

Universal, Potencial e Virtual

Estudos Filosóficos em
Termos de Mereologia

Thiago Sebastião Reis Contarato

Universal, Potencial e Virtual

Estudos Filosóficos em
Termos de Mereologia

Thiago Sebastião Reis Contarato

Editora chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira

Assistente editorial

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto gráfico

Bruno Oliveira

Camila Alves de Cremo

Daphynny Pamplona

Luiza Alves Batista

Natália Sandrini de Azevedo

Imagens da capa

iStock

Edição de arte

Luiza Alves Batista

2022 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do texto © 2022 Os autores

Copyright da edição © 2022 Atena Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.

Open access publication by Atena Editora



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição-Não-Comercial-NãoDerivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo do texto e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva do autor, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos ao autor, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

Conselho Editorial**Ciências Humanas e Sociais Aplicadas**

Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva – Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí

Prof. Dr. Alexandre de Freitas Carneiro – Universidade Federal de Rondônia

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia

Profª Drª Ana Maria Aguiar Frias – Universidade de Évora

Profª Drª Andréa Cristina Marques de Araújo – Universidade Fernando Pessoa



Prof. Dr. Antonio Carlos da Silva – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais
Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Arnaldo Oliveira Souza Júnior – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento – Universidade Federal Fluminense
Prof^o Dr^a Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Daniel Richard Sant’Ana – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Prof^o Dr^a Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo
Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá
Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros
Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
Prof^o Dr^a Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Jadilson Marinho da Silva – Secretaria de Educação de Pernambuco
Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. José Luis Montesillo-Cedillo – Universidad Autónoma del Estado de México
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Kárpio Márcio de Siqueira – Universidade do Estado da Bahia
Prof^o Dr^a Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal do Paraná
Prof^o Dr^a Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Prof^o Dr^a Lucicleia Barreto Queiroz – Universidade Federal do Acre
Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros
Prof. Dr. Lucio Marques Vieira Souza – Universidade do Estado de Minas Gerais
Prof^o Dr^a Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof^o Dr^a Marianne Sousa Barbosa – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Prof^o Dr^a Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Miguel Rodrigues Netto – Universidade do Estado de Mato Grosso
Prof. Dr. Pedro Henrique Máximo Pereira – Universidade Estadual de Goiás
Prof. Dr. Pablo Ricardo de Lima Falcão – Universidade de Pernambuco
Prof^o Dr^a Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof^o Dr^a Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Prof^o Dr^a Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Prof^o Dr^a Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins



Universal, potencial e virtual – estudos filosóficos em termos de mereologia

Diagramação: Camila Alves de Cremo
Correção: Mariane Aparecida Freitas
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga
Revisão: O autor
Autor: Thiago Sebastião Reis Contrato

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C759 Contrato, Thiago Sebastião Reis
Universal, potencial e virtual – estudos filosóficos em termos
de mereologia / Thiago Sebastião Reis Contrato. –
Ponta Grossa - PR: Atena, 2022.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-258-0240-4

DOI: <https://doi.org/10.22533/at.ed.404220106>

1. Metafísica. 2. Tomás, de Aquino, Santo, 1225?-
1274. 3. Psicologia - Filosofia. 4. Lógica. I. Contrato, Thiago
Sebastião Reis. II. Título.

CDD 110

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora

Ponta Grossa – Paraná – Brasil

Telefone: +55 (42) 3323-5493

www.atenaeditora.com.br

contato@atenaeditora.com.br



Atena
Editora
Ano 2022

DECLARAÇÃO DO AUTOR

O autor desta obra: 1. Atesta não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao texto publicado; 2. Declara que participou ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certifica que o texto publicado está completamente isento de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirma a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhece ter informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autoriza a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.



DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access*, *desta forma* não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de *e-commerce*, ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.



DEDICATÓRIA

Primeiramente, dedico este livro a Deus, por me dar a existência

Dedico a meus pais Braz André Paulino Contarato e Jerusa Aguiar Reis Contarato, por terem me presenteado com a vida.

Dedico também a meu irmão Matheus José Reis Contarato, que me deu toda a força que eu precisava para seguir em frente diante dos desafios.

SUMÁRIO

ABREVIACÕES.....	1
INTRODUÇÃO.....	2
TODO UNIVERSAL E PARTES SUBJETIVAS	7
Todo Universal e Partes Subjetivas no Intelecto	12
Todo Universal e Partes Subjetivas na Realidade	27
A Falácia da Composição e a Falácia da Mudança de Quantificador.....	38
TODO E PARTES POTENCIAIS/VIRTUAIS	48
Sobre a Causalidade	54
Todo e Partes Virtuais (Como Virtude Ativa ou Potência Ativa)....	58
Todo e Partes Potenciais (Como Virtude Passiva ou Potência Passiva).....	69
Análises Mereológicas das Virtudes Morais Humanas	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS	80
REFERÊNCIAS	83
SOBRE O AUTOR.....	91

ABREVIACÕES

S.Th.: *Summa Theologiae*

S.C.G.: *Summa Contra Gentiles*

Super Sent.: *Scriptum Super Sententiis*

Sent. Metaphys.: *In Aristotelem Sententia Libri Metaphysicae*

Sent. Politic.: *In Aristotelem Sententia Libri Politicorum*

Sent. Physic: *In Aristotelem Sententia Libri Physicorum*

De Caelo: *In libros Aristotelis De Caelo et Mundo Expositio*

Sent. De Anima: *In Aristotelem Sententia Libri De Anima*

De Ente.: *De Ente et Essentia*

Q. D. De Anima: *Quaestio Disputata de Anima*

De Trini.: *Super Boetium De Trinitate De Trinitate*

De Mix. Elem.: *De Mixtione Elementorum*

De Spirit. Creat.: *Quaestio disputata de Spiritualibus Creaturis*

De Div. Nom.: *In librum B. Dionysii De Divinis Nominibus expositio*

Super Decret.: *Expositio super primam et secundam Decretalem*

De Nat. Mat.: *De Natura Materiae* (Autoria duvidosa de Tomás de Aquino)

Observação: Os parágrafos da obra *De Ente et Essentia* foram tomados das traduções em português de Carlos Arthur Nascimento e de Dom Odilão Moura. As demais obras tiveram seus parágrafos tomados do site do Corpus Thomisticum.

INTRODUÇÃO

Com esse livro, nós apresentaremos principalmente as noções de “universal”, “comum”, “potencial” e “virtual” segundo a Filosofia de Tomás de Aquino. Contudo, essas noções serão apresentadas de um modo diferente do que habitualmente é feito, pois daremos ênfase aos raciocínios mereológicos presentes na Filosofia de Tomás de Aquino. A palavra “Mereologia” vem do grego μέρος, que significa “parte”, e “λογία”, que significa “estudo”. Assim, a **Mereologia** é o estudo das relações lógicas entre as partes, ou melhor, *entre o todo e as partes*.

Atualmente, os filósofos identificam a Mereologia como uma área mais específica da Lógica, mas talvez pudéssemos considerá-la também como uma área da Metafísica, dado que quase todo pensamento metafísico medieval é mereológico. Na verdade, esse caráter duplo da Mereologia é exatamente o que pode atrair o interesse dos filósofos e pesquisadores. Nesse contexto, a Mereologia, como disciplina isolada, pode ser vista como um *meio-termo* ou até como o *elo perdido* entre Lógica e Metafísica, realizando aprimoramentos tanto de uma área quanto da outra.

Ao pensarmos numa “Mereologia segundo Tomás”, precisamos tomar alguns cuidados. A palavra “Mereologia” foi primeiramente utilizada em 1916 pelo lógico polonês Stanislaw Lesniewski, em sua obra *Podstawy ogólnej teorii mnogości [Fundamentos de uma Teoria Geral da Pluralidade]*. Lesniewski deu o primeiro passo no desenvolvimento dessa área da Lógica, de modo que se trata de algo relativamente recente e que está em constante desenvolvimento. Sendo assim, apesar de não

ser possível que Tomás tenha usado tal expressão em seus textos, é patente que os raciocínios de Tomás são mereológicos em grande parte de sua Filosofia. Por isso, é coerente que nós consideremos as noções de “virtual”, “potencial”, “universal” e “comum” nesses termos mereológicos.

No primeiro capítulo desse livro, veremos como a noção de “universal” e de “comum” são usadas por Tomás dentro do contexto da “Querela dos Universais”. Em termos gerais, pergunta-se se os todos universais (conceito semelhante ao de “conjuntos”, mas não é exatamente a mesma coisa) possuem algum modo de ser fora do intelecto. A resposta de Tomás de Aquino é sim, os universais estão fora de um intelecto de um modo diferente e próprio das coisas, isto é, estão enquanto propriedades comuns compartilhadas entre os diversos indivíduos de uma espécie. Assim, buscaremos apresentar, em termos mereológicos, os **modos de ser dentro do intelecto e fora do intelecto**.

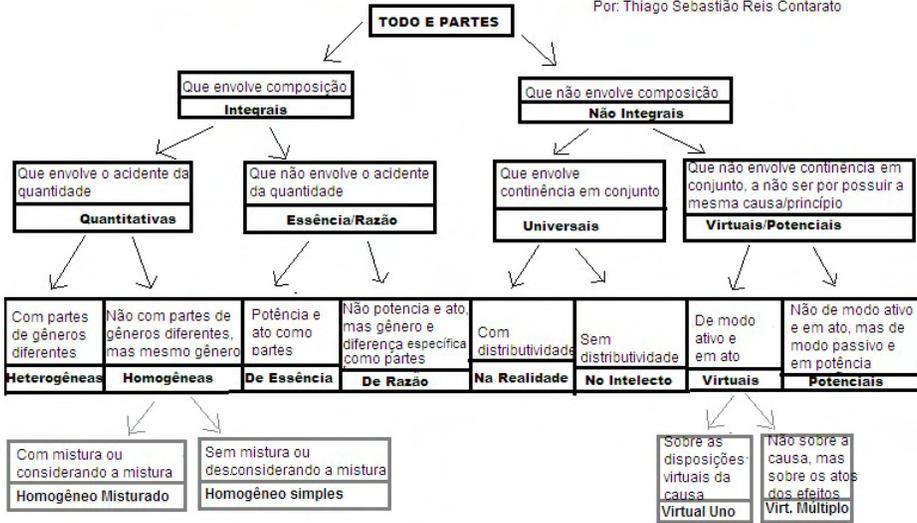
Por outro lado, no segundo capítulo, trataremos dos conceitos de “virtual” e de “potencial”, muito associados com a “Psicologia Filosófica” da escolástica, que descreve o que é alma e quais são as suas faculdades, além de serem associados também com a chamada “Ética das Virtudes”, que envolve, grosso modo, um estudo dos hábitos saudáveis para o ser humano. As noções de “potencial” e “virtual”, presentes nesse contexto, serão descritas em termos de todo e partes. Assim, em nossa pesquisa, nós nos voltaremos para diversas obras de Tomás de Aquino sobre a alma e sobre as virtudes, etc. Não

somente aqui, mas em todo o livro, a literatura primária será a nossa principal fonte, pois uma literatura secundária sobre uma *mereologia segundo Tomás de Aquino* ainda é muito escassa. Basicamente, nossa melhor referência nessa temática é a obra “*Medieval Mereology*” de Desmond Paul Henry.

Ao longo das obras de Tomás de Aquino, nós podemos identificar pelo menos três tipos de todo e partes: [1] **Integral**, [2] **Universal** e [3] **Potencial/Virtual**. Neste livro, nós nos dedicaremos a descrever **apenas** o tipo **Universal** e o tipo **Potencial/Virtual** de todo e partes, de modo que não envolve toda a mereologia presente na Filosofia de Tomás de Aquino. Deixaremos para apresentar o tipo **Integral** em outro livro (CONTARATO, 2022), mas nós teremos teremos uma breve definição no tópico 2.4, caso o leitor queira ter uma noção geral para compreender este livro. Fizemos tal divisão para dar mais ênfase ao tipo de problemas que surge especificamente dos raciocínios envolvendo o tipo **Universal** e o tipo **Potencial/Virtual**, que já foram descritos. Assim, faremos uma análise desses tipos, desmembrando em subtipos, os quais não são tão óbvios e precisam ser descritos com precisão. Para facilitar a visualização, podemos verificar todos os tipos e subtipos mereológicos com um mapa mental. Logo abaixo, temos um **esboço** do mapa mental que chamamos de “**Árvore Mereológica Tomista**”:

ÁRVORE MEREOLÓGICA TOMISTA (ESBOÇO)

Por: Thiago Sebastião Reis Contarato



Precisamos esclarecer as características de cada subtipo para afastar quaisquer **ambiguidades** no uso dos termos “todo” e “parte”, principalmente no que tange à filosofia tomista, mas não somente. De fato, em alguns artigos acadêmicos de outros autores, observei vários casos de raciocínios que confundiam e misturavam os tipos mereológicos em questão, o que levava a conclusões inválidas. Diante disso, nós nos esforçaremos para identificar as *características que servem como diferenças específicas* para cada tipo e subtipo.

Para fazermos a descrição de cada tipo de todo e de partes, nós seremos obrigados a adentrar em muitos pontos da filosofia tomistas. Contudo, não seremos capazes de expor, de demonstrar e nem de realizar problematizações sobre tais teorias em detalhes, de modo que essas teorias serão apenas assumidas, em termos de suposição, como sendo “certas”,

para mostrarmos as diversas aplicações dentro do sistema tomista. Uma vez esclarecidos esses pontos, sigamos com as descrições mereológicas.

TODO UNIVERSAL E PARTES SUBJETIVAS

As expressões “todo universal” e as suas “partes subjetivas” remontam a um tipo bem específico de todo e parte. Contudo, antes de começarmos a análise desse tipo, precisamos lidar com a nomenclatura usada por Tomás. O uso de expressões diferentes para o **todo**, como sendo “todo universal”, e para as **partes**, como sendo “subjetivas”, pode causar a impressão de que se trata de dois tipos diferentes, mas, como veremos adiante, trata-se de um mesmo tipo mereológico. As subdivisões se darão de outra maneira.

A expressão “partes subjetivas” está mais presente em discursos que envolvem as virtudes, sacramentos e pecados, o que pode reforçar a aparente subdivisão como tipos mereológicos diferentes, uma vez que as virtudes possuem características peculiares, como se verá adiante no item 2.4 adiante. Contudo, mesmo assim, a palavra “subjetiva” indicaria apenas um subtipo do universal que se diferenciaria, no máximo, pelo fato de ser utilizado por Tomás na descrição **das práticas humanas**. Tratar-se-ia apenas de um uso mais específico, no qual não identificaríamos diferenças mereológicas relevantes.

Sendo assim, o mais correto é admitirmos que “todo universal” e “partes subjetivas”, apesar de possuírem nomes diferentes, se referem ao mesmo tipo mereológico. Tomás usa ambas as expressões num mesmo texto da Metafísica, que não trata das virtudes, mas da definição dos tipos de todo e parte, o que nos demonstra que ele os considerava do mesmo tipo. Eis o texto:

[...] No segundo modo, a espécie é parte do gênero. Ora, no segundo modo, assume-se a parte como sendo **a parte subjetiva do todo universal**.¹

De fato, além disso, fazendo uma breve pesquisa no *Index Thomisticus*, podemos verificar que a expressão “*totus subjectivus*” e a expressão “*pars universalis*”, bem como suas declinações, simplesmente **não são usadas** por Tomás de Aquino em seus textos. Contudo, a expressão “*totus universalis*” e a expressão “*partes subjectivas*” são largamente usadas. Sendo assim, preferimos adotar os nomes que o próprio Tomás em seus textos.

Uma vez considerado isto, já podemos trabalhar o tipo mereológico em questão. Primeiramente, é importante dizer que ele envolve a consideração de gêneros, espécies e indivíduos enquanto “conjuntos”, bem como os elementos que eles contêm. Quando utilizo a expressão “conjunto” **não pretendo me comprometer**, a primeiro momento, com a “Teoria dos Conjuntos” contemporânea, uma vez que se sabe que a Mereologia foi criada como uma alternativa rival da Teoria dos Conjuntos, pois esta última possuía alguns paradoxos, como o paradoxo de Russell. Apenas utilizo essa expressão para facilitar a compreensão. O próprio Tomás de Aquino nos apresenta a noção de *estar contido* de modo semelhante, como segue:

[...] o todo é dito de duplo modo: [1] ou de um modo em que cada um das [partes] **contidas no todo que contém** seja a própria unidade, a saber, o próprio todo que contém, de modo que o todo universal é predicado de qualquer de suas

¹ Sent. Metaphys. lib. 5 l. 21, n. 13: (...) secundo modo, species est pars lib. generis. In secundo enim modo sumebatur pars pro parte subiectiva totius universalis.

partes. [2] Ou [de outro modo,] a unidade é **constituída** de partes, onde **não é o caso** que qualquer das partes seja essa unidade [do todo]. E esta é a noção de todo integral, que não é predicado de nenhuma de suas partes integrais.²

Sendo assim, o gênero e a espécie são considerados não mais como todos constituídos (compostos) por partes, mas como “conjuntos” que contêm partes. Na medida em que o todo universal pode ser considerado como “conjunto”, nele estão contidas as partes subjetivas que seriam seus subconjuntos. E, para fechar a sequência de conjuntos e subconjuntos, podemos dizer que os indivíduos estão contidos nos subconjuntos. Para usar os termos tomistas, o subconjunto seria a “espécie” e o conjunto seria o “gênero”. Assim, um gênero é um todo universal no qual estão contidas várias espécies, que são suas partes subjetivas. Essa relação entre os gêneros e as espécies se seguirá até chegarmos a uma espécie ínfima, na qual estão contidos apenas indivíduos, e não subconjuntos. Nesse último caso, a espécie ínfima assume a posição de todo universal enquanto os indivíduos seriam partes subjetivas.

O universal mais comum está para o menos comum como o todo para a parte. Como todo, nele está potencialmente contido, não só o menos universal, mas ainda outras coisas; assim, em *animal* está contido não só o homem, mas também o cavalo.³

Nesse ponto, precisamos identificar se essas partes subjetivas são homogêneas ou se elas são heterogêneas. As

2 Sent. Metaphys. lib. 5, l. 21, n. 15: “[...] totum dicitur dupliciter; aut ita quod unumquodque contentorum a toto continente, sit *ipsum unum*, scilicet ipsum totum continens, quod est in toto universali de qualibet suarum partium praedicato. Aut ex partibus constituatur unum, ita quod non quaelibet partium sit unum illud. Et haec est ratio totius integralis, quod de nulla suarum partium integralium praedicatur.”

3 S.Th. I, q. 85, a. 3, ad. 2: “Ad secundum dicendum quod universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars. Ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia; ut sub animali non solum homo, sed etiam equus.”

partes homogêneas são aquelas que possuem as mesmas características, como as partes da água que são igualmente água, enquanto as partes heterogêneas seriam aquelas que são diferentes, como as partes do corpo humano que não específicas como braços, pernas, cabeça, de modo que sozinhas não são o corpo humano. Sendo assim, fica claro que as partes subjetivas são sempre homogêneas. Afinal de contas, o que faz com que os indivíduos ou espécies sejam classificados como estando no mesmo conjunto é o fato de possuírem as mesmas características ou estas serem semelhantes, isto é, as partes subjetivas são sempre homogêneas. Se forem totalmente diferentes (heterogêneas), indivíduos ou espécies serão classificados em conjuntos diferentes. Sendo assim, as partes subjetivas de um todo universal (conjunto) nunca poderão ser heterogêneas, mas sempre serão homogêneas. Diante disso, no que diz respeito à predicação, podemos seguir as regras de um todo universal homogêneo, a saber:

O todo universal está, na sua essência e virtude totais, em qualquer das partes, como p. ex., animal está no homem e no cavalo; e, por isso, **ele se predica propriamente das partes singulares.**⁴

Desse modo, podemos dizer que o todo universal pode ser predicado de qualquer de suas partes, mas as partes não podem ser predicadas do todo. Por exemplo: quando dizemos que “homem é animal”, onde “homem” é parte subjetiva e “animal” é todo universal, temos uma predicação legítima. E do mesmo modo quando ocorre a proposição “Sócrates é homem”,

4 S.Th. I, q. 77, a. 1, ad 1: “Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo, et ideo proprie de singulis partibus praedicatur.”

pois ocorre de “Sócrates” ser parte subjetiva e “homem” ser um todo universal. Contudo, o contrário em ambos os casos é inválido, a saber, quando dizemos: “animal é homem” ou “homem é Sócrates”.

