrina sobre os termos análogos que permite que Tomás explique, seguindo de perto Aristóteles, como é que pode haver uma ciência do ente enquanto ente. Poderia parecer que se está propondo uma ciência que se preocupa com tudo. Mas como é que tal preocupação poderia ter um foco suficiente para uma ciência, dada a clara diversidade das coisas que existem? É isso que Aristóteles e Tomás estão enfatizando quando dizem que «ente» significa muitas coisas. O ente não é um gênero, como se «ser» fosse um tipo de coisa. «Ser» é ser uma coisa ou outra, e não há um único tipo de coisa. Então, poderia parecer que deveriam existir ciências do ser, diferentes ciências para diferentes tipos de ser, e que não pode haver uma ciência singular do ser enquanto ser. Essa dificuldade não é tratada através da distinção entre as ciências especulativas. Pois dizer que a metafísica lida com coisas que são separadas da matéria no ser e na consideração não nos diz como tais coisas são suficientemente unitárias para formar o sujeito de uma ciência singular.

Dizer que o ser tem muitos significados pode indicar um problema, mas também indica a solução, se pensarmos no modo como o termo análogo tem muitos significados. Se um termo como “saudável” tem, como termo análogo, muitos significados, há porém uma ordem entre aqueles significados, de tal maneira que um deles é o principal e primário e pressuposto pelos outros significados. Então, se o “ser” tem muitos significados da mesma maneira como o termo análogo tem muitos significados, sabemos que não estamos diante de uma diversidade pura e simples. Mas qual tipo de lista devemos ter em mente, onde o ser é o termo recorrente que deve ser interpretado como análogo? Consideremos a seguinte lista: (1) João é humano; (2) João é alto em 1,80 m; (3) João é bronzeado.

Onde está o termo comum recorrente? Seria “é”? Ele poderia ser considerado como uma mera cópula unindo o predicado e o sujeito, e o seu sentido então pode ser: a conjunção se dá ou é verdadeira. Para os nossos propósitos, tomaremos essas três sentenças no sentido de que João é de vários modos; ele é dito ser de vários modos; ele exemplifica vários modos de ser. Assim, estamos interessados em: é-humano, é-alto, e é-bronzeado.

Ademais, podemos tomar qualquer uma dessas sentenças e perceber que ela implica outras sentenças. Por exemplo, a partir da primeira temos: (1) João é humano; (1a) João é animal; (1b) João é vivo; (1c) João é uma substância; (1d) João é um ser. A partir da segunda temos: (2) João é alto; (2a) João tem comprimento; (2b) João é extenso; (2c) João é quantificado; (2d) João é um ser. A partir da terceira temos: (3) João é bronzeado; (3a) João é colorado; (3b) João é qualificado; (3c) João é um ser.

Podemos ver que as implicações aqui vão apenas em uma direção. Se todo humano é animal, nem todo animal é humano; se todo animal é vivo, nem todo ser vivo é animal; se todo ser vivo é uma substância, nem toda substância é viva. Nossas listas de sentenças vão do mais específico ou determinado para o menos específico ou para designações genéricas. A expressão mais genérica em uma dada linha é o que Aristóteles e Tomás chamam de categoria, um gênero supremo (*Categorias*, capítulo 5; *Comentário à Metafísica*, livro 5, lição 9). As categorias expressam tipos gerais irreduzíveis ou modos de ser e são aquilo que se tem em mente quando se diz que o “ser” significa muitas coisas ou tem muitos significados.

Agora vamos aplicar mais diretamente a doutrina dos nomes análogos a essa situação. Lembramos que o nome análogo foi descrito como aquele que tem muitos significados, cada um significando o mesmo “o que” ou *res significata*, mas de um “modo” ou *modus significandi* diferente. Vejamos qual é o padrão aqui, da mesma maneira como “_____saúde” é o padrão para os diferentes significados de “saudável” que são usados analogamente. Trata-se de: “_____existência” (*Suma de Teologia*, I, q. 44, a. 1). Quais são os diferentes modos de significar essa *res significata*

no caso das categorias? Aquilo que existe em si mesmo e não em outra coisa nem como um aspecto de outra coisa é o modo substancial de ser. Aquilo que, para existir, tem de existir em outra coisa, como uma modificação ou acidente de outra coisa, é o modo accidental de ser. Ademais, esse modo accidental de ser pressupõe o modo substancial de ser, pois aquilo cujo ser é ser em outro é, em última instância, naquilo que existe em si mesmo. Então, existir em si mesmo é o modo principal ou primário de ser, a *ratio propria entis* (significado próprio do ente). Como esse sentido de “ser” é pressuposto pelos outros sentidos secundários, uma ciência do ser enquanto ser pode concentrar-se no principal modo de ser, e é isso que dá a unidade da ciência. Os vários significados de “ser” formam um conjunto ordenado, e a ciência do ser se preocupa principalmente e primariamente com aquilo que é no sentido primário. E isso é dizer que a ciência do ser enquanto ser é principalmente e primariamente a ciência da substância (*Comentário à Metafísica*, livro 4, lição 1).

Poderá ocorrer-nos que os problemas associados com a noção análoga do ente em comum não desaparecem quando a primazia da substância é reconhecida. Também a “substância” terá de ser reconhecida como um termo análogo, pois ele não pode significar a mesma coisa quando é predicado de objetos físicos e de anjos. Se dissermos que a metafísica se concentra na substância enquanto tal e é indiferente à distinção entre substâncias corporais e incorpórais, estaríamos presumindo que este é um termo unívoco. Porém, certamente, este termo não é predicado univocamente de homens e de anjos. Somente se reconhecermos esse problema é que estaremos em uma posição de compreender a trajetória da metafísica, a sua metodologia.

Quando Tomás, em *Sobre o Ente e a Essência*, expõe o que se quer dizer com essência, ele começa com a natureza ou quiddidade de coisas materiais. Só depois de esclarecer isso é que ele procede ao significado semelhante, mas diferente, que a essência tem nos anjos. Assim também quando Aristóteles se volta para a substância na *Metafísica*, ele se detém extensamente sobre a substância material. Somente dessa maneira é que ele pode elaborar um significado para o termo que o torna aplicável às substâncias separadas. Não há discussão da substância enquanto tal, como se ela fosse unívoca; há apenas uma discussão dos tipos de substância, começando com a substância material e procedendo à substância separada, com esta última explicação dependendo da primeira. Esse é o coração e a alma do procedimento metafísico, e isso fica claro a partir do livro mais mal entendido da *Metafísica* de Aristóteles, o livro 5 ou Delta.

Este livro às vezes é referido, um tanto misteriosamente, como um léxico filosófico. Uma edição o coloca primeiro, antes dos outros livros, como se ele fosse uma iniciação ao jargão aristotélico que não tem papel funcional na obra específica em que se encontra. Aqueles que seguiram Werner Jaeger foram unânimes em considerá-lo mal posicionado no tratado. Uma breve consulta ao livro 5 pode sugerir uma seleção

aleatória de termos. Princípio, causa, elemento, natureza, necessário, um e múltiplo, ser, substância, e assim por diante. Qual é o propósito do livro? Tomás joga luz sobre isso de uma maneira que o distingue de quase todos os outros comentadores.

As coisas consideradas nessa obra, observa ele, são comuns a todos e não são ditas univocamente, mas analogamente, ou seja, de acordo com anterioridade e posterioridade, como foi explicado no livro 4. Qualquer ciência considera o seu sujeito, as propriedades do seu sujeito, e as causas do seu sujeito. A lista aparentemente aleatória de termos se refere a essas três coisas. “Primeiro, Aristóteles determina distintos significados de nomes que significam causas, em segundo lugar aqueles que significam o sujeito, e em terceiro lugar aqueles que significam as propriedades do ser enquanto ser” (*Comentário à Metafísica*, 5, lição 1). Em cada caso, um significado primário é desenvolvido na medida em que o termo se aplica às coisas físicas ou materiais, e com base nisso são elaborados os significados que permitem que o termo seja predicado de coisas imateriais. O livro 5 é completamente funcional dentro do tratado como um todo e destaca o método da metafísica.

O primeiro passo na análise da substância é argumentar que ela é anterior ao acidente no conhecimento, na definição e no tempo. “Ser branco não é ser simplesmente, mas sob certo aspecto. Isso é evidente a partir do fato de que, quando uma coisa se torna branca, não dizemos que ela veio a ser simplesmente, mas que ela veio a ser branca. Mas quando Sócrates se torna um homem, diz-se que ele veio a ser simplesmente. Fica claro, então, que ser um homem significa ser simplesmente, ao passo que ser branco significa ser sob certo aspecto” (*Comentário à Metafísica*, 7, lição 1).

Os quatro sentidos de “substância” que são tomados da opinião comum para ser analisados são essência (*quod quid erat esse*), o universal, o gênero e o sujeito. O último é o que é chamado de primeira substância nas *Categorias*, ou seja, coisas particulares como Sócrates, aquela árvore, e outras assim.

“O significado de ‘substância’ dado aqui é praticamente o mesmo que aquele dado nas *Categorias*, pois por sujeito aqui se entende primeira substância. Mas o que ele chama de gênero e universal, que pertencem ao gênero e espécie, estão contidos na segunda substância. Ele acrescenta essência aqui, algo omitido lá porque ela não se enquadra na ordem das categorias, a não ser como o seu princípio. Ela não é um gênero, nem espécie, nem indivíduo, mas o princípio formal de todos eles” (*Comentário à Metafísica*, 7, lição 2).

Quanto ao sujeito, ou particular, ele é dividido em forma, matéria, e o composto dos dois. Nada poderia ser mais claro: a análise da substância começa com a substância material. Será que há substâncias separadas? “Isso será determinado adiante no livro 12, mas, antes que isso possa ser determinado, devemos primeiro postular

e descrever o que é que nas coisas sensíveis é a substância, em qual substância é manifesta, e isso ele faz nos livros 7 e 8" (*Comentário à Metafísica*, 7, lição 1). Mas a análise da substância sensível conduz ao reconhecimento de que, na coisa material particular, a forma é mais substância do que a matéria o é. A forma é ato, a matéria é potência, e o ato é naturalmente anterior à potência (*Comentário à Metafísica*, 7, lição 2). Esse é um ponto crucial. Se a forma é mais substância do que a matéria, a forma subsistente irá fornecer uma maneira de falar das substâncias separadas e uma maneira de entender o que se quer dizer ao se afirmar que elas são mais substâncias do que as substâncias materiais o são.

Nisso vemos o propósito da análise metafísica da substância material. Em si mesma, ela pode parecer simplesmente passar por um terreno já estabelecido na filosofia natural, mas o que se busca é uma insinuação do que a substância separada pode ser. Essa é a finalidade da obra, e é por isso que o livro 12 pode ser visto como a sua culminação.

A metafísica pode ser descrita como o desenvolvimento da descrição de como é a substância imaterial e de um vocabulário para expressar essas descrições ou explicações. Será que ela é um mero exercício em imaginação intelectual? Ela seria isso, se todo o seu trabalho fosse desenvolver possibilidades conceituais, ou explicar o que são as substâncias imateriais, se houver alguma. Mas a possibilidade de uma ciência para além da ciência natural e da matemática é baseada em convicção fundamentada, em provas de que há realmente coisas que existem separadas da matéria e do movimento, a saber, o Primeiro Motor e a alma humana. Isso é o que se afirma a todo momento no curso do Comentário de Tomás à *Metafísica*. Se não há substâncias separadas, então a filosofia natural seria a filosofia primeira.

Às vezes, questionam-se ou menosprezam-se essas afirmações diretas de Tomás, e pensa-se que elas foram superadas pela afirmação, contida na obra «pessoal» e juvenil de Tomás, de que a substância e o ato e a potência e coisas assim são imateriais porque às vezes se encontram na matéria, às vezes não. Porém, sem uma prova, não somos capazes de saber que algumas substâncias são imateriais.

Quando Tomás dá uma versão resumida da prova de um motor imóvel na *Suma de Teologia*, ele acrescenta que isso é o que os homens entendem por Deus. A metafísica é empreendida para ver o que, além disso, pode ser conhecido e dito das substâncias separadas, especialmente de Deus. E na *Metafísica* encontramos uma descrição magnífica de Deus: pensamento que se pensa a si mesmo. Tomás segue de perto a elaboração meticulosa de Aristóteles, tornando inescapável que o controle do que pode ser dito do intelecto divino é o que nós conhecemos do nosso próprio intelecto. É pelo modo de negar as limitações da inteligência humana que se chega a uma compreensão da inteligência divina. Se "intelecto" é dito do homem e de Deus, ele deve ser analogamente comum a ambos.

A concepção inteira de como a mente humana passa meticulosamente da ignorância para o conhecimento, com a sua dependência dos sentidos em toda etapa do caminho, torna problemático que haja coisas imateriais ou, se há alguma, que nós possamos conhecê-las. Muitos parecem se contentar em presumir que o simples uso de termos abstratos tais como “ser” e “substância” abre o portão para a metafísica. Porém, se e enquanto nós não soubermos que esses termos se aplicam a seres que não são materiais, eles serão simplesmente uma maneira vaga de falar de pedras e árvores. Somente as provas que surgem no decorrer do curso da filosofia natural abrem a porta para uma ciência que está para além da filosofia natural e da matemática. Mas tal ciência, do ponto de vista da metodologia científica, é muito peculiar. Ela parece gastar a maior parte do tempo passando por terreno já conhecido, ensaiando as análises da filosofia natural, mas há um método nisso. Trata-se de um difícil esforço para elaborar um vocabulário que possa ser aplicado a substâncias imateriais ou separadas. Nós queremos saber mais sobre Deus e isso requer que nós conheçamos mais sobre objetos físicos. Substância, ato, inteligência, esses são alguns dos atributos divinos que emergem na *Metafísica*. São os *communia entis*, analogamente, não univocamente, comuns a Deus e à criatura.

No início da *Metafísica*, somos lembrados de que o intelecto humano é como o olho de uma coruja diante da luz do sol. No entanto, um pequeno conhecimento, mesmo imperfeito, do divino é preferível a um vasto conhecimento de coisas menores. Porém, trata-se de uma falsa dicotomia, pois só podemos alcançar conhecimento do divino se nos basearmos no conhecimento das coisas sensíveis. A enorme realização de Aristóteles no livro 12 da *Metafísica* obviamente recebeu a admiração de Tomás de Aquino. Se existe um lugar onde poderíamos esperar que Tomás menosprezasse a obra de Aristóteles, é quando chegamos a esse esforço de descrever Deus. No entanto, Tomás fica claramente mais impressionado com o que a mente humana desamparada pode alcançar do que com a comparação com a rica tradição cristã dos atributos divinos. E quando ele se volta para tais atributos, ele insiste nas limitações do nosso conhecimento sobre Deus, seja ele amparado ou não pela revelação.

Se os nomes são comuns a Deus e à criatura, eles não podem ser univocamente comuns, e se fossem simplesmente equívocos, não importaria muito o que afirmamos ou negamos de Deus. Mas isso importa, como fica claro a partir do cuidado com que Aristóteles explica o que se quer dizer com ato puro e pensamento que se pensa a si mesmo, e devemos perguntar como tais termos podem ser comuns às criaturas e a Deus, às coisas materiais e às coisas imateriais. O mesmo vale para os atributos divinos transmitidos na Sagrada Escritura. Em ambos os casos, Tomás apela para a noção da analogia para proceder. O seu ensinamento sobre os nomes divinos é o mais exaltado emprego da noção dos nomes análogos. Porém, assim como na invocação da analogia para discutir o sujeito da metafísica, devemos notar que a própria analogia é um lugar comum da filosofia de Aristóteles e de Tomás. Ou seja, estamos diante de uma nova aplicação de uma doutrina já conhecida.

CONCLUSÃO

Para finalizar, desejo apenas apresentar um resumo da exposição que o dominicano Benedict Ashley faz das oito teses que eram defendidas pelo Aristotélico-Tomismo da Escola de River Forest⁷. Neste meu trabalho, estou adotando a segunda e a terceira tese desta Escola.

Primeira tese. A filosofia de Tomás de Aquino, enquanto é distinta de sua teologia, é compreendida melhor não a partir das Sumas, mas a partir dos comentários sobre Aristóteles, nos quais as ciências filosóficas são tratadas de acordo com seus próprios princípios e métodos pela *via inventionis* (via da descoberta)⁸.

Segunda tese. Tomás de Aquino deve ser interpretado como um aristotélico convencido, que se opõe vigorosamente a toda tendência platonizante em epistemologia, e admite elementos platônicos dos padres da Igreja em seu pensamento apenas na medida em que ele é capaz de validá-los de acordo com a epistemologia aristotélica. Em tópicos tais como a criação, a imortalidade da alma, a providência de Deus, a participação do ser, ele usa sugestões platônicas para ir além de Aristóteles na metafísica, mas, ao fazer isso, ele sempre mantém que esses desenvolvimentos são homogêneos com os princípios e a metodologia de Aristóteles. Portanto, interpretações de Tomás que ignoram a inclinação fortemente empírica de Aristóteles, ou que tentam isolar a metafísica da ciência natural, caem em suspeita.

Terceira tese. Uma interpretação correta da filosofia de Tomás depende de uma observância cuidadosa de sua teoria da ordem do aprendizado das ciências. Segundo essa teoria, como o objeto próprio do intelecto humano é o *ens mobile*, ser-que-se-torna, a primeira ciência na ordem do aprendizado (depois das artes liberais da lógica e da matemática, o trívio e o quadrívio, que valem mais como instrumentos da ciência do que em si mesmas) só pode ser a ciência natural. Após o estudo científico do ser humano como parte da natureza, torna-se evidente que, diferente de todos os outros objetos naturais, o ser humano é livre e autodeterminante, e daí vem a necessidade das ciências éticas (do indivíduo, da família e da comunidade política) para dar orientação racional para essa liberdade, e também das artes (tecnologia) que aperfeiçoam objetos naturais para o uso humano. Por último vem a metafísica, que é “primeira” filosofia não na ordem do aprendizado, mas na ordem da reflexão, cuja tarefa é comparar, coordenar e unificar analogamente os resultados das ciências especiais. Então, ela também lida com as causas últimas de

⁷ Ver: ASHLEY, Benedict. The River Forest School and the philosophy of nature today. In: LONG, R. James (ed.). *Philosophy and the God of Abraham: Essays in memory of James A. Weisheipl, OP*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1991, pp. 1-15.

⁸ Ashley defende que os comentários de Tomás sobre Aristóteles apresentam a visão própria de Tomás, e não uma mera paráfrase. Ele afirma que o seguinte livro apoia essa opinião: WEISHEIPL, James. *Friar Thomas D'Aquino: His life, thought, and works*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1983, pp. 281-285. Para o mesmo efeito ele poderia citar também: ELDER, Leo. The Aristotelian commentaries of St. Thomas Aquinas. *The Review of Metaphysics*, v. 63, n. 1, 2009, pp. 29-53.

todas as coisas, que transcendem os objetos formais das ciências especiais. Mas por que tal ciência é necessária ou mesmo possível? Tomás concorda com Aristóteles que a ciência natural seria a “primeira” filosofia se não fosse pelo fato de que na ciência natural nós descobrimos que a Primeira Causa da existência e da operação do *ens mobile* não é em si mesma um objeto físico que pode ser estudado pelos princípios da ciência natural, e isso também vale para a alma humana intelectual. Assim, o ser (a realidade) é mais amplo que o objeto da ciência natural, e como tal, requer ser estudado por uma ciência própria. Se não for assim, os termos e princípios que costumam ser chamados de «metafísicos», tais como substância, essência e ser, assim como os primeiros princípios e juízos compostos a partir deles, seriam restritos simplesmente ao *ens mobile* e se enquadrariam no objeto da filosofia natural.

Quarta tese. As muitas tentativas de distinguir as ciências naturais como empíricas e a filosofia como racional não podem ser admitidas no tomismo autêntico.

Quinta tese. A chave para ler Aristóteles e Tomás de Aquino a respeito da ciência natural é uma boa compreensão do *Organon* e especialmente dos *Segundos Analíticos*.

Sexta tese. As aparentes diferenças entre a ciência natural tal como se desenvolveu após Galileu e tal como Tomás a concebeu não se devem a nenhuma diferença formal no tipo de conhecimento que a ciência moderna alcança, mas se devem à confusa autocompreensão da ciência moderna que resultou de sua história ideológica após Galileu. Essa confusão surgiu de mal entendidos sobre a ciência de Aristóteles nos quais a ciência moderna se baseou historicamente.

Sétima tese. A ciência natural de Aristóteles e Tomás de Aquino, não importa o quanto seja obsoleta em seus detalhes, ainda pode fornecer à ciência moderna a análise fundacional que é capaz de resolver os vários paradoxos nos quais ela está envolvida agora em incoerência intelectual e os quais levaram a resultados éticos e culturais desastrosos.

Oitava tese. A tarefa de revisar a ciência moderna com base em suas fundações originais não pode ser evadida através de uma fuga para a metafísica ou para a teologia. Se olharmos mais uma vez para os comentários de Tomás sobre Aristóteles, e para muitos outros textos dispersos pelas suas obras, vemos que, para Tomás, não haveria base para uma metafísica, a não ser que a ciência natural estabelecesse primeiro a existência de causas eficientes não materiais do mundo material. Dada a possibilidade de uma metafísica condicionada por essas provas físicas, resta à metafísica elaborar a nossa compreensão dessas entidades não materiais (Deus, anjos, intelectos humanos) a partir dos recursos de todas as ciências especiais. Como essas provas se apoiam nos princípios básicos da ciência natural, derivados da nossa experiência mais geral do *ens mobile*, elas transmitem conhecimento certo e não são minadas pela parte mais dialética da ciência natural. Consequentemente, um retorno

à ciência natural de Tomás de Aquino, como o fundamento de uma revisão da visão de mundo da ciência moderna, abre o caminho também para uma metafísica que não é meramente subjetiva, mas é aberta ao diálogo público, e para uma teologia do mesmo tipo. Assim, se a interpretação de River Forest sobre Tomás de Aquino estava certa, resta explorar um caminho novo e mais frutífero para apresentar a tradição católica de teologia e filosofia para o mundo moderno.

REFERÊNCIAS

ASHLEY, Benedict. The River Forest School and the philosophy of nature today. In: LONG, R. James (ed.). *Philosophy and the God of Abraham: Essays in memory of James A. Weisheipl*, OP. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1991, pp. 1-15.

ASHLEY, Benedict. *The way toward wisdom: An interdisciplinary and intercultural introduction to metaphysics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.

ELDERS, Leo. The Aristotelian commentaries of St. Thomas Aquinas. *The Review of Metaphysics*, v. 63, n. 1, 2009, pp. 29-53.

ELDERS, Leo. *The metaphysics of being of St. Thomas Aquinas in a historical perspective*. Leiden: E.J. Brill, 1993.

ELDERS, Leo. *The philosophical theology of St. Thomas Aquinas*. Leiden: E.J. Brill, 1990.

MCINERNY, Ralph. *Aquinas*. Cambridge: Polity Press, 2004.

MCINERNY, Ralph. *St. Thomas Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.

MCINERNY, Ralph. The analogy of names is a logical doctrine. In: *Being and predication: Thomistic interpretations*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1986, pp. 279-286.

REITH, Herman. *The metaphysics of St. Thomas Aquinas*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1958.

SMITH, Vincent E. *The general science of nature*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1958.

SMITH, Vincent E. The prime mover: Physical and metaphysical considerations. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, v. 28, 1954, pp. 78-94.

WEISHEIPL, James. *Friar Thomas D'Aquino: His life, thought, and works*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1983.

WIPPEL, John F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: From finite being to uncreated being*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.