De Ente et Essentia

por Santo Tomás de Aquino

Publicação original: https://isidore.co/aquinas/english/DeEnte&Essentia.htm

- Preâmbulo
- Capítulo 1
- Capítulo 2
- Capítulo 3
- Capítulo 4
- Capítulo 5
- Capítulo 6

Preâmbulo

Porque um pequeno erro no início é grande no final, segundo o filósofo no primeiro livro sobre o céu e o mundo. O ser e a essência são o que primeiro é concebido pela inteligência, como diz Avicena no início de sua metafísica.

Portanto, para que não ocorra erro devido à ignorância deles, é necessário esclarecer a dificuldade sobre o que se entende pelo nome de essência e ente, e como isso se manifesta de diferentes maneiras, bem como como se relaciona com as intenções lógicas, isto é, gênero, espécie e diferença.

Como, de fato, devemos adquirir o conhecimento dos compostos a partir dos simples e chegar aos princípios a partir dos posteriores, para que, começando pelo que é mais fácil, a disciplina se torne mais adequada, devemos, portanto, proceder do significado do ente para o significado da essência.

Latim

Prooemium

Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum philosophum in I caeli et mundi, ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae metaphysicae,

ideo ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine essentiae et entis significetur et quomodo in diversis inveniatur et quomodo se habeat ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem et differentiam.

Quia vero ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire, ut, a facilioribus incipientes, convenientior fiat disciplina, ideo ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est.

Capítulo 1

É necessário saber que, como diz o filósofo no Livro V da Metafísica, o ser é dito per se de duas maneiras: de um modo, que se divide em dez gêneros; de outro modo, que significa a verdade das proposições. A diferença entre esses dois modos é que, no segundo, pode-se chamar de ser tudo aquilo de que uma proposição afirmativa pode ser formada, mesmo que isso não tenha nenhum referente na realidade. Assim, as privacões e negações são ditas entes; pois dizemos que a afirmação é oposta à negação e que a cegueira está no olho. Mas, no primeiro modo, não se pode chamar de ser senão o que realmente tem um referente na realidade. Portanto, no primeiro modo, a cegueira e coisas semelhantes não são entes.

Assim, o nome essência não é tomado do ente no segundo modo mencionado; pois algumas coisas são ditas entes desse modo, que não têm essência, como é evidente nas privacões; mas a essência é tomada do ente no primeiro modo. Daí o Comentador diz no mesmo lugar que o ente dito no primeiro modo é o que significa a essência da coisa.

E como, conforme foi dito, o ente dito desse modo se divide em dez gêneros, é necessário que a essência signifique algo comum a todas as naturezas, pelas quais diferentes entes são classificados em diferentes gêneros e espécies, como a humanidade é a essência do homem, e assim por diante.

E porque aquilo pelo qual uma coisa é constituída em seu próprio gênero ou espécie é o que é significada pela definição que indica o que é a coisa, daí resulta que o nome essência é, por parte dos filósofos, transformado no nome quididade. E isso é o que o filósofo frequentemente denomina "o que era ser", isto é, aquilo pelo qual algo tem ser como "o que".

É também chamado de forma, na medida em que pela forma se significa a certeza de cada coisa, como diz Avicena em sua Metafísica II.

Isso também é chamado, por outro nome, de natureza, considerando a natureza segundo o primeiro modo daqueles quatro que Boécio atribui no livro sobre as duas naturezas, segundo o qual a natureza é dito tudo aquilo que pode ser captado de algum modo pela inteligência. Pois uma coisa não é inteligível senão por sua definição e essência.

E assim também o filósofo diz no Livro V da Metafísica que toda substância é natureza. No entanto, o nome natureza tomado desse modo parece significar a essência da coisa, na medida em que tem relação com a operação própria da coisa, já que nenhuma coisa está desprovida de sua própria operação.

O nome quididade, de fato, é tomado do que é significada pela definição. Mas a essência é dita na medida em que, por ela e nela, o ente tem ser.

Contudo, como o ser absoluto e de modo prioritário é dito das substâncias, e de modo posterior e como que segundo um certo aspecto dos acidentes, daí resulta que a essência é propriamente e verdadeiramente encontrada nas substâncias, mas nos acidentes é de certa forma e segundo um certo aspecto.

Entre as substâncias, algumas são simples e outras compostas, e em ambas existe a essência, mas nas simples de modo mais verdadeiro e nobre, na medida em que também possuem um ser mais nobre. Pois são causa daquelas que são compostas, a saber, a substância primeira simples, que é Deus. Mas como as essências dessas substâncias são mais ocultas para nós, deve-se começar pelas essências das substâncias compostas, para que a disciplina se torne mais adequada, partindo do que é mais fácil.

Portanto, nas substâncias compostas, a forma e a matéria são conhecidas, como no homem, a alma e o corpo.

Entretanto, não se pode dizer que apenas um deles seja chamado de essência. É evidente que a matéria sozinha não é a essência da coisa, pois uma coisa é conhecida por sua essência e é ordenada em espécie ou gênero. Mas a matéria não é nem o princípio do conhecimento, nem é por ela que algo é determinado a um gênero ou espécie, mas segundo aquilo que algo é realmente.

Nem mesmo a forma pode ser dita apenas essência da substância composta, embora alguns tentem afirmar isso. A partir do que foi dito, é claro que a essência é aquilo que é significada pela definição da coisa. A definição, no entanto, das substâncias naturais não contém apenas a forma, mas também a matéria; caso contrário, as definições naturais e matemáticas não difeririam.

Nem se pode dizer que a matéria é posta na definição da substância natural como um adendo à sua essência ou ser fora de sua essência, pois esse modo de definição é próprio dos acidentes, que não têm uma essência perfeita. Portanto, deve-se incluir na sua definição um sujeito que esteja fora de seu gênero. É evidente, então, que a essência compreende a matéria e a forma.

Não se pode dizer que a essência signifique a relação que existe entre a matéria e a forma ou algo que seja superadicionado a elas, pois isso seria necessariamente um acidente e estranho à coisa, e não permitiria que a coisa fosse conhecida, o que se aplica a tudo que convém à essência. Pois pela forma, que é o ato da matéria, a matéria se torna um ente em ato e algo determinado. Assim, aquilo que supervenha não confere ser em ato simplesmente à matéria, mas ser em ato tal, como também os acidentes o fazem, como a brancura torna algo efetivamente branco. Portanto, quando tal forma é adquirida, não se diz que é gerada simplesmente, mas segundo um certo aspecto. Portanto, conclui-se que o nome essência, nas substâncias compostas, significa aquilo que é composto de matéria e forma.

E isso está de acordo com a palavra de Boécio no comentário sobre os categorias, onde diz que usia significa composto. Pois usia, entre os gregos, é o mesmo que essência entre nós, como ele mesmo diz no livro sobre as duas naturezas. Avicena também diz que a quididade das substâncias compostas é a própria composição da forma e da matéria. O Comentador também diz sobre a Metafísica VII: a natureza que as espécies têm nas coisas geráveis é algum meio, isto é, composto de matéria e forma.

A razão também se alinha com isso, pois a existência de uma substância composta não se reduz apenas à forma ou apenas à matéria, mas refere-se ao composto em si. A essência é, portanto, aquilo pelo qual uma coisa é dita existir. Assim, a essência, pela qual uma coisa é chamada de "ser", não é apenas a forma nem apenas a matéria, mas ambos, embora, sob esse aspecto, a forma seja, de seu modo, a única causa do ser.

De fato, vemos em outros casos que, quando algo é constituído por múltiplos princípios, a coisa não é nomeada apenas por um desses princípios, mas por aquele que abrange ambos. Isso é evidente nos sabores, pois a doçura resulta da ação do calor que digere a umidade. Embora, neste sentido, o calor seja a causa da doçura, o corpo doce não é denominado pelo calor, mas pelo sabor que abrange o quente e o úmido.

Entretanto, como o princípio da individuação é a matéria, pode-se inferir que a essência, que inclui tanto a matéria quanto a forma, é apenas particular e não universal. Isso implicaria que os universais não teriam definição, se a essência é aquilo que é significada pela definição.

Portanto, é importante notar que a matéria não é aceita como princípio de individuação de qualquer modo, mas apenas a matéria "designada". Refiro-me à matéria designada que é considerada sob dimensões determinadas. Essa matéria, na definição do homem enquanto homem, não é mencionada, mas seria se Sócrates tivesse uma definição. Na definição do homem, considera-se a matéria não designada; não se menciona este osso ou esta carne, mas osso e carne de forma absoluta, que são a matéria do homem não designada.

Assim, fica claro que a essência do homem e a essência de Sócrates não diferem exceto pela designação. Como diz o Comentador na VII Metafísica: Sócrates não é nada além de animalidade e racionalidade, que são sua quidditade.

Da mesma forma, as essências do gênero e da espécie diferem segundo a designação, embora o modo de designação seja diferente em cada caso, pois a designação do indivíduo em relação à espécie é através da matéria determinada por dimensões, enquanto a designação da espécie em relação ao gênero é através da diferença constitutiva, que é extraída da forma da coisa.

No entanto, essa determinação ou designação, que está na espécie em relação ao gênero, não provém de algo que exista na essência da espécie e que não esteja de nenhum modo na essência do gênero; na verdade, tudo o que está na espécie também está no gênero, mas não de forma determinada. Se o animal não fosse todo o que é o homem, mas apenas uma parte dele, não poderia ser predicado sobre ele, já que nenhuma parte integral é predicada de seu todo.

Isso pode ser visto ao considerar como o corpo é entendido como parte do animal e como é entendido como gênero. Não pode haver um gênero da mesma maneira que há uma parte integral. Portanto, o nome "corpo" pode ser entendido de várias maneiras.

O corpo, enquanto é do gênero substância, é chamado assim porque possui tal natureza que permite que três dimensões sejam designadas nele; essas três dimensões são o corpo, que está no gênero quantidade. Contudo, em coisas, é possível que o que possui uma perfeição possa alcançar outra perfeição, como é evidente no homem, que possui tanto a natureza sensitiva quanto a intelectual. De maneira semelhante, além dessa perfeição de ter uma forma tal que permite a

designação de três dimensões, pode-se adicionar outra perfeição, como a vida ou algo semelhante. Portanto, o nome "corpo" pode significar uma coisa que possui tal forma, da qual se segue que na própria coisa podem ser designadas três dimensões sem que nenhuma perfeição adicional se siga dela; mas se algo mais for adicionado, isso estará além da significação do corpo assim denominado. E dessa maneira, o corpo será a parte material e integral do animal, pois a alma estará além do que é designado pelo nome corpo e será superveniente a ele, de modo que, a partir dessas duas partes, alma e corpo, se constitui o animal.