No que diz respeito às noções de “essência” e de “virtude”, ambas citadas no texto acima, a “essência” envolve “o que é” o todo e “o que é” a parte, enquanto a virtude envolve o “efeito” do todo e o “efeito” da parte. Contudo, isso será tratado de modo correto adiante no capítulo 2 deste livro, quando se falará sobre o todo e as partes potenciais/virtuais.

Contudo, mesmo que somente haja partes homogêneas, podemos fazer uma classificação dos universais em dois tipos, tendo em vista dois modos de ser: [1] no intelecto e [2] nas coisas. Assim o próprio Tomás distingue os dois tipos:

De dois modos se pode considerar o universal. **[1] De um modo, considerando-se a natureza do universal simultaneamente com a intenção da universalidade.** E como esta, que faz com que o que tem unidade e identidade se refira a muitas coisas, uma vez que provém da abstração do intelecto, é necessário que, deste modo, o universal seja posterior. [...] **[2] De outro modo, o universal pode ser considerado quanto à própria natureza mesma, a saber, de animalidade ou humanidade, tal como existe nos seres particulares.**⁵

Em um nível de raciocínio mereológico e lógico, pode-se dizer que é relevante colocar essa distinção neste livro pelo fato de que muitos acusam Tomás de Aquino de ter cometido, em alguns raciocínios, um erro lógico conhecido como “falácia da

5 S.Th. I, q. 85, a. 3, ad. 1: “dicendum quod universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius. (...) Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus.”

composição” ou “da mudança de quantificador”. Um exemplo dessa falácia da Mudança de Quantificador é: “*1+ *Se todos os homens amam uma mulher, [2] então uma mulher é amada por todos os homens.*” Esta falácia consiste exatamente em concluir [2] partindo de [1] quando as duas sentenças possuem sentidos patentemente diferentes. Com as análises dos modos de ser no intelecto e na realidade, nós pretendemos mostrar que Tomás tem consciência da diferença entre um e outro sentido, de modo que devemos ser cautelosos ao afirmarmos que ele comete tais falácias da composição ou da mudança de quantificador.

Além disso, num nível epistemológico e metafísico, nós temos também o problema da **Querela dos Universais**.⁶ A posição **realista moderada** de Tomás de Aquino a respeito desta querela pode ser mais bem esclarecida com esta subdivisão em Universal no Intelecto (que teria um modo de ser uno) e Universal na Realidade (que teria um modo de ser múltiplo).

1 | TODO UNIVERSAL E PARTES SUBJETIVAS NO INTELECTO

Para compreendermos o todo universal no intelecto, precisamos considerar como se dá a **unidade** de um conjunto. Contudo, antes precisamos saber o que envolve a noção de “unidade”. Para Tomás de Aquino, o uno é um dos transcendentais

⁶ Uma boa referência sobre a Querela dos Universais pode ser: LIBERA, Alain de. *La Querelle des Universaux: De Platon à la fin Du Moyen Age*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

e, como tal, converte-se com o ser. Especificando mais, o uno seria o indiviso, ou melhor, a consideração de algo como não dividido em nenhuma parte.

A unidade não acrescenta nada ao ser, mas, só a negação da divisão; pois, ser uno não é senão ser indiviso; e daqui resulta claramente que a unidade é conversível no ser. Pois, todo o ser ou é simples ou composto. Aquele é indiviso, atual e potencialmente. Este não recebe o ser enquanto as suas partes estiverem divididas, mas só depois que elas o constituem e compõem. Por onde, é manifesto que o ser de qualquer coisa consiste na sua indivisão; e daí vem que todo ente conserva o seu ser na medida em que conserva a unidade.⁷

Diante disso, introduzamos o aparato mereológico. O todo universal é primeiramente conhecido de modo **[1] indistinto e confuso**, isto é, conhecemos e tratamos apenas do todo, sem considerar suas partes. Posteriormente, ele é conhecido de modo **[2] distinto**, isto é, tratamos do todo universal considerando as suas partes. É importante observar neste ponto a introdução do “todo atômico” ou indivisível, como Tomás afirma:

Ora, é claro que conhecer uma coisa na qual várias outras estão contidas, sem ter conhecimento próprio de cada uma das coisas naquela contidas, é conhecê-la com certa confusão. **E assim, pode ser conhecido tanto o todo universal, no qual estão contidas as partes potencialmente, como o todo integral**; pois, ambos esses todos podem ser conhecidos com certa confusão, sem serem conhecidas, distintamente, as partes. Ao passo que conhecer distintamente o que está contido no todo universal, é ter conhecimento menos comum das coisas. Assim, conhecer um animal, indistintamente, é

7 S.Th. I, q. 11, a. 1, co.: “unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis, unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituent et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.”

conhecê-lo como animal; conhecê-lo, porém, distintamente é conhecê-lo como animal racional ou irracional, o que é conhecer o homem ou o leão. Ora, o nosso intelecto conhece o animal antes de conhecer o homem. E o mesmo se verá se se comparar o que quer que seja de mais universal com o menos universal.⁸

Considerando a relevância do conhecimento para este ponto, precisamos apresentar brevemente como o conhecer se processa segundo Tomás. Grosso modo, o processo do conhecimento se dá da seguinte maneira: [1º] adquirimos as imagens sensíveis individuais (fantasmas); [2º] abstraímos a **espécie inteligível** dos fantasmas, onde teríamos um conhecimento **confuso e indistinto**; [3º] Retornamos para os fantasmas para identificar os elementos desse conjunto, de modo que temos conhecimento **distinto** com o **conceito**. Por exemplo: [1ª] adquirimos a imagem particular (fantasma) de boi; [2º] abstraímos a espécie inteligível da imagem particular de boi, isto é, não estamos falando mais de um *indivíduo boi*, mas sim do *conjunto boi*, ainda sem distinguir os indivíduos elementos do conjunto, de modo que, assim, temos um conhecimento *indistinto do conjunto boi*; [3º] Retornamos para os fantasmas dos bois (imagens individuais na imaginação) para sabermos quais são os elementos individuais do conjunto e termos um conhecimento *distinto do conjunto boi*. Seguindo a numeração

8 S.Th. I, q. 85, a. 3, co.: “Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale, utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi. Sicut cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal in quantum est animal, cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal in quantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem, et eadem ratio est si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale.”

dos passos nesse parágrafo, podemos identificá-los no texto de Tomás:

Duas coisas devem-se considerar no conhecimento do nosso intelecto. [1º] A primeira é que o conhecimento intelectual tem o seu princípio, de certo modo, no sensitivo. E como o sentido conhece o singular e o intelecto o universal, é forçoso que o conhecimento do singular seja, quanto a nós, anterior ao do universal. [2º] A segunda consideração é que o nosso intelecto procede da potência para o ato. Ora, tudo o que assim procede chega ao ato incompleto, meio termo entre a potência e o ato, antes de chegar ao ato perfeito. [3º] Ora, esse ato perfeito, ao qual chega o intelecto, é a ciência completa, pela qual as coisas são conhecidas distinta e determinadamente. [2º] O ato incompleto, porém, é a ciência imperfeita, pela qual as coisas são conhecidas indistintamente, com certa confusão; e o que é assim conhecido sob certo aspecto o é em ato e, de certo modo, em potência. (...) Pois, quem conhece uma coisa indistintamente ainda está em potência para conhecer o princípio da distinção; assim, quem conhece o gênero está em potência para conhecer a diferença. Por onde se vê que o conhecimento indistinto é médio entre a potência e o ato.⁹

Além disso, tanto no conhecimento distinto quanto no indistinto nós temos a chamada intenção de universalidade. Por “intenção de universalidade” compreendo a propriedade de **apontar para muitos** que um universal uno do intelecto possui. Como se vê no texto a seguir, a intenção é “consequente” ao modo de inteligir que se opera pela abstração. Assim, primeiro se tem o conhecimento da *espécie inteligível*, conhecimento

9 S.Th. I, q. 85, a. 3, co.: “(...) in cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quod cognitio singularium, quoad nos, prior sit quam universalium cognitio. Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione, quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia.(...) Quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium; sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum.”

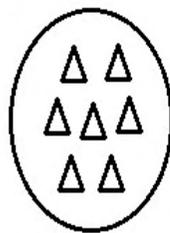
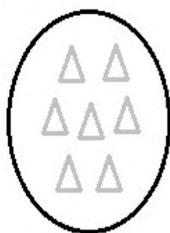
indistinto e confuso, e por fim temos o *conceito* propriamente dito, que é conhecimento distinto e determinado. Eis o texto:

O universal, entendido simultaneamente com a intenção da universalidade, é, de certo modo, princípio de conhecimento, enquanto **essa intenção é consequente ao modo de inteligir que se opera pela abstração**. Não é necessário, porém, que tudo o que é princípio de conhecimento seja princípio de existência, como pensava Platão; pois, por vezes, conhecemos a causa pelo efeito e a substância pelo acidente, como se vê em Aristóteles.¹⁰

Portanto, poderíamos considerar dois tipos de todo universal no intelecto, a saber: [1] a espécie inteligível, fruto da abstração dos fantasmas, que contém um conhecimento confuso e indistinto do universal (seria como considerar um conjunto por si mesmo, independentemente dos elementos contidos nele) e [2] o conceito inteligido, fruto do retorno aos fantasmas, isto é, contendo um conhecimento distinto e determinado das partes desse todo universal (os elementos do conjunto).

Podemos fazer uma representação gráfica desses duas considerações de um todo universal dentro do intelecto, como se segue:

10 S.Th. I, q. 85, a. 3, ad 4: “dicendum quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi qui est per abstractionem. Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit, cum quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum, secundum sententiam Aristotelis, non est principium essendi, neque substantia, ut patet in VII Metaphys.”



Nessa representação, podemos verificar no caso à esquerda que não se tem conhecimento das partes em questão, mas apenas do todo, de modo que temos um todo universal atômico. Já no caso do círculo da direita podemos identificar distintamente as partes subjetivas do todo universal em questão. Além disso, representei as partes subjetivas de modo separado para indicar que não envolvem composição, como nas partes integrais (que são descritas em outro livro: CONTARATO, 2022, mas há uma exposição geral no tópico 2.4). Sendo assim, como no caso da direita se trata de um todo universal do intelecto que é distinto, coloquei as partes (que são os triângulos) de modo distinto, mas que possuem uma unidade (através do círculo) como um coletivo, que é apenas um. Em suma, em ambos os casos se trata de algo uno, mas no caso da esquerda se tem conhecimento confuso e indistinto das partes, enquanto no da direita o saber que se tem é distinto.

No que diz respeito ao todo atômico, não há muito que acrescentar, além da **indivisibilidade** do conjunto (todo universal) em partes subjetivas. Em outras palavras, este todo não tem partes. Todavia, quando se tem a distinção

dos elementos do conjunto após o retorno aos fantasmas, já podemos falar de uma relação mereológica entre todo e partes, de modo que é necessário determinar como ocorre essa relação. Um modo de se referir a essa relação envolveria a distinção das noções de **Todo Categoremático** e **Todo Sincategoremático** a respeito do universal.

Antes de expormos tais noções, é importante observar que Tomás não usa as expressões “todo categoremático” e “todo sincategoremático” em seus textos. Como lembra Desmond Paul Henry:

Tomás deixa de fazer a até então mera tendência, mas depois difundida distinção entre o sentido categoremático e sincategoremático de ‘todo’.¹¹

Mesmo assim, isso não quer dizer que Tomás não tenha usado isoladamente os termos “categoremático” e “sincategoremático” em seus textos. O raro uso destas palavras nos textos de Tomás de Aquino envolve a descrição da locução “**só**”, atribuída a Deus, como é apresentado nos textos seguintes:

Esta locução **só** pode ser tomada como categoremática ou sincategoremática. **Categoremática** é a locução que *atribui de modo absoluto uma realidade a um suposto*, como branco, ao homem, quando dizemos homem branco. Donde, se neste sentido tomássemos a locução **só**, de nenhum modo poderia ser acrescentada a qualquer termo em Deus; porque afirmaria a solidão relativamente ao termo ao qual se acrescentasse; donde resultaria ser Deus solitário, o que vai contra o que dissemos.¹²

11 Henry, Desmond Paul. *Medieval Mereology*, § 3.21: “Aquinas forbears from making the then rather trendy and later pervasive distinction between categorematic and syncategorematic senses of ‘whole’.”

12 S.Th. I, q. 31, a. 3, co.: “(...) haec dictio solus potest accipi ut categorematica vel syncategorematica. Dicitur autem dictio categorematica, quae absolute ponit rem significatam circa aliquod suppositum; ut

A respeito da locução categoremática, podemos ver alguma relação com o que se pretende atribuir ao “todo categoremático” na medida em que *se atribui de modo absoluto uma realidade a um suposto*, isto é, como que considerando **o suposto ou sujeito** como *um todo de modo unitário* em relação a outro **sujeito** também unitário. Assim, a locução categoremática indicaria que o sujeito é solitário, pois não há nenhum outro sujeito nele ou próximo a ele. Nesse sentido seria falso atribuir a Deus a locução “só” categorematicamente na medida em que Deus é uma Trindade. Por outro lado, quanto ao sentido sincategoremático da locução “só”, assim Tomás nos fala:

Porém, **sincategoremática** é a locução que *implica uma ordenação do predicado para o sujeito* como a locução **todo** ou **nenhum** e semelhantemente a locução **só**, porque exclui qualquer outro suposto da união com o predicado. Assim quando dizemos “*Só Sócrates escreve*” não queremos com isso significar que Sócrates seja solitário, mas que ninguém participa com ele do ato de escrever, embora *muitos coexistam com ele*.¹³

Diante disso, podemos dizer que o sincategoremático trata de uma relação **do predicado com o sujeito**. Normalmente, a relação sujeito-predicado indica uma relação de pertinência de um elemento (o sujeito da frase) dentro de um conjunto (o predicado da frase). Assim, quando se fala da *ordenação do predicado para o sujeito*, estamos falando da ordenação de um conjunto para os seus elementos. Isso indicaria uma

albus circa hominem, cum dicitur homo albus. Si ergo sic accipiatur haec dictio solus, nullo modo potest adiungi alicui termino in divinis, quia poneret solitudinem circa terminum cui adiungeretur, et sic sequeretur Deum esse solitarium; quod est contra praedicta.”

13 S.Th. I, q. 31, a. 3, co.: Dictio vero syncategorematica dicitur, quae importat ordinem praedicati ad subiectum, sicut haec dictio omnis, vel nullus. Et similiter haec dictio solus, quia excludit omne aliud suppositum a consortio praedicati. Sicut, cum dicitur, solus Socrates scribit, non datur intelligi quod Socrates sit solitarius; sed quod nullus sit ei consors in scribendo, quamvis cum eo multis existentibus.

distributividade do conjunto em relação aos seus elementos, o que nos aproxima do conceito de todo sincategoremático. Sendo assim, se usarmos a locução “só” sincategoricamente, como resultado, temos que a propriedade, que normalmente deveria ser distribuída para cada elemento do conjunto, será atribuída apenas para um elemento (Sócrates), excluindo os outros elementos desse conjunto.

Em outras palavras, quando Tomás usa a locução **só** no sentido categoremático, nas entrelinhas há o seguinte: *a locução só atribuída a um todo categoremático*. Por outro lado, quando diz a locução **só** no sentido sincategoremático, Tomás estaria dizendo: *a locução só atribuída a uma parte de um todo sincategoremático*. Estas noções ficam mais claras quando Tomás apresenta os atributos essenciais de Deus Uno com relação à Trindade e às pessoas da Trindade individualmente. Assim, numa objeção, encontramos o seguinte texto contrário à opinião de Tomás:

Tudo o que se acrescentar [1] **ao termo essencial**, em Deus, pode ser predicado [2] **de qualquer das pessoas em si**, e [3] **de todas simultaneamente**. Assim, se podemos dizer com conveniência que [3] *Deus é sábio*, então podemos dizer — [2] *o Pai é Deus sábio*, e a *Trindade é Deus sábio*. Ora, Agostinho escreve: *Devemos examinar a opinião que ensina não ser só o Pai o verdadeiro Deus*. Logo não se pode dizer — só Deus.¹⁴

Na citação acima, contrária à opinião de Tomás, podemos observar que já aparece a distinção entre afirmar sobre [1] a unidade absoluta do termo essencial, [2] a *pessoa individual*

14 S.Th. I, q. 31, a. 3, arg 2: Praeterea, quidquid adiungitur termino essentiali in divinis, potest praedicari de qualibet persona per se, et de omnibus simul, quia enim convenienter dicitur sapiens Deus, possumus dicere, pater est sapiens Deus, et Trinitas est sapiens Deus. Sed Augustinus, in VI de Trin., dicit, *consideranda est illa sententia, qua dicitur non esse patrem verum Deum solum*. Ergo non potest dici solus Deus.

do Pai e [3] as três pessoas simultaneamente. Em [1], nós temos uma **unidade quase coletiva**¹⁵, e digo “quase” porque a unidade de Deus é mais do que isso, é absoluta. Já em [2] temos a **individualidade** das pessoas da Trindade, enquanto em [3] nós temos a **multiplicidade**. Contudo, observa-se certa ingenuidade ao dizer que tudo o que é afirmado de [1] deve ser afirmado também de [2] e de [3]. Tal ingenuidade será corrigida na resposta a seguir:

A locução **só**, propriamente falando, não se emprega em relação ao predicado, que é tomado formalmente; pois, diz respeito ao suposto, por excluir este, ao qual se une outro suposto. Mas o advérbio **somente**, sendo exclusivo, pode ser empregado em relação ao sujeito e ao predicado [...]. Por onde não se pode propriamente dizer “**Só o Pai é Deus**”, ou “**Só a Trindade é Deus**”; a menos que em relação ao predicado não se subentenda alguma implicação, como no dizer “**A Trindade é o Deus que é um só Deus**”.¹⁶

Na resposta à objeção, a palavra “Trindade” indica uma multiplicidade de pessoas, de modo que, quando dissermos “**Só a Trindade é Deus**”, o predicado “Deus” não está corretamente atribuído ao sujeito “a Trindade”, uma vez que este sujeito está acompanhado da locução “só”. Tal negação se fundamenta no fato de que a locução **só** indicaria que “as três pessoas” **apenas de modo múltiplo** seriam “Deus”, e jamais de modo

15 Tomás usa a expressão “quasi collectivum” quando se refere à Trindade na medida em que o coletivo propriamente dito não consegue expressar a unidade da essência de Deus. Ver Super Sent., lib. 1, d. 24, q. 2, a. 2, ad 3. “hoc nomen Trinitas habet aliquid simile cum nomine colectivo, non tamen est vere collectivum. (...) in nomine Trinitatis est e converso quia illud in quo colliguntur tres personae, est maxima unitas scilicet unitas essentiae. personae autem quae colliguntur, habent minimum de ratione realis multitudinis tamen est aliqua similitudo in quantum est aliquis numerus et aliqua unitas utrobique, unde supra, dist. 19, dixit Magister, quod est **quasi collectivum**.”

