



Frei Emílio Wienk, Ord. Carm.

Ensino de  
**João Baconthorp**  
*a respeito do* Constitutivo  
Formal do  
Suposto



Trata-se, pois, de uma importante obra, uma vez que o teólogo-filósofo João Baconthorp ainda é pouquíssimo estudado no Brasil, não obstante ter dado uma grande contribuição nos debates relativos às questões filosófico-teológicas de seu tempo, em diálogo com grandes pensadores contemporâneos seus, os quais se fazem presente, ou são temas de capítulos específicos da obra aqui apresentada, ou como diz o próprio Emílio Wienk em sua introdução - onde é dissertada “a doutrina de João BACONTHORP, ao lado de outros autores” , notadamente acerca da relação entre a natureza e o suposto, ou qual a razão formal constitutiva do suposto, especialmente no Verbo encarnado - Cristo.



**Ensino de João Bacondor  
a respeito do constitutivo formal do suposto**



# **Ensinamento de João Baconthorp a respeito do constitutivo formal do suposto**

*Doctrina Johannis Baconthorp de Constitutione Formali suppositi*

Frei Emílio Wienk, Ord. Carm.

Tradução de Elcias Ferreira da Costa



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Lucas Margoni

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**

Título original: *Doctrina Johannis Baconthorp de Constitutione Formali suppositi.*

Roma: Pontificia Università Gregoriana di Roma, 1936.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

WIENK, Emílio

Ensino de João Baconthorp a respeito do constitutivo formal do suposto [recurso eletrônico] / Emílio Wienk; [tradução de Elcias Ferreira da Costa] -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

156 p.

ISBN - 978-65-87340-61-6

DOI - 10.22350/9786587340616

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. João Baconthorp; 2. Escolástica; 3. Filosofia medieval; 4. Matéria; 5. Suposto; I. Título.

CDD: 100

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia

100

## Nota do tradutor

A tradução da presente dissertação sobre o filósofo medieval, João Banconthorp, quer valer como uma homenagem de Elcias Ferreira da Costa, à Ordem Carmelitana (Provincia de Pernambuco), que o admitiu como noviço em 19/03/1936, adotando o nome de Frei Inácio Maria Ferreira da Costa, e na qual serviu, com o aludido *nomen Ordinis*, até o ano de 1962, quando dela se desligou para a vida secular.

Uma segunda homenagem é prestada neste trabalho à pessoa do Prof. Dr. Luis Alberto de Boni<sup>1</sup>, ilustre fundador da Sociedade dos Filósofos medievalistas do Brasil, entidade que enriqueceu com numerosos livros, sendo cultuado como verdadeiro Mecenaz dos jovens e de estudiosos não jovens, que dele receberam orientação e estímulo nas pesquisas concernentes ao conhecimento do tesouro cultural construído pelo gênio medieval.

---

<sup>1</sup> Luis Alberto De Boni, filho de Viorema Lima De Boni e Alcides De Boni, nasceu em 31.01.1940, na cidade de Veranópolis - RS. Graduou-se em Filosofia (1959-1961, UNIJUI, RS, Brasil) e em Teologia (1962-1966, ESTEF, RS, Brasil). Doutorou-se em Teologia (1969-1974, Universität Münster (Westfälische-Wilhelms), Alemanha) onde, sob orientação do insigne teólogo Johann Baptist Metz, em 1974 defendeu a Tese com título *Kirche auf neuen Wegen*. Pós-graduou-se em Filosofia (1982-1983, Albertus Magnus Universität, Köln, Alemanha) e entre 1993 a 2001 fez três Pós-doutorados em Filosofia, sendo dois pela Universität Bonn, Alemanha) e um pela Albertus Magnus Universität, Köln, Alemanha). É uma das figuras mais ilustres da Filosofia Medieval no Brasil, sendo autor de inúmeros livros/artigos e organizador de diversos eventos na área, bem como foi um dos fundadores e Presidente por diversos anos da Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval - SBFM. Lecionou em três Universidades: De 1975-1988, na Universidade de Caxias do Sul (UCS); de 1977-1992, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e de 1975 aos finais do anos 2000, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS, onde de julho 1994 a dezembro 1996 foi o Coordenador da Pós-graduação em Filosofia da PUCRS. Atualmente é Professor-Pesquisador do Gabinete de Filosofia Medieval da Universidade do Porto, Portugal.

## **Dados biográficos do Frei Emilio Wienke**

Frei Emílio Wienk nasceu em Hengelo, Holanda no dia 28 de Setembro de 1908. Veio para o Brasil em 1927. Professou no dia 30 de Dezembro de 1928. Em 1930 foi mandado para o Colégio Internacional de Santo Alberto em Roma. Ordenou-se no dia 9 de Julho de 1933. Coursou a Universidade Gregoriana para doutorar-se em filosofia o que fez em 1936. No fim deste ano já estava de volta em São Paulo. Foi professor de filosofia e teologia, prefeito dos Clérigos, regente de estudos e por fim Assistente Provincial no Capítulo de 1938. Ofício que ocupou até Maio de 1947, quando foi eleito para completar o triênio do Provincialato de Frei Batista Blenke, eleito Procurador Geral. Foi eleito Provincial em Dezembro de 1947 e reeleito em 1950. Já no fim deste triênio, manifestou-se a encefalomiellite que havia de afligi-lo durante muitos anos, causando-lhe paralisia do ventre para baixo. Vivia carregado da cama para a cadeira. Raramente mostrou-se impaciente nesta dependência total dos enfermeiros. Diariamente celebrava a Santa Missa, sentado frente a um altazinho. Atendia a muitos na confissão. Por fim entregou a bela alma a Deus, estando no Hospital Santa Helena para onde fora levado dois dias antes. Morreu no dia 20 de maio de 1978. Foi sepultado no cemitério da Ordem Terceira de São Paulo.” (As informações biográficas aqui registradas foram extraídas do Livro de NECROLOGIA DA PROVÍNCIA CARMELITANA DE SANTO ELIAS-SP, cedidas pela Sra Beatriz Pedras – encarregada do arquivo, em 22.05.2018).