Esse nome "corpo" pode também ser entendido como significando uma coisa que possui tal forma, da qual podem ser designadas três dimensões, independentemente de que forma seja essa, se dela pode resultar alguma outra perfeição ou não. E dessa maneira, o corpo será o gênero do animal, pois não há nada no animal que não esteja implicitamente contido no corpo. A alma não é uma forma diferente daquela pela qual podem ser designadas três dimensões na coisa; portanto, quando se diz que o corpo é o que possui tal forma, da qual podem ser designadas três dimensões, entende-se que seja qualquer forma, seja a animalidade, a mineralidade ou qualquer outra. Assim, a forma do animal está implicitamente contida na forma do corpo, na medida em que o corpo é seu gênero.

E a relação do animal com o homem é semelhante. Se o termo "animal" designasse apenas uma coisa que possui tal perfeição que pode sentir e mover-se por um princípio existente nela, sem considerar outra perfeição, então qualquer outra perfeição subsequente seria em relação ao animal como uma parte e não como implicitamente contida na noção de animal, e assim o animal não seria gênero; mas é gênero na medida em que significa uma coisa cuja forma pode resultar em sensibilidade e movimento, seja qual for essa forma, seja apenas sensitiva ou tanto sensitiva quanto racional.

Assim, o gênero significa indeterminadamente tudo o que está na espécie, não se referindo apenas à matéria; da mesma forma, a diferença significa tudo e não se refere apenas à forma; e também a definição significa tudo, assim como a espécie. Contudo, cada um o faz de maneira diferente, pois o gênero significa tudo como uma denominação que determina o que é material na coisa sem a determinação da forma própria. Portanto, o gênero é extraído da matéria, embora não seja matéria, como se evidencia que o corpo é chamado assim por ter tal perfeição que permite que três dimensões sejam designadas nele; tal perfeição tem uma relação material com uma perfeição adicional.

A diferença, por outro lado, é como uma denominação tomada da forma de maneira determinada, além do que, do primeiro entendimento dela, seja matéria determinada, como se observa quando se diz "animado", ou seja, aquele que possui alma; não se determina o que é, se é corpo ou outra coisa. Portanto, Avicena diz que o gênero não é compreendido na diferença como parte de sua essência, mas apenas como um ser fora da essência, assim como o sujeito é do entendimento das paixões. E por isso o gênero não é predicado da diferença de maneira absoluta, como diz o filósofo na III Metafísica e na IV dos Tópicos, a menos que, de alguma forma, como um sujeito, se predique sobre a paixão.

Porém, a definição ou espécie abrange ambos, ou seja, a matéria determinada, que o nome do gênero designa, e a forma determinada, que o nome da diferença designa.

Daqui se evidencia a razão pela qual gênero, espécie e diferença se relacionam de forma proporcional com matéria, forma e composto na natureza, embora não sejam idênticos a estas.

Pois o gênero não é a matéria, mas é tomado da matéria para significar o todo; a diferença também não é a forma, mas é tomada da forma para significar o todo.

Assim, dizemos que o homem é um animal racional e não a partir de "animal" e "racional", como dizemos que ele é a partir de "alma" e "corpo". O homem é dito existir a partir da alma e do corpo, como uma terceira coisa constituída por duas outras, das quais não é nenhuma delas. O homem não é nem alma nem corpo. Mas, se de alguma forma se disser que o homem é a partir de "animal" e "racional", não será como uma terceira coisa proveniente de duas, mas como um entendimento terceiro proveniente de dois entendimentos. O entendimento do animal é sem a determinação de uma forma especial, expressando a natureza da coisa em relação ao que é material em relação à sua perfeição última. O entendimento dessa diferença racional, por sua vez, consiste na determinação de uma forma especial. A partir desses dois entendimentos se constitui o entendimento da espécie ou da definição. E, portanto, assim como uma coisa constituída a partir de algumas não recebe a predicação das coisas a partir das quais é constituída, assim o entendimento não recebe a predicação daqueles entendimentos a partir dos quais é constituído. Não se diz que a definição seja gênero ou diferença.

Embora o gênero signifique toda a essência da espécie, não é necessário que diversas espécies, das quais provém o mesmo gênero, tenham uma única essência,

pois a unidade do gênero provém da própria indeterminação ou indiferença, e não de modo que aquilo que é significante pelo gênero seja uma única natureza em número em diferentes espécies, à qual sobrevenha uma outra coisa que seja a diferença que a determina, como a forma determina a matéria, que é uma em número. Mas, como o gênero significa alguma forma, não significa de modo determinado esta ou aquela, que a diferença determina de forma específica, que não é diferente daquela que foi indeterminadamente significada pelo gênero.

Por isso, o Comentador diz na XI Metafísica que a matéria primeira é chamada uma pela remoção de todas as formas, mas o gênero é chamado um pela comunidade da forma significada.

Assim, fica claro que, pela adição da diferença, ao remover aquela indeterminação, que era a causa da unidade do gênero, as espécies permanecem diversas por essência.

E como já foi dito, a natureza da espécie é indeterminada em relação ao indivíduo, assim como a natureza do gênero é indeterminada em relação à espécie.

Daí resulta que, assim como o que é gênero, quando é predicado da espécie, implica em sua significação, ainda que indistintamente, tudo o que é determinado na espécie, assim também o que é espécie, quando é predicado do indivíduo, deve significar tudo o que é essencial no indivíduo, ainda que indistintamente.

E dessa maneira, a essência da espécie é significada pelo nome "homem", do qual se predica o homem de Sócrates. No entanto, se a natureza da espécie for significada com a precisão da matéria designada, que é o princípio da individuação, assim se terá de modo parcial. E dessa

maneira é significada pelo nome "humanidade"; a humanidade significa aquilo pelo qual o homem é homem. Contudo, a matéria designada não é aquilo pelo qual o homem é homem; e assim não se encontra de modo algum entre aquelas coisas a partir das quais o homem tem o que é ser homem. Portanto, quando a humanidade em seu entendimento inclui apenas aquilo a partir do qual o homem tem o que é ser homem, fica claro que a matéria designada é excluída ou removida de sua significação. E como parte não é predicada do todo, daí se conclui que a humanidade não é predicada nem do homem nem de Sócrates.

Por isso, Avicena diz que a quiddidade do composto não é o próprio composto, do qual é a quiddidade, embora essa quiddidade também seja composta; assim, a humanidade, embora composta, não é o homem, mas deve ser recebida em algo que é a matéria designada.

Mas, como foi dito, a designação da espécie em relação ao gênero é pela forma, enquanto a designação do indivíduo em relação à espécie é pela matéria. Portanto, é necessário que o nome que significa aquilo de onde se toma a natureza do gênero, com a precisão da forma determinada que realiza a espécie, signifique a parte material do todo, como o corpo é a parte material do homem. Por outro lado, o nome que significa aquilo de onde se toma a natureza da espécie com a precisão da matéria designada significa a parte formal.

E, portanto, a humanidade é significada como uma forma, e diz-se que é a forma do todo, não como algo que se adiciona às partes essenciais, ou seja, à forma e à matéria, como a forma de uma casa se adiciona às suas partes integrais, mas é, na verdade, a forma que é o todo, compreendendo tanto a forma quanto a matéria, embora com a exclusão daquelas coisas pelas quais a matéria foi gerada.

Assim, fica claro que a essência do homem é significada pelo nome "homem" e pelo nome "humanidade", mas de maneira diversa, como foi dito. O nome "homem" a significa como um todo, na medida em que não separa a designação da matéria, mas implicitamente a contém de forma indistinta, como foi dito que o gênero contém a diferença; e, portanto, o nome "homem" é predicado dos indivíduos. Já o nome "humanidade" a significa como uma parte, porque não contém em sua significação senão aquilo que pertence ao homem na medida em que é homem, e exclui toda designação. Por isso, não é predicado dos indivíduos do homem.

E por isso, o nome "essência" às vezes é encontrado predicado em uma coisa; dizemos, de fato, que Sócrates é uma certa essência; e às vezes é negado, como quando dizemos que a essência de Sócrates não é Sócrates.

Latim

Caput 1

Sciendum est igitur quod, sicut in V metaphysicae philosophus dicit, ens per se dicitur dupliciter, uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat. Per quem modum privationes et negationes entia dicuntur; dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi et

quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit. Unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia.

Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto, aliqua enim hoc modo dicuntur entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est quod significat essentiam rei.

Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis.

Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quiditatis mutatur. Et hoc est quod philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid.

Dicitur etiam forma secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna in II metaphysicae suae.

Hoc etiam alio nomine natura dicitur accipiendo naturam secundum primum modum illorum quattuor, quos Boethius in libro de duabus naturis assignat, secundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest. Non enim res est intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam.

Et sic etiam philosophus dicit in V metaphysicae quod omnis substantia est natura. Tamen nomen naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur.

Quiditatis vero nomen sumitur ex hoc, quod per diffinitionem significatur. Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.

Sed quia ens absolute et per prius dicitur de substantiis et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid.

Substantiarum vero quaedam sunt simplices et quaedam compositae, et in utrisque est essentia, sed in simplicibus veriori et nobiliori modo, secundum quod etiam esse nobilius habent. Sunt enim causa eorum quae composita sunt, ad minus substantia prima simplex, quae Deus est. Sed quia illarum substantiarum essentiae sunt nobis magis occultae, ideo ab essentiis substantiarum compositarum incipiendum est, ut a facilioribus convenientior fiat disciplina.

In substantiis igitur compositis forma et materia nota est, ut in homine anima et corpus.

Non autem potest dici quod alterum eorum tantum essentia esse dicatur. Quod enim materia sola non sit essentia rei planum est, quia res per essentiam suam et cognoscibilis est et in specie ordinatur vel genere. Sed materia neque cognitionis principium est, neque secundum eam aliquid ad genus vel speciem determinatur, sed secundum id quod aliquid actu est.

Neque etiam forma tantum essentia substantiae compositae dici potest, quamvis hoc quidam asserere conentur. Ex his enim quae dicta sunt patet quod essentia est illud, quod per diffinitionem rei significatur. Diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet, sed etiam materiam; aliter enim diffinitiones naturales et mathematicae non differrent.

Nec potest dici quod materia in diffinitione substantiae naturalis ponatur sicut additum essentiae eius vel ens extra essentiam eius, quia hic modus diffinitionis proprius est accidentibus, quae perfectam essentiam non habent. Unde oportet quod in diffinitione sua subiectum recipiant, quod est extra genus eorum. Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam.