16 S.Th. I, q. 31, a. 3, ad 2: “(...) haec dictio solus, proprie loquendo, non ponitur ex parte praedicati, quod sumitur formaliter, respicit enim suppositum, in quantum excludit aliud suppositum ab eo cui adiungitur. Sed hoc adverbium tantum, cum sit exclusivum, potest poni ex parte subiecti, et ex parte praedicati (...) Unde non proprie dici potest, pater est solus Deus, vel, Trinitas est solus Deus, nisi forte ex parte praedicati intelligatur aliqua implicatio, ut dicatur, Trinitas est Deus qui est solus Deus.”

uno, o que seria incorreto, pois repugnaria a simplicidade e unidade absolutas de Deus. Esse modo múltiplo de lidar com a Trindade remete a um sentido sincategoremático que indica exatamente a distributividade em muitos. A teoria de Tomás sobre a Trindade defende que as três pessoas somente se distinguem ontologicamente por *relação de origem*, onde uma pessoa procede da outra. Contudo, as pessoas teriam a mesma essência, o que indicaria que as três pessoas seriam o mesmo ser Divino.

Por outro lado, Tomás considera a possibilidade de que se subentenda “alguma particularidade” que indique a unidade quando se fala “Só a Trindade é Deus”, isto é, não se entende uma multiplicidade, mas antes uma unidade de modo **quase coletivo**. O modo que Tomás usou para indicar essa unidade **quase coletiva** aparece no seu exemplo: “A Trindade é Deus **que é um só Deus**”. Esse seria um sentido categoremático para a Trindade na medida em que **não** considera as múltiplas partes subjetivas de modo distributivo, mas de modo coletivo.

Em suma, podemos concluir que um todo categoremático seria aquele cujas partes estão juntas ou associadas, de modo que as partes mantêm a unidade do todo através dessa junção ou associação. Além disso, é relevante dizer que o termo “categoremático” aplicado ao tipo de todo universal não indicaria uma *junção* das partes, uma vez que *junção* seria algo próprio do tipo integral (que é descrito em outro livro: CONTARATO, 2022, mas há uma exposição geral no tópico 2.4), mas pode indicar a **associatividade** dos indivíduos de um conjunto. Por

outro lado, um todo sincategoremático seria aquele cujas partes estão separadas ou distribuídas e são tratadas isoladamente, de modo que todas as partes mantêm a unidade do todo na medida em que possuem propriedades em comum que estão **em cada indivíduo** que compartilhe a tal propriedade.

Atítulo de exemplo, poderíamos citar as noções matemáticas de **distributividade** e sua contrária, a **associatividade**, atribuídas às operações fundamentais da matemática. Na multiplicação, por exemplo, temos a distributividade neste caso “ **$3 \times (2+4)$** ”, onde a multiplicação do número 3 é distribuída isoladamente tanto para o número 2 quanto para o número 4, de modo que obtemos o resultado de “ **$6+12$** ”, onde temos o resultado **18**. Por outro lado, a associatividade é empregada numa sequência de multiplicações ou adições, por exemplo, “ **$2 \times 3 \times 4$** ”, onde podemos fazer a associação assim [a] “ **$(2 \times 3) \times 4$** ”, assim [b] “ **$2 \times (3 \times 4)$** ” ou até assim [c] “ **$(2 \times 3) \times 4$** ”. Nos casos [a] e [b], realizamos a propriedade da associatividade tal como proposta pela Aritmética, onde multiplicamos primeiro o que está entre parênteses. Contudo, o caso [c] não seria usado na matemática, de modo que eu apenas coloquei para representar a idéia da associatividade de todas as partes. Com essa associatividade, observa-se claramente que se toma como um **corpo unitário** o que está entre parênteses para depois relacionar com outros números fora dos parênteses.

Na Aritmética, podemos considerar a distributividade como uma propriedade contrária à associatividade, assim como a divisão é contrária à multiplicação, bem como a adição é contrária

à subtração. No entanto, Tomás não usa essa oposição, de modo que apenas a utilizamos a título de exemplo. Na verdade, ele faz a oposição entre o sentido de “todos” como **distributivo** (*distributivus*) e “todos” como **coletivo** (*collectivus*). Assim Tomás se expressa em seus textos:

[...] quando tu dizes que “*todos dizem ‘Isto é meu’*”, esta proposição tem duplo sentido, na medida em que o termo “**todos**” pode ser tomado como [1] **distributivo** ou [2] **coletivo**.

[1] Se **distributivo**, o sentido seria de que *cada um (unusquisque)* por si próprio pode dizer “Isto é meu” de alguma coisa; e isto seria reforçado como verdade quando Sócrates diz que *cada (unusquisque)* uma e mesma pessoa amaria como o seu filho próprio e como sua mulher própria. E assim ocorre com a substância, isto é, com a possessão. Mas aqueles que consideram em comum suas esposas e filhos não dizem “Isto é meu” neste sentido. [2] Antes, todos dizem de modo **coletivo** como aqueles que possuem *uma e mesma coisa* em comum, uma vez que ninguém por si próprio (individualmente) diz “Isto é meu”. Assim ocorre se sua possessão for comum, uma vez que nada por si mesmo seria próprio (individual).¹⁷

Na citação acima, para compreendermos as noções de distributivo e coletivo, é importante distinguir **[A]** o possuidor e **[B]** o que é possuído. No caso distributivo, nós temos que *cada um* dos possuidores possui um filho próprio ou uma mulher própria, de modo que há uma correspondência de **um para cada um**. Assim, **[B]** aquilo que é possuído é distribuído dentre todos, onde observamos que a distributividade ocorre do lado **[B]**. Contudo, no caso coletivo, nós temos que todos os

17 Sent. Politic. lib. 2, l. 2, n. 1: “cum tu dicis omnes dicerent: hoc est meum: haec propositio est duplex; eo quod ly omnes possit teneri distributive vel collective. Si distributive, esset sensus quod unusquisque per se ipsum posset dicere de tali re, hoc est meum; et tunc forte esset verum quod Socrates dixit: quia unusquisque unum et eundem diligeret tamquam filium proprium, et similiter mulierem tamquam suam propriam. Et ita est etiam de substantia, idest de possessione. Sed illi qui utuntur communibus uxoribus et pueris, non dicent omnes in isto sensu, hoc est meum, sed omnes quidem dicent collective tamquam possidentes unam rem communem: ita tamen quod nullus per se ipsum dicet, hoc est meum: et idem est etiam si possessio sit communis: nullius enim secundum se ipsum erit propria.”

possuidores são unificados na medida em que possuem *uma e mesma coisa* (filho ou mulher), de modo que há uma relação de **um para todos**. Assim, do mesmo modo que a distributividade, nós temos a coletividade no lado **[B]**. Caso nos voltemos para o lado **[A]**, nós teremos dificuldades em determinar a coletividade ou distributividade do termo “todos”. Assim, “todos”, daquilo que é possuído **[B]**, é que ocorre de ser distribuído ou coletivo.

Quando tratamos da *espécie inteligível*, nós dissemos que se tratava de um todo universal indivisível. Ao todo universal considerado neste sentido indivisível, no máximo, poderíamos atribuir uma *quase coletividade* como no caso da Trindade, que possui uma unidade por essência, de modo que seria de certo modo um **todo universal categoremático**. Contudo, de modo mais próprio, nós podemos afirmar que o *conceito* possui uma *coletividade*, na medida em que possui partes subjetivas, apesar de se manter a unidade do todo universal. Assim, cabe atribuímos também ao conceito que seja um **todo universal categoremático**.

A noção de **todo universal sincategoremático** nós atribuímos ao *tipo universal da realidade*, uma vez que este sim seria tratado de modo distributivo. Contudo, os pormenores desse tipo serão tratados no tópico seguinte. Por ora, cabe lembrarmos que os fantasmas (imagens individuais) que não estão no intelecto, mas na faculdade da imaginação podem ser considerados como *distribuindo ou compartilhando uma natureza comum*. Se assim considerarmos essas imagens individuais, importantes no processo do conhecimento, nós

teremos que dizer que **todas as imagens individuais** formam um **todo universal sincategoremático**.

Assim, há ainda algo a acrescentar, pois se tudo o que envolvesse o universal fosse apenas as espécies inteligíveis e os conceitos que estão no intelecto, então todas as ciências tratariam apenas de coisas inteligidas e não daquilo que está na realidade. A ciência não seria de objetos reais, mais de objetos ideais. Desse modo, ninguém teria conhecimento passível de ser considerado como verdadeiro ou falso:

Quer o intelecto seja um, quer sejam muitos, só uma e mesma coisa é o que é inteligido. Pois, esta não está no intelecto, conforme o que é, mas pela sua semelhança. Assim, não a pedra, mas sim a sua espécie é que está na alma como diz Aristóteles. E, contudo, é a pedra a inteligida, e não a sua espécie, a não ser pela reflexão do intelecto sobre si mesmo; **do contrário, não haveria ciências das coisas, mas só das espécies inteligíveis.** [...] Como o conhecimento se opera pela assimilação do conhecente com a coisa conhecida, resulta que a mesma coisa pode ser conhecida por diversos conhecentes, como se dá com os sentidos. Assim, vários veem a mesma cor, sob semelhanças diferentes; e, do mesmo modo, vários intelectos integem a mesma coisa.¹⁸

18 S.Th. I, q. 76, a. 1, ad 4: "(...) dicendum quod, sive intellectus sit unus sive plures, id quod intelligitur est unum. Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem, *lapis enim non est in anima, sed species lapidis*, ut dicitur in III de anima. Et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum, alioquin scientiae non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. (...) Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu, nam plures vident eundem colorem, secundum diversas similitudines. Et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam."

21 TODO UNIVERSAL E PARTES SUBJETIVAS NA REALIDADE

Para começarmos, é importante notar que, uma vez que chamamos as partes desse tipo de “*subjetivas*”, pode ser tentador pensarmos que o tipo mereológico em questão deve ser tratado apenas dentro do *sujeito* intelectual e não fora dele. No entanto, precisamos tomar cuidado com essa noção de “*sujeito*”, considerando que essa palavra não possui o mesmo campo semântico quando usada na modernidade e quando usada na Idade Média.

De fato, na medida em que concluímos que este tipo deve ser tratado *necessariamente* dentro do sujeito intelectual, nós estamos seguindo o campo semântico próprio dos modernos, já que estes possuem grande preocupação com a epistemologia relativa ao sujeito que conhece. Por outro lado, quando se observa o uso dessa palavra por Tomás, pode-se verificar que este usa a palavra “*sujeito*” não somente para o sujeito intelectual, mas também para a matéria comum, enquanto parte integral da essência. O motivo para isto é o fato de que a palavra “*sujeito*” pode indicar qualquer coisa que está *em potência passiva para receber uma atualização*.

Para confirmar isso, eis uma referência de um dos textos de Tomás de Aquino:

Ser **sujeito** e ser transmutado convém à matéria na medida em que está em potência. Uma vez que uma é a potência do intelecto e outra a potência da matéria prima, também é

outra a noção de sujeição e de transmutação. Sendo assim, o intelecto é sujeito da ciência e é transmutado da ignorância para a ciência, na medida em que está em potência para as espécies inteligíveis.¹⁹

Esta citação evidencia que “sujeito” pode possuir sentidos diferentes, porém o mais relevante é a relação da noção de “*sujeito*” com a de “*potência*”, o que amplia muito o campo semântico do primeiro. Além disso, a noção de “potência” também auxilia o esclarecimento do **modo de ser** que as partes universais possuem quando consideradas na realidade, isto é, elas possuem um modo de ser **potencial**. Sendo assim, ao chamarmos estas partes de “subjetivas”, nós estaremos considerando-as como ligadas à noção de “**potência**”.

Alguns poderiam objetar que a noção de “potência” significa nada mais do que a “possibilidade para ser”, de modo que ela não poderia ser tratada como se referindo a algo da realidade ao nosso redor, uma vez que aquilo que apenas *pode ser* (ou ocorrer), ainda *não é* (ou ocorre) de fato. O “*pode ser*” é um estado intermediário entre o “*ser*” e o “*não ser*” e, como tal, cria uma dúvida forte sobre a sua realidade ao nosso redor, de modo que a potência nada mais seria do que algo que existe apenas no nosso intelecto.

Contra isto, o movimento de geração e corrupção serve de base para tratarmos da *potência* como tendo uma realidade ao nosso redor. Sabendo-se que “movimento” é a passagem da potência para o ato no pensamento aristotélico, conclui-se

19 S.Th. I, q. 75, a. 5, ad 2: “(...) subiici et transmutari convenit materiae secundum quod est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectus, et alia potentia materiae primae, ita est alia ratio subiiciendi et transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subiicitur scientiae, et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quod est in potentia ad species intelligibiles.”

que onde houver movimento é necessário haver também a potência que será atualizada. Nas substâncias ao nosso redor, nós observamos a ocorrência do movimento de geração e corrupção dessas substâncias. Tais substâncias precisam estar em potência para se corromperem e precisam estar em potência para a geração da nova substância. No caso do hilemorfismo das substâncias, a matéria serve de **base** ou **supósito** para o movimento de geração e corrupção permanecendo ao longo do processo, mas a forma se modifica, de modo que, na corrupção, a matéria perde a forma e, na geração, a matéria ganha nova forma, ocorrendo a *transformação* da substância, mudança da forma.

Se todo esse processo ocorre na realidade ao nosso redor e precisamos da noção de “*potência*” dentro do processo, segue-se que a noção de potência deve ser tratada como algo na realidade e não meramente no nosso intelecto. Assim, a noção de “*sujeito*”, aliada a de “*potência*”, se refere a uma parte fundamental, que serve de base para a explicação do movimento. Para fins desse trabalho, consideraremos a “*potência*” como sendo o **modo de ser** que a natureza comum (ou universal, que é distribuída em vários indivíduos) possui, enquanto *tem ser no indivíduo e nunca independente do indivíduo*. Este modo de ser da natureza comum é *potencial* exatamente por não existir por si só independentemente dos indivíduos. A função dessa *potência* que tem ser nos indivíduos é a de tornar possível a corrupção (destruição) de tais indivíduos e tornar possível a geração de novos indivíduos.²⁰ Geração e corrupção provam

20 É importante observar que o processo geração e corrupção citado se refere apenas a objetos ina-

que a matéria comum deve estar na realidade, mas por extensão podemos considerar a forma (enquanto comum) como estando na realidade também, de modo que podemos falar de uma **natureza comum**.

Para deixar clara a diferença entre os universais na realidade e no intelecto, podemos lembrar que Tomás considera que o universal possui dois **modos de ser**: [1] o *esse intentionale* e o [2] *esse naturale*. O *esse intentionale* acabamos de ver no tópico anterior, enquanto o *esse naturale* será tratado no presente tópico. O primeiro corresponderia considerar o universal como um *todo universal uno*, já o segundo equivaleria considerar o universal como um *todo universal múltiplo*.

Na opinião de Aristóteles, entre os sentidos e o intelecto há só esta diferença: uma coisa é sentida, conforme a disposição que tem, na sua particularidade, fora da alma; ao passo que **a natureza da coisa inteligida existindo, por certo, fora da alma, aí não tem, contudo, o modo de ser pelo qual é inteligida**. Ora, o que é inteligido é a natureza comum, [1] separada de todos os princípios individuantes, mas este modo de ser [2] ela não tem fora da alma.²¹

Por esta citação, podemos dizer que existe um modo de ser [1] separado dos princípios individuantes e outro modo de ser [2] que não é separado dos princípios individuantes. O número [1] corresponde ao *esse intentionale* no intelecto já tratado no tópico anterior, enquanto o [2] corresponde ao *esse naturale* na realidade. Diante disso, podemos dizer que o todo universal

nimados. Quando se trata de seres vivos, não dizemos que com a corrupção de um ser vivo, podemos gerar outro ser vivo, a não ser pela teoria da “geração espontânea”, que foi rejeitada pela biologia atual. 21 S.Th. I, q. 76, a. 2, ad 4: “Sed hoc tantum interest inter sensum et intellectum, secundum sententiam Aristotelis, quod res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet, in sua particularitate, natura autem rei quae intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis seclusis principiis individuantes; non autem hunc modum essendi habet extra animam”

no intelecto tem um modo de ser *intencional*, que é **distinto, mas uno**, pois não se inclui os princípios individuantes. Por outro lado, o todo universal na realidade é distinto e múltiplo, pois detém os princípios individuantes. Assim afirmou Tomás:

Ora, é manifesto que a natureza comum se distingue e se multiplica segundo os princípios individuantes, que dependem da matéria. [...] Se, porém, a espécie for abstraída [pelo intelecto] das condições da matéria individual, haverá **a semelhança da natureza** sem aquilo que a distingue e multiplica; e, assim, será conhecido o universal.²²

Nesse ponto, podemos colocar claramente que ocorre apenas uma **semelhança, e não uma identidade**, entre o todo universal que está no intelecto e o todo universal que está nas coisas, pois o modo de ser é diferente entre o todo universal do intelecto, que é uno, e o todo universal da realidade, que é múltiplo. Sendo assim, Tomás não defende que o universal tem o mesmo modo de ser no intelecto e nas coisas da realidade. É nesse sentido que Tomás se afasta da opinião de Platão que é apresentada logo a seguir:

Conforme a opinião de Platão, que admitia serem as naturezas das coisas como separadas da matéria, a coisa inteligida está fora da alma do mesmo modo pelo qual é inteligida.²³

Em oposição a Platão, Tomás dirá que a natureza comum da realidade não existe por si mesma. Eis o que define a diferença entre Platão e Tomás de Aquino / Aristóteles: Platão diria que o *universal tem o ser em ato* (no Mundo das Idéias)

22 S.Th. I, q. 76, a. 2, ad 3: “Manifestum est autem quod natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantia, quae sunt ex parte materiae. (...) Si vero species sit abstracta a conditionibus materiae individualis, erit similitudo naturae absque iis quae ipsam distinguunt et multiplicant, et ita cognoscetur universale.”

23 S.Th. I, q. 76, a. 2, ad 4.: “Sed secundum sententiam Platonis, res intellecta eo modo est extra animam quo intelligitur, posuit enim naturas rerum a materia separatas.”

independentemente dos indivíduos e este ser em ato ocorre do mesmo modo no nosso intelecto. Em sentido contrário, Tomás dirá que o *universal tem um ser em potência nos indivíduos reais* do mundo ao nosso redor, de modo que não possui **realidade** fora do intelecto em ato sem *estar nos indivíduos*. Isso torna o universal múltiplo e distribuído na realidade, enquanto o modo de ser do universal é uno no intelecto, pois está em ato. Como indivíduos, cada um tem a sua existência individual, porém **compartilham uma natureza comum** instanciada neles. Essa natureza comum pode ser considerada como um todo universal que, além de ter as partes distintas, possui um modo de ser múltiplo nos diversos indivíduos.

Diante dessa distinção em dois modos de ser, podemos também dizer que tal distinção equivale à diferença entre todo “**categoremático**” e “**sincategoremático**” aplicados ao tipo universal em questão. Essas noções já foram tratadas no tópico anterior, mas cabe reforçar que o tipo de todo universal no intelecto seria categoremático, enquanto o tipo de todo universal na realidade que estamos tratando aqui seria sincategoremático, uma vez que trata as partes de modo distributivo.

Mesmo diante disso tudo, ainda poderia persistir o seguinte questionamento: como poderemos considerar esse tipo universal de todo? Não seria um pressuposto, pela própria definição de “todo”, que este deve ter uma unidade? Como poderíamos conceber um todo com multiplicidade e distributividade das partes? Realmente seria um “todo”? De

fato, esse é um problema que se reflete no seguinte texto de Tomás, quando este usa algumas vezes “quase”, “como que” (quasi), logo abaixo:

(...) é dito deste que é predicado de cada um que **quase seja algum todo uno**, como universal, e que **quase** contem muitos **como partes**, na medida em que é predicado de cada um. E todos juntos²⁴ são uma unidade no todo universal, no sentido de que cada um deles é aquele todo uno. Assim, *animal* contém *homem, cavalo* e *deus*, pois *todos são animais*, isto é, animal é predicado de cada um. Ora, deus ele considerava algum corpo celeste, como o Sol ou a Lua, que os antigos diziam ter corpo animado, como pensavam de Deus.²⁵

Diante dessa dificuldade, a única resposta que encontramos para manter a unidade nesse tipo universal na realidade envolveria o modo de ser **em potência** ligado à noção de “**homogêneo**” e à noção “**contínuo**”. Os avanços técnicos poderiam desmentir o **contínuo** entre as partes homogêneas, na medida em que um microscópio, por exemplo, poderia identificar que não há contínuo nenhum. Contudo, Tomás considera o contínuo, mas não dessa maneira, pois, para ele, somente haverá um *contínuo* entre as partes quando estas partes forem consideradas como estando *em potência*.

Diante disso, já dissemos logo no início deste capítulo 1 que o tipo universal na natureza é *homogêneo* e agora

24 Observe-se que “todos juntos” deve ser entendido “associativamente”, indicando um sentido próximo ao categoremático. Em latim, existem dois modos de se referir a “todos”, a saber: *1+ *omnis* (masculino e feminino) e [2] *omnia* (neutro). O primeiro refletiria um sentido sincategoremático da palavra “todos”, enquanto o segundo um sentido categoremático. Também poderíamos pensar no grego, de um modo geral, pois “πᾶν” seria sincategoremático, enquanto “ὅλος” seria categoremático.

25 Sent. Metaphys., lib. 5, l. 21, n. 16: “dicitur quasi sit aliquod unum totum ex hoc quod praedicatur de unoquoque, sicut universale, quasi multa continens ut partes, in eo quod praedicatur de unoquoque. Et omnia illa sunt unum in toto universali, ita quod unumquodque illorum est illud unum totum. Sicut animal continet hominem et equum et Deum, quia *omnia sunt animalia*, idest quia animal praedicatur de unoquoque.” Deum autem hic dicit aliquod corpus caeleste, ut solem vel lunam, quae antiqui animata corpora esse dicebant et deos putabant.

acabamos de dizer que é considerado como tendo um modo de ser *em potência*, donde poderíamos deduzir a possibilidade de *um contínuo* entre as partes universais na realidade. Esse contínuo justificaria a unidade do todo universal da realidade, mesmo que este seja sincategoremático e distributivo. Para defendermos o contínuo entre as partes subjetivas, precisamos partir do já aceito movimento de geração e corrupção como algo da realidade. Uma vez aceito tal movimento nas substâncias, ele somente é possível quando admitimos que uma **parte integral da essência permanece** ao longo do movimento de geração e corrupção. Assim, esta parte integral da essência que permanece, a saber, **a matéria**, é exatamente aquilo que irá formar **um contínuo**, isto é, vai “continuar” ao longo do processo. Assim, quando pensamos que uma cadeira **de ouro** possa se *corromper*, de modo que iremos *gerar* um troféu **de ouro** a partir dela, nós temos em mente que o movimento de geração e corrupção somente é possível de ocorrer na realidade porque a parte **de ouro** serve de base, suporte ou **sujeito** para o movimento. Assim, verifica-se como as partes da matéria comum são partes “subjetivas”, por essa noção de sujeito que serve de base para as modificações.

Num segundo momento, podemos colocar **lado a lado** uma cadeira de ouro e um troféu de ouro. Diante dos dois, temos que a matéria “de ouro” está distribuída na cadeira e no troféu, mas acabamos de admitir que um pode se transformar no outro graças à matéria. Sendo assim, apesar de a matéria comum na realidade ser distribuída nesta cadeira e neste troféu, a matéria

comum possui **uma unidade** formando um **todo universal na realidade**. Essa demonstração é importante, uma vez que nós só podemos falar de um “**todo**” se o mesmo tiver uma **unidade**, em algum grau. Assim Tomás nos diz:

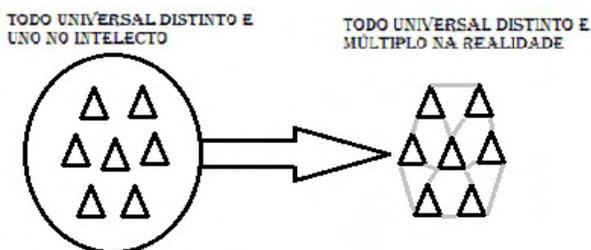
Neste ponto, as partes das quais o todo é constituído pode pertencer ao todo de dois modos, a saber, de um modo **em potência** e de outro modo **em ato**. Assim, as partes **em potência** estão num **todo contínuo**, enquanto elas estão **em ato** no **todo não contínuo**, como quando as pedras em ato formam uma pilha delas. Ora, quanto *maior o grau de unidade, por consequência maior será o grau do todo, de modo o contínuo tem maior que o não contínuo*. Entretanto, se nós enfatizamos as partes, elas exibem a partidade num grau maior quando elas estão em ato do que quando estão em potência.²⁶

Dessa citação, podemos dizer que, quando as partes estão em ato, tais partes não formam um contínuo entre elas, de modo que quanto maior o grau de atualidade, maior é o grau de separação das partes (ou “partidade”). Assim, o ato da individuação, que é o último ato das coisas, separa as partes subjetivas completamente. Contudo, por outro lado, quando as partes estão em potência, tais partes formam um contínuo, de modo que quanto maior o grau da potencialidade, maior é a unidade do todo. Assim, genericamente, enquanto a matéria possui pura potência, podemos dizer que há um contínuo entre as partes subjetivas da matéria comum, formando a unidade de **um todo universal na realidade**.

Diante disso tudo, já temos bem caracterizado o tipo

26 Sent. Metaphys. lib. 5, l. 21, n. 18: “Partes autem ex quibus constituitur totum dupliciter possunt esse in toto. Uno modo in potentia, alio modo in actu. Partes quidem sunt in potentia in toto continuo; actu vero in toto non continuo, sicut lapides actu sunt in acervo. Magis autem est unum, et per consequens magis totum, continuum, quam non continuum. (...) tamen si respiciamus ad partes, magis sunt ipsae partes, quando sunt actu, quam quando sunt in potentia.”

universal na realidade, cabendo a nós uma breve comparação entre o universal do intelecto e o universal da realidade. O universal do intelecto com intenção de universalidade aponta para vários objetos reais fora da alma. Assim, apesar de possuir um **modo de ser uno** no intelecto, vários na realidade são representados por um mesmo conceito. Já o todo universal na realidade, a natureza comum, possui um **modo de ser distribuído e múltiplo**. Diante disso, se formos representar graficamente os dois modos de ser do intelecto e das coisas, nós teríamos:



Nessas figuras por nós construídas, podemos observar **como** o uno no intelecto aponta intencionalmente para o múltiplo na realidade, a saber: através da **semelhança**. Ora, a semelhança está representada na medida em que possui figuras triangulares **semelhantes** na esquerda e na direita. Contudo, se considerarmos o círculo externo da esquerda podemos observar que há uma unidade, uma vez que os triângulos estão associados dentro do círculo, enquanto o lado da direita possui uma multiplicidade, uma vez que as partes estão distribuídas, mas sua unidade viria do contínuo que

há entre elas. Como vimos, a unidade do todo universal do intelecto é dada pelo universal **em ato**, como acontece com a unidade de um coletivo, mas o todo universal na realidade possui a sua unidade pelo universal **em potência** que tem ser nos indivíduos, como acontece com a unidade de um contínuo entre indivíduos. Assim, apesar de que sejam semelhantes e por isso um aponte para o outro, eles não tem o mesmo modo de ser: No intelecto, o modo de ser do universal está **em ato**, mas na realidade o modo de ser do universal está **em potência** nos indivíduos. Essa seria a diferença entre o universal do intelecto e o aspecto comum das coisas.

Para finalizar este tópico, é importante frizar que quando Tomás pensa no **aspecto comum** não pensa em um universal *em ato* na realidade *por si mesmo*. Isso quer dizer que o universal na realidade não existe independentemente dos indivíduos, como pensam os platônicos, de modo que o universal independente dos indivíduos somente pode existir dentro de um intelecto, seja o humano ou o divino. O existir por si na natureza é o da existência individual, o ser do comum é apenas um *ser em* indivíduos, enquanto propriedade comum destes. Esse é o modo de ser múltiplo do todo universal na realidade.

3 I A FALÁCIA DA COMPOSIÇÃO E A FALÁCIA DA MUDANÇA DE QUANTIFICADOR

Neste ponto, estamos em posição de comentar sobre a questão da falácia da composição. Se considerarmos os dois modos de ser apresentados aqui, nós teremos o **todo universal** número [1] como sendo o modo de ser múltiplo da realidade, enquanto o número [2] seria o modo de ser uno do intelecto. A Falácia da Composição ocorreria quando se passasse do [1] para o [2], enquanto que o oposto, isto é, passar do [2] para o [1], nós chamamos de Falácia da Divisão. Por exemplo: Para o caso da Falácia da Composição, “*Se [1] todo homem usa camisa, então [2] todo (o conceito) homem usa camisa*”, isto é, a falácia ocorre porque a propriedade de “usar camisa” é distributiva e não pode ser atribuída ao conceito, que seria coletivo e uno. Além disso, para o caso da Falácia da Divisão, “*se [2] todo (o conceito) homem é uma espécie, então [1] todo homem é uma espécie*”, isto é, a falácia ocorre porque a propriedade de “ser espécie” só pode ser atribuída ao conceito de modo uno e não pode ser atribuída a cada indivíduo distributivamente.

Uma vez que Tomás realiza insistentemente essa distinção entre os dois modos de ser no intelecto e na realidade, temos uma boa indicação de que ele tinha conhecimento da diferença entre um e outro. Além disso, a oposição entre todo categoremático e todo sincategoremático, que Tomás pouco escreve em seus textos, mas demonstra ter conhecimento, é muito relevante para tratarmos da Falácia da Composição, tal como Desmond Paul

Henry nos aponta citando inclusive uma referência a Norman Kretzmann²⁷, como alguém que já teria trabalhado o assunto da Falácia da Composição na medievalidade. Segue o texto de Kretzmann:

A suspeita de facto existe de que esse **sentido supostamente alternativo** de ‘o todo...’ [...] somente conseguiu continuar sua intrusão em cena pela consideração inicial de “**cada parte integral**” como o seu equivalente quase-nominal (ou seja categoremático). Certamente, o valor marcante do sofisma depende de ele ser, pelo menos, lido categorematicamente no estágio inicial, enquanto que posteriormente sua forma lógica seja dita como sincategoremática (isto é, incorporando o quantificador). Também existe o sabor de um exemplo pueril da antiquada ‘**falácia da composição**’, na qual aquele valor marcante é de algum modo mantido ao listar as partes que são menores do que o todo, assim como **atribuir ao todo o predicado que até então se aplicaria às partes tomadas isoladamente**. (Um exemplo usual da falácia ocorre ao se salientar que nós dificilmente queremos argumentar que **pelo fato de que essa pequena árvore, aquela e aquela outra**, não faz sombra para me proteger do sol [quando são tomadas individualmente], **disso se segue que toda a floresta não irá fazê-lo**. Parece que estamos falando do mesmo tipo de coisa aqui). Os próprios medievais certamente não deixam o assunto neste estado, pelo contrário, eles têm muito mais a dizer sobre o assunto deste sofisma, como N. Kretzmann nos mostra.²⁸

27 KRETZMANN, N. “*Syncategoremata, exponibilia, sophismata*”; In: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (ed. Kretzmann, Kenny, Pinborg) Cambridge U.P., 1982, p. 230 – 245.

28 Henry, Desmond Paul. *Medieval Mereology*, § 7.082: “The suspicion in fact subsists that this allegedly alternative sense of ‘the whole...’, the earlier history of which was observed in 2.21, has only managed to continue its intrusion onto the scene by the initial taking of ‘every integral part’ as its quasi-nominal (i.e. categorematic) equivalent. Certainly the sophisma’s shock value relies on its being at least read categorematically at the initial stage, even if its logical form is subsequently said to be syncategorematic (i.e. quantifier-incorporating). There also subsists the flavour of a puerile example of the old-fashioned ‘fallacy of composition’, wherein that shockvalue is somehow maintained by listing the bits which are less than the whole so as to attribute to the whole the predicate which thus applies to the bits taken severally. (A usual illustration of the fallacy is to point out that we would scarcely want to argue that because this, that, and the other, small tree will not shade me from the sun (when they are taken individually), the whole clump will therefore not do so; we seem to be doing the same sort of thing here.) The medievals themselves would certainly not let the matter rest in this state, and have plenty more to say on the subject of this sophisma, as N. Kretzmann shows (CLM 230 – 245).”

Contudo, o que reforça significativamente isto é o fato de que Tomás realiza a oposição, entre coletivo e distributivo. Na passagem abaixo, Tomás faz referência clara a ideia de um sofisma envolvendo o termo “*todos*”:

Portanto, assim fica patente que algum **silogismo sofístico** ocorre na medida em que se seguia Sócrates, afirmando que “*se todos dizem ‘Isto é meu’, então temos um sinal de perfeita unidade*”, pois as expressões “**todos**” e “**o que é próprio**”, na medida em que têm **duplo sentido** nas orações e nas disputas, formam a base para **silogismos litigiosos**, a saber, sofisticos:

[...] ²⁹

Para compreender essa passagem, precisamos contextualizá-la. Sócrates teria argumentado que ***se todos os cidadãos dizem “esta é minha cidade”, então isso é um sinal da unidade da cidade***. Contra esta argumentação é que Tomás desenvolve seu texto, a qual ele chama de silogismo sofístico. Sendo assim, no contexto desta argumentação, além da questão lógica da **distributividade e coletividade**, nós temos também o pronome possessivo “meu” ou “minha”, indicando o que é **individual** na primeira pessoa do singular, isto é, apenas do indivíduo que afirma. Seguindo adiante, Tomás cita um exemplo de como o raciocínio pode ser sofisticos:

Por exemplo, alguém diz a proposição “*Três de uma parte e três de outro*”, [e afirma] que ambos são pareados. Ora, isso é verdadeiro, se é considerado como coletivo, pois quando combinados são pareados. Porém, se se considera como distributivo, são não pareados.³⁰

29 Sent. Politic. lib. 2, l. 2, n. 1: “Sic igitur patet quod quidam sophisticus syllogismus est secundum quem procedebat Socrates dicens quod dicere omnes, hoc est meum, est signum perfectae unitatis: quia istae dictiones omnes et utrumque propter suam duplicitatem, etiam in orationibus, idest in disputationibus faciunt syllogismos litigiosos, idest sophisticos.”

30 Sent. Politic. lib. 2, l. 2, n. 1: “[...] puta si aliquis dicat, propositis tribus ex una parte et tribus ex alia,

Neste texto, um conjunto fica **pareado** com outro quando há uma correspondência idêntica de um lado e do outro. Portanto, um todo coletivo e outro todo coletivo ficariam pareados, pois ocorre uma correspondência idêntica de um coletivo para outro coletivo. Assim também seria verdade caso consideremos um todo distributivo em relação a outro todo distributivo, pois somente pela distributividade haveria uma correspondência idêntica de **cada um** dos elementos de um conjunto para **cada um** de outro conjunto, considerando que ambos os conjuntos tenham a mesma cardinalidade, como seriam o caso de três para três do exemplo de Tomás. Contudo, uma vez que se considera o pronome possessivo, **não é o caso** que um todo distributivo ficaria pareado com outro todo distributivo.

Tomás afirma essa **não paridade** na distributividade na medida em que está no contexto da análise do argumento de Sócrates, citado anteriormente. Assim, quando se fala a distributividade, podemos estar falando também da **individualidade**, na medida em que o pronome pessoal “minha” indica uma individualidade da posse. Por exemplo: quando *1+ Pedro diz “Atenas é minha cidade” e *2+ João diz “Atenas é minha cidade”, o termo “minha” da primeira frase indica que a cidade é posse **apenas** de Pedro, mas se é posse **apenas** de Pedro, então não é posse de João, de modo que não poderíamos afirmar [1] e [2] ao mesmo tempo sem entrar em contradição. Seguindo no mesmo texto, nós temos:

Donde se deve dizer que num sentido em que **todos digam**

utraque istorum sunt paria: hoc enim est verum, si collective accipiatur, quia simul iuncta sunt paria: si vero distributive accipiatur, sunt imparia.”

sobre algo que seja seu parece ser bom, a saber, na medida em que “todos” é tomado como distributivo, mas **não é possível**, pois implica contradição. Ora, isto que é próprio dele [individualmente] não é de outro [indivíduo]. Ora, se não é considerado assim, mas de modo coletivo, não seria consistente, isto é, uma cidade coerente.³¹

No caso analisado por Tomás contra Sócrates, “*Todos dizem ‘Isto é meu’*”, de modo que se for a respeito de **uma e mesma** coisa que **todos** dizem, então teríamos uma contradição. A contradição repousa no fato de que [1] o pronome “meu”, que indica uma posse que é **somente dele e não de outro**, nega completamente [2] **uma e mesma coisa que é de todos distributivamente e não somente dele**. Com essa contradição, o argumento inicial de Sócrates foi reduzido ao absurdo. Quanto à frase final, considerar **todos** de modo coletivo na realidade é incoerente, pois o modo de ser coletivo só existe no intelecto, de maneira que não é consistente com uma cidade real, que só pode possuir **todos** os cidadãos distributivamente.

Podemos dizer que a análise de Tomás sobre o suposto argumento sofístico de Sócrates é muito mais complexo que a Falácia da Composição. Contudo, no meio deste argumento sofístico, Tomás demonstra ter conhecimento de como a distributividade e a coletividade podem nos levar a estes sofismas. Além disso, apresenta a relação de paridade entre conjuntos, que já indica meio caminho para a falácia da mudança de quantificador.

31 Sent. Politic. lib. 2, l. 2, n. 1: “Unde dicendum est quod in uno sensu dicere omnes de eodem quod sit suum, esset bonum, scilicet secundum quod ly omnes tenetur distributive: sed non est possibile: implicat enim contradictionem: ex hoc enim ipso quod est proprium huius, non est alterius. Si autem non accipiatur sic, sed collective, non erit consentaneum, idest congruum civitati.”

Neste livro, estamos defendendo que o modo de ser da realidade *não se trata nem* de um conceito universal do intelecto *e nem* de um indivíduo real, mas se trata de um *meio-termo* entre os dois. Esse meio termo poderia ser significado da seguinte maneira “*cada x*” tal que *x* é um nome de uma espécie, por exemplo, “*cada homem*”. O termo “*cada*” (*ununquodque*³²) junto com uma espécie não transmite idéia de um único indivíduo real somente e *nem* de um universal uno, como no intelecto. Além disso, o modo de ser desse meio-termo é instanciado ***nos indivíduos realmente***, de modo que podemos dizer que o universal está distribuído nos diversos indivíduos. Essa noção de distribuição levou Desmond Paul Henry a chamar o todo universal de “*todo distributivo*”, como se pode observar:

O todo distributivo, podemos lembrar, é assim chamado por causa de sua aplicação para cada um [*each*] (isto é, sua ‘distribuição’) de seus elementos (num sentido não aristotélico do último). Assim, cada membro do todo universal (ou distributivo), ou classe, de *homem* é um homem.³³

No que diz respeito ao todo universal coletivo e todo universal distributivo, citados pelo próprio Tomás, talvez uma comparação com os coletivos da língua portuguesa³⁴ possa esclarecer melhor o assunto: digamos que existem vários bois na minha frente. Quando eu construo uma frase do tipo

32 Joseph Owens, na nota 26 do artigo “*Quandoque and aliquando in Aquinas’ tertia via*”, afirma que os termos *ununquodque* ou *quodlibet* são usados por Tomás para expressar distribuição em muitos. (OWENS, Joseph. *Quandoque and aliquando in Aquinas’ tertia via*. The New Scholasticism 54, p. 447-475, 1980.)

33 Henry, Desmond Paul. *Medieval Mereology*, § 3.21: “The ‘distributive’ whole, one may recall, is so called because of its application to each (i.e. its ‘distribution’) of its elements (in a non-Aristotelian sense of the latter). Thus each member of the universal (or distributive) whole, or class, of *man* is a man.”

34 Observe-se que Tomás também parece fazer tal comparação quando tratada do “povo” como um coletivo. Super Decret., n. 2, co: “(...) Non enim ponebat unitatem essentiae trium personarum esse veram, realem et simplicem, sed quasi similitudinariam et **collectivam**, idest quasi ex pluribus congregatam, sicut multi homines dicuntur unus populus, et multi fideles dicuntur una Ecclesia (...)”

“o rebanho foi pastar”, o coletivo “rebanho” é uno, de modo que teria o modo de ser de um conceito universal do intelecto e, do mesmo modo que está no intelecto é impossível que exista fora de mim, uma vez que o “rebanho” não existe por si na realidade. Se atribuíssemos realidade ao coletivo, nós cairíamos nas Idéias platônicas, as quais existiriam por si na realidade, das quais Tomás tenta se afastar o máximo possível. Assim, Tomás frequentemente defende que não devemos atribuir o *modo de ser* do universal do nosso intelecto às coisas da realidade, pois assim nós cairíamos em falsidade. Quando queremos atribuir valor real a uma frase do tipo “o rebanho foi pastar”, na verdade queremos dizer que “cada boi foi pastar”. O significado desta última proposição nós poderíamos atribuir às coisas da realidade corretamente. Para sermos mais precisos, esse modo múltiplo e dividido da natureza do boi é exatamente o que podemos chamar de “**comum**”, distribuído na realidade.

Portanto, dado que Tomás demonstra ter conhecimento da noção de distributividade e coletividade, bem como tem uma das suas teorias essenciais sobre os universais envolvendo dois modos de ser, podemos dizer que, no mínimo, precisamos ser cautelosos ao afirmar que Tomás cometeu a falácia da composição ou da divisão em seus textos. Como exemplo, muitos acusam Tomás de ter cometido tal falácia na Terceira Via para provar a existência de Deus, situada na Suma Teológica.³⁵

Além disso, no mesmo lugar da Suma, alguns dizem que Tomás cometeu, na verdade, a Falácia da Mudança de

35 O trecho que acusam Tomás de ter cometido a falácia é o seguinte: “Si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus.” (S.Th. I, q. 2, a. 3, co.)

Quantificador. Não há muita diferença entre essa falácia e a Falácia da Composição e da Divisão citadas acima, de modo que até a solução do problema será o mesmo. A única diferença é que, na **Falácia da Composição e da Divisão**, nós lidamos apenas com um conjunto, enquanto na **Falácia da Mudança de Quantificador**, nós lidamos com a relação de dois conjuntos. Assim, por exemplo, na seguinte falácia da Mudança de Quantificador “[1] *se todo homem ama uma mulher*, [2] *então uma mulher é amada por todo homem*”, nós temos “homem” como sendo um conjunto, “mulher” como sendo outro conjunto e temos a relação “amar” entre os dois conjuntos. Quando se inverte e muda a ordem dos conjuntos quantificados (com “todos”, “uma”, “alguma”), nós estaremos mudando o sentido da proposição, de modo que uma proposição **não se segue** da outra. Neste caso, seria falacioso tanto o fato de [1] ser a proposição antecedente e [2] a proposição consequente, quanto também seria falacioso [2] ser a proposição antecedente e [1] ser a consequente.

Assim, para identificarmos a diferença entre [1] e [2], na implicação “[1] *se todo homem ama uma mulher*, [2] *então uma mulher é amada por todo homem*”, podemos dizer que há uma ambiguidade **não só** no quantificador “todo” (do conjunto dos homens), mas também no quantificador “uma” ou “alguma” (do conjunto das mulheres). Assim, no antecedente [1] temos um sentido múltiplo, enquanto no consequente [2] temos um sentido uno. Desse modo, no caso [1], temos *um homem para cada mulher* e, no caso [2], temos *todos os homens para uma*

mulher somente. Diante disso, é relevante observar que, apesar da ambiguidade respousar tanto no quantificador dos homens como no quantificador das mulheres, é apenas no conjunto das mulheres que nós vamos ver realmente o sentido distribuído no caso [1] e o sentido coletivo e uno no caso [2]. Isso porque o conjunto dos homens permanece distribuído em ambos os casos [1] e [2], apesar de haver no caso [2] uma determinada unificação por relação ao conjunto unitário das mulheres.

Contudo, mesmo com a ambiguidade entre distributivo e coletivo repousando mais no conjunto das mulheres do que no conjunto dos homens, nós poderemos resolver tal ambiguidade especificando o quantificador do conjunto dos homens. É difícil determinar o motivo para isso ocorrer, mas uma hipótese seria a de que ocorre devido à sequência dos quantificadores que seriam dependentes um do outro através da relação entre os dois conjuntos.

Em outras palavras, se substituirmos o “todo” da implicação falaciosa anteriormente citada por “cada”, a falácia se desfaz, como se pode ver na implicação: “*1+ Se **cada** homem ama uma mulher, [2] então uma mulher é amada por **cada** homem”. Observe que a proposição antecedente [1] passa a ter o mesmo significado da proposição consequente [2]. Nesse sentido, na proposição consequente [2] acima, o termo “mulher” demonstra ter perdido o sentido de unidade numérica, passando a indicar a distributividade da mulher para cada homem. Em outras palavras, uma vez que a própria noção de “cada” **indica**

fortemente o valor semântico do todo universal distributivo, ele faz com que toda a proposição se torne distributiva.

Por outro lado, bastaria substituir os dois “cada homem” por “todo homem em conjunto” para termos o valor semântico do todo universal coletivo, como se segue: “*1+ Se **todo homem em conjunto** ama uma mulher, [2] então uma mulher é amada por **todo homem em conjunto**”. Neste último modo de compreender a Falácia da Mudança de Quantificador, a expressão “todo homem em conjunto” ainda possui distributividade no conjunto “homem”, uma vez que se trata do universal na realidade, indicando homens concretos. Sendo assim, temos uma **relação** entre **uma** mulher numericamente e **muitos** homens, tanto na proposição antecedente quanto na consequente. Portanto, tanto no caso de “cada homem” quanto no de “todo homem em conjunto”, nós temos uma tautologia do tipo “Se p, então p”.

TODO E PARTES POTENCIAIS/VIRTUAIS

Por fim, podemos encontrar nos textos de Tomás de Aquino este último grande tipo de todo e parte: o Potencial/Virtual. Grosso modo, podemos dizer que este tipo de todo e partes envolve a **causalidade** em conjunto com as noções aristotélicas de “potência” e “ato”, para sermos mais claros, “potência passiva” (tipo potencial) e “potência ativa” (tipo virtual). Assim Tomás nos fala: “[...] Ora, o terceiro todo é potencial, que se divide em partes virtuais.”¹

Nessa afirmação acima, Tomás mistura ambos os subtipos **Virtual** e **Potencial**, donde podemos dizer que se trata do mesmo tipo de todo e partes. Nesse caso, Tomás ainda está falando em termos genéricos sobre o tipo em questão, de tal modo que seguimos a sua classificação **genericamente**. De fato, é difícil fazer uma distinção entre os dois subtipos específicos de todo **Virtual** e de todo **Potencial**, na medida em que ambos estão muito intrincados um no outro pela causalidade. Mesmo assim, quando tratarmos da causalidade no tópico seguinte esboçaremos melhor a distinção entre os subtipos, bem como nos esforçaremos para identificá-los de modo mais específico.

Já sabemos que o tipo de todo e parte virtuais e potenciais envolverão a causalidade, de modo que assim podemos compreender de modo geral este tipo em questão. Ora, a causa (ou princípio) é aquilo que unifica as diversas potências e virtudes. Desse modo, podemos dizer que as **potências** e **virtudes** são *elementos* de um *conjunto*, o qual é unificado e identificado na medida em que as virtudes e potências possuem

¹ S.Th. I, q. 76, a. 8, co.: “Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis.”

uma mesma causa. Em suma, as potências e virtudes são as partes do tipo em questão, enquanto o todo é dado como unificado pela causa.

Seguindo de modo genérico, até onde se pode observar, o que diz respeito à predicação, tanto o subtipo **potencial** como o subtipo **virtual** possuem o mesmo modo de se predicar o todo das partes. Sendo assim, apresentaremos uma mesma forma de predicação para os dois subtipos:

De fato, o todo potencial, está em cada uma das partes quanto à [1] essência total, mas não quanto à [2] virtude total; e, portanto, pode, de certo modo, predicar-se de qualquer das partes, mas não tão propriamente como o todo universal. E, deste modo, Agostinho diz que a memória, a inteligência e a vontade são a essência mesma da alma.²

Consideremos primeiro os dois modos de relacionar o todo e as partes [1] *quanto à essência total* e [2] *quanto à virtude total*. Neste ponto, é importante definirmos o que é “*virtude total*”. A noção de “virtude” será mais bem descrita no tópico 2.2 e 2.4, mas, em termos gerais, já podemos dizer que a noção de “**virtude**” não se identifica com o *efeito em si*, mas antes com a “**disposição da causa para atualizar a potência passiva do efeito**”. Contudo, mesmo sabendo que a noção de “virtude” não se identifica com a de “efeito”, para economizarmos palavras, nós diremos apenas que a expressão “*virtude total*”, usada por Tomás no texto acima, envolve “*todos os efeitos*” da parte e do todo.

2 S.Th. I, q. 77, a. 1, ad 1.: “Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem. Et ideo quodammodo potest praedicari de qualibet parte; sed non ita proprie sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una animae essentia.”

Além disso, no que diz respeito à noção de “virtude total” citada por Tomás no texto acima, é necessário termos uma maior atenção quando falarmos do **tipo de todo virtual**, que também envolve virtude. Em outras palavras, no subtipo virtual, nós temos uma dupla referência à noção de “virtude”: *1^a+ a virtude que o tipo de todo e partes possui enquanto tipo e [2^a] o modo de relacionar o todo e as partes deste tipo por virtude total. Uma coisa é o **tipo mereológico** (que possui virtude), outra coisa é o **modo do todo se relacionar** (por virtude total) **com as suas partes** deste tipo mereológico.

Assim, nós falamos de dois **modos de se relacionar o todo com as partes**, como já foi verificado no tipo universal: um modo de se relacionar por **essência total** ou por **virtude total**. Vejamos primeiro quanto ao modo de relacionar o todo e a parte por **essência total**. Sendo assim, quando se pergunta **o que é** um todo virtual, nós teremos uma espécie de conjunto, cuja propriedade é pertencer a uma mesma causa, e quando se pergunta **o que é** a parte potencial/virtual teremos um elemento do conjunto de efeitos que pertencem à mesma causa. Tomás segue afirmando:

[...] algo é dito reunir [colligere] muitos de duplo modo: um modo essencialmente, como um todo que reúne [colligit] as suas partes; o outro modo é virtualmente, como quando a virtudes de muitas coisas participam de um.³

De dois modos algo está contido em outro: atualmente, como o que está colocado num lugar; ou, virtualmente, como o efeito na causa ou o completo no incompleto.⁴

3 Super Sent. lib. 2, d. 24, q. 1, a. 2, co.: “(...) aliquid dicitur colligere plura dupliciter: uno modo essentialiter, sicut totum colligit partes suas; alio modo **virtualiter**, sicut quando virtus plurium rerum in uno participatur.”

4 S.Th. I-II, q. 107, a. 3, co.: “(...) aliquid continetur in alio dupliciter. Uno modo, in actu, sicut locatum in

Sendo assim, não é nada absurdo dizer que o todo potencial/virtual predica-se de cada parte, assim como ocorre no todo universal. Apenas há algumas diferenças na formação de juízos com esse tipo de partes. Para formar um juízo, [1º] nós tomamos a(s) virtude/potência(s) como *sujeito* do juízo. *2º+ Logo após o verbo “*ser*” do juízo, acrescenta-se a expressão “virtualmente”, que irá indicar a relação causal. *3º+ Por fim, o predicado será a causa/princípio. Por exemplo: “O intelecto é virtualmente a alma”. Isso porque tudo o que o intelecto é está contido virtualmente na alma. Ou ainda podemos considerar *qualquer* somatório das partes virtuais, mesmo que incompleto, como por exemplo: “A memória, a inteligência e a vontade é virtualmente a alma”. Assim, podemos verificar que o todo potencial/virtual está quanto à **essência total** em qualquer das partes (e somatórios de partes) virtuais/potenciais.

[...] a alma está toda em qualquer parte do corpo, quanto à totalidade da perfeição e da essência.⁵

Contudo, é importante observar que se invertermos e colocarmos a causa como sujeito e as virtudes/potências como predicado, o juízo apenas estaria correto se envolver o somatório de todas as potências/virtudes. Considerando desse modo, para formar um juízo, [1º] nós tomaremos a causa/princípio como sendo sujeito do juízo. *2º+ Logo após o verbo “*ser*” do juízo, acrescenta-se a expressão “virtualmente”. *3º+ Por fim, o predicado será o somatório de todas as virtudes/

loco. Alio modo, virtute, sicut effectus in causa, vel complementum in incompleto, sicut genus continent species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine.”

5 S.Th. I, q. 76, a. 8, co.: “anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae.”

potencias. Por exemplo: “A alma é virtualmente todas as suas potências/virtudes”. Dizer “A alma é virtualmente o intelecto” estaria incorreto, pois nem tudo o que a alma é está contido no intelecto. Ou como neste outro exemplo: “Deus é virtualmente todas as coisas”. Dizer “Deus é virtualmente o homem” estaria incorreto, pois nem tudo o que Deus é está contido no homem.

Deus [...] é virtualmente todas as coisas. E, por isso, é por si o autor de todas as coisas.⁶

Vejam agora quanto ao **modo de relacionar todo e parte** quanto à **virtude total**. De acordo com este modo, como já foi combinado anteriormente, devemos considerar o **efeito do todo** e o **efeito da parte**. Assim, como já falamos antes, precisamos tomar cuidado com a dupla virtude do [1] **tipo em si** e [2] **do modo de relacionar o todo e a parte**: quanto à virtude de [1], dissemos que a causa unifica o todo colocando as partes num mesmo conjunto, de modo que o **todo virtual em questão se refere à causa**, enquanto **cada efeito em particular serão as partes virtuais**, a saber, cada potência passiva e cada virtude. Assim, o **todo** é a causa das virtudes e cada efeito, como virtude, é uma **parte**. Uma vez identificado o todo e as partes, podemos falar **do modo de se relacionar** quanto à **virtude total** [2] este tipo de todo e partes. Assim, todos os efeitos do todo serão iguais a todos os efeitos da parte? Todos os efeitos[2] da causa[1] são iguais a todos os efeitos[2] do efeito[1]? Em outras palavras, todas as virtudes[2] da causa[1] são igual a todas as virtudes[2] do efeito[1]?

6 S.C.G. II, c. 15, n. 6: “Deus (...) est virtualiter omnia. Est igitur ipse omnium factivus.”

A resposta para essas perguntas será não.

Resumindo, tudo o que uma causa ou princípio pode fazer não é o mesmo tudo o que apenas uma mera potência/virtude pode fazer. Por exemplo: tudo o que a alma pode fazer não é tudo o que os olhos/visão podem fazer. Além disso, o próprio Tomás nos diz que a alma está em qualquer das partes do corpo, mas isso não quer dizer que **todas as virtudes** da alma são também idênticas a **todas as virtudes** uma parte do corpo isoladamente. Assim, Tomás diz que a alma está em cada parte do corpo, mas não com a totalidade da virtude que ela tem, no caso dos olhos, por exemplo, a alma está ali nos olhos pela visão:

[...] alma toda está em qualquer parte [...], porém não quanto à totalidade da virtude, porque está em qualquer parte do corpo, **não por qualquer potência sua**, mas, pela visão, nos olhos, pela audição, nos ouvidos e assim por diante.⁷

Tomado deste modo, fica claro porque este tipo de todo **não está** em suas partes quanto à **virtude total**. Neste ponto, o tipo potencial/virtual se diferencia do universal. Daí a afirmativa de Tomás:

De fato, o todo potencial [...] pode, de certo modo, predicar-se de qualquer das partes, mas não tão propriamente como o todo universal.⁸

Uma vez dado os modos de predicação, ainda nos faltam alguns comentários. Em primeiro lugar, não faz sentido distinguir

7 S.Th. I, q. 76, a. 8, co.: “anima tota est in qualibet parte (...) non autem secundum totalitatem virtutis. Quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis.”

8 S.Th. I, q. 77, a. 1, ad 1.: “Totum vero potentiale (...) quodammodo potest praedicari de qualibet parte; sed non ita proprie sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una animae essentia.”

entre todo homogêneo e heterogêneo, uma vez que este tipo de todo e parte é sempre homogêneo. O fato de se ter uma única causa é o que unifica o todo e as partes virtuais, de modo que mesmo que as potências/virtudes sejam diferentes entre si, estas **apenas podem ser consideradas** como todo ou partes virtuais/potenciais na medida em que estão homogeneamente relacionadas com uma mesma causa.

Em segundo lugar, no que diz respeito à distributividade ou não das partes no todo, talvez haja uma pequena diferença entre o subtipo potencial e o subtipo virtual. Enquanto o subtipo potencial sempre seria distributivo, o subtipo virtual pode ser considerado distributivo a respeito dos efeitos, mas não seria distributivo na causa. Nos tópicos seguintes, faremos descrições mais minuciosas sobre cada um desses subtipos (virtual e potencial), de modo que verificaremos como se dá esta distribuição e não distribuição.

1 | SOBRE A CAUSALIDADE

Uma vez que esses subtipos de todo e partes virtuais e potenciais envolvem a causalidade, precisamos entrar em maiores detalhes sobre esse assunto. Assim, para começar, precisamos observar que, se fizermos uma análise bem aprofundada, talvez identifiquemos uma distinção entre a noção de “causa” e a noção de “princípio” na Filosofia Tomista. Sobre tal distinção, assim fala Paulo Faitanin:

Para *TA*, princípio *significat quam id a quo aliquid procedit Sum.* (S.Th. I, q. 33, a. 1, co.): portanto, princípio é *aquilo de que algo procede*. [Já a causa] É tudo aquilo que, de algum modo, contribui para a produção de qualquer coisa. [...] Disso decorre que **princípio não é sinônimo de causa**. *TA* segue a clássica divisão de Aristóteles da causa em quatro espécies: *matérial, formal, eficiente e final*.

A causa material e a formal são princípios intrínsecos e formam parte do constitutivo essencial da natureza da substância material. A matéria enquanto sujeito e a forma enquanto determinante do ser. A causa eficiente e a final são extrínsecos à natureza da substância material. A eficiente como ordenação, e a final como conclusão do ser ou do operar da substância.⁹

Sendo assim, embora a noção de “causa” esteja relacionada à noção de “princípio”, os princípios não possuem a mesma subclassificação que as causas. Enquanto as causas são subdivididas em formal, material, final e eficiente, os princípios são divididos em intrínsecos e extrínsecos. Diante disso, embora esta distinção entre “princípio” e “causa” não seja relevante para os fins desse livro, as subclassificações dessas duas noções serão. Digo isso porque, consideraremos a noção de “**virtude**”, que estamos trabalhando neste segundo capítulo, como se referindo à **causa eficiente** e, *de modo mais fraco*, à **causa formal**, na medida em que a alma seria a forma, como princípio intrínseco do movimento nos seres vivos.

Diante disso, uma vez que esse tipo mereológico envolve a causalidade, precisamos determinar melhor como a relação causa e efeito ocorre. Para que ocorra uma relação causal, na qual um *objeto 1* produz a modificação de alguma *propriedade* num *objeto 2*, é necessário que o *objeto 1* tenha a *propriedade* em

9 FAITANIN, P. S.. *Elemento, princípio, causa e operação oculta na matéria segundo Tomás de Aquino*. Aquinate (Niterói), Rio de Janeiro, v. 1, n.1, p. 56-63, 2005.

ato, realizada no seu ser, para *poder* transmitir tal *propriedade* para o *objeto 2*. Uma vez que se admite que o *objeto 1* tenha tal *propriedade* em ato, resta a ele ainda a **potência para realizar ou não** a transmissão de sua *propriedade* para o outro, a qual Tomás chama de **potência ativa**, ou **virtude**. Assim, o que separa a *possibilidade* da *impossibilidade* de se transmitir tal propriedade é o fato de que o *objeto 1* tenha tal propriedade, de modo que é **assim que se justifica o nível modal da possibilidade** que a própria noção de “potência ativa” possui:

A potência ativa não se separa do ato por oposição, mas nele se funda; pois um ser age na medida em que é atual.¹⁰

Ora, a razão de princípio ativo convém à potência ativa, por ser esta princípio de ação em outros.¹¹

Por outro lado, de nada valeria o *objeto 1* ter essa potência ativa para transmitir sua propriedade, se o *objeto 2* não **poder receber** tal propriedade. Caso isso ocorra, não haveria uma relação causal entre o *objeto 1* e o *objeto 2*. Sendo assim, para que a relação causal ocorra, é necessário admitirmos também que o *objeto 2* tenha o **poder de receber a atualidade**, o qual Tomás de Aquino chama de **potência passiva**. Contudo, não está claro o que justifica o **nível modal da possibilidade** que a noção de “potência passiva” possui. Afinal de contas, o que separaria a *possibilidade* da *impossibilidade* de se receber a propriedade? Uma hipótese pode ser uma *disposição harmônica para receber*, de modo que o *objeto 2* não seria um recipiente com estrutura suficiente para tal recebimento. Outra hipótese

10 S.Th. I, q. 25, a. 1, ad 1.: “potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo, nam unumquodque agit secundum quod est actu.”

11 S.Th. I, q. 25, a. 1, co.: “(...) Ratio autem activi principii convenit potentiae activae. Nam potentia activa est principium agendi in aliud (...)”

poderia ser o fato de que o *objeto 2* não teria nada **em comum** com o *objeto 1* que pudesse servir de supósito ou sujeito para as modificações no recebimento, como no movimento de geração e corrupção, onde a matéria é o sujeito que recebe as formas:

Ao contrário, a potência passiva é separada do ato, por oposição; pois, um ser sofre na medida em que é potencial.¹²

A potência passiva, pelo contrário, é o princípio de sofrer a ação exterior.¹³

Prosseguindo, diante disso tudo, na relação de causa e efeito, é importante notar que o *objeto 1* é o responsável pela **causa** do ocorre com o *objeto 2*, enquanto este *objeto 2* é o responsável pela recepção **efeito**. Desse modo, a noção de “virtude” (potência ativa) envolve a **disposição da causa para produzir efeitos**, enquanto a potência passiva está envolve apenas a **recepção do efeito**.

Uma vez determinadas essas coisas, podemos expor melhor o que envolve o tipo mereológico potencial e virtual. Este tipo supõe um nexos causal entre uma única causa e seus múltiplos efeitos. Assim, teríamos uma única causa que possui **várias disposições**, de modo que as várias disposições assim são unificadas formando um **todo virtual** pela causa, enquanto **as partes virtuais** seriam cada uma das disposições particulares. Esse é o **tipo de todo e partes virtuais** que possui uma ênfase na causa e na atualidade. Por outro lado, podemos considerar também as várias **recepções dos efeitos**, de modo que cada uma dessas recepções seriam **partes potenciais**.

12 S.Th. I, q. 25, a. 1, ad 1.: Potentia vero passiva dividitur contra actum, nam unumquodque patitur secundum quod est in potentia.

13 S.Th. I, q. 25, a. 1, co.: “potentia vero passiva est principium patiendi ab alio”.

Um **todo potencial** é unificado pela causa como ocorre no todo virtual, apesar de que de modo diferente. Neste último, observa-se uma **ênfase nos efeitos e na potência**.

Por fim, é importante observar que Tomás usa as expressões “**potência ativa**” e “**potência passiva**” como tendo o mesmo sentido que “**virtude ativa**” e “**virtude passiva**”, respectivamente. Isso indica que a palavra “virtude” e a palavra “potência” possuem o mesmo sentido. Contudo, para fins da possível subclassificação deste tipo, uso a palavra “**virtual**” como significando **apenas atividade**, enquanto “**potencial**” indicando **apenas passividade**. Daí que os subtipos seguintes são apenas frutos de uma análise mereológica mais aprofundada da causalidade, de modo que só poderíamos atribuir tais análises mereológicas a Tomás **de modo relativo**, uma vez o próprio não parece falar abertamente sobre isso, mas inferimos nas entrelinhas pela “atividade” ou “passividade” das partes virtuais/potenciais.

2 | TODO E PARTES VIRTUAIS (COMO VIRTUDE ATIVA OU POTÊNCIA ATIVA)

Para começarmos, é importante observar que parece haver aqui um problema de tradução. Em alguns textos, nós temos “*partes virtutis*” traduzidas como “partes virtuais”, entendendo “*virtutis*” como um **adjetivo** para “*partes*”, mas em outros textos, traduzir como o **genitivo** “da virtude” parece tornar mais claro o sentido. Enfim, decidimos manter a tradução como “parte

virtual”, por acharmos que nossa exposição irá ficar menos cacofônica.

Sendo assim, a noção de “**virtual**”, com certeza, está envolvida nesse subtipo, de modo que, para compreendê-lo melhor, devemos primeiramente considerar o que é tal noção. Para tanto, é importante observar os usos que Tomás realiza deste termo. Ora, Tomás faz uso dele quando trata da relação causal entre Deus e as criaturas, quando apresenta as potências da alma, quando expõe os princípios da ciência, quando descrever as virtudes humanas, dentro outros. Isso indica que o tipo de todo e parte virtuais é mais abrangente do que o potencial em termos de aplicação.

Sendo assim, primariamente, podemos observar que a noção de “todo virtual”, assim como o “potencial”, possui uma íntima relação com o princípio de causalidade:

[...] tudo o que há de perfeito no efeito tem de ser encontrado em sua causa eficiente [*effectiva*]. [...] Assim, é manifesto que o **efeito preexiste virtualmente na causa agente**, mas preexistir na virtude da causa agente não é preexistir de modo imperfeito, mas perfeito.¹⁴

Um efeito pode ser semelhante a causa agente de duplo modo: [1] de um modo, segundo a mesma espécie, assim o homem é gerado pelo homem e o fogo, pelo fogo; [2] de outro, segundo a continência virtual, enquanto a forma do efeito está virtualmente contida na causa: e assim os animais gerados na putrefação, as plantas e os corpos minerais são semelhantes ao Sol e as estrelas, por **cuja virtude** são gerados. Portanto, o efeito se assemelha com a causa agente segundo **a extensão total da virtude** do agente.¹⁵

14 S.Th. I, q. 4, a. 2, co.: “(...) quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effective (...) Manifestum est enim quod effectus praeexistit virtute in causa agente, praeexistere autem in virtute causae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori.”

15 S.Th. I, q. 105, a. 1, ad 1: “effectus aliquis invenitur assimilari causae agentis dupliciter. Uno modo, secundum eandem speciem; ut homo generatur ab homine, et ignis ab igne. Alio modo, secundum virtutalem

Supondo a conexão entre a causa e o efeito, dizemos que *o efeito preexiste virtualmente em sua causa* ou que *a virtude do efeito está contida virtualmente em sua causa*, como se verá em outras referências a seguir. Contudo, esta continência somente ocorre graças à semelhança, de modo que podemos identificar a noção de “semelhança” como outro ponto relevante para compreendermos o que é o virtual.

Como todo agente produz algo semelhante a si mesmo enquanto agente, se cada um age segundo a sua forma, é necessário que no efeito haja uma semelhança com a forma do agente.¹⁶

Neste sentido, podemos identificar três níveis de semelhança, onde podemos atribuir virtualidade, a saber:

Por conseguinte, [1] se o agente coincide na mesma espécie de seu efeito, haverá semelhança entre o agente e o efeito na forma, segundo a mesma razão específica, como quando um homem gera outro homem.¹⁷

Neste primeiro nível, teremos a semelhança na mesma espécie. Assim, quando indivíduo da mesma espécie é a causa agente de um outro indivíduo da mesma espécie, nós teremos o nível mais próximo de virtualidade. Prosseguindo no texto, logo abaixo, podemos identificar o nível intermediário de semelhança, onde um indivíduo é a causa agente de outros genericamente semelhantes. Segue-se o texto:

continentiam, prout scilicet forma effectus virtualiter continetur in causa, et sic animalia ex putrefactione generata, et plantae et corpora mineralia assimilantur soli et stellis, quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causae agenti similatur secundum totum illud ad quod se extendit virtus agentis.”

16 S.Th. I, q. 4, a. 3, co.: “Cum enim omne agens agat sibi simile in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis.”

17 S.Th. I, q. 4, a. 3, co.: “Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei; sicut homo generat hominem.”

Se, ao contrário, [2] o agente não coincide na mesma espécie do efeito, haverá semelhança, mas não com razão específica, como é o caso do que é gerado pela energia do Sol chega a certa semelhança com o Sol, mas não a ponto de receber dele uma forma com semelhança específica à sua, mas segundo uma semelhança genérica.¹⁸

Por último, veremos o caso mais distante de virtualidade, onde a causa agente não é especificamente e nem genericamente semelhante, mas ocorre apenas uma analogia entre a causa agente e o seu efeito, uma vez que este último seria comum a todas as coisas. Basicamente, podemos dizer que envolve o próprio ser como o efeito e sua Causa Primeira Agente, que se trata do próprio Deus.

[3] Quando se trata de um agente que não coincide no gênero, seus efeitos alcançarão uma semelhança **mais distante** ainda com a forma do agente. Mas não de tal modo que participem segundo a mesma razão específica ou genérica, mas apenas segundo alguma analogia, assim como o ser é comum a tudo. É desta maneira que os efeitos de Deus, enquanto são entes, lhe são semelhantes como ao primeiro e universal princípio de todo ser.¹³⁸

Sendo assim, podemos dizer que Deus é a causa universal de todo o ser¹⁹, uma vez que atualiza todas as coisas. Mesmo a alma, que será bastante citada no tópico adiante, receberia o primeiro ato, a atualidade para a vida, através de Deus. Além disso, é importante dizer que essa compreensão de que as

18 S.Th. I, q. 4, a. 3, co.: “Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei, sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis.”

19 S.Th. I, q. 4, a. 3, co.: “Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis, non tamen ita quod participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.”

criaturas são semelhantes a Deus, segundo certa analogia, envolve a noção de participação (neoplatônica) e potência e ato (aristotélica), onde todos os atos das criaturas somente estão em estado de atualidade porque receberam a mesma atualidade de Deus.

O ato primeiro é o princípio universal de todos os atos, pois, é o infinito que virtualmente '*em si compreende todas as coisas*', como diz Dionísio. Por isso, é participado por elas, não como parte [integral, talvez], mas pela difusão da processão de si mesmo.²⁰

Contudo, Deus somente poderá ser considerado a fonte de toda a atualidade, caso Ele **disponha no seu próprio ser** de toda atualidade. Assim, Deus somente pode ser Causa Primeira na medida em que compreende todas as coisas em Si mesmo, de modo que diremos que “Deus é **virtualmente** todas as coisas”. Assim, Tomás afirma na *Summa Contra Gentiles*:

Deus é autor das coisas enquanto é ato, como acima foi demonstrado. Por que sua perfeição é atualidade, Deus compreende todas as perfeições das coisas, como se provou. **Assim, é virtualmente todas as coisas e, por isso, Deus é o autor de todas as coisas.** [...] Logo, nada pode existir senão por Deus.²¹

Deus, de fato, traz a tona uma nova problemática, uma vez que Ele está em ato puro e absoluto. Usar a expressão “partes potenciais” em um ser que é puro ato não é algo plausível. É nesse ponto que observaremos a ênfase não mais alojada

20 S.Th. I, q. 75, a. 5, ad 1: “primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum, virtualiter in se omnia prae habens, ut dicit Dionysius. Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius.”

21 S.C.G. II, c. 15, n. 6: “Deus secundum hoc factivus est rerum quod actu est, ut supra ostensum est (c.VII). Ipse autem sua actualitate et perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut in primo probatum est (I. I, c. XXVIII): et sic est virtualiter omnia. Est igitur ipse omnium factivus. (...) Nihil igitur potest esse nisi a Deo.”

nas potências dos efeitos, como nas partes potenciais, mas **na atualidade da causa**. A causa somente pode ter algo como efeito na medida em que *previamente* está em ato para esse efeito, como já dissemos no tópico anterior.

[...] há um intelecto que está para o ser universal como o ato de todo o ser. E tal é o intelecto divino, que é a essência de Deus, no qual original e virtualmente todo ser preexiste como na causa primeira; por isso, o intelecto divino **não é potencial, mas é ato puro.**²²

No entanto, nós atribuímos o título de “onipotente” a Deus. Como isso será possível se Ele é puro ato, não havendo nada de potência em Deus? Simples, as virtudes de Deus também podem ser chamadas de “potências ativas”, uma vez que envolvem o estado de ato e podem atualizar outros seres. Contudo, a noção de “potência passiva” realmente não se aplicaria a Deus. Assim, Deus poderia ter um todo e partes da Sua virtude atualizando as criaturas, mas não possui todo e partes do subtipo potencial. **O que deixa clara a distinção de ambos os subtipos.** Essas *partes de Deus* não repugnariam a simplicidade e unidade divinas, pois Deus permanece sendo apenas uma única causa, pois os vários efeitos estão fora dele.

Há duas espécies de potência — a passiva, que de nenhum modo existe em Deus; e a ativa, que lhe devemos atribuir, soberanamente. Pois, como é manifesto, **um ser é princípio ativo de um efeito, na medida em que é atual e perfeito; e recebe uma ação, na medida em que é deficiente e imperfeito.** Ora, como demonstramos, Deus é ato puro, absoluta e universalmente perfeito, não deixando lugar a nenhuma imperfeição. Por isso, soberanamente lhe convém

22 S.Th. I, q. 79, a. 2, co.: “aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus.”

ser princípio ativo, mas de nenhum modo, passivo. Pois, a natureza de princípio ativo convém à **potência ativa, por ser esta princípio de ação transitiva. A potência passiva, pelo contrário, é princípio de sofrer a ação exterior**, como diz o Filósofo. Donde se conclui, que Deus tem soberanamente a potência ativa.²³

Diante disso, podemos dizer que a expressão “todo e partes virtuais” envolve a causa e o efeito, mas traz uma ênfase maior na **causa**, enquanto princípio **atual**. Além de Deus, como princípio, pode-se apresentar a Ciência como totalmente contida virtualmente nos seus primeiros princípios e, também, a diferença específica que está contida virtualmente no gênero:

[...] a consideração da ciência especulativa não ultrapassa o alcance dos seus princípios, pois, nos princípios da ciência está **virtualmente contida** toda a ciência.²⁴

A espécie, pela sua noção mesma, há de se adicionar ao gênero. Ora, de dois modos pode haver adição ao gênero. De um modo, do que em si mesmo lhe pertence e **está virtualmente** nele contido; assim, *racional* se acrescenta a *animal*. E esta adição introduz verdadeiras espécies num determinado gênero, como se vê no Filósofo.²⁵

Sendo assim, fica estabelecido que o “virtual” diz respeito a toda a atualidade dos efeitos que a causa possui, de modo

23 S.Th. I, q. 25, a. 1, co.: “(...) duplex est potentia, scilicet passiva, quae nullo modo est in Deo; et activa, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius, patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus; neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiae activae. Nam potentia activa est principium agendi in aliud, potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut philosophus dicit, V Metaphys. Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia activa.”

24 S.Th. I-II, q. 3, a. 6, co.: “consideratio speculativae scientiae non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiae, quia in principiis scientiae virtualiter tota scientia continetur.”

25 S.Th. I-II, q. 35, a. 8, co.: “Uno modo, quod per se ad ipsum pertinet, et virtute continetur in ipso, sicut rationale additur animali. Et talis additio facit veras species alicuius generis, ut per philosophum patet, in VII et VIII Metaphys. Aliquid vero additur generi quasi aliquid extraneum a ratione ipsius, sicut si album animali addatur, vel aliquid huiusmodi. Et talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de genere et speciebus.”

que podemos dizer que os efeitos estão contidos virtualmente na causa. Neste ponto, também a noção de “virtude” está ligada diretamente à noção de “virtual”, de modo que, como já dissemos, muitos traduzem “*virtutis*” às vezes como “virtual” e outras vezes como “da virtude”. Apesar de que pode parecer que a noção de “virtude” esteja relacionada apenas a questões morais, nós veremos agora que não é o caso. As virtudes morais humanas, como justiça e prudência, serão brevemente comentadas no tópico 2.4, onde veremos que elas possuem peculiaridades.

Embora essencialmente simples, a potência é de virtude múltipla, porque pode se estender a muitos atos especificamente diferentes.²⁶

Seguindo adiante, podemos dizer que a *virtude* não se identifica com o estado em ato, mas se identifica com a **disposição para o ato** que não é exatamente o mesmo que o **ato em si**, uma vez que a “virtude” se refere **ao modo segundo o qual** o efeito preexiste virtualmente na causa e não se refere ao efeito em si (ato em si), ou terminação da potência. Desse modo, Tomás afirma: “*Ora, todo efeito preexiste virtualmente em sua causa, segundo a sua virtude.*”²⁷

Diante de tudo isto, considerando que a virtude é o modo segundo o qual o efeito preexiste em sua causa, a ênfase ainda estará na causa, mas estaremos falando das particularidades dos efeitos preexistentes na causa. Assim, a virtude envolve a

26 S.Th. I, q. 54, a. 1, ad 2: “potentia, etsi sit quidem simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute, secundum quod ad multos actus specie differentes se extendit.”

27 De Div. Nom., cap. 9, l. 4.: “omnes enim effectus praeexistunt **virtualiter** in sua causa, secundum eius virtutem.”

“disposição” para o ato que a causa possui, como se segue:

[...] sendo a virtude o princípio de certas operações, é necessário que preexista no agente, relativamente à virtude, alguma disposição que lhe seja conforme. Ora, a virtude é que torna a operação ordenada. Por onde, **a virtude**, em si mesma, **é uma disposição ordenada** da alma, pela qual as potências desta se ordenam, de certo modo, uma para as outras e para o que lhes é exterior.²⁸

Observa-se que Tomás usa a expressão **“disposição”** quando fala da alma, mas defenderemos que esta expressão pode ser usada em outros exemplos não humanos, onde aparecer a expressão “virtude”. Neste caso abaixo, por exemplo, estaremos falando da Lei e dos princípios da Ciência:

Como já dissemos, quando tratamos dos preceitos da lei, tais preceitos desempenham a mesma função que as proposições nas ciências especulativas, cujas conclusões **estão virtualmente contidas** nos primeiros princípios. Por onde, quem conhecesse perfeitamente os primeiros princípios **em toda a sua virtude**, não teria necessidade que se lhe propusessem separadamente as conclusões. Mas, como nem todos os que conhecem os princípios são capazes de compreender tudo o que está neles suficientemente contido, é necessário que, para eles, as conclusões científicas sejam deduzidas dos princípios.²⁹

Estes casos dos *preceitos da lei* e dos *princípios da Ciência* são importantes na medida em que apresentam claramente a ênfase no princípio ou causa. O motivo é que

28 S.Th. I-II, q. 55, a. 2, ad 1: “cum virtus sit principium aliqualis operationis, oportet quod in operante praeexistat secundum virtutem aliqua conformis dispositio. Facit autem virtus operationem ordinatam. Et ideo ipsa virtus est quaedam dispositio ordinata in anima, secundum scilicet quod potentiae animae ordinantur aliquantulum ad invicem, et ad id quod est extra.”

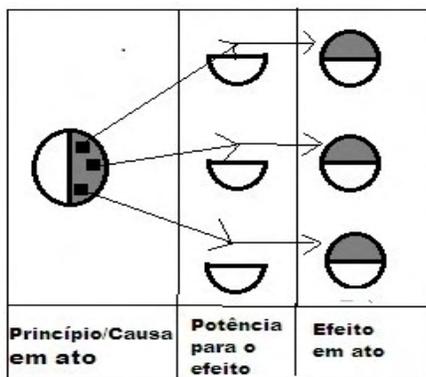
29 S.Th. II-II, q. 44, a. 2, co.: “(...) sicut supra dictum est cum de praeceptis ageretur (I^a II^a q. 91 a. 3), hoc modo se habent praecepta in lege sicut propositiones in scientiis speculativis. In quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis, unde qui perfecte cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet ut ei conclusiones seorsum proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia sufficienter considerare quidquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur.”

se as conclusões estão contidas virtualmente nos princípios, então é possível conhecer todas as conclusões apenas tendo os princípios. Contudo, para isso, seria necessário conhecer **todas as virtudes** dos princípios.

Tendo em vista que as virtudes são **disposições para a atualização do efeito** contidas na causa, podemos compreender claramente a expressão “em virtude de”, “na virtude de” ou derivados que Tomás usa ao longo dos seus textos e que usamos no nosso cotidiano também, porque um efeito ocorre devido à virtude de uma causa. Essa expressão indica que um determinado **efeito é extensão da virtude de uma causa**, ou *das disposições de uma causa*.

Dadas as noções de “virtude” e “virtual”, podemos descrever melhor o que significa o todo e as partes virtuais com gráficos. Desse modo, dizer “**todo virtuais**” é dizer “*toda a virtude contida na causa/princípio, enquanto disposição para os efeitos*”. Ademais, dizer “**parte virtuais**” é dizer “*uma virtude particular contida na causa/princípio, enquanto disposição para um efeito ou como extensão nos efeitos*”.

Observe o gráfico abaixo:



Nesta representação gráfica, nós estamos apresentando claramente a noção de todo e partes virtuais. Focando-se no quadrante à esquerda do princípio/causa, nós teremos que o “todo virtual”, que, enquanto é a causa em si mesma, é um **todo virtual atômico** (indivisível). Contudo, ainda no quadrante da esquerda, enquanto possui as disposições para os efeitos, o todo seria divisível, de modo que nós temos as partes virtuais que estão contidas no princípio, representadas por cada um dos quadrados pretos dentro do círculo. Este modo de consideração divisível seria um **todo virtual coletivo**, como no caso do tipo universal do intelecto. Assim, verifica-se como o todo e as partes virtuais não são distribuídas na causa, embora seriam distribuídas nos efeitos, ou na *extensão das virtudes nos efeitos*, como no quadrante da direita onde haveria um **todo virtual distribuído**. Este último talvez possa simplesmente ser reduzido ao subtipo potencial, que trataremos no tópico seguinte.

Assim, para fecharmos este tópico, no quadrante do meio e da direita, nós temos uma representação da **extensão da virtude** para os efeitos que está contida no princípio (quadrante da esquerda), de modo que verificamos claramente que são *as virtudes do princípio que atualizam as potências passivas* representadas pelos semicírculos brancos. Esse dado será muito relevante quando considerarmos a unificação e a unidade do **todo** de subtipo **potencial** que trataremos no tópico seguinte.

3 I TODO E PARTES POTENCIAIS (COMO VIRTUDE PASSIVA OU POTÊNCIA PASSIVA)

Embora Tomás indique que toma o todo e as partes virtuais como sinônimo de potenciais, a intenção de analisarmos esse subtipo potencial é de talvez encontrarmos características peculiares: “*A vontade é uma parte potencial da alma humana, assim como o intelecto.*”³⁰

Ao usarmos a expressão “partes potenciais”, nós nos referimos à particularidade de cada potência passiva, como já dissemos antes. Desse modo, não tendo a potência passiva, não se tem o ato correspondente. Mesmo considerando a alma como “o ato do corpo”, se não houvesse qualquer potência passiva no corpo, a alma não poderia atualizá-lo. A alma é ato do corpo na medida em que o torna *com vida*, pois **o corpo como um todo** está em potência passiva para a vida, de modo que a alma realiza o primeiro ato, a saber, o ato de *ser vivo*.

Se, pois, a essência mesma da alma fosse princípio imediato de operação, sempre quem tivesse alma, exerceria em ato as operações da vida; assim como, quem sempre tem alma é vivo em ato. [...] Por onde, não é pela essência, enquanto forma, mas pela potência, que a alma é potencial em relação a outro ato. E assim, enquanto submetida à sua potência, ela se chama **ato primeiro**, ordenado ao **ato segundo**; pois, como se verifica, quem tem alma nem sempre exerce, em ato, as operações da vida. Por onde, na definição da alma se diz que é o ato do **corpo que tem a vida em potência**, cuja potência, todavia, não exclui a alma.³¹

30 S.C.G. IV, c. 36, n. 4: “Voluntas est una **pars potentialis** animae humanae, sicut et intellectus.”

31 S.Th. I, q. 77, a. 1, co.: “Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum. (...) Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, in quantum

Por este texto, podemos verificar que, além do *ato primeiro* de *ser vivo*, há também os *atos segundos*, das *operações da vida*. Somente se podem atualizar os atos segundos, caso tivermos o ato primeiro. Por paridade, nós temos a *primeira potência passiva* do corpo com um todo, que formaria **um todo potencial**, enquanto nós teríamos também as *potências segundas passivas* de cada órgão corpóreo com suas respectivas operações. Assim, cada órgão corpóreo seria **uma parte potencial**. Contudo, temos que considerar algo muito importante aqui. Mesmo tendo o ato primeiro, é possível não ter o ato segundo, caso a potência passiva segunda, com seus respectivos órgãos, esteja corrompida. Assim, nós temos uma espécie de série causal instaurada entre as *operações da alma* e a *alma*:

E, por isso, é falsa a opinião de alguns, que tais potências [sensitiva e nutritiva] permanecem na alma, mesmo depois de corrupto o corpo. E muito mais falsamente dizem que também os atos dessas potências permanecem na alma separada, o que ainda é mais falso, por não haver **nenhum ato delas que não se exerça por órgão corpóreo**.³²

Dentro da psicologia tomista, com exceção do intelecto, cada potência da alma depende de algum órgão corpóreo para estar em ato. Assim, podemos compreender as potências passivas como algo relevante para o nosso raciocínio mereológico. Algo entra em ato *se e somente se* esse algo

est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae dicitur quod est actus corporis potentia vitam habentis, quae tamen potentia non abiicit animam.”

32 S.Th. I, q. 77, a. 8, co.: “Et sic falsum est, quod quidam dicunt huiusmodi potentias in anima remanere etiam corpore corrupto. Et multo falsius, quod dicunt etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata, quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum.”

estiver em potência passiva previamente para receber tal ato. Assim, *se o olho tiver algum problema*, por mais que a alma esteja em ato para a vida e para realizar a visão dos olhos, a alma nunca conseguirá atualizar a visão. Assim, teremos a primeira potência, **para a vida**, própria da alma em relação ao corpo todo, e a segunda potência, **para as operações**, que precisam dos órgãos particulares. Como Tomás afirma no texto que mostramos a seguir:

[...] alma toda está em qualquer parte [...], porém não quanto à totalidade da virtude, porque está em qualquer parte do corpo, **não por qualquer potência sua**, mas, **pela visão**, nos olhos, **pela audição**, nos ouvidos e assim por diante.³³

Tendo essas informações em mente podemos falar do todo potencial passivo da alma e de suas partes. O **“todo potencial”** da alma seria o **“conjunto de todas as potências passivas para os atos segundos das operações”**. Assim, segundo esse todo potencial da alma pode-se dizer que ela está em toda e qualquer parte de corpo, como o texto acima afirma, de modo que o corpo como um todo seria o **todo potencial** em relação à alma. Já a **“parte potencial”** da alma seria **“uma potência da alma em particular”**, que se deve a algum órgão corpóreo (com exceção do intelecto, que não usa órgão corpóreo), como dito sobre a visão *nos olhos* e a audição *nos ouvidos*.

Já podemos observar neste ponto o princípio de causalidade. Ao usarmos a expressão “partes potenciais” estamos dando ênfase aos efeitos particulares. Assim, dizer **“todo potencial”**

33 S.Th. I, q. 76, a. 8, co.: “anima tota est in qualibet parte (...) non autem secundum totalitatem virtutis. Quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis.”

é dizer “conjunto de todas as potências passivas dos efeitos que são atualizados por uma única causa”. E dizer “**parte potencial**” é dizer “uma potência passiva particular, juntamente com outras potências, por uma única causa”. Observe-se que o fato de se ter uma única causa é aquilo que dá a unidade às partes.

Diante disso, nós temos um pequeno problema. Como já dissemos, o **todo** precisa ter algum grau de **unidade**, caso contrário não podemos falar que estamos formando um todo. Assim, enquanto o **todo virtual**, tratado no tópico anterior, possui uma **unidade** pela atualidade que a própria noção de “virtude” nos dá, o **todo potencial** não possui **unidade** de modo tão simples. É importante observar que as *potências passivas* por si mesmas *distribuídas* são, de certo modo, *heterogêneas*, isto é, diferentes. Os exemplos dos órgãos citados acima (olhos e ouvidos) mostram tal *heterogeneidade*. Os órgãos (representando as potências passivas) são diferentes entre si, de modo que se fôssemos considera-los por si mesmos, nós nem sequer teríamos uma unidade de um todo. Além disso, considerando tais partes potenciais como heterogêneas por si mesmas, a **unificação pelo contínuo** (como vimos no tipo universal homogêneo) não pode ocorrer aqui, uma vez que somente ocorre um *contínuo* entre partes *homogêneas*.

Sendo assim, se quisermos ainda advogar uma unidade, uma hipótese seria dizer que tal unidade do todo potencial não advém da passividade das potências em si mesmas, mas advém de uma **necessária** dependência com a causa que

atualiza tais potências passivas. Daí que, quando separa da alma, o corpo como um todo se desintegra (separa as partes) e se corrompe, ou seja, corpo perde a unidade. Por outro lado, um braço ou órgão, quando cortado, deixa de ter contato com a alma e se desintegra perdendo a própria unidade parcial.

Talvez esse seja o motivo pelo qual Tomás afirma que um *braço humano cortado* isolado não pode ser chamado de “*braço humano*”, a não ser por certo **equivoco** ou **homonímia**, como quando falamos do braço de uma estátua ou braço pintado num papel. O **equivoco** repousa no fato de que, para que algo seja considerado um “braço humano”, ele também precisa realizar as suas operações (as quais advêm da alma), de modo que o braço sem a alma é equivalente ao braço de uma estátua ou desenhado papel. Assim Tomás nos fala:

Ora, as partes do corpo não podem ser separadas do animal; pois não é o caso que o dedo que se tem seria ‘dedo’ [propriamente] de qualquer modo que seja. Ora, o dedo que é cortado ou morto não pode ser chamado de ‘dedo’ senão de modo equivoco, como é o caso do *dedo esculpido* ou *pintado*.

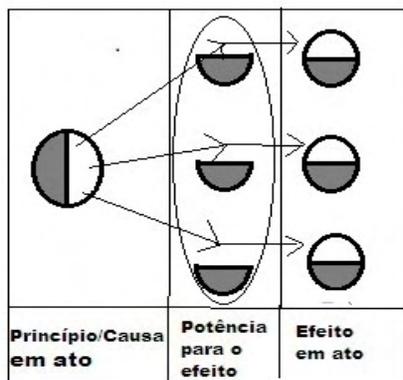
34

Diante disso, podemos dizer que a **unidade do todo potencial** ocorre devido à atualização das potências diferentes por **um mesmo** princípio ou causa. Em outras palavras, são as virtudes dispostas na alma previamente em ato que unificam esse todo potencial passivo. Desse modo, a unidade do todo potencial está num grau menor do que a unidade do todo virtual, na medida em que depende deste último. Na verdade, trata-se

34 Sent. Metaphys. lib. 7, l. 10, n. 7: “(...) non enim partes corporis possunt esse separatae ab animali; non enim digitus quocumque modo se habens est digitus. Ille enim qui est decisis, vel mortuus, non dicitur digitus nisi aequivoce, sicut digitus sculptus vel depictus.”

do menor grau possível de unidade de um todo mereológico.

Para finalizarmos, observe esta representação gráfica:



Diante desta imagem, no quadrante do meio, podemos observar que o todo potencial seria o *conjunto dessas potências de modo distribuído*, representando este todo pela elipse ao redor das meia-luas de cinza. Ainda no quadrante do meio, observamos a parte potencial seria apenas uma potência passiva.

Concluindo, podemos observar a fragilidade que este subtipo possui. Observamos a causa atualizando os efeitos, como no quadrante à direita. Sem essa atualização da causa, não poderia haver unidade e, por consequência, não poderia haver esse tipo de todo e parte potenciais.

4 I ANÁLISES MEREOLÓGICAS DAS VIRTUDES MORAIS HUMANAS

Por fim, cabe-nos fazer uma breve menção ao fato de que Tomás realiza análises mereológicas das Virtudes Morais Humanas e tais análises acabam por ser bem peculiares. Como veremos, trata-se de peculiaridades bem obscuras. Assim, Tomás de Aquino divide algumas virtudes, como a prudência e a justiça, em partes “[quase que] potenciais”, “subjetivas” e “[quase que] integrais”:

Há três tipos de partes: a [1] **integral**, como a parede, o teto e os fundamentos são as partes da casa; a [2] **subjetiva**, como o leão e o boi fazem parte de animal; e a [3] **potencial**, como o nutritivo e o sensitivo são partes da alma. Logo, com esses três modos podemos considerar as partes de alguma virtude.³⁵

No que diz respeito à divisão em partes integrais da virtude moral, há peculiaridades que levaram o próprio Tomás a usar a expressão “quase que integrais”³⁶. Grosso modo, as partes integrais são aquelas que se juntam para compor um todo perfeitamente. Por exemplo, cabeça, tronco e membros são **partes integrais** propriamente, de modo que a falta de qualquer uma delas resultaria em um todo incompleto e, assim, imperfeito do corpo humano. Observando este ponto, Desmond Paul Henry nomeou tais partes da virtude de “*partes*

35 S.Th. II-II, q. 48, a. 1, co.: “triplex est pars, scilicet integralis, ut paries, tectum et fundamentum sunt partes domus; subiectiva, sicut bos et leo sunt partes animalis; et potentialis, sicut nutritivum et sensitivum sunt partes animae. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti.”

36 Logo no próêmio da questão seguinte da Suma Teológica, Tomás diz “*partes quae integrais da prudência*”. (S.Th. II-II, q. 49, pr.: “Deinde considerandum est de singulis prudentiae **partibus quasi integralibus**.”)

analogicamente integrais” (“*Analogically Integral Parts*”), na medida em que envolve certa analogia, como se pode observar no texto seguinte:

A afirmação de Cícero de que a memória das coisas passadas, compreensão do presente e a provisão para o futuro são partes da virtude da prudência (Rhetorica II, cap. 53) é considerada ao se tomar estas três partes como **partes quase integrais** da prudência. Aqui, a definição pressuposta de que todo integral requer que todas as partes devem constituir este todo é o fundamento da **analogia**.³⁷

Sendo assim, nós teríamos um modo analógico de constituir ou compôr um todo quando estamos lidando com as virtudes. Sem entrarmos no complexo conceito de “analogia”, apenas consideremos como o próprio Tomás de Aquino trata esse modo integral nas virtudes, como se pode observar com a virtude da prudência abaixo:

Por **semelhança com as partes integrais**, a saber, consideramos como partes de uma virtude as que necessariamente concorrem para a perfeição do ato. E então, de todas as virtudes acima mencionadas, podemos enumerar as **oito partes** seguintes da **prudência**. [...] Dessas oito virtudes, cinco concernem à prudência enquanto cognoscitiva, e são: a *memória*, a *razão*, o *intelecto*, a *docilidade* e a *solércia*. E três, enquanto preceptiva, aplicando o conhecimento à ação, a saber: a *providência*, a *circunspeção* e a *cautela*.³⁸

Observa-se que Tomás, nesta citação, afirma que há

37 Henry, Desmond Paul. *Medieval Mereology*, § 3.361: “Cicero’s claim that memory of things past, understanding of the present, and provision for the future, are parts of the virtue of prudence (Rhetorica II, ch. 53) is accounted for by making these three into **quasi-integral parts** of prudence. Here the pre-supposed definition of integral whole which requires that all the parts should make up that whole is the fount of the analogy.”

38 S.Th. II-II, q. 48, a. 1, co.: “ad similitudinem partium integralium, ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicuius quae necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiae (...) Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam secundum id quod est cognoscitiva, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas et solertia, tria vero alia pertinent ad eam secundum quod est praeeptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet providentia, circumspectio et cautio.”

uma *semelhança* com as partes integrais. Isso ocorre porque, embora não sejam exatamente partes integrais, tais partes da virtude guardam a propriedade de **completar a perfeição** da virtude da prudência. Sem tais partes, a virtude da prudência não está completa, assim como ocorre nas partes integrais que compõem o todo integral. Nesse sentido, esse modo **analógico de tipo integral** pode trazer muitas peculiaridades.

Prosseguindo, temos a divisão de partes potenciais, que seria a mais problemática. Nestas virtudes humanas, devemos ter mais cuidado do que antes, pois a divisão em partes potenciais/virtuais desembocará em um **triplo modo** de “virtualidade”: *1º] da própria *virtude humana*, [2º] do *tipo virtual de partes* e [3º] do *modo de se relacionar* o todo e as partes *por virtude total*. O 1º modo de virtualidade já se encontra na própria divisão de “partes quase que integrais”, já citada acima, onde teríamos partes necessárias para se completar uma determinada virtude, com a prudência.

Uma hipótese para tratar do 2º modo de virtualidade seria o seguinte: uma vez considerada a **virtude moral completa**, isto é, com todas as partes quase integrais, pode se seguir desta **virtude moral completa** outras virtudes ou ações como **efeitos imediatos**. Essas virtudes não seriam necessárias para se completar a perfeição da virtude, mas já supõem a completude da virtude que estiver em questão. Assim, no 2º modo de virtualidade, o **todo** seria a causa (a virtude moral completa), enquanto **as partes** seriam os efeitos imediatos, como **virtudes adjuntas**, não necessários para a se completar

a virtude, mas supondo tal completude.

Enfim, a partes potenciais de uma virtude são as ditas *virtutes adjuntas*, que são ordenadas a algum ato ou matéria secundários, de modo que quase não se tem a potência total da virtude principal. Sendo assim, as partes [potenciais] da prudência assim são colocadas: a **eubulia**, que ocorre acerca do conselho; a **sínese**, que ocorre acerca do juízo, o qual se faz segundo regras comuns; a **gnome**, que ocorre acerca do juízo sobre o que é necessário, às vezes, desconsiderando a lei comum. Contudo, a **prudência** envolve o ato principal, o qual é comandar [as virtudes adjuntas].³⁹

Essas *virtutes adjuntas* só podem existir graças à perfeição total da virtude principal, daí que elas seriam **partes potenciais**/virtuais da virtude principal. Contudo, pelo fato de que se trata de uma “virtude da virtude”, essas virtudes adjuntas foram chamadas por Tomás de “partes quase que potenciais”⁴⁰. No que diz respeito ao 3º modo de virtualidade, estamos falando da *virtualidade* que se encontra no todo virtual/potencial, relacionando-a com a *virtualidade* da parte virtual/potencial. Ao fazermos tal relação, pergunta-se se a **virtude total do todo** e a **virtude total da parte** são iguais. A resposta será claramente não, pois os efeitos da **prudência**, por exemplo, não serão idênticos aos efeitos da **eubulia**.

Por fim, temos as partes subjetivas da prudência. A única coisa que chama a atenção a respeito dessas partes é a nomenclatura, uma vez que quase todos os usos da expressão

39 S.Th. II-II, q. 48, a. 1, co.: “Partes autem potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctae quae ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundum hoc ponuntur partes prudentiae eubulia, quae est circa consilium; et synesis, quae est circa iudicium eorum quae communiter accidunt; et gnome, quae est circa iudicium eorum in quibus oportet quandoque a communi lege recedere. Prudentia vero est circa principalem actum, qui est praecipere.”

40 No próêmio da questão 51 da Suma Teológica. (S.Th. II-II, q. 51, pr.: “Deinde considerandum est de virtutibus adiunctis prudentiae, quae sunt **quasi partes potentiales** ipsius.”)

“partes subjetivas” por Tomás se aplica às virtudes e, como estamos vendo, as virtudes possuem certas peculiaridades. Contudo, não foi possível observar nenhuma diferença mereológica ou filosófica que seja relevante, de modo que consideraremos como as partes subjetivas tratadas no primeiro capítulo. Assim, Tomás diz que as partes subjetivas de uma virtude são **espécies** diversas da mesma virtude, sugerindo que o todo seria a própria virtude moral como **gênero**, como se observa no texto a seguir:

Quanto às partes subjetivas da virtude, consideram-se como **espécies diversas** da mesma [virtude]. E deste modo, as partes propriamente ditas da prudência são: a prudência pela qual nos dirigimos a nós mesmos e a prudência pela qual o chefe dirige a multidão, ambas diferentes entre si **especificamente**.⁴¹

Portanto, para encerrarmos este tópico, podemos observar que as análises mereológicas das virtudes possuem características diferenciadas (com exceção do tipo de partes subjetivas), de modo que o próprio Tomás, quando se refere às partes da virtude moral, demonstra certa relatividade quando usa o “quase que” (“*quasi*”) antes de “integral” e antes de “potencial”. Com este tópico das virtudes, apenas queremos deixar registrado que existem peculiaridades neste ponto que merecem ser mais bem desenvolvidas em estudos futuros, podendo (ou não) nos levar a uma consideração diferente do tipo integral e do tipo potencial.

41 S.Th. II-II, q. 48, a. 1, co.: “Partes autem subiectivae virtutis dicuntur species eius diversae. Et hoc modo partes prudentiae, secundum quod proprie sumuntur, sunt prudentia per quam aliquis regit seipsum, et prudentia per quam aliquis regit multitudinem, quae differunt specie”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No final desse livro, até onde foi possível perceber, conseguimos concluir todas as combinações possíveis dos subtipos mereológicos do tipo universal e do tipo potencial/virtual, tal como defende a filosofia tomista. É claro que pesquisas futuras podem vir a aprofundar os raciocínios, seja acrescentando novas possibilidades ou podando o que já estiver exagerado. Realmente, torço para que este estudo seja uma referência para todos, mas devo admitir que ele ainda é apenas um primeiro esforço de classificar os subtipos do tipo universal e do tipo potencial/virtual.

No final, nós teremos quatro subtipos mereológicos diferentes, considerando que houve dois do tipo universal e mais dois do tipo potencial e virtual, os quais podem ser listados da seguinte maneira: [1º] “Todo (e parte) Universal no Intelecto”, [2º] “Todo (e parte) Universal na Realidade”, [3º] “Todo (e parte) Virtual (Ativo)” e [4º] “Todo (e parte) Potencial (Passivo)”. Neste ponto, é importante considerar que o Virtual ainda poderia ser subdividido da seguinte maneira: [4º/1] Todo Virtual Coletivo na Causa e [4º/2] Todo Virtual Distributivo nos Efeitos. No entanto, precisa ainda de alguns aprofundamentos.

Mesmo com os avanços nessa pesquisa, no que diz respeito às características de cada tipo, fica patente que estes subtipos merecem um desenvolvimento melhor. No tipo universal, seria interessante haver uma melhor exposição sobre muitas coisas, tais como: a noção de ‘*contínuo*’, de ‘*comunicação*’ e uma conseqüente demonstração da relação de *causalidade* (pelo ‘*contínuo*’ e pela ‘*comunicação*’). Na

verdade, a chamada “*essência absolutamente considerada*” em Tomás de Aquino poderia ser tratada como um contínuo entre o conceito do intelecto e a natureza comum da realidade. No tipo potencial e virtual, precisamos ainda determinar algumas coisas, a saber: o que justifica a possibilidade de uma potência passiva; como é a aplicação em outras virtudes humanas que não foram apresentadas; como se aplicaria na relação entre Deus e mundo; a hipótese um todo potencial passivo atômico. Nesse subtipo potencial e virtual, não consegui desenvolver totalmente os aspectos da coletividade e distributividade em toda a sua integralidade.

Além desses pontos, sobre o que faltou tratar, ainda merece destaque os dois **modos de se considerar as partes** que Desmond Paul Henry desenvolve em seu livro, a saber, [1] **X parcial (*X-parts*)** e [2] **partes de X (*parts-of-X*)**. Grosseiramente, no primeiro modo [1] considera-se a parte de modo isolado fora do todo, enquanto no segundo modo [2] considera-se a parte genitivamente falando como dentro do todo. Neste sentido, basta substituir o “X” pelo nome do todo. Por exemplo: “Sócrates parcial” seria uma parte isolada de Sócrates, como o pé ou o braço cortado separadamente. Por outro lado, a “parte de Sócrates” seria a parte enquanto está dentro do todo, pertencendo ao todo, como os pés e as mãos sem cortar ou separar do todo. Seria interessante identificar como esses dois modos de consideração das partes poderiam ser tratados em cada subtipo apresentado neste nosso livro.

Para encerrar, podemos dizer que tivemos alguns avanços

nesta área de estudo que é **pouco desenvolvida** pelos tomistas e que ainda está engatinhando, a saber: a Mereologia. Essa área, como se verificou, é muito importante para a Filosofia Tomista, uma vez que quase todos os pensamentos tomistas podem ser apresentados em termos mereológicos. Na verdade, algumas teses parecem até ficarem mais claras quando desenvolvidas mereologicamente. Além disso, a Mereologia tende a unificar e a simplificar o sistema tomista, tornando-o mais elegante e objetivo. Neste contexto, todas estas partes que descrevemos seriam **instrumentos** lógicos usados por Tomás em seus raciocínios, de modo que, se usarmos os mesmos instrumentos, poderíamos até mesmo identificar **o que Tomás diria** sobre assuntos que não estão em seus textos, como é o caso de diversos assuntos atuais. Por essa razão, tenho a esperança de que este livro tenha servido ao menos de inspiração para futuras pesquisas de outros tomistas.

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias:

- AQUINO, Tomás de. *Summa Theologiae*. Textum Leoninum Romae, 1888. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.
- _____ . *Suma Teológica*. Tradução de Aldo Vannucchi, OP et alii. Tomo I-IX, São Paulo: Loyola, 2002.
- _____ . *Suma Teológica*. Tradução: Alexandre Corrêa. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980. Parcialmente disponível em: <<http://permanencia.org.br/drupal/>> 22 de Abril de 2022.
- _____ . *Summa Contra Gentiles*. Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini, 1961. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.
- _____ . *Suma Contra os Gentios*. Tradução de Odilão Moura. 1º Vol. Porto Alegre: EST, 1990; 2º Vol. Porto Alegre: PUCRS, 1996.
- _____ . *Scriptum super Sententiis*. Textum Parmae 1856. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.
- _____ . *In Aristotelem Sententia libri Metaphysicae*. Textum Taurini, 1950. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.
- _____ . *Commentary on the Methaphysics*. Translated by John P. Rowan Chicago, 1961. In html - edited by Joseph Kenny, O.P. with addition of Latin and Greek. Disponível em: <<https://isidore.co/aquinas/>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.

- _____ . *Commentaria in Octo Libros Physicorum*. Textum Leoninum Taurini, 1954. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.
- _____ . *Comentario a la Física de Aristóteles*. Traducción, estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 21, Eunsa, Pamplona, 2001, 630 pp.
- _____ . *Sentencia Libri De Anima*. Textum Taurini, 1959. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.
- _____ . *Cuestiones Disputadas sobre el Alma*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez Maqueo. Estudio preliminar de Juan Cruz Cruz. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 3, Eunsa, Pamplona. 2001, 309 pp.
- _____ . *In Libros Aristotelis De Caelo et Mundo Expositio*. Textum Leoninum Romae, 1886. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.
- _____ . *Comentario al libro de Aristóteles sobre el Cielo y el Mundo*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 34, Eunsa, Pamplona, 2002, 540 pp.
- _____ . *In Aristotelem Sententia libri Politicorum*. Textum adaequatum Leonino, 1971. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.
- _____ . *Commentary on Aristotle's Politics*. Trans. Richard J. Regan. Indianapolis Publishing Co.: Hackett, 2007.
- _____ . *Comentario a la Política de Aristóteles*. Traducción de Ana Mallea. Prólogo y notas de Ana Mallea y Celina A. Lértora. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 22, Eunsa, Pamplona, 2001, 680 pp.

- _____ . *De Ente et Essentia*. Textum a L. Baur Monasterii Westfolorum, 1933. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.
- _____ . *O Ente e a Essência*. Tradução e notas de Dom Odilão Moura, O.S.B. Rio de Janeiro: Presença, 1981.
- _____ . *O Ente e a Essência*. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____ . *Super Boetium De Trinitate*. Textum a Bruno Decker Lugduni Bataurum, 1959. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.
- _____ . *Super Boetium De Trinitate*. Questions 1-4 translated by Rose E. Brennan, S.H.N., Herder, 1946; Questions 5-6 translated by Armand Mauer, Toronto, 1953. Disponível em: <<https://isidore.co/aquinas/>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.
- _____ . *De Mixtione Elementorum*. Textum Leoninum Romae, 1976. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.
- _____ . *A Mescla dos Elementos*. Traduzido por Paulo Faitanin, Aquinate, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <<http://www.aquinate.com.br/textos/a-mescla-dos-elementos-de-tomas-de-aquino/>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.
- _____ . *A Composição dos Elementos: uma Tradução do “De Mixtione Elementorum” de Tomás de Aquino*. Traduzido por Mauro Martins Amatzuzi. Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 2004, 78-88. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos06/artigo04.pdf>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.

- _____ . *Quaestio Disputata de Spiritualibus Creaturis*. Textum Taurini, 1953. Disponível em: <<http://www.corpusthomaticum.org/>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.
- _____ . *Disputed Questions on Spiritual Creatures*. translated by Mary C. Fitzpatrick and John J. Wellmuth Milwaukee: Marquette University Press, 1949. Disponível em: <<https://isidore.co/aquinas/>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.
- _____ . *In librum B. Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*. Textum Taurini, 1950. Disponível em: <<http://www.corpusthomaticum.org/>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.
- _____ . *Commento ai Nomi Divini di Dionigi*. Volume 1-2. Traduzione a cura di Battista Mondin. Bologna. Edizione Studio Domenicano (ESD), 2004.
- _____ . *Expositio Super Primam et Secundam Decretalem*. Textum Leonino, 1968. Disponível em: <<http://www.corpusthomaticum.org/>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.
- _____ . *De Natura Materiae et Dimensionibus Interminatis*. Textum Taurini, 1954. Disponível em: <<http://www.corpusthomaticum.org/>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.

Fontes Secundárias:

ABELARDO, Pedro. *Dialectica*, 2nd ed., L. M. de Rijk (ed.), Assen: Van Gorcum, 1970.

- _____ . *De divisionibus incipit*, in *Scritti filosofici*, M. Dal Pra (ed.), Milan: Fratelli Bocco, 1954.

ALBERTO Magno. *Commentarii in librum Boethii de Divisione*, P. M. von Loe (ed.), Bonn: P. Hanstein, 1913.

ARLIG, A.. *A Study in Early Medieval Mereology: Boethius, Abelard, and Pseudo-Joscelin*, Ph.D. dissertation, The Ohio State University, 2005.

_____. *Is There a Medieval Mereology?*. in *Methods and Methodologies: Aristotelian Logic East and West, 500–1500*, M. Cameron and J. Marenbon (eds.), 161–89, Leiden: Brill, 2011b.

_____. *Mereology*. in *Springer Encyclopedia of Medieval Philosophy*, H. Lagerlund (ed.), 763–71, Dordrecht: Springer, 2011c.

_____. *Medieval Mereology*. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University,

First published, 2006; substantive revision 7, 2011. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/mereology-medieval/>>. Acesso em: 22 de Abril de 2022.

BOÉCIO (Romano). *De Divisione*, J. Magee (ed.), Leiden: E. J. Brill, 1998.

- _____. *From his Second Comentary on Porphyry's Isagoge*. In: SPADE, P.(Org). *Five Texts on the Mediaeval Problem of the Universals*. Tradução de Paul Vincent Spade. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994. p. 20-25.

BROWN, C., 2005, *Aquinas and the Ship of Theseus: Solving puzzles about material objects*, London and New York: Continuum.

BOBIK, Joseph. *Aquinas on Being and Existence*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004.

CONTARATO, Thiago S. R. *Mereologia, A Composição do Mundo: Reflexões Filosóficas sobre as Partes que Compõem os Objetos*. Editora Atena. Rio de Janeiro, 2022.

FAITANIN, P. S.. *Elemento, princípio, causa e operação oculta na matéria segundo Tomás de Aquino*. Aquinate (Niterói), Rio de Janeiro, v. 1, n.1, p. 56-63, 2005.

-_____. *O instante segundo São Tomás de Aquino*. Aquinate (Niterói), v. 4, p. 43-54, 2007.

IMAGUIRE, G. ; ALMEIDA, C. L. de S. ; OLIVEIRA, M. A.. *Mereologia: O Todo e suas Partes*. In: IMAGUIRE, G.; OLIVEIRA, M.A.; ALMEIDA; C.L.. (Org.). *Metafísica Contemporânea*. 1 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2007, v. 1, p. 314-332.

HENRY, Desmond Paul. *Medieval Mereology*. Bochumer Studien Zur Philosophie, B. R. Grüner, Amsterdam, Philadelphia, 1991.

_____. *Abelard's Mereological Terminology*, in *Medieval semantics and metaphysics: Studies dedicated to L. M. De Rijk, E. P. Bos (ed.)*, 65–92, Nijmegen: Ingenium Publishers, 1985.

_____. *Master Peter's Mereology*, in *De ortu grammaticae: Studies in medieval grammar and linguistic theory in memory of Jan Pinborg*, G. L. Bursill-Hall, S. Ebbesen and K. Korner (eds.), 99-115, Philadelphia: John Benjamins, 1990.

_____. *That Most Subtle Question*. Manchester U.P., 1984.

_____. *Medieval Logic and Metaphysics*. Hutchinson U. L., London, 1972.

KRETZMANN, N. *Syncategoremata, exponibilia, sophismata*. In *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (ed. Kretzmann, Kenny, Pinborg) Cambridge U.P., 1982, p. 230 – 245.

LE BLANC, Audoënus V., *A Study in the Axiomatic Foundations of Mereology*, M. A. Thesis, University of Manchester, 1983.

_____. *Axioms for Mereology*. Notre Dame Journal of Formal Logic, Vol. 26, no. 4, 1985.

LEJEWSKI, C., *A Note on a Problem concerning the Axiomatic Foundations of Mereology*. Notre Dame J. of Formal Logic, Vol. IV, no. 2, 1963.

_____. *A Contribution to the Study of Extended Mereologies*. Notre Dame Journal of Formal Logic, Vol. XIV, no. 1, 1973.

_____. *A Contribution to Lesniewsky' Mereology*. The 5th Yearbook of the Polish Arts and Sciences Abroad, 1954-5.

- _____. *A Note concerning the Notion of Mereological Class*, Notre Dame Journal of Formal Logic, vol. 19, no. 2, 1978.

- _____. *A Note concerning the Notion of Mereological Class. Postscript*, Notre Dame Journal of Formal Logic, vol. 21, no. 4, 1980.

LESNIEWSKI, Stanislaw. *Podstawy ogólnej teorii mnogosci. [Fundamentos de uma Teoria Geral da Pluralidade]*. Prace Polskiego Kola Naukowe w Moskwie, Sekcja matematyczno-przyrodnicza, 2, Moscou, 1916.

- _____. *Sur les Fondements de la Mathématique*. fragments: traduit du polonais par G. Kalinowski. Hermes, Paris, 1989.

LIBERA, Alain de. *La Querelle dès Universaux: De Platon à la fin Du Moyen Age*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

MARITAIN, Jacques. *Breve tratado acerca de la existência y de lo existente*. Buenos Aires: Desclee de Brouwer, 1949.

OWENS, Joseph. *Quandoque and aliquando in Aquinas' tertia via*. *The New Scholasticism* 54, p. 447-475, 1980.

-_____. *Common Nature: A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics*. *Mediaeval Studies* 19 (1957) 1-14.

-_____. *Thomistic Common Nature and Platonic Idea*. *Mediaeval Studies*, vol. 21. p. 211-223, 1959.

PORFÍRIO, *Isagoge*, A. Busse (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, no. 4, pt. 1, Berlin: George Reimer, 1887.

GUERIZOLI, Rodrigo. *Composição natural e composição definicional: Tomás de Aquino e Duns Scotus leitores de Z 12*. In: SILVA, M. A. O.. (Org.). *Linguagem e Verdade na Filosofia Medieval*. 1ed.Salvador: Quarteto, 2013, v. 1, p. 127-140.

SHERWOOD, William de. *Syncategoremata*, R. O'Donnell (ed.), *Mediaeval Studies*, 3 (1941): 46–93.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SOBRE O AUTOR



THIAGO SEBASTIÃO REIS CONTARATO - é bacharel, licenciado, mestre e doutor em Filosofia pela UFRJ, a Universidade Federal do Rio de Janeiro. Foi Professor Substituto de Lógica Clássica na UFRJ e de Filosofia da Educação na UFF.

Universal, Potencial e Virtual

Estudos Filosóficos em
Termos de Mereologia

www.atenaeditora.com.br 

contato@atenaeditora.com.br 

[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora) 

www.facebook.com/atenaeditora.com.br 

Universal, Potencial e Virtual

Estudos Filosóficos em
Termos de Mereologia

www.atenaeditora.com.br

contato@atenaeditora.com.br

[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)

www.facebook.com/atenaeditora.com.br