# Sumário

<b>Apresentação.....</b>	<b>11</b>
Marcos Roberto Nunes Costa	
<b>Introdução.....</b>	<b>17</b>
<b>1.....</b>	<b>42</b>
<b>Questão preliminar sobre a distinção real</b>	
1.1 Entre essência e existência.....	42
<b>2.....</b>	<b>51</b>
<b>Questão de Baconthorp sobre os graus de existir</b>	
2.1 Henrique de Gand.....	62
<b>3.....</b>	<b>78</b>
<b>Evolução da doutrina sobre a razão formal do suposto, a partir de Egídio Romano até João Baconthorp</b>	
3.1 Egídio Romano.....	78
3.2 Godofredo Dês Fontaines, Henrique de Gand, Hervé de Nédellec, Pedro de Palude, Guido Terreni...91	
<b>4.....</b>	<b>104</b>
<b>Duns Escoto</b>	
<b>5.....</b>	<b>115</b>
<b>Guilherme Ware</b>	
<b>6.....</b>	<b>118</b>
<b>Anônimo do código VAT. LAT. 14013</b>	
<b>7.....</b>	<b>123</b>
<b>A sentença do doutor resoluto, João Baconthorp</b>	
7.1 Elucidam-se os diversos estágios da essência e explica-se qual seja o último grau de existir.....	123
7.2 As três suposições de Baconthorp na presente questão.....	129
<b>Conclusão de Baconthorp.....</b>	<b>150</b>
<b>Referências.....</b>	<b>153</b>



## Apresentação

*Marcos Roberto Nunes Costa*<sup>1</sup>

Com a presente tradução, o entusiasta, defensor, divulgador e grande incentivador do estudo/pesquisa da Filosofia Medieval no Brasil, o Prof. Dr. Elcias Ferreira da Costa, criador e atual Presidente do Instituto de Pesquisas Filosóficas Santo Tomás de Aquino - PE, traz a lume um texto do Frei Emílio Wienk, Ord. Carm. acerca do filósofo medieval (escolástico) João Baconthorp, que também pertenceu a Ordem dos Carmelitas, como ele.

Trata-se, pois, de uma importante obra, uma vez que o teólogo-filósofo João Baconthorp ainda é pouquíssimo estudado no Brasil, não obstante ter dado uma grande contribuição nos debates relativos às questões filosófico-teológicas de seu tempo, em diálogo com grandes pensadores contemporâneos seus, os quais se fazem presente, ou são temas de capítulos específicos da obra aqui apresentada, ou como diz o próprio Emílio Wienk em sua introdução - onde é dissertada “a doutrina de João BACONTHORP, ao lado de outros autores”<sup>2</sup>, notadamente acerca da relação entre a natureza e o suposto, ou qual a razão formal constitutiva do suposto, especialmente no Verbo encarnado - Cristo.

Assim sendo, dada a limitada presença desse grande pensador medieval na literatura filosófico-teológica brasileira, vale a pena começarmos nossa Apresentação por dizermos quem foi o teólogo-filósofo João Baconthorp.

---

<sup>1</sup> Doutorado em Filosofia pela PUCRS, Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade do Porto. Professor da Graduação e Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Filosofia da UFPE.

<sup>2</sup> WIENK, Emílio. *Doctrina Johannis Baconthorp de ratione formali suppositi*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1936, p. 7.

João Baconthorp [*Johannis Baconthorp ou Baconis* – daí alguns se referirem a ele simplesmente como o Bacon] (1290-1347), nasceu em Baconthorp, condado de Norfolk – Inglaterra, sendo, provavelmente, sobrinho do famoso filósofo franciscano Rogério Bacon. Ainda muito jovem, em 1305, ingressou na Ordem dos Carmelitas, onde prosperou e veio a exercer vários cargos e, uma vez formado em teologia/filosofia, pela Universidade de Paris, lecionou em várias instituições educacionais, dentre as quais nas Universidades de Cambridge e Oxford. Por sua profícua produção intelectual, recebeu, ou ficaria conhecido, pelo cognome de *Doctor Resolutus*. Dentre seus escritos, destacam-se, um *Commentaria seu quaestiones super quatuor libros sententiarum*, três *Quaestiones quodlibetales*, a saber: 1. questões sobre Direito canônico; 2. comentários ao Evangelho de Mateus e 3. sobre as obras de Santo Agostinho e Santo Anselmo, e um *Compendium legis Christi cum quodlibetis*. Além de alguns comentários a Aristóteles.

Como teólogo, defendeu com firmeza o dogma católico da Imaculada Conceição, dentre outras questões teológicas. Como filósofo, debateu abertamente com seus contemporâneos, notadamente com Henrique de Gand, Duns Escoto e Pedro Auréolo e os companheiros carmelitas Gerardo de Bolonha, Guido Terreni e Roberto Walsingham, dentre outros, os quais o acusavam de averroísmo, tanto é que séculos depois de seu falecimento chegou a ser chamado de “príncipe dos averroístas” [*princeps averroistarum*], pelos mestres da Universidade de Pádua – Itália. O que para muitos comentadores posteriores é um exagero, uma vez que este apenas se utilizou de algumas poucas teses do filósofo Averróis, consideradas heterodoxas. Na realidade, contrariamente a esta tese, João Baconthorp opôs-se a Averróis e aos averroístas latinos no que diz respeito às suas doutrinas fundamentais, em especial à tese do intelecto agente ou ativo. Esta é a opinião, por exemplo, do grande mediavista Etienne Gilson, que em sua obra *A Filosofia na Idade Média*, diz:

Devemos eliminar da lista dos averroístas latinos o carmelita John Baconthorp (Johannes Bacon, falecido em 1345-48), que nela esteve secularmente inscrito

com o título de *Princeps averroistarum*. Essa lenda foi destruída recentemente (B. Xiberta) e ora só se vê como teólogo de opiniões moderadas, quase tímido, que não hesita em relatar as opiniões de Averróis, mas sem admitir nenhuma, antes para refutá-las. Não só ele qualifica Averróis de *pessimus haereticus Commentador*, como se opõe vivamente aos averroístas latinos no que concerne à unidade do intelecto agente, que lhe parece um erro contra a fé e até contra a filosofia. Outro inglês do século XIV, Tomás de Wilton, parece ter maiores direitos ao título de averroísta. Pelo menos John Beconthorp, em seu *Comentário sobre as Sentenças*, criticou-o por cair na doutrina de Averróis sobre o intelecto possível<sup>3</sup>.

Ou seja, ele era mesmo um filósofo cristão, defensor da ortodoxia católica, e tem seu pensamento fundado principalmente em Tomás de Aquino, embora, no que se refere a “natureza humana”, por exemplo, em contraste com o Aquinate, que defendia a chamada “unidade substancial”, afirmava a existência de duas substâncias separadas no homem: o corpo e a alma, esta última de natureza eterna e intelectual, que torna a forma humana inteligível.

No que se refere à questão da distinção entre a essência e a existência, e nela a relação entre a natureza e o suposto, Beconthorp procurou uma posição intermediária entre Santo Tomás e os nominalistas em ascensão em seu tempo, afirmando que a diferença entre essência e existência nos seres acontece “segundo diversos graus de ser - *secundum diversos gradus essensi*”<sup>4</sup>, daí Emílio Wienk, ressaltando a posição de apropriação/superação da tradição escolástica por parte do mestre Bacon, dizer que “por seu estilo crítico e aferrado à própria opinião livra-o de sofrer qualquer influxo, mas, além disso, porque nos permite, em muitos casos, determinar o verdadeiro *status quaestionis*”<sup>5</sup>. E, utilizando-se das palavras do comentador B. Xiberta, diz que, na realidade, “o doutor RESOLUTO fez uma reavaliação da escolástica medieval”<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 855-856.

<sup>4</sup> Cf. MORA, J. Ferrater. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Loyola, 1994.

<sup>5</sup> WIENK, 1936, p. 7.