Non autem potest dici quod essentia significet relationem, quae est inter materiam et formam vel aliquid superadditum ipsis, quia hoc de necessitate esset accidens et extraneum a re nec per eam res cognosceretur, quae omnia essentiae conveniunt. Per formam enim, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid. Unde illud quod superadvenit non dat esse actu simpliciter materiae, sed esse actu tale, sicut etiam accidentia faciunt, ut albedo facit actu album. Unde et quando talis forma acquiritur, non dicitur generari simpliciter, sed secundum quid. Relinquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis significat id quod ex materia et forma compositum est.

Et huic consonat verbum Boethii in commento praedicamentorum, ubi dicit quod usia significat compositum. Usia enim apud Graecos idem est quod essentia apud nos, ut ipsemet dicit in libro de duabus naturis. Avicenna etiam dicit quod quiditas substantiarum compositarum est ipsa compositio formae et materiae. Commentator etiam dicit super VII metaphysicae: natura quam habent species in rebus generabilibus est aliquod medium, id est compositum ex materia et forma.

Huic etiam ratio concordat, quia esse substantiae compositae non est tantum formae nec tantum materiae, sed ipsius compositi. Essentia autem est secundum quam res esse dicitur. Unde oportet quod essentia, qua res denominatur ens, non tantum sit forma neque tantum materia, sed utrumque, quamvis huiusmodi esse suo modo sola forma sit causa.

Sic enim in aliis videmus, quae ex pluribus principiis constituuntur, quod res non denominatur ex altero illorum principiorum tantum, sed ab eo, quod utrumque complectitur, ut patet in saporibus, quia ex actione calidi digerentis humidum causatur dulcedo, et quamvis hoc modo calor sit causa dulcedinis, non tamen denominatur corpus dulce a calore, sed a sapore qui calidum et humidum complectitur.

Sed quia individuationis principium materia est, ex hoc forte videtur sequi quod essentia, quae materiam in se complectitur simul et formam, sit tantum particularis et non universalis. Ex quo sequeretur quod universalia diffinitionem non haberent, si essentia est id quod per diffinitionem significatur.

Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in diffinitione hominis, in quantum est homo, non ponitur, sed poneretur in diffinitione Socratis, si Socrates diffinitionem haberet. In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in diffinitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata.

Sic ergo patet quod essentia hominis et essentia Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum. Unde Commentator dicit super VII metaphysicae: Socrates nihil aliud est quam animalitas et rationalitas, quae sunt quiditas eius.

Sic etiam essentia generis et speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamvis alius modus designationis sit utrobique, quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quae ex forma rei sumitur.

Haec autem determinatio vel designatio, quae est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei exsistens, quod nullo modo in essentia generis sit, immo quicquid est in specie, est etiam in genere ut non determinatum. Si enim animal non esset totum quod est homo, sed pars eius, non praedicaretur de eo, cum nulla pars integralis de suo toto praedicetur.

Hoc autem quomodo contingat videri poterit, si inspiciatur qualiter differt corpus secundum quod ponitur pars animalis et secundum quod ponitur genus. Non enim potest eo modo esse genus, quo est pars integralis. Hoc igitur nomen quod est corpus multipliciter accipi potest.

Corpus enim, secundum quod est in genere substantiae, dicitur ex eo quod habet talem naturam, ut in eo possint designari tres dimensiones; ipsae enim tres dimensiones designatae sunt corpus, quod est in genere quantitatis. Contingit autem in rebus, ut quod habet unam perfectionem ad ulteriorem etiam perfectionem pertingat, sicut patet in homine, qui et naturam sensitivam habet et ulterius intellectivam. Similiter etiam et super hanc perfectionem, quae est habere talem formam, ut in ea possint tres dimensiones designari, potest alia perfectio adiungi, ut vita vel aliquid huiusmodi. Potest ergo hoc nomen corpus significare rem quandam, quae habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum cum praecisione, ut scilicet ex illa forma nulla ulterior perfectio sequatur; sed si quid aliud superadditur, sit praeter significationem corporis sic dicti. Et hoc modo corpus erit integralis et materialis pars animalis, quia sic anima erit praeter id quod significatum est nomine corporis et erit superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet anima et corpore, sicut ex partibus constituetur animal.

Potest etiam hoc nomen corpus hoc modo accipi, ut significet rem quandam, quae habet talem formam, ex qua tres dimensiones possunt in ea designari, quaecumque forma sit illa, sive ex ea possit provenire aliqua ulterior perfectio sive non. Et hoc modo corpus erit genus animalis, quia in animali nihil est accipere quod non implicite in corpore continetur. Non enim anima est alia forma ab illa, per quam in re illa poterant designari tres dimensiones; et ideo, cum dicebatur quod corpus est quod habet talem formam, ex qua possunt designari tres dimensiones in eo, intelligebatur: quaecumque forma esset, sive animalitas sive lapideitas sive quaecumque alia. Et sic forma animalis implicite in forma corporis continetur, prout corpus est genus eius.

Et talis est etiam habitudo animalis ad hominem. Si enim animal nominaret tantum rem quandam, quae habet talem perfectionem, ut possit sentire et moveri per principium in ipso existens cum praecisione alterius perfectionis, tunc quaecumque alia perfectio ulterior superveniret, haberet se ad animal per modum partis et non sicut implicite contenta in ratione animalis, et sic animal non esset genus; sed est genus secundum quod significat rem quandam, ex cuius forma potest provenire sensus et motus, quaecumque sit illa forma, sive sit anima sensibilis tantum sive sensibilis et rationalis simul.

Sic ergo genus significat indeterminate totum id quod est in specie, non enim significat tantum materiam; similiter etiam differentia significat totum et non significat tantum formam; et etiam diffinitio significat totum, et etiam species. Sed tamen diversimode,

quia genus significat totum ut quaedam denominatio determinans id quod est materiale in re sine determinatione propriae formae. Unde genus sumitur ex materia, quamvis non sit materia, ut patet quod corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem, ut possint in eo designari tres dimensiones; quae quidem perfectio est materialiter se habens ad ulteriorem perfectionem.

Differentia vero e converso est sicut quaedam denominatio a forma determinate sumpta praeter hoc quod de primo intellectu eius sit materia determinata, ut patet, cum dicitur animatum, scilicet illud quod habet animam; non enim determinatur quid sit, utrum corpus vel aliquid aliud. Unde dicit Avicenna quod genus non intelligitur in differentia sicut pars essentiae eius, sed solum sicut ens extra essentiam, sicut etiam subiectum est de intellectu passionum. Et ideo etiam genus non praedicatur de differentia per se loquendo, ut dicit philosophus in III metaphysicae et in IV topicorum, nisi forte sicut subiectum praedicatur de passione.

Sed diffinitio vel species comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam, quam designat nomen generis, et determinatam formam, quam designat nomen differentiae.

Ex hoc patet ratio quare genus, species et differentia se habent proportionaliter ad materiam et formam et compositum in natura, quamvis non sint idem quod illa,

quia neque genus est materia, sed a materia sumptum ut significans totum, neque differentia forma, sed a forma sumpta ut significans totum.

Unde dicimus hominem esse animal rationale et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore. Ex anima enim et corpore dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quaedam res tertia constituta, quae neutra illarum est. Homo enim neque est anima neque corpus. Sed si homo aliquo modo ex animali et rationali esse dicatur, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Intellectus enim animalis est sine determinatione specialis formae, exprimens naturam rei ab eo quod est materiale respectu ultimae perfectionis. Intellectus autem huius differentiae rationalis consistit in determinatione formae specialis. Ex quibus duobus intellectibus constituitur intellectus speciei vel diffinitionis. Et ideo sicut res constituta ex aliquibus non recipit praedicationem earum rerum, ex quibus constituitur, ita nec intellectus recipit praedicationem eorum intellectuum, ex quibus constituitur. Non enim dicimus quod diffinitio sit genus aut differentia.

Quamvis autem genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum, quarum est idem genus, sit una essentia,

quia unitas generis ex ipsa indeterminatione vel indifferentia procedit, non autem ita, quod illud quod significatur per genus sit una natura numero in diversis speciebus, cui superveniat res alia, quae sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam, quae est una numero, sed quia genus significat aliquam formam, non tamen determinate hanc vel illam, quam determinate differentia exprimit, quae non est alia quam illa, quae indeterminate significabatur per genus.

Et ideo dicit Commentator in XI metaphysicae quod materia prima dicitur una per remotionem omnium formarum, sed genus dicitur unum per communitatem formae significatae.

Unde patet quod per additionem differentiae remota illa indeterminatione, quae erat causa unitatis generis, remanent species per essentiam diversae.

Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui sicut natura generis respectu speciei,

inde est quod sicut id quod est genus, prout praedicabatur de specie, implicabat in sua significatione, quamvis indistincte, totum quod determinate est in specie, ita etiam et id quod est species, secundum quod praedicatur de individuo, oportet quod significet totum id quod est essentialiter in individuo, licet indistincte.

Et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis, unde homo de Socrate praedicatur. Si autem significetur natura speciei cum praecisione materiae designatae, quae est principium individuationis, sic se habebit per modum partis. Et hoc modo significatur nomine humanitatis; humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem designata non est id unde homo est homo; et ita nullo modo continetur inter illa, ex quibus homo habet quod sit homo. Cum ergo humanitas in suo intellectu includat tantum ea, ex quibus homo habet quod sit homo, patet quod a significatione eius excluditur vel praeciditur materia designata. Et quia pars non praedicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Socrate praedicatur.

Unde dicit Avicenna quod quiditas compositi non est ipsum compositum, cuius est quiditas, quamvis etiam ipsa quiditas sit composita, sicut humanitas, licet sit composita, non est homo, immo oportet quod sit recepta in aliquo quod est materia designata.

Sed quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formam, designatio autem individui respectu speciei est per materiam, ideo oportet ut nomen significans id, unde natura generis sumitur, cum praecisione formae determinatae perficientis speciem significet partem materialem totius, sicut corpus est pars materialis hominis. Nomen autem significans id, unde sumitur natura speciei cum praecisione materiae designatae, significat partem formalem.

Et ideo humanitas significatur ut forma quaedam, et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus essentialibus, scilicet formae et materiae, sicut forma domus superadditur partibus integralibus eius, sed magis est forma, quae est totum scilicet formam complectens et materiam, tamen cum praecisione eorum, per quae nata est materia designari.

Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode, ut dictum est, quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecidit designationem materiae, sed implicite, continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam; et ideo praedicatur hoc nomen homo de individuis. Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id, quod est hominis in quantum est homo, et praecidit omnem designationem. Unde de individuis hominis non praedicatur.

Et propter hoc etiam nomen essentiae quandoque invenitur praedicatum in re, dicimus enim Socratem esse essentiam quandam; et quandoque negatur, sicut dicimus quod essentia Socratis non est Socrates.

Capítulo 2

Tendo em vista, então, o que se entende pelo nome de essência nas substâncias compostas, é necessário considerar como ela se relaciona com o conceito de gênero, espécie e diferença.

Uma vez que o conceito de gênero, espécie ou diferença é algo que se predica deste ou daquele indivíduo particular, é impossível que o conceito de universal, seja ele gênero ou espécie, possa se aplicar à essência enquanto significada como uma parte, como ocorre com os termos "humanidade" ou "animalidade". É por isso que Avicena afirma que a racionalidade não é uma diferença em si, mas um princípio de diferença; e, da mesma forma, a humanidade não é uma espécie, nem a animalidade é um gênero.

Também não se pode dizer que o conceito de gênero ou espécie se aplica à essência como uma entidade existente fora dos indivíduos, como postulavam os platônicos, pois, desse modo, o gênero e a espécie não seriam predicados do indivíduo em questão; afinal, não se pode dizer que Sócrates seja algo separado dele mesmo, e aquilo que está separado não contribuiria para o conhecimento deste indivíduo particular.

Resta, portanto, que o conceito de gênero ou espécie se aplica à essência, enquanto esta é significada como um todo, como pelo nome "homem" ou "animal", e assim contém, de maneira implícita e indistinta, tudo aquilo que se encontra no indivíduo.

A natureza ou essência assim concebida pode ser considerada de duas maneiras: de um modo, segundo o conceito próprio, que é a consideração absoluta da essência. E assim, nada é verdadeiro sobre ela, a não ser aquilo que lhe convém enquanto tal. Portanto, qualquer outra coisa que lhe seja atribuída, será uma atribuição falsa. Por exemplo, ao homem, enquanto homem, convém ser racional e animal, e todos os demais aspectos incluídos em sua definição. Já o ser branco ou negro, ou qualquer outra coisa do tipo, que não faz parte da natureza da humanidade, não se aplica ao homem enquanto homem. Se perguntarmos se essa natureza, assim considerada, pode ser dita uma ou muitas, nenhuma das opções é aceitável, pois ambas estão fora do entendimento da humanidade e ambas podem ocorrer. Se a pluralidade fizesse parte do entendimento da humanidade, ela nunca poderia ser uma, embora o seja quando se encontra em Sócrates. Da mesma forma, se a unidade fizesse parte de sua definição, então haveria uma única humanidade de Sócrates e Platão, e não poderia haver pluralidade entre eles.

De outro modo, a natureza é considerada segundo o ser que ela possui neste ou naquele, e assim algo é predicado dela de maneira acidental, em razão daquele em que ela se encontra, como se diz que o homem é branco, porque Sócrates é branco, embora isso não se aplique ao homem enquanto homem.

Esta natureza possui dois modos de ser: um nos indivíduos e outro na alma, e em ambos os casos ela possui acidentes que a acompanham. Mesmo nos indivíduos, ela possui modos de ser variados de acordo com a diversidade dos indivíduos; ainda assim, não se pode atribuir a nenhum desses

modos de ser à essência em sua consideração primeira, ou seja, em sua consideração absoluta. É falso dizer que a essência do homem, enquanto tal, possui ser em um indivíduo específico, pois se o ser em tal indivíduo fosse atribuído ao homem enquanto homem, ele nunca poderia estar fora daquele indivíduo específico. Do mesmo modo, se não ser em um determinado indivíduo fosse atribuído ao homem enquanto homem, ele nunca estaria presente naquele indivíduo. Logo, é verdade que o homem, enquanto homem, não possui ser em um determinado indivíduo, nem na alma. Portanto, fica claro que a natureza do homem, considerada de modo absoluto, abstrai de qualquer ser, mas sem excluir nenhum desses modos de ser.

Esta natureza assim considerada é aquela que é predicada de todos os indivíduos. Contudo, não se pode dizer que o conceito de universal se aplica a essa natureza tomada dessa forma, pois do conceito de universal decorrem a unidade e a comunidade. Nenhum desses atributos pertence à natureza humana, enquanto ela é considerada de modo absoluto. Se a comunidade fizesse parte do entendimento do homem, então onde quer que houvesse humanidade, haveria também comunidade. E isso é falso, pois em Sócrates não se encontra comunidade alguma; tudo o que está nele é individuado.

Tampouco se pode dizer que o conceito de gênero ou espécie seja um acidente da natureza humana em função do ser que ela possui nos indivíduos, pois a natureza humana não é encontrada nos indivíduos como uma unidade que é compartilhada por todos, algo que o conceito de universal exige.

Portanto, resta que o conceito de espécie é um acidente da natureza humana em razão do ser que ela possui no intelecto.

A própria natureza humana, no intelecto, possui um ser abstraído de todas as características individuantes, e por isso ela tem uma relação uniforme com todos os indivíduos que estão fora da alma, uma vez que é a imagem de todos e conduz ao conhecimento de todos, na medida em que são homens. E é em razão de tal relação com todos os indivíduos que o intelecto descobre o conceito de espécie e lhe atribui essa característica. É por isso que o Comentador, no início do "De Anima", diz que o intelecto é quem dá universalidade às coisas. Avicena também afirma isso em sua metafísica.

Embora esta natureza, enquanto concebida pelo intelecto, possua o conceito de universal, enquanto relacionada às coisas fora da alma, uma vez que é uma única imagem de todos, ela é, segundo o ser que possui em um determinado intelecto, uma espécie particular concebida. Por isso, fica evidente a falha do Comentador no "De Anima" III, que, ao derivar a universalidade da forma concebida, conclui que há uma unidade do intelecto em todos os homens, pois a universalidade dessa forma não decorre do ser que ela possui no intelecto, mas da relação que possui com as coisas como imagem das coisas.

Se houvesse uma estátua que representasse vários homens, seria claro que aquela imagem ou espécie da estátua teria um ser singular e próprio segundo o material em que fosse composta, mas teria o conceito de comunidade na medida em que representasse várias pessoas.

Como a natureza humana, enquanto considerada em sua forma absoluta, é predicada de Sócrates, e o conceito de espécie não se aplica a ela em sua forma absoluta, mas é um acidente que ocorre a ela segundo o ser que ela possui no intelecto, o nome de espécie não se predica de Sócrates, de modo a dizer: "Sócrates é uma espécie", o que necessariamente aconteceria se o conceito de espécie fosse atribuído ao homem segundo o ser que ele possui em Sócrates ou segundo sua consideração absoluta, ou seja, enquanto é homem. Tudo o que se aplica ao homem enquanto homem é predicado de Sócrates.

Ainda assim, a predicação é um atributo do gênero em si, uma vez que é incluída na definição de gênero. A predicação é algo que se completa pela ação do intelecto ao combinar e separar, e tem seu fundamento na própria realidade como uma unidade daquilo que se diz de algo. Portanto, o conceito de predicabilidade pode ser entendido dentro do conceito de gênero, que também se completa pela ação do intelecto. No entanto, aquilo a que o intelecto atribui a intenção de predicabilidade, ao combiná-la com outra coisa, não é a própria intenção de gênero, mas sim aquilo a que o intelecto atribui o conceito de gênero, como o que se significa pelo nome "animal".

Assim, fica claro como a essência ou natureza se relaciona com o conceito de espécie, uma vez que o conceito de espécie não pertence à essência em sua consideração absoluta, nem é um acidente que ocorre a ela segundo o ser que possui fora da alma, como a brancura ou a negritude, mas é um acidente que ocorre a ela segundo o ser que possui no intelecto, e é por esse mesmo modo que o conceito de gênero ou diferença também se aplica a ela.

Latim

Caput 2

Viso igitur quid significetur nomine essentiae in substantiis compositis videndum est quomodo se habeat ad rationem generis, speciei et differentiae.

Quia autem id, cui convenit ratio generis vel speciei vel differentiae, praedicatur de hoc singulari signato, impossibile est quod ratio universalis, scilicet generis vel speciei, conveniat essentiae secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis vel animalitatis. Et ideo dicit Avicenna quod rationalitas non est differentia, sed differentiae principium; et eadem ratione humanitas non est species nec animalitas genus.

Similiter etiam non potest dici quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae, secundum quod est quaedam res exsistens extra singularia, ut Platonici ponebant, quia sic genus et species non praedicarentur de hoc individuo; non enim potest dici quod Socrates sit hoc quod ab eo separatum est; nec iterum illud separatum proficeret in cognitionem huius singularis.

Et ideo relinquitur quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae, secundum quod significatur per modum totius, ut nomine hominis vel animalis, prout implicite et indistincte continet totum hoc, quod in individuo est.

Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari: uno modo, secundum rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius. Et hoc modo nihil est verum de ea nisi quod convenit sibi secundum quod huiusmodi. Unde quicquid aliorum attribuatur sibi, falsa est attributio. Verbi gratia, homini in eo quod est homo convenit rationale et animal et alia, quae in diffinitione eius cadunt. Album vero aut nigrum vel quicquid huiusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod homo. Unde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de intellectu eius, nunquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset de ratione eius, tunc esset una et eadem Socratis et Platonis nec posset in pluribus plurificari.

Alio modo consideratur secundum esse quod habet in hoc vel in illo, et sic de ipsa aliquid praedicatur per accidens ratione eius, in quo est, sicut dicitur quod homo est albus, quia Socrates est albus, quamvis hoc non conveniat homini in eo quod homo.

Haec autem natura duplex habet esse, unum in singularibus et aliud in anima, et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia. Et in singularibus etiam habet multiplex esse secundum singularium diversitatem et tamen ipsi naturae secundum suam primam considerationem, scilicet absolutam, nullum istorum esse debetur. Falsum enim est dicere quod essentia hominis in quantum huiusmodi habeat esse in hoc singulari, quia si esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, nunquam esset extra hoc singulare. Similiter etiam si conveniret homini in quantum est homo non esse in hoc singulari, nunquam esset in eo. Sed verum est dicere quod homo non in quantum est homo habet quod sit in hoc singulari vel in illo aut in anima. Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum.

Et haec natura sic considerata est quae praedicatur de individuis omnibus. Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae, quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturae autem humanae neutrum horum convenit secundum suam absolutam considerationem. Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas inveniretur communitas. Et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quicquid est in eo est individuatum.

Similiter etiam non potest dici quod ratio generis vel speciei accidat naturae humanae secundum esse quod habet in individuis, quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid omnibus conveniens, quod ratio universalis exigit.

Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu.

Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuantibus, et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout aequaliter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines. Et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua intellectus adinvenit rationem speciei et

attribuit sibi. Unde dicit Commentator in principio de anima quod intellectus est qui agit universalitatem in rebus. Hoc etiam Avicenna dicit in sua metaphysica.

Et quamvis haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res extra animam, quia est una similitudo omnium, tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo est quaedam species intellecta particularis. Et ideo patet defectus Commentatoris in III de anima, qui voluit ex universalitate formae intellectae unitatem intellectus in omnibus hominibus concludere, quia non est universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum,

sicut etiam, si esset una statua corporalis repraesentans multos homines, constat quod illa imago vel species statuae haberet esse singulare et proprium secundum quod esset in hac materia, sed haberet rationem communitatis secundum quod esset commune repraesentativum plurium.

Et quia naturae humanae secundum suam absolutam considerationem convenit quod praedicetur de Socrate, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam considerationem, sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum esse, quod habet in intellectu, ideo nomen speciei non praedicatur de Socrate, ut dicatur: Socrates est species, quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse, quod habet in Socrate vel secundum suam considerationem absolutam, scilicet in quantum est homo. Quicquid enim convenit homini in quantum est homo praedicatur de Socrate.

Et tamen praedicari convenit generi per se, cum in eius diffinitione ponatur. Praedicatio enim est quiddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis, habens fundamentum in re ipsa unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur. Unde ratio praedicabilitatis potest claudi in ratione huius intentionis, quae est genus, quae similiter per actum intellectus completur. Nihilominus tamen id, cui intellectus intentionem praedicabilitatis attribuit, componens illud cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius illud, cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine animal.

Sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ad rationem speciei, quia ratio speciei non est de his, quae conveniunt ei secundum suam absolutam considerationem, neque est de accidentibus, quae consequuntur ipsam secundum esse, quod habet extra animam, ut albedo et nigredo, sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum esse, quod habet in intellectu, et per hunc modum convenit etiam sibi ratio generis vel differentiae.

Capítulo 3

Agora resta ver de que maneira existe a essência nas substâncias separadas, ou seja, na alma, na inteligência e na causa primeira.

Embora todos admitam a simplicidade da causa primeira, alguns se esforçam por induzir a composição de forma e matéria nas inteligências e na alma, cuja posição parece ter sido defendida por Avicebron, autor do livro "Fonte da Vida".

No entanto, isso é comumente contrário ao que dizem os filósofos, que nomeiam essas substâncias como separadas da matéria e provam que existem sem qualquer matéria. A demonstração mais poderosa disso é a partir da virtude de entender, que existe nelas. Vemos que as formas não são inteligíveis em ato, exceto na medida em que são separadas da matéria e das suas condições; nem se tornam inteligíveis em ato, exceto pela virtude da substância inteligente, na medida em que são recebidas nela e na medida em que são agidas por ela.

Assim, deve ser que em cada substância inteligente exista uma imunidade total da matéria, de modo que não tenha nenhuma parte materiana e também não seja como a forma impressa na matéria, como ocorre com as formas materiais.

Nem pode alguém dizer que a inteligibilidade não é impedida por qualquer matéria, mas apenas pela matéria corporal. Pois, se isso se desse apenas por causa da matéria corporal, tendo em vista que a matéria não é chamada corporal a não ser na medida em que está sob a forma corporal, então seria necessário que essa matéria, que impede a inteligibilidade, viesse da forma corporal. E isso não pode ser, porque a própria forma corporal é inteligível em ato, assim como as outras formas, na medida em que se abstraem da matéria. Assim, na alma ou na inteligência, de modo algum existe composição de matéria e forma, como esta compreensão da essência nelas se daria como nas substâncias corporais,

mas existe ali uma composição de forma e de ser. Assim, no comentário da nona proposição do livro das causas, diz-se que a inteligência é aquilo que tem forma e ser, e ali a forma é entendida como a própria quiddidade ou natureza simples.

E como isso seja claro pode ser visto. Pois tudo o que tem a relação entre si, de modo que um é a causa de ser do outro, aquele que tem a razão de causa pode ter ser sem o outro, mas não se inverte. Tal é a relação entre matéria e forma, pois a forma dá ser à matéria. Portanto, é impossível existir matéria sem alguma forma. No entanto, não é impossível existir alguma forma sem matéria. A forma, de fato, não tem em sua própria essência uma dependência da matéria, mas se algumas formas forem encontradas, que não podem existir senão na matéria, isso ocorre a elas na medida em que estão distantes do primeiro princípio, que é o ato primeiro e puro. Portanto, aquelas formas que são as mais próximas do primeiro princípio são formas que existem por si mesmas, sem matéria (pois uma forma, segundo todo o seu gênero, não necessita de matéria, como foi dito), e essas formas são as inteligências. Portanto, não é necessário que as essências ou quiddidades

dessas substâncias sejam diferentes da própria forma.

Dessa maneira, portanto, difere a essência da substância composta da substância simples, pois a essência da substância composta não é apenas forma, mas inclui forma e matéria; já a essência da substância simples é somente forma.

E disso derivam duas outras diferenças: uma é que a essência da substância composta pode ser significada como um todo ou como parte, o que ocorre devido à designação da matéria, como foi dito. E por isso, a essência da coisa composta não pode ser predicada da coisa composta de qualquer maneira; não se pode dizer que o homem é a sua quiddidade. Mas a essência da coisa simples, que é a sua forma, não pode ser significada senão como um todo, uma vez que não há nada ali além da forma como forma que recebe; e, portanto, de qualquer maneira que se tome a essência da substância simples, ela é predicada dela. Daí Avicebron diz que a quiddidade do simples é o simples em si, porque não é outra coisa que recebe a si mesma.

A segunda diferença é que as essências das coisas compostas, por serem recebidas na matéria designada, se multiplicam segundo a divisão desta, de modo que é possível que algumas sejam idênticas em espécie e diversas em número. Mas como a essência do simples não é recebida na matéria, não pode haver tal multiplicação; e, portanto, deve ser que não se encontrem nessas substâncias vários indivíduos da mesma espécie, mas quantos forem os indivíduos, tantas serão as espécies, como Avicebron diz expressamente.

Assim, essas substâncias, embora sejam apenas formas sem matéria, não têm em si uma simplicidade absoluta, nem são atos puros, mas possuem uma mistura de potência. E isso é assim evidente.

Pois tudo o que não está no intelecto da essência ou da quiddidade é algo que advém externamente e faz composição com a essência, porque nenhuma essência pode ser compreendida sem aquelas que são partes da essência. No entanto, toda essência ou quiddidade pode ser entendida sem que algo seja entendido sobre seu ser; posso entender o que é um homem ou um fênix, e, no entanto, ignorar se ele tem ser na realidade das coisas. Portanto, é claro que o ser é diferente da essência ou quiddidade, a não ser que exista algum ser cuja quiddidade seja o seu próprio ser;

e esse ser não pode ser senão um e único, porque é impossível que algo se multiplique exceto pela adição de alguma diferença, assim como a natureza de um gênero se multiplica em espécies, ou pela forma sendo recebida em diferentes matérias, assim como a natureza de uma espécie se multiplica em diferentes indivíduos, ou porque um é absoluto e outro é recebido em algo, como se houvesse um calor separado, seriam diferentes do calor não separado pela própria separação. Se, porém, se considerar algum ser que seja apenas ser, de modo que o próprio ser seja subsistente, esse ser não receberá adição de diferença, porque já não seria apenas ser, mas ser e, além disso, alguma forma; e muito menos receberia adição de matéria, porque já seria um ser não subsistente, mas material.

Portanto, resta que tal ser, que é seu próprio ser, não pode ser senão um único. Assim, é necessário que em qualquer outro ser, além desse, haja um ser distinto e outra quiddidade ou

natureza ou forma sua. Assim, deve haver um ser no âmbito das inteligências além da forma; e portanto é dito que a inteligência é forma e ser.

Tudo o que convém a alguém ou é causado por seus princípios naturais, como a risibilidade no homem, ou advém de algum princípio externo, como a luz no ar proveniente da influência do sol. Porém, não pode ser que o próprio ser seja causado pela própria forma ou quiddidade da coisa (digo como por uma causa eficiente), porque assim alguma coisa seria causa de si mesma, e alguma coisa se produziria a si mesma no ser, o que é impossível. Portanto, é necessário que toda tal coisa, cujo ser seja distinto da sua natureza, tenha seu ser de outro. E como tudo o que é por outro se reduz àquilo que é por si mesmo como à causa primeira, deve haver alguma coisa que seja causa do ser de todas as coisas, porque ela mesma é apenas ser. Caso contrário, estaria se indo ao infinito nas causas, já que toda coisa que não é apenas ser tem a causa do seu ser, como foi dito. Portanto, é evidente que a inteligência é forma e ser e que o ser provém do primeiro ente, que é apenas ser. E essa é a causa primeira, que é Deus.

Além disso, tudo o que recebe algo de outro está em potência em relação a esse algo, e o que é recebido nele é seu ato. Portanto, a própria quiddidade ou forma, que é a inteligência, deve estar em potência em relação ao ser, que é recebido de Deus; e esse ser recebido é por modo de ato. Assim, encontra-se potência e ato nas inteligências, não obstante a forma e matéria apenas em sentido análogo.

Portanto, também sofrer, receber, ser sujeito e todas essas coisas, que parecem convenir às coisas em razão da matéria, convenhem analogicamente às substâncias intelectuais e corporais, como diz o Comentador em "Sobre a Alma", III.

E porque, como foi mencionado, a quiddidade da inteligência é a própria inteligência, a essência ou quiddidade dela é o que é ela mesma, e seu ser é recebido de Deus e é aquilo que subsiste na realidade das coisas. Por esta razão, tais substâncias são ditas compostas do que é e do que é, ou do que é e do ser, como Boécio diz.

E porque nas inteligências se pressupõe potência e ato, não será difícil encontrar uma multiplicidade de inteligências; o que seria impossível se não houvesse potência nelas. Daí o Comentador diz em "Sobre a Alma", III, que, se a natureza do intelecto possível fosse desconhecida, não poderíamos encontrar multiplicidade entre as substâncias separadas. Portanto, há uma distinção entre elas de acordo com o grau de potência e ato, de modo que uma inteligência superior, que é mais próxima do primeiro, tem mais ato e menos potência, e assim por diante.

E isso se concretiza na alma humana, que ocupa o grau final entre as substâncias intelectuais. Assim, o intelecto possível dela se relaciona às formas inteligíveis como a matéria prima, que ocupa a última posição no ser sensível, em relação às formas sensíveis, como diz o Comentador em "Sobre a Alma", III. E por isso o filósofo a compara a uma tábua na qual nada está escrito.

E por esta razão, como entre as outras substâncias intelectuais tem mais potência, se torna tão próxima das coisas materiais, que a coisa material é atraída a participar de seu ser, de modo que da alma e do corpo resulta um único ser em um composto, embora esse ser, na medida em que

pertence à alma, não dependa do corpo.

E por isso, após essa forma, que é a alma, encontram-se outras formas que têm mais potência e estão mais próximas da matéria, de modo que seu ser não existe sem matéria. Entre elas também se encontra uma ordem e graus até as formas primordiais dos elementos, que são as mais próximas da matéria. Portanto, não têm nenhuma operação, exceto segundo a exigência das qualidades ativas e passivas e outras, pelas quais a matéria é disposta à forma.

Latim

Caput 3

Nunc restat videre per quem modum sit essentia in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentia et causa prima.

Quamvis autem simplicitatem causae primae omnes concedant, tamen compositionem formae et materiae quidam nituntur inducere in intelligentias et in animam, cuius positionis auctor videtur fuisse Avicebron, auctor libri fontis vitae.

Hoc autem dictis philosophorum communiter repugnat, qui eas substantias a materia separatas nominant et absque omni materia esse probant. Cuius demonstratio potissima est ex virtute intelligendi, quae in eis est. Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a condicionibus eius; nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiae intelligentis secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam.

Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam partem sui neque etiam sit sicut forma impressa in materia, ut est de formis materialibus.

Nec potest aliquis dicere quod intelligibilitatem non impediat materia quaelibet, sed materia corporalis tantum. Si enim hoc esset ratione materiae corporalis tantum, cum materia non dicatur corporalis nisi secundum quod stat sub forma corporali, tunc oporteret quod hoc haberet materia, scilicet impedire intelligibilitatem, a forma corporali. Et hoc non potest esse, quia ipsa etiam forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et aliae formae, secundum quod a materia abstrahitur. Unde in anima vel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur essentia in eis sicut in substantiis corporalibus,

sed est ibi compositio formae et esse. Unde in commento IX propositionis libri de causis dicitur quod intelligentia est habens formam et esse, et accipitur ibi forma pro ipsa quiditate vel natura simplici.

Et quomodo hoc sit planum est videre. Quaecumque enim ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causae potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis autem invenitur habitudo materiae et formae, quia forma dat esse

materiae. Et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma. Tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia. Forma enim non habet in eo quod est forma dependentiam ad materiam, sed si inveniantur aliquae formae, quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illae formae, quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes (non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est) et huiusmodi formae sunt intelligentiae. Et ideo non oportet ut essentiae vel quiditates harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma.

In hoc ergo differt essentia substantiae compositae et substantiae simplicis quod essentia substantiae compositae non est tantum forma, sed complectitur formam et materiam, essentia autem substantiae simplicis est forma tantum.

Et ex hoc causantur duae aliae differentiae: una est quod essentia substantiae compositae potest significari ut totum vel ut pars, quod accidit propter materiae designationem, ut dictum est. Et ideo non quolibet modo praedicatur essentia rei compositae de ipsa re composita; non enim potest dici quod homo sit quiditas sua. Sed essentia rei simplicis, quae est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi praeter formam quasi formam recipiens; et ideo quocumque modo sumatur essentia substantiae simplicis de ea praedicatur. Unde Avicenna dicit quod quiditas simplicis est ipsummet simplex, quia non est aliquid aliud recipiens ipsam.

Secunda differentia est quod essentiae rerum compositarum ex eo quod recipiuntur in materia designata multiplicantur secundum divisionem eius, unde contingit quod aliqua sint idem specie et diversa numero. Sed cum essentia simplicis non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio; et ideo oportet ut non inveniantur in illis substantiis plura individua eiusdem speciei, sed quot sunt ibi individua, tot sunt ibi species, ut Avicenna expresse dicit.

Huiusmodi ergo substantiae quamvis sint formae tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas nec sunt actus purus, sed habent permixtionem potentiae. Et hoc sic patet.

Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse;

et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est, ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species, vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis, vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam calor separatus, esset alius a calore non separato ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res, quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua;

et multo minus reciperet additionem materiae, quia iam esset esse non subsistens sed materiale.

Unde relinquitur quod talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una. Unde oportet quod in qualibet alia re praeter eam aliud sit esse suum et aliud quiditas vel natura seu forma sua. Unde oportet quod in intelligentiis sit esse praeter formam; et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse.

Omne autem quod convenit alicui vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quiditate rei (dico sicut a causa efficiente) quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habet a primo ente, quod est esse tantum. Et hoc est causa prima, quae Deus est.

Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo est actus eius. Oportet ergo quod ipsa quiditas vel forma, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus. Et ita invenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen forma et materia nisi aequivoce.

Unde etiam pati, recipere, subiectum esse et omnia huiusmodi, quae videntur rebus ratione materiae convenire, aequivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus, ut in III de anima Commentator dicit.

Et quia, ut dictum est, intelligentiae quiditas est ipsamet intelligentia, ideo quiditas vel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id, quo subsistit in rerum natura. Et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantiae componi ex quo est et quod est vel ex quod est et esse, ut Boethius dicit.

Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset. Unde Commentator dicit in III de anima quod, si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, quae magis propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis.

Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus. Unde intellectus possibilis eius se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quae tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator in III de anima dicit. Et ideo philosophus comparat eam tabulae, in qua nihil est scriptum.

Et propter hoc quod inter alias substantias intellectuales plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita scilicet quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore.

Et ideo post istam formam, quae est anima, inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes et magis propinquae materiae in tantum quod esse earum sine materia non est. In quibus etiam invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, quae sunt propinquissimae materiae. Unde nec aliquam operationem habent nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum et aliarum, quibus materia ad formam disponitur.

Capítulo 4

Assim, é evidente a partir das visões dele que a essência se encontra de maneiras diversas. Pois há um modo triplo de possuir essência nas substâncias.

Alguma coisa é, como Deus, cuja essência é o próprio seu ser; e, portanto, alguns filósofos afirmam que Deus não tem quididade ou essência, porque sua essência não é outra coisa senão seu ser. E disso segue que Ele não está em gênero, porque tudo que está em gênero deve ter quididade além de seu ser, uma vez que a quididade ou natureza do gênero ou da espécie não se distingue segundo a razão da natureza naquelas coisas, cujo é o gênero ou a espécie, mas o ser é diverso nas diversas.

E não deve ser, se dizemos que Deus é apenas ser, que incorramos no erro daqueles que afirmam que Deus é aquele ser universal, pelo qual qualquer coisa é formalmente. Pois esse ser que Deus é, possui tal condição, que nada pode ser adicionado a ele; assim, por sua própria pureza, é um ser distinto de todo ser. Por isso, se diz no comentário da nona proposição do livro das causas que a individuação da primeira causa, que é apenas ser, é pela pura bondade dEle. O ser, portanto, comum como em seu intelecto, não inclui alguma adição, assim como não inclui em seu intelecto a predição da adição; porque se assim fosse, nada poderia ser entendido como sendo, no qual algo fosse adicionado ao ser.

De maneira semelhante, embora seja apenas ser, não se deve pensar que faltem a ele as demais perfeições e nobreza, antes, ele possui todas as perfeições que estão em todos os gêneros. Por isso, é dito perfeito simpliciter, como o filósofo e o Comentador dizem na V Metafísica. Mas ele possui-as de maneira mais excelente que todas as coisas, pois, nele, são uma, enquanto nas outras têm diversidade. E isso acontece, porque todas aquelas perfeições lhe convêm segundo seu ser simples; assim como se alguém pudesse, por uma qualidade, realizar operações de todas as qualidades, nessa única qualidade teria todas as qualidades, da mesma forma, Deus possui em seu ser todas as perfeições.

O segundo modo em que a essência é encontrada é nas substâncias criadas intelectuais, nas quais existe um ser diferente da essência delas, embora a essência seja sem matéria. Assim, seu ser não é absoluto, mas recebido e, portanto, limitado e finito à capacidade da natureza que as recebe, mas a natureza ou quididade delas é absoluta, não recebida em alguma matéria. E por isso diz-se no livro das causas que as inteligências são infinitas por baixo e finitas por cima. Pois são finitas quanto ao seu ser, que recebem do superior, não obstante, não são limitadas por baixo, porque suas formas não se limitam à capacidade de alguma matéria que as recebe.

Portanto, em tais substâncias não se encontra a multidão de indivíduos em uma única espécie, como foi dito, exceto na alma humana devido ao corpo, ao qual se une. E, embora a individuação dela dependa do corpo ocasionalmente quanto ao seu início, porque não se adquire ser individuado a menos que seja em um corpo, do qual é ato, não é necessário que, com a remoção do corpo, a individuação cesse, porque, tendo um ser absoluto, do qual foi adquirido o ser individuado pelo

fato de se tornar a forma deste corpo, esse ser sempre permanece individuado. E por isso Avicena diz que a individuação das almas ou multiplicação depende do corpo quanto ao seu princípio, mas não quanto ao seu fim.

E porque nessas substâncias a quididade não é a mesma que o ser, por isso são ordenáveis no predicamento, e devido a isso existe nelas gênero, espécie e diferença, embora suas diferenças próprias sejam ocultas para nós. Nas coisas sensíveis, até mesmo as diferenças essenciais são desconhecidas, assim são significadas por diferenças acidentais, que surgem das essenciais, assim como a causa é significada por seu efeito, como bípedes é colocada como a diferença do homem. No entanto, os acidentes próprios das substâncias imateriais são desconhecidos para nós; portanto, suas diferenças não podem ser significadas nem por si mesmas nem por diferenças acidentais.

No entanto, é necessário saber que gênero e diferença não são tomados da mesma maneira nessas substâncias e nas substâncias sensíveis, porque, nas sensíveis, o gênero é tomado a partir do que é material na coisa, enquanto a diferença é tomada a partir do que é formal na mesma. Por isso, Avicena diz no princípio de seu livro sobre a alma que a forma, nas coisas compostas de matéria e forma, é a diferença simples dela, que é constituída a partir dela, não de modo que a própria forma seja a diferença, mas porque ela é o princípio da diferença, como ele também afirma em sua metafísica. E é dito que tal diferença é uma diferença simples, porque é tomada a partir daquilo que é parte da quididade da coisa, ou seja, da forma.