<sup>6</sup> XIBERTA, *apud* WIENK, 1936, p. 7.

Para tal, fazendo uma distinção entre “ato total” e “potência total”, diz que,

como a geração termina no composto de matéria e forma, o ESSE, que coloca no teatro da coexistencialidade o composto todo, que estava em potência, o ESSE é ato total, que transporta a essência composta, todinha, da sua condição de potência total para um segundo grau de existir<sup>7</sup>. Na verdade, quando algo é transportado do existir, virtualmente contido, para existir formalmente tal, adquire um novo grau de existir<sup>8</sup>.

Ao que comenta/explica o também carmelita Emílio Wienk em sua tese de doutorado defendida na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, em 1936:

Não se dirá que a essência e o existir constituem um *tertium quid*, tal como ocorre na composição de matéria e forma, mas tão somente uma essência existindo. Esta composição (de matéria e forma) ocorre no plano predicamental, enquanto aquela ocorre no plano transcendental. Ora, todo ato transcendental atinge o sujeito em seu todo, daí ser um ato total, correspondendo a uma potência total. E como a essência material (o composto inteiro de matéria e forma) está toda em potência para existir, com propriedade se diz que a essência é uma potência total e o existir o ato total da mesma<sup>9</sup>.

Contrariando Tomás de Aquino, o mestre Bacon não admite que haja recepção do existir pela essência:

Não se há de imaginar que a essência participe do existir como algo que fosse recebido nela, tal como se diz que o ar participa da luz, numa tal ótica, é claro que diferem um do outro; em se dizendo, porém, que a essência participa do existir, deve-se entender no sentido de que, sendo a essência, em si mesma, como algo abstrato, indiferente a ser e a não ser, diz-se que existe, quando, por ação do agente, é produzida efetivamente [...]. Ora, a respeito da coisa que

---

<sup>7</sup> JOHANNIS Baconthorp, III *Sententiarum*, dist. X, q.1, art. 4, *apud* WIENK, 1936, p. 42.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> WIENK, 1936, p. 44.

é produzida em efeito, não se diz que seja uma existência recebida na essência, mas tão somente que a essência está subsistindo<sup>10</sup>.

Para tal, a título de ilustração, o doutor Resoluto usa da seguinte analogia:

Se o sol produzisse um raio por si subsistente, não se diria que algo foi recebido no raio, tal como se diz que a luz é recebida no ar, mas apenas se diria que a essência do raio estaria subsistindo ou sendo produzida em efeito, tendo estado antes em mera potência. Assim se dirá que o existir não difere realmente da essência como algo nela recebido, mas que é a mesma essência, enquanto produzida e atualizada<sup>11</sup>. Em se afirmando um novo grau de existir, causado por traslado de potência para ato (como ocorre quando a essência-em-potência é produzida e se faz quiddidade), então, assim como ato e potência não modificam a essência, assim também um tal grau de existir – que consiste em a quiddidade existir-em-ato – não acrescenta uma nova realidade, mas tão somente um novo grau de existir, porquanto apenas acrescenta uma perfeição existencial<sup>12</sup>.

Considerada essa gradação escalonada dos efeitos da causa formal da essência humana, Baconthorp tem como explicar a possibilidade metafísica do mistério revelado da União hipostática do Verbo divino, sem ter necessidade de mutilar a causalidade formal da humanidade, que Cristo assumiu, na realidade do seu existir, nem de refugiar-se em uma modificação da essência, na linha de essência – pois esta era real, existente e não fantasmagórica –, e sem incorrer na consequência herética de dizer que o existir do Verbo divino teria entrado em composição com a essência humana, dando-lhe a forma do existir que estaria faltando à humanidade assumida. Sem dúvida, o existir da humanidade gerada no seio da Virgem Santíssima, ao ser ela assumida pelo Verbo divino, não atingira o grau supremo do existir, como existir subsistente, mas tão somente um segundo grau de existir, não chegando a atingir o grau de supositalidade. Como

---

<sup>10</sup> JOHANNIS Baconthorp, III *Sententiarum*, dist. X, q. 1, art. 4, fol. 299v, *apud* WIENK, 1936, p. 57.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, III *Sententiarum*, dist. X, q.1, art. 7, *apud* WIENK, 1936, p. 47.

toda essência criada, a humanidade de Cristo, no seio da Virgem Santa, em sendo assim transportada ao seu segundo grau de existir – observa o doutor Resoluto –, está marcada por uma potência obediencial em face do Criador, potência obediencial, em virtude da qual pode ser impedida de atingir o seu segundo efeito formal, a saber, o subsistir<sup>13</sup>. Destarte devemos entender, com João Baconthorp, que não existe um encontro de existência com essência, nem um processo de recepção por parte da essência diante da existência; como se a existência fosse um algo universalíssimo e comum, do qual todo ser participasse, sem que ele mesmo ficasse diminuído. Podemos agora, à luz do ensinamento de João Baconthorp, identificar, no processo da geração, o que chamamos de ponto geográfico do Existir, sendo efeito de uma causa próxima, o agir do genitor, e de uma causa primeira, o *Fiat* criador, que ocorre a cada surgir de um ente:

Deus não somente move as coisas para a ação aplicando as formas e potências delas à operação [...] como também dá às criaturas agentes suas formas próprias e ainda as conserva na existência [...] e que Deus é a causa do existir universal em todas as coisas, pois o existir que é o que de mais íntimo existe nas coisas; segue-se que Deus opera no interior de todas as coisas<sup>14</sup>.

Para demonstrar como João Baconthorp chega a estas conclusões, como anunciamos no início desta Apresentação, o Frei Emílio Wienk, estrutura a obra aqui apresentada de forma a colocar o mestre Bacon em sintonia com a tradição escolástica, trazendo à tona grandes nomes do pensamento teológico-filosófico que discutiam a questão em pauta, notadamente, Henrique de Gand, Egídio Romano, Godofredo dès Fontaines, Hervé de Nédellec, Pedro de Palude, Guido Terreni, Duns Escoto e Guilherme Vare, os quais aparecem em capítulos específicos, a partir dos quais, num trabalho de apropriação/superação dos mesmos, desenvolve um pensamento próprio. Eis o que o leitor verá na obra aqui traduzida pelo Prof. Elcias Ferreira da Costa.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, dist. 1, q. fl. 284v, *apud* WIENK, 1936, p.147.

<sup>14</sup> AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica*, I, q. 105, art.5.

## Introdução

A questão que nos propomos tratar, em torno da natureza e do suposto, segundo a doutrina de João Baconthorp<sup>1</sup>, oferece-nos duplo aspecto, a saber, doutrinal e histórico. Na verdade, dificilmente poderíamos obter uma compreensão exata da doutrina do BACON, sem levar em consideração a evolução do seu pensamento, iniciada desde os dias de Santo Tomás.

O modo peculiar com que João Baconthorp costuma propor sua sentença consiste em demonstrá-la, mais na refutação dos adversários e na solução das dificuldades argüidas do que mesmo numa exposição sistemática. Daqui a necessidade de considerarmos o lado histórico do problema, até onde exige o nosso objetivo, qual seja, expor o pensamento de BACONTHORP sobre a razão formal constitutiva do suposto.