Contudo, como as substâncias imateriais são quididades simples, a diferença nelas não pode ser tomada a partir do que é parte da quididade, mas a partir da totalidade da quididade; por isso, no princípio de "Sobre a Alma", Avicena diz que a diferença simples não é encontrada exceto nas espécies cujas essências são compostas de matéria e forma.

De maneira semelhante, o gênero nelas é tomado da totalidade da essência, porém de uma maneira diferenciada. Uma substância separada concorda com outra em imaterialidade e difere uma da outra em grau de perfeição, segundo o afastamento da potencialidade e o acesso ao ato puro. Portanto, o gênero nelas é tomado a partir do que as caracteriza em sua imaterialidade, como a intelectualidade ou algo semelhante. Entretanto, a diferença nelas é tirada a partir do que envolve o grau de perfeição, que, no entanto, é desconhecida para nós.

E não é necessário que essas diferenças sejam acidentais, porque são de acordo com uma maior e menor perfeição, que não diversificam a espécie. O grau de perfeição em receber a mesma forma não diversifica a espécie, assim como "mais branco" e "menos branco" na participação da mesma brancura. Mas um diverso grau de perfeição nas próprias formas ou naturezas participa da diversidade da espécie, como a natureza procede através de graus das plantas aos animais por meio de algumas que são mediadoras entre os animais e as plantas, segundo o filósofo no VII livro sobre os animais.

Além disso, não é necessário que a divisão das substâncias intelectuais seja sempre por duas verdadeiras diferenças, pois isso é impossível que ocorra em todas as coisas, como o filósofo afirma no XI livro sobre os animais.

O terceiro modo em que a essência é encontrada é nas substâncias compostas de matéria e forma, nas quais o ser é recebido e finito, por causa do fato de que possuem seu ser a partir de outro. Além disso, a natureza ou quididade delas é recebida na matéria determinada. Portanto, elas são finitas tanto por cima quanto por baixo, e nelas, já devido à divisão da matéria determinada, é possível a multiplicação de indivíduos em uma única espécie. E em relação a como a essência se relaciona com as intenções lógicas, já foi dito anteriormente.

Latim

Caput 4

His igitur visis patet quomodo essentia in diversis invenitur. Invenitur enim triplex modus habendi essentiam in substantiis.

Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsummet suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quiditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quiditatem praeter esse suum, cum quiditas vel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis, quorum est genus vel species, sed esse est diversum in diversis.

Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, huius condicionis est, ut nulla sibi additio fieri possit; unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse. Propter quod in commento IX propositionis libri de causis dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius. Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo praecisionem additionis; quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur.

Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquae perfectiones et nobilitates, immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus. Propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut philosophus et Commentator in V metaphysicae dicunt. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum esse suum simplex; sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet.

Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia earum, quamvis essentia sit sine materia. Unde esse earum non est absolutum, sed receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis, sed natura vel quiditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro de causis quod intelligentiae sunt infinitae inferius et finitae superius. Sunt enim finitae quantum ad esse suum, quod a superiori recipiunt, non tamen finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicuius materiae recipientis eas.

Et ideo in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus, cui unitur. Et licet individuatio eius ex corpore occasionaliter dependeat quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum nisi in corpore, cuius est actus, non tamen oportet ut subtracto corpore individuatio pereat, quia cum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuatum ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet individuatum. Et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum vel multiplicatio dependet ex corpore quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem.

Et quia in istis substantiis quiditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento, et propter hoc invenitur in eis genus et species et differentia, quamvis earum differentiae propriae nobis occultae sint. In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales ignotae sunt, unde significantur per differentias accidentales, quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt; unde differentiae earum nec per se nec per accidentales differentias a nobis significari possunt.

Hoc tamen sciendum est quod non eodem modo sumitur genus et differentia in illis substantiis et in substantiis sensibilibus, quia in sensibilibus genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia vero ab eo quod est formale in ipsa. Unde dicit Avicenna in principio libri sui de anima quod forma in rebus compositis ex materia et forma est differentia simplex eius, quod constituitur ex illa, non autem ita quod ipsa forma sit differentia, sed quia est principium differentiae, ut idem dicit in sua metaphysica. Et dicitur talis differentia esse differentia simplex, quia sumitur ab eo quod est pars quiditatis rei, scilicet a forma. Cum autem substantiae immateriales sint simplices quiditates, non potest in eis differentia sumi ab eo quod est pars quiditatis, sed a tota quiditate; et ideo in principio de anima dicit Avicenna quod differentiam simplicem non habent nisi species, quarum essentiae sunt compositae ex materia et forma.

Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti. Una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate et differunt ab invicem in gradu perfectionis secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo quod consequitur illas in quantum sunt immateriales sumitur in eis genus, sicut est intellectualitas vel aliquid huiusmodi. Ab eo autem quod consequitur in eis gradum perfectionis sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota.

Nec oportet has differentias esse accidentales, quia sunt secundum maiorem et minorem perfectionem, quae non diversificant speciem. Gradus enim perfectionis in recipiendo eandem formam non diversificat speciem, sicut albius et minus album in participando eiusdem rationis albedinem. Sed diversus gradus perfectionis in ipsis formis vel naturis participatis speciem diversificat, sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia per quaedam, quae sunt media inter animalia et plantas, secundum philosophum in VII de animalibus. Nec iterum est necessarium, ut divisio intellectualium substantiarum sit semper per duas differentias veras, quia hoc est impossibile in omnibus rebus accidere, ut philosophus dicit in XI de animalibus.

Tertio modo invenitur essentia in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter hoc quod ab alio esse habent, et iterum natura vel quiditas earum est recepta in materia signata. Et ideo sunt finitae et superius et inferius, et in eis iam propter divisionem materiae signatae possibilis est multiplicatio individuorum in una specie. Et in his qualiter se habet essentia ad intentiones logicas, supra dictum est.

Capítulo 5

Agora resta ver como a essência se encontra nos acidentes.

Pois, como já foi dito, a essência é aquilo que é significado pela definição, deve ser que as coisas tenham essência da forma como têm definição. No entanto, têm uma definição incompleta, pois não podem ser definidas sem que um sujeito seja colocado em sua definição. E isso se dá porque não possuem ser por si mesmas, absolutamente separado do sujeito,

mas assim como do composto de forma e matéria resulta o ser substancial, assim também do acidente e do sujeito resulta o ser acidental, quando o acidente se acrescenta ao sujeito. Portanto, nem a forma substancial tem uma essência completa, nem a matéria, porque, mesmo na definição da forma substancial, é necessário que se coloque aquilo do qual é a forma; assim, sua definição é por adição de algo que está fora de seu gênero, como também a definição da forma acidental. Daí que, na definição da alma, o corpo é colocado por um natural, que considera a alma apenas na medida em que é a forma do corpo físico.

No entanto, entre formas substanciais e acidentais há uma simples diferença, pois assim como a forma substancial não possui ser absoluto por si mesma sem aquilo a que se acrescenta, assim também não tem o que lhe acresce, a saber, a matéria. E assim, da junção de ambos resulta aquilo no qual a coisa subsiste por si mesma, e deles surge um único ser por si; por isso, da confluência deles resulta uma certa essência. Portanto, a forma, embora considerada em si mesma não tenha a razão completa da essência, é, no entanto, parte da essência completa. Mas aquilo a que o acidente se acrescenta é um ente completo em si, subsistente em seu ser. Este ser, de fato, precede naturalmente o acidente que sobrevem. Portanto, o acidente que sobreveio, da conexão deste com aquilo a que se acrescenta, não causa aquele ser no qual a coisa subsiste, por meio do qual a coisa é um ente por si, mas causa um certo ser secundário, sem o qual a coisa subsistente pode ser entendida como sendo, assim como o primeiro pode ser entendido sem o segundo. Daí que, do acidente e do sujeito, não se faz um único ser por si, mas sim um por acidente. E, portanto, da junção deles não resulta uma certa essência, como da junção da forma com a matéria. Por isso, o acidente não possui a razão de essência completa nem é parte da essência completa, mas, assim como é um ente em certo sentido, assim também possui a essência em certo sentido.

Mas porque aquilo que é dito de forma máxima e verdadeira em qualquer gênero é a causa daquilo que está posteriormente naquele gênero, assim como o fogo que está no extremo da caloridade é causa do calor nas coisas quentes, como é dito na II Metafísica, é necessário que a substância que é primeira no gênero do ente, possuindo verdadeira e máxima essência, seja a causa dos acidentes, que participam secundariamente e de forma quase secundária da razão do ente.

Entretanto, isso ocorre de maneira diversificada. Uma vez que as partes da substância são matéria e forma, alguns acidentes, portanto, decorrem principalmente da forma e outros da matéria. Contudo, há formas encontradas, cujo ser não depende da matéria, como a alma intelectual; a matéria, por sua vez, não tem ser senão pela forma. Assim, nos acidentes que decorrem da forma,

há algo que não tem comunicação com a matéria, como é o entender, que não está relacionado ao órgão corporal, como o filósofo prova na III De Anima. Por outro lado, alguns dos acidentes que decorrem da forma têm comunicação com a matéria, como sentir. Mas nenhum acidente decorre da matéria sem comunicação da forma.

No entanto, nesses acidentes que decorrem da matéria, encontra-se certa diversidade. Alguns acidentes decorrem da matéria segundo a ordem que esta possui em relação à forma especial, como masculino e feminino nos animais, cuja diversidade se reduz à matéria, como é dito na X Metafísica. Portanto, removida a forma do animal, os ditos acidentes não permanecem senão de forma equívoca. Outros decorrem da matéria segundo a ordem que ela possui em relação à forma geral, e por isso, removida a forma especial, ainda permanecem nela, assim como a negritude da pele é no etíope por causa da mistura de elementos e não pela razão da alma, e por isso permanece neles após a morte. E porque cada coisa se individualiza pela matéria e se coloca em gênero ou espécie por sua forma, os acidentes que decorrem da matéria são os acidentes do indivíduo, segundo os quais também os indivíduos da mesma espécie diferem entre si,

os acidentes, por sua vez, que decorrem da forma são as paixões próprias, seja do gênero, seja da espécie; portanto, encontram-se em todos que participam da natureza do gênero ou da espécie, como o risível segue na forma do homem, porque o riso resulta de certa apreensão da alma humana.

É necessário também observar que os acidentes, por vezes, são causados a partir dos princípios essenciais segundo o ato perfeito, como o calor no fogo, que é sempre, de fato, quente; outras vezes, porém, são causados apenas segundo a aptidão, mas o complemento ocorre a partir de um agente exterior, como a diacência do ar, que se completa por um corpo luminoso externo. E, em tais casos, a aptidão é um acidente inseparável, mas o complemento, que advém de algum princípio que está fora da essência da coisa ou que não entra na constituição da coisa, é separável, como mover-se e outros semelhantes.

Deve-se também notar que em acidentes o gênero, a diferença e a espécie são tomados de modo diferente do que nas substâncias.

Pois, nas substâncias, resulta por si um único ser de uma certa natureza da junção da forma substancial e da matéria, que propriamente se enquadra no predicamento da substância; por isso, na substância, os nomes concretos, que significam o composto, são propriamente ditos no gênero do ser, como espécies ou gêneros, por exemplo, homem ou animal. Não obstante, forma ou matéria não se encontra dessa forma no predicamento, exceto por redução, como os princípios são ditos no gênero do ser. Mas do acidente e do sujeito não se forma um único ser por si. Portanto, não resulta da junção deles nenhuma natureza à qual se possa atribuir a intenção de gênero ou espécie. Assim, os nomes acidentais ditos concretamente não são colocados no predicamento como espécies ou gêneros, como, por exemplo, branco ou musical, exceto por redução, mas apenas na medida em que se significam de modo abstrato, como albedo e música.

E, porque os acidentes não são compostos de matéria e forma, não se pode, portanto, tomar o gênero deles a partir da matéria e a diferença a partir da forma, como ocorre nas substâncias compostas. Mas é necessário que o gênero primeiro seja tomado a partir do próprio modo de ser,

segundo o qual o ente é predicado de diversas maneiras a partir do que é anterior e posterior entre os dez gêneros, como se diz que a quantidade é aquilo que mede a substância, e a qualidade segundo o que é a disposição da substância, e assim por diante, segundo o filósofo na IX Metafísica. As diferenças, por sua vez, são tomadas da diversidade dos princípios dos quais são causadas. E porque as paixões próprias decorrem dos próprios princípios do sujeito, é por isso que o sujeito é colocado na definição deles no lugar da diferença, quando são definidos abstratamente, na medida em que são propriamente do gênero, como se diz que a simetria é a curvatura do nariz. Mas seria o contrário, se a definição deles fosse tomada segundo o que se diz concretamente. Assim, o sujeito seria colocado em sua definição como gênero, uma vez que seriam definidos conforme as substâncias compostas, nas quais a razão do gênero é tomada da matéria, como dizemos que o simo é um nariz curvo.

De modo semelhante, isso também se aplica caso um acidente seja o princípio de outro acidente, como o princípio da relação é a ação e a paixão e a quantidade; e por isso, de acordo com isso, o filósofo divide a relação na V Metafísica.

Mas, como os próprios princípios dos acidentes nem sempre são manifestos, então, às vezes, tomamos as diferenças dos acidentes a partir de seus efeitos, como as diferenças de cor são ditas ser a congregativa e a disgregativa, que são causadas pela abundância ou escassez de luz, a partir da qual se causam as diversas espécies de cores.

Latim

Caput 5

Nunc restat videre quomodo sit essentia in accidentibus.

Qualiter enim sit in omnibus substantiis, dictum est. Et quia, ut dictum est, essentia est id quod per diffinitionem significatur, oportet ut eo modo habeant essentiam quo habent diffinitionem. Diffinitionem autem habent incompletam, quia non possunt diffiniri, nisi ponatur subiectum in eorum diffinitione. Et hoc ideo est, quia non habent per se esse, absolutum a subiecto,

sed sicut ex forma et materia relinquitur esse substantiale, quando componuntur, ita ex accidente et subiecto relinquitur esse accidentale, quando accidens subiecto advenit. Et ideo etiam nec forma substantialis completam essentiam habet nec materia, quia etiam in diffinitione formae substantialis oportet quod ponatur illud, cuius est forma; et ita diffinitio eius est per additionem alicuius, quod est extra genus eius, sicut et diffinitio formae accidentalis. Unde et in diffinitione animae ponitur corpus a naturali, qui considerat animam solum in quantum est forma physici corporis.

Sed tamen inter formas substantiales et accidentales tantum interest, quia sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum sine eo cui advenit, ita nec illud cui advenit, scilicet materia. Et ideo ex coniunctione utriusque relinquitur illud esse, in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se; propter quod ex coniunctione eorum relinquitur essentia quaedam. Unde forma, quamvis in se considerata non habeat completam rationem

essentiae, tamen est pars essentiae completae. Sed illud, cui advenit accidens, est ens in se completum, subsistens in suo esse. Quod quidem esse naturaliter praecedit accidens quod supervenit. Et ideo accidens superveniens ex coniunctione sui cum eo cui advenit non causat illud esse, in quo res subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo. Unde ex accidente et subiecto non efficitur unum per se, sed unum per accidens. Et ideo ex eorum coniunctione non resultat essentia quaedam, sicut ex coniunctione formae ad materiam. Propter quod accidens neque rationem completae essentiae habet neque pars essentiae completae est, sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet.

Sed quia illud, quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post in illo genere, sicut ignis qui est in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ut in II metaphysicae dicitur, ideo substantia quae est primum in genere entis, verissime et maxime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium, quae secundario et quasi secundum quid rationem entis participant.

Quod tamen diversimode contingit. Quia enim partes substantiae sunt materia et forma, ideo quaedam accidentia principaliter consequuntur formam et quaedam materiam. Forma autem invenitur aliqua, cuius esse non dependet ad materiam, ut anima intellectualis; materia vero non habet esse nisi per formam. Unde in accidentibus, quae consequuntur formam, est aliquid, quod non habet communicationem cum materia, sicut est intelligere, quod non est per organum corporale, sicut probat philosophus in III de anima. Aliqua vero ex consequentibus formam sunt, quae habent communicationem cum materia, sicut sentire. Sed nullum accidens consequitur materiam sine communicatione formae.

In his tamen accidentibus, quae materiam consequuntur, invenitur quaedam diversitas. Quaedam enim accidentia consequuntur materiam secundum ordinem, quem habet ad formam specialem, sicut masculinum et femininum in animalibus, quorum diversitas ad materiam reducitur, ut dicitur in X metaphysicae. Unde remota forma animalis dicta accidentia non remanent nisi aequivoce. Quaedam vero consequuntur materiam secundum ordinem, quem habet ad formam generalem, et ideo remota forma speciali adhuc in ea remanent, sicut nigredo cutis est in Aethiope ex mixtione elementorum et non ex ratione animae, et ideo post mortem in eis remanet. Et quia unaquaeque res individuatur ex materia et collocatur in genere vel specie per suam formam, ideo accidentia, quae consequuntur materiam, sunt accidentia individui, secundum quae etiam individua eiusdem speciei ad invicem differunt,

accidentia vero, quae consequuntur formam, sunt propriae passiones vel generis vel speciei; unde inveniuntur in omnibus participantibus naturam generis vel speciei, sicut risibile consequitur in homine formam, quia risus contingit ex aliqua apprehensione animae hominis.

Sciendum etiam est quod accidentia aliquando ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, sicut calor in igne, qui semper est actu calidus; aliquando vero secundum aptitudinem tantum, sed complementum accidit ex agente exteriori, sicut diaphaneitas in aere, quae completur per corpus lucidum exterius. Et in talibus aptitudo est accidens inseparabile,

sed complementum, quod advenit ex aliquo principio, quod est extra essentiam rei vel quod non intrat constitutionem rei, est separabile, sicut moveri et huiusmodi.

Sciendum est etiam quod in accidentibus alio modo sumitur genus, differentia et species quam in substantiis.

Quia enim in substantiis ex forma substantiali et materia efficitur per se unum una quadam natura ex earum coniunctione resultante, quae proprie in praedicamento substantiae collocatur, ideo in substantiis nomina concreta, quae compositum significant, proprie in genere esse dicuntur sicut species vel genera, ut homo vel animal. Non autem forma vel materia est hoc modo in praedicamento nisi per reductionem, sicut principia in genere esse dicuntur. Sed ex accidente et subiecto non fit unum per se. Unde non resultat ex eorum coniunctione aliqua natura, cui intentio generis vel speciei possit attribui. Unde nomina accidentalia concretive dicta non ponuntur in praedicamento sicut species vel genera, ut album vel musicum, nisi per reductionem, sed solum secundum quod in abstracto significantur, ut albedo et musica.

Et quia accidentia non componuntur ex materia et forma, ideo non potest in eis sumi genus a materia et differentia a forma sicut in substantiis compositis, sed oportet ut genus primum sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus praedicatur; sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiae, et qualitas secundum quod est dispositio substantiae, et sic de aliis secundum philosophum IX metaphysicae. Differentiae vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum, ex quibus causantur. Et quia propriae passiones ex propriis principiis subiecti causantur, ideo subiectum ponitur in diffinitione eorum loco differentiae, si in abstracto diffiniuntur secundum quod sunt proprie in genere, sicut dicitur quod simitas est nasi curvitas. Sed e converso esset, si eorum diffinitio sumeretur secundum quod concretive dicuntur. Sic enim subiectum in eorum diffinitione poneretur sicut genus, quia tunc diffinirentur per modum substantiarum compositarum, in quibus ratio generis sumitur a materia, sicut dicimus quod simum est nasus curvus.

Similiter etiam est, si unum accidens alterius accidentis principium sit, sicut principium relationis est actio et passio et quantitas; et ideo secundum haec dividit philosophus relationem in V metaphysicae.

Sed quia propria principia accidentium non semper sunt manifesta, ideo quandoque sumimus differentias accidentium ex eorum effectibus, sicut congregativum et disgregativum dicuntur differentiae coloris, quae causantur ex abundantia vel paucitate lucis, ex quo diversae species colorum causantur.

Capítulo 6

Assim, portanto, fica evidente como a essência está nas substâncias e nos acidentes, e como se manifesta tanto nas substâncias compostas quanto nas simples, e de que maneira, em todas essas, se encontram as intenções universais da lógica, exceto a primeira, que está no extremo da simplicidade, à qual não convém a razão de gênero ou espécie e, consequentemente, nem a definição devido à sua simplicidade. Com isso, chega-se ao fim e à conclusão deste discurso. Amém.

Latim

Caput 6

Sic ergo patet quomodo essentia est in substantiis et accidentibus et quomodo in substantiis compositis et simplicibus et qualiter in his omnibus intentiones universales logicae inveniuntur excepto primo, quod est in fine simplicitatis, cui non convenit ratio generis vel speciei et per consequens nec diffinitio propter suam simplicitatem. In quo sit finis et consummatio huius sermonis. Amen.