Nesta, como em outras questões, BACONTHORP **relata**, com fidelidade, a doutrina dos adversários, demonstra a falsidade dos argumentos em contrário, com o diligente cuidado de separar do falso qualquer nuance de verdade que consegue descobrir e, quando lhe é aproveitável, utiliza-os, de bom grado para provar ou robustecer sua própria sentença.

O que, sobretudo, nos moveu a escolher para dissertação a doutrina de João BACONTHORP, ao lado de outros autores, foi o fato de o nosso autor ter vivido na época, em que começava a declinar a Escolástica, enquanto surgia o nominalismo. Esta circunstância constitui um motivo a mais para investigar a sua doutrina, não só porque seu estilo crítico e aferido à própria opinião livra-o de sofrer qualquer influxo, mas, além disso, porque nos permite, em muitos casos, determinar o verdadeiro *status quaestionis*.

---

<sup>1</sup> Sobre a vida, a doutrina e a obra de João Bacon Thorp cf. XIBERTA, P.B., O. Carm. *De scriptoribus ordinis Carmelitarum*, Louvain, 1930, p. 167-241.

O doutor RESOLUTO fez uma reavaliação da escolástica medieval, cuja utilidade se torna tanto mais evidente quando se considera que foi elaborada, no momento em que o poder criativo do período de esplendor já estava em marcha para o ocaso<sup>2</sup>.

Deixando, pois, de lado os escolásticos que, antes de Santo Tomás, ao estudarem a razão de existirem no Verbo encarnado, duas naturezas em um único suposto, fundaram duas teorias afastadas, uma e outra, da verdade, na medida em que uma demonstrava inclinação para o nestorianismo e outra para o apolinarismo, limitaremos nossa excursão em torno daqueles autores que ensinaram haver, no plano, não da substância ou da essência, mas no plano puramente transcendental, ou seja, na ordem do existir, união perfeita das duas naturezas em um único sujeito. Na verdade, aqueles autores investigaram, sobretudo, filosoficamente e promoveram o debate sobre a questão da natureza e do suposto.

Foi preocupação precípua dos escolásticos aprofundar as noções de natureza e de suposto, a fim de mostrar que um era o caminho que levaria a explicar a individuação da natureza e outro, o que levaria a encontrar a essência do suposto, porquanto, se um mesmo era o caminho, impossível seria chegar-se a um ente único. Na verdade, assim como não confluem numa só as duas naturezas (em Cristo), da mesma forma não poderão formar um suposto único, se a razão pela qual a natureza se torna individual fosse a mesma pela qual se constitui suposto. Destarte, a questão se limita a determinar, com exatidão, a diferença existente entre natureza e suposto. Foi o que fizeram os escolásticos, ao estudarem a constituição ontológica da natureza e do suposto.

Outra questão, inteiramente independente da anterior gira em torno da própria entidade que o suposto acarreta, ou seja, se o suposto acrescenta algo de real à natureza individuada. Todas estas questões deviam ser tratadas simultaneamente – e, muitas vezes o eram –, dada a afinidade que as enlaça, umas com outras, sendo mesmo, por vezes, encaradas de forma promíscua, disso resultando não leve obscurecimento sobre o problema.

---

<sup>2</sup> P XIBERTA, P.B., O. Carm. *De scriptoribus ordinis Carmelitarum*, Louvain, 1930, p. 210).

Como a natureza sobre a qual versava a questão era a natureza individual e singular, e esta, determinada e completa em seus últimos elementos, – e nisto todos concordavam – dividir as opiniões em duas correntes: a primeira, formada por aqueles que porfiavam em demonstrar que o suposto acarreta à natureza um algo, algo esse, porém, que não pertence à natureza, a qual já estaria completa, mas à natureza enquanto está fora das causas, seja a própria existência, seja um derradeiro complemento no plano do existir; desse complemento resultaria que a natureza, já completa tornar-se-ia, em seus derradeiros aspectos, apta para subsistir; a outra corrente de opinião, entendendo também a natureza como totalmente acabada, porfiava provar que o suposto implica algo mais do que a natureza. Entretanto, não concordam os seus defensores em determinar em que consiste aquele algo. Será para uns uma negação, para outros a totalidade da coisa, para outros, enfim, é um certo modo da própria natureza, seja em relação para consigo mesma, seja em relação para receber a existência. Vemos assim, numa mesma corrente de opiniões, muitas sentenças a se considerarem.

Encontra-se Santo Tomás bem no limiar da época, em que se começou a ventilar a questão, buscando-se apoio na filosofia; ele é, portanto, como que o *terminus a quo* de nossa excursão, merecendo logo de início um estudo a parte. Exposto que seja o seu ensinamento, traçaremos, com brevidade, o evoluir da questão até BACON, para, em seguida, descermos às particularidades.

### **A) Posição de Santo Tomás na Questão a respeito do suposto e da natureza**

Em lugar algum das obras de Santo Tomás encontra-se um estudo tratando *ex professo* do constitutivo formal de suposto. Não iremos, pois, investigar sobre o que deveria ter ensinado como consequência dos princípios assumidos, tarefa que seria mais prejudicial do que útil para esclarecimento do *status quaestionis*. Faremos apenas um relato fiel do que ensinou a respeito da relação entre natureza e suposto.

Começando pelo *QUODLIBET II, Q. II*, vêmo-lo perguntar “se nos anjos, natureza e suposto são uma mesma coisa”, para, logo em seguida, explicar o sentido dos termos.

Natureza[...] entre os muitos sentidos em que se aplica o termo natureza, um há que corresponde à própria noção de substância da coisa,[...]. na medida em que substância significa a essência ou a quiddidade da coisa, ou aquilo que é[...] Portanto, pelo nome de natureza, no sentido que tomamos aqui, entende-se a própria definição e, por suposto entendemos o singular no gênero da substância, o qual se chama hipóstase, ou substância primeira<sup>3</sup>.

Está falando, pois, do suposto denominativo, de vez que toda coisa pode ser denominada por sua própria perfeição, que, no caso, é ser substância singular. Isto, porém, não exclui outra significação de suposto, e significação mais comum, pela qual se entende tudo o que há na coisa; é o chamado suposto formal ou real, que o santo Doutor expõe, sempre que o exige o assunto. Proposta já por Cajetano, os autores apresentam-nos a cada passo essa distinção entre suposto formal e suposto denominativo.

Pessoa ou suposto – escreve Cajetano – pode-se entender em dois sentidos: primeiro, denominativamente, e então suposto quer dizer o indivíduo que subsiste por si; segundo, formalmente, significando o composto que resulta de tal indivíduo e da sua subsistência por si<sup>4</sup>.

Algumas vezes designa-se o suposto formal como “suposto de intenção”; e, no caso, se quer dizer que o suposto pode desempenhar em nossa mente a função de sujeito nas proposições que o intelecto forma a respeito de algum sujeito, atribuindo-lhe tudo o que se encontra no mesmo.

---

<sup>3</sup> “Natura [...] quamvis multipliciter dicatur, tamen uno modo dicitur natura ipsa substantia rei [...] secundum quod substantia significat essentiam rei vel quidditatem rei vel quid est...Illud ergo significatur nomine naturae, prout hic loquimur de natura, quod significat definitio. Suppositum autem est singulare in genere substantiae, quod dicitur hypostasis vel substantia prima (*Quodlibet II, q.4*).

<sup>4</sup> “Persona vel suppositum potest dici dupliciter. Primo modo denominative, et sic suppositum dicitur individuum quod per se subsistit. Secundo modo formaliter, et sic suppositum dicitur compositum ex tali individuo et ex sua per se subsistentia” (Cf. etiam *Comentarium In III Sent., dist. V, q.5 in fine ad 4*, fol. 361). Cf. também LOHN, *De Verbo Incarnato Hominum Redemptore*, p.135, Roma 1930 (para uso privado dos ouvintes) e Billot, *De Verbo Incarnato*, Roma, 1927, p. 69).

Inquirindo, agora, sobre a intrínseca constituição do suposto, procura o santo Doutor saber se por suposto se entende a mesma entidade que é significada por natureza. Com o Filósofo – no Livro 7 da *Metafísica* – ensina santo Tomás que, naqueles entes que se predicam *per se*, suposto e natureza são uma mesma entidade, não porém, naqueles entes que se predicam *per accidens*”, ou seja, são uma mesma entidade nas substâncias, não, porém nos acidentes. E a razão dessa distinção está em que o acidente não se predica *per se*, mas em relação a um sujeito. Portanto, a definição de acidente está fora da definição de substância, da qual é acidente; mas a definição de substância não está fora da definição da coisa da qual é substância. Assim, homem outra coisa não é, senão a quiddidade de homem, mas a coisa branca não é o mesmo que a brancura, uma vez que esta diz somente qualidade.

E, muito embora homem possa ter muitas coisas que não são de sua essência e com elas se compor, contudo, enquanto homem é a mesma coisa que a essência de homem (*quod quid erat esse*). Daqui tira Santo Tomás a seguinte conclusão: “segundo isto, em tudo aquilo a que possa advir algo que não seja da essência da sua natureza, nele difere a coisa e a sua quiddidade, ou seja, o suposto e a natureza<sup>5</sup>”. Ora, não existe criatura alguma, que não possa ter alguns acidentes; pelo menos, a sua própria existência lhe é accidental. Portanto, em todo criado diferem natureza e suposto.

Nessa conclusão, porém, verifica-se claramente como é mudada a significação de suposto, passando a ser entendido como a natureza singular com tudo o que lhe é inerente, já que, só neste sentido se pode entender algo no suposto, cuja definição esteja fora de sua natureza. Essa dúplice aceção de suposto aparece com mais clareza na resposta ao n<sup>o</sup> 2<sup>o</sup>:

Embora a própria existência não seja da essência do suposto, contudo, uma vez que pertence ao suposto, não sendo da essência da natureza, conclui-se

---

<sup>5</sup> “Secundum hoc ergo, cuicumque potest aliquid accidere quod non sit de ratione suae naturae, in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura”.

que suposto e natureza não são absolutamente o mesmo, em todo ser que não seja seu próprio existir<sup>6</sup>.

Provando sua tese com palavras de Aristóteles, entretanto, não se de- teve santo Tomás no horizonte do filósofo, cuja intenção era provar, contra os platônicos, que a essência das coisas não diferia das coisas mesmas e, muito menos, que seriam idéias subsistentes. Santo Tomás foi mais claro, ainda, concluindo, primeiro; que nas coisas que se dizem *per se*, suposto e natureza são uma mesma coisa; e, segundo, que em tudo aquilo a que pode advir algo que não seja da essência da própria natureza, há diferença entre suposto e natureza; distinção esta, que não foi feita por Aristóteles.

Este lugar não está em contradição com aqueles outros, nos quais as palavras parecem afirmar o contrário; por exemplo, na *Parte I, Q. III, artigo 3<sup>o</sup>*, da *Suma Teológica* diz que

nos seres que não são compostos de matéria e forma, nos quais a individuação não se efetua por meio de matéria individual, isto é, por esta matéria, sendo as próprias formas individualizadas por si mesmas, mister se faz que as próprias formas sejam supostos subsistentes. Por isso, em tais seres suposto não difere de natureza<sup>7</sup>.

Que não haja contradição alguma, evidencia-se ao se observar que aqui não podia o Santo Doutor falar de suposto formal ou real, pois, se assim fizesse, deveria concluir que, também os anjos são inteiramente simples como o próprio Deus, cuja simplicidade está tratando de demonstrar. Se, porém, se refere ao suposto denominativo, não se pode concluir a simplicidade onímota de Deus, a não ser que, no tal ente em questão, já tiverem sido excluídas outras contradições, como é o nosso caso. Aí, portanto, o escopo de Santo Tomás é somente propugnar que em Deus não há composição de natureza e de suposto, este considerado

---

<sup>6</sup> "Licet ipsum esse sit de ratione naturae, manifestum est quod suppositum et natura non sunt idem omnino in quibuscumque res non est suum esse".

<sup>7</sup> "In his [...] quae non sunt composita ex materia et forma in quibus individuatio non est per materiam individuaem, id est, per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia, Unde in eis non differt suppositum et natura" (*S. Theologiae*, I.q.3.a.3).

denominativamente, ou seja, composição de natureza e de princípios individuais. Provado que isto seja exato no que diz respeito aos anjos, *a fortiori* está provado a respeito de Deus, do qual já tinham sido excluídas outras composições e, dessa forma, pôde concluir legitimamente “que Deus é sua própria deidade, sua vida e tudo o mais que assim se predica sobre Deus”. **Além do mais, não está Santo Tomás falando do que possa advir ao suposto *ab extrinseco*, e sim, da sua intrínseca constituição. O que nessas questões está tratando é da simplicidade dos entes, incidindo sob este ponto de vista também a questão sobre a diferença entre natureza e suposto. Portanto, universalmente é verdade que se em alguma coisa, fora da sua essência nada se pode achar, é que nela, natureza e suposto hão de ser uma mesma coisa, posto que tudo que nela há constitui sua essência.**

Em todos os outros seres há composição. “Se, portanto, algum ser não é a sua própria essência, necessariamente nele há de haver composição”<sup>8</sup>. Daqui resulta ser a essência significada como parte e o suposto como o todo, qual ocorre com humanidade relativamente a homem. Tudo isso vem subentendido nas outras questões ventiladas por Santo Tomás que, sem repetir as noções, aplica-as simplesmente a cada caso. Importa-nos distingui-las com clareza.

Suposto e pessoa são tomados indistintamente por Santo Tomás, uma vez que esta – a pessoa – outra coisa não é senão a “substância individualizada de uma natureza racional”, consoante a clássica definição de Boécio<sup>9</sup> e freqüentemente por ele aludida.

Por outro lado, é por todos admitido, sem hesitação, que suposto é aquilo que subsiste, e aceito com tal unanimidade que, mais tarde, Baconthorp poderá dizer que *illud est concessum et famosum apud omnes*<sup>10</sup>. Pode dizer-se que existir por si mesmo é noção fundamental de suposto, noção pela qual se distingue dos que não são supostos, porquanto, tudo o

---

<sup>8</sup> *Summa Contra Gentes*. 1. I, C. 21

<sup>9</sup> BOETHIUS, *De persona et duabus naturis*, c. IV (P. L. 64, 1343).

<sup>10</sup> *In III Sent., dist. 1, q. 1, a. 3, fol. 283<sup>v</sup>*

que, por qualquer razão, não existe por si mesmo, nós lhe não atribuímos o nome de suposto. E digo “de tudo que, por qualquer razão não existe por si”, de vez que o “por si mesmo[...]” aqui não só se opõe ao existir em outro, como sujeito de inerência, mas é tomado, no sentido, estrito e próprio, de tudo o que exclui, tanto a inerência do acidente e da forma material, quanto a imperfeição de parte, consoante se diz expressamente na *Parte I, Q. 75, a. 2, ad 1um et 2um, Summa Theologiae*

Esse algo pode ser tomado em dupla acepção: ou para qualquer subsistente ou para o subsistente completo na natureza de alguma espécie [...]. Existir por si mesmo, algumas vezes se diz daquilo que não é inerente, como o acidente ou a forma material sendo, embora, parte. Mas, propriamente falando, subsistente por si mesmo diz-se do que nem é inerente pelo modo acima referido, nem é parte<sup>11</sup>.

Entretanto, o que existe, com tal perfeição, ao lado de outros que existem de modo diferente, diz-se existir “de modo determinado, ou seja, subsistir, em sentido próprio. “É claro que o existir é algo comum e não determina algum modo de existir, como, por exemplo, que algo é ente por si e não em outro”. Vê-se daí que existir diz o que é comum a todos os gêneros, mas subsistir diz-se de um ser que é completo em si mesmo<sup>12</sup>. Visto que o suposto existe do modo mais perfeito, requer-se que deva ser completo, em todo sentido, pois, como naturalmente e se percebe, não pode existir, do modo mais perfeito, aquilo que é incompleto em sua natureza. Por isso Santo Tomás, falando de suposto, como do ente completo, ou o que traz consigo acabamento, diz:

O ser que é assumido é levado para outro mais completo, sendo ele mesmo incompleto, e isto é contrário à noção de pessoa, noção que importa o maior acabamento<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup>*Summa Theologica, I, Q 75, a. 2, ad 1um et secundum*

<sup>12</sup>*In III Sent., dist. 1, q. 1. a. 1*

<sup>13</sup>*In III Sent., dist VI, q. 3, a. 3*

Pessoa é um indivíduo de natureza racional, que é perfeitamente acabada e onde se tem uma total compreensão de natureza, aí se entende uma natureza de todo acabada, no último grau de acabamento, acima do qual não há outro<sup>14</sup>.

Finalmente, da mesma noção fundamental, perfeitíssima de subsistência segue-se a incomunicabilidade do suposto. Efetivamente, o que existe com tal perfeição que nem é inerente a outro nem possui a imperfeição de parte, qual se dá com a mão relativamente ao corpo humano ou com a alma relativamente ao homem, cujo princípio constitutivo é a sua natureza. Tal ente é, de todo, incomunicável.

Devem-se, porém, distinguir duas espécies de inerência. Uma coisa pode ser inerente a outra, ou porque é de sua natureza estar em outra, – por exemplo, o acidente; ou porque sua natureza, feita embora para existir por si, não se prova, contudo, que haja repugnância para tal inerência. Fazendo esta distinção, tenho em mira a natureza humana de Cristo, a qual, perfeita e completa, não constitui suposto, por estar inerente a um suposto estranho e não, a um suposto seu próprio.

A respeito dessa noção de incomunicabilidade, confira-se entre outros lugares, o *Comentário ao Livro III das Sentenças, dist. V, q. 2, art. 1, ad 2<sup>um</sup>*. No *Comentário ao Livro I das Sentenças, dist. 26, q. 2, art.1*, assim se expressa: “É mister afirmar-se que hipóstase, aquilo que nós chamamos *substância primeira*, é algo completo e distinto e comunicável”.

Qualquer pessoa, por menos versada que seja nas obras de Santo Tomás, verificará que estas noções de suposto são, segundo o santo Doutor, absolutamente essenciais.

Importa aqui observar que conclusões poderia tirar quem não atendeu, na doutrina de Santo Tomás, para a distinção entre suposto real e suposto denominativo. Acontece, por vezes, afigurar-se-nos, pelo teor de suas palavras, certa contradição, ao passo que na sua argumentação não encontramos a mínima incoseqüência ou repugnância.

---

<sup>14</sup>“Persona est individuum rationalis naturae quae est completissima et ubi stat tota intentione naturae habet quod significat completissimum ultima completionem post quam non est alia” (*In III Sent, dist. VI, q.1, a. 1, ad 3 um.*).

Egídio Romano foi um dos que não descobriram essa dúplici acepção de suposto, sendo, conseqüentemente, levado a rejeitar a sentença do Angélico acerca da diferença entre natureza e suposto. A esse respeito afirma ele: “Seja, embora conveniente, contudo, não parece razoável o modo de propor, sobretudo, por afirmar que a existência e os acidentes conseqüentes fazem e constituem o suposto, sem pertencerem à natureza de suposto”<sup>15</sup>.

Aí está: não deixa de enxergar a conveniência de tal doutrina e, não obstante, julga que o autor se contradisse na maneira de expor. Na verdade, o que disse santo Tomás foi que “o existir pertence à própria constituição de pessoa”<sup>16</sup>, ao passo que no *Quodl. II a. 4*, diz: “Embora o próprio existir não seja da essência do suposto”, etc. Se, porém, se olhar com mais atenção, ver-se-á que, no primeiro texto, o santo Doutor tem em vista o suposto real, ou seja, todo o composto de essência e de existir e, neste sentido, o existir não pertence ao suposto, tal como alguns acidentes, mas pertence à constituição do suposto. É evidente aqui a dúplici acepção em que foi empregada a palavra “suposto”, de tal sorte que, numa acepção, o existir pertence ao suposto (entenda-se o suposto real), e noutra, o existir não é da essência do suposto (entenda-se a, qui o denominativo).

Consoante a oportunidade do caso, fala Santo Tomás sobre a natureza, – tanto a específica, como a individua; – algumas vezes determina expressamente a noção, como por exemplo: no *Quodl. II, a., 4*; enquanto que, noutras oportunidades, deixa para se extrair do próprio contexto a acepção em que deva ser entendida.

No momento, basta deixar indicado que o Aquinate, de modo constante, ensina que a natureza individua acrescenta à natureza específica os princípios individuais, os quais não se podem aplicar aos seres imateriais, uma vez que estes subsistem sem determinações da matéria. “Esta alma

---

<sup>15</sup>“Quamvis sit conveniens, modus tamen ponendi non videtur rationabilis, praecipue ad hoc quod ponit esse et accidentia consequentia facere et constituere suppositum et tamen ad rationem suppositi non pertinere. Hoc enim non videtur consentaneum” (EGÍDIO ROMANO. *De compositione angelorum*, q. 5, ms.). Da Biblioteca de Tolosa, 739, fol. 101).

<sup>16</sup>Tomás de Aquino. *Summa Theologiae, Parte III, Q. 19, art. 1, ad 4<sup>um</sup>*.

e esta carne e este osso são da essência deste homem; e esta hipóstase e pessoa acrescentam à essência os princípios individuais<sup>179</sup>. Daí se pode inferir a razão, pela qual se diz que a natureza é considerada (*se habet*) como parte, e o suposto, como o todo; expressão esta que, em se tratando dos seres imateriais, tem um sentido diferente. Ora, uma vez que tais princípios não se fazem presentes nos seres imateriais, aquela expressão só será adequada, quando se toma o suposto, pelo todo que se encontra na coisa, a saber, em sentido real.

Exemplo famoso daquela distinção a que estamos aludindo, bem como do que aqui afirmamos a respeito de natureza, encontra-se no *Livro II do Comentário às Sent., dist. V, q.1, a. 3*, onde o santo Doutor indaga sobre se a união do Verbo foi feita na natureza e se Cristo é uma única pessoa. A sua resposta é, pois:

Em certos seres natureza e pessoa diferem realmente, em outros, porém, apenas mentalmente. Efetivamente, natureza, no tema que estamos considerando, é a quiddidade da coisa, descrita pela definição e pessoa é este algo que subsiste naquela natureza. Nos seres simples [...] o próprio ser simples é a sua quiddidade. Já a quiddidade do composto não é o próprio composto<sup>180</sup>.

E se explica, fazendo uma distinção entre humanidade, homem e Sócrates. Por humanidade, entendem-se somente os princípios essenciais de homem, pelos quais o homem é homem. Já, por Sócrates entendemos também as coisas que não pertencem à natureza, mas pelas quais a natureza é individuada. E, embora a respeito de Sócrates, muitas outras propriedades possam pertencer-lhe, sobre estas nada fala, desde que não pertencem ao assunto. Apenas, conclui, dizendo que a humanidade se relaciona como parte, ao passo que Sócrates, como o todo que contém a parte.

---

<sup>179</sup>“Haec anima et haec caro et hoc os sunt de ratione huius hominis, et haec hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia individualia” (*Summa Theologiae I, q. 29, a. 2, ad 3<sup>am</sup>*).

<sup>180</sup>“In quibusdam differunt natura et persona secundum rem, in quibusdam vero secundum rationem tantum. Natura enim secundum quod hic loquimur, est quidditas rei quam signat definitio, persona autem est hoc aliquid quod subsistit in natura illa. In simplicibus[...] ipsum simplex est sua quidditas. Quidditas vero compositi non est ipsum compositum” (*In III Sent. Dist. V, q.1, a. 3*).

Finalmente, acrescenta que, por homem se entendem tanto os princípios essenciais como os individuantes, com essa diferença, porém, que aqueles se entendem de modo determinado e estes, de modo indeterminado.

Pela expressão “homem”, de modo algum se entende o suposto, por ser indistinto, ao passo que é da essência de suposto tratar-se de algo que é distinto e subsistente, como diz naquele lugar. “Por esta razão, não se dirá que subsiste “o homem”, mas “este homem”, ou seja, a pessoa, compreendendo tudo quanto na coisa se verifica”; não, apenas os princípios essenciais, mas também as propriedades que individualizam a natureza. A natureza dos seres imateriais, esta não é individuada por algo que não seja da sua essência. “Portanto – conclui, -- nestes não diferem natureza e suposto”. A mesma argumentação aparece no *Quodl. II, q. 2, a.2.*

Assim é que santo Tomás, a respeito do suposto e da natureza, apenas dá uma descrição, indicando, porém, com exatidão, o que entra na constituição de um e de outra, sem fazer referência a algum constitutivo formal. Ao suposto, chama de ente pleno, ente completo e, por isso, somente o que é própria e verdadeiramente ente. Para que uma coisa se diga suposto, não basta que tenha essência e existência, requer-se que tais princípios estejam determinados.

Toda existência é determinada pela própria essência, por ser ato relativamente a esta e, como se sabe, nenhum ato é limitado por si mesmo, e sim, pela potência, da qual se diz que é ato. Se, pois, o suposto tem existência determinada, como ensina santo Tomás, isto lhe advém do fato de ter uma determinada essência, à qual está proporcionada tal existência, ou seja, tal modo de existir.

Por isso, se o suposto é um ente completo, a conseqüência ou, melhor dizendo, a razão disto está em que a essência do suposto é completa e, conseqüentemente, o ato de existir dela, ato do qual lhe advém ser denominada ente, deverá dizer-se completo e, – em sentido verdadeiro,-- existência. Mais uma vez: o próprio de toda substância é existir de modo determinado, ou subsistir. Disso resulta que, tudo que subsiste, existe em

sentido próprio e verdadeiro. Podemos também dizer que aquilo que subsiste, existe em sentido absoluto – *simpliciter*.

“O subsistir acrescenta um modo determinado de existir, segundo o qual algo é ente por si e não em outro, como é o caso do acidente”<sup>19</sup>. Neste sentido, existir e subsistir são uma mesma coisa, e a existência será da razão do suposto, não de certo, do suposto denominativo, mas do suposto formal, admitido que é da razão de pessoa “ser subsistente distinto e compreendendo tudo o que se encontra na coisa”<sup>20</sup>. Este é aquele existir, no qual se funda a unidade do suposto”, como diz no *Quodl. IX, a.3, ad 2um*, pois assim o ente e o uno são conversíveis. Daí, também, resulta que cada suposto não tem senão um existir, -- como repetidas vezes diz Santo Tomás. “Uma vez que a natureza humana é unida ao Filho de Deus hipostaticamente e em pessoa, segue-se que lhe não advenha, por parte da natureza humana, um existir pessoal novo”<sup>21</sup>.

Destarte, está explicado como santo Tomás tenha podido empregar, em obras diferentes, palavras contrárias, sem que de modo algum houvesse contradição. Por ex, na Questão Disputada *Verbi Incarnati, art. IV*, diz:

Assim como Cristo é um, em sentido absoluto (*simpliciter*), considerada a unidade do suposto, e dois, em sentido relativo (*secundum quid*), por causa das duas naturezas, de igual maneira tem um único existir, em sentido absoluto *simpliciter*, por causa do existir único eterno do suposto eterno. Há, porém, outro existir deste suposto, não enquanto é eterno, mas enquanto é homem, feito no tempo, existir esse [...] que não é o existir principal do seu suposto, mas secundário. Se, porém, houvesse em Cristo dois supostos [...] haveria em Cristo dúplice existir em sentido absoluto (*simpliciter*)<sup>22</sup>.

<sup>19</sup>In *Sent., dist.3, q.1,a.1*.

<sup>20</sup>“ratio personae est quod sit subsistens distinctum et omnia comprehendens quae in re sunt” (*In III Sent. Dist.V, q.1,a.3*).

<sup>21</sup>“Cum natura humana conjugatur Filio Dei hypostaticè et personaliter[...] consequens est quod secundum naturam non adveniat sibi novum esse personale” (*III, q.112, a.2; Quodl. II, a.3; Compendium Theol. C. 212*).

<sup>22</sup>“Sicut Christus est unum simpliciter propter unitatem suppositi et duo secundum quide propter duas naturas, ita habet unum esse simpliciter, propter unum esse aeternum aeterni suppositi. Est autem et aliu esse hujus suppositi, non inquantum est aeternum, sed inquantum este temporaliter homo factum quod esse[...]non[...]est esse principale sui suppositi sed secundarium. Se autem in Christo essent duo supposita [...] in Christo esset simpliciter duplex esse” (*Q. D. DE Unone Verbi Incarnato, a. IV*).

Se considerarmos atentamente para as expressões *simpliciter* e *principale* em contraponto com as expressões *secundum quid* e *secundarium*, mais do que contradição podemos observar diligência em dar maior clareza à redação. Tais e semelhantes expressões voltam em outras obras do santo Doutor, com idêntica significação. Assim, no *In III Sent., dist. VI, q. 2* diz que: “Conforme a segunda opinião, deve-se admitir apenas um existir [...]. Ser subsistente é ter existir, Co como o detentor do existir [...] por isso, nem da natureza da coisa, nem das suas partes se diz que existem em sentido próprio. De maneira semelhante também não o têm os acidentais, mas o suposto completo [...]”. A segunda opinião, porque admite um único subsistente [...] mister se faz que admita um único existir [...] porquanto a unidade se funda no ente: daí que, se se trata de um existir a mais, pelo qual se diz ente em sentido absoluto (*simpliciter*), impossível dizer que seja um só”.

Também aqui se verifica a expressão “existir propriamente dito, em sentido absoluto”, o que corresponde ao subsistente, em contraposição com a expressão existir acidental ou existir de natureza.

Que esses textos manifestam o pensamento do santo Doutor, melhor se verá, se tivermos em vista que aqui, o santo doutor estava falando contra a primeira e terceira opiniões citadas por Pedro Lombardo, no III das Sentenças. A primeira sentença é aquela segundo a qual, como refere santo Tomás por admitir dois existires subsistentes, sustenta dois existires substanciais; a terceira admite um existir substancial e um acidental. Um e outro pontos de vista são rejeitados por santo Tomás, porque, para um subsistente é necessário que haja um só existir, que é o existir *simpliciter*. Porque, para um subsistente é necessário que haja só um existir, que é o existir *simpliciter*. A respeito desse existir fala o Aquinate todas as vezes que lhe vem à mente considerar a pessoa do Senhor Cristo e é, por isso, o existir do suposto, o qual, e modo absoluto, – *simpliciter* – verdadeiramente e propriamente se diz existir. É ele que constitui o suposto, e no qual se funda a unidade do suposto. Disso resulta manifesto que, em

falando do existir que não entra na constituição do suposto, quer dizer que o existir, (intrinsece) por intrínseca razão, não pertence à essência do suposto criado, uma vez que por razão extrínseca (extrinsece) pertence totalmente à essência do suposto, a não ser que se queira solucionar a dificuldade, invocando a distinção entre suposto denominativo e suposto formal.

Entendo que, por intrínseca razão não pertence o existir à essência do suposto, e que o existir não pertence aos princípios essenciais da coisa, dos quais pudesse resultar, sim, que lhe tenha advindo extrinsecamente, na medida em que tem o existir como efeito da causa agente. Por isso mesmo, nos anjos diferem natureza e suposto, por quanto, também neles o existir é acidente. Em Deus, porém, sendo como é, o próprio existir subsistente, natureza e suposto são, sob todos os aspectos, uma e a mesma coisa.

Desses textos, contudo, parece se possa inferir que o constitutivo formal do suposto seja o próprio existir *simpliciter*, o qual é atribuído somente ao suposto. Na verdade, parece que dificilmente se admitirá outro elemento que, de tal modo complete a natureza singular, a ponto de torná-la suposto.

Sem dúvida, tal inferência poderia ser concedida, se constasse que subsistir é o mesmo que existir, opinião que, segundo a maioria dos autores, ainda não consta que tenha sido abraçada por Santo Tomás. E isso não consta, precisamente porque o santo Doutor não chegou a tratar da constituição formal do suposto. Sobre isto falaremos, mais detidamente, no capítulo dedicado à opinião de Baconthorp. Aqui, aduziremos apenas alguns lugares que posteriormente teremos de utilizar.

Entende santo Tomás que a razão, pela qual (no mistério da Encarnação) a natureza humana não é pessoa, estaria no fato de não existir separadamente por si, mas em algo mais perfeito. “Se a natureza humana adviesse ao Filho de Deus, de modo não hipostático, mas acidentalmente

[...]” ter-se-iam que admitir em Cristo dois existires<sup>23</sup> Aqui o Aquinate está falando do existir *simpliciter*.

Uma vez que a natureza humana está unida ao Filho de Deus hipostaticamente, ou seja, em pessoa, e não, acidentalmente, segue-se que não lhe advirá pela natureza humana um existir pessoal novo<sup>24</sup>. Se se admite que a humanidade esteja separada da divindade, então a humanidade terá o seu existir diverso do existir divino<sup>25</sup> (**Está sempre se referindo ao existir *simpliciter***).

Fica, pois, patente que o ensinamento de Santo Tomás é totalmente definitivo, nos lugares em que expressamente se manifestou. Como, porém, a respeito de outras questões deixou muita coisa indeterminada, disputações mais longas e mais acirradas em torno dela têm ocupado a inteligência daqueles que, por outro lado, eram bastante afeiçoados ao Angélico. O problema evoluiu da seguinte maneira:

Como conclusões estabeleceu S. Tomás:

- 1º O suposto real ou formal acrescenta à natureza:
  - a) nos seres compostos de matéria e forma, o existir e os princípios individuais e alguns outros acidentes;
  - b) nos seres imateriais, acrescenta o existir e alguns acidentes.
- 2º O suposto real ou formal acrescenta à natureza individual o existir e alguns acidentes, tanto nos seres compostos, como nos seres imateriais.
- 3º O suposto denominativo acrescenta à natureza específica:
  - a) nos seres compostos, os princípios individuais;
  - b) nos seres imateriais é uma só coisa com a natureza
- 4º O suposto denominativo é a própria natureza individual, enquanto conota o próprio existir.

O primeiro que diretamente afrontou a questão sobre o constitutivo formal do suposto, ou, pelo menos, o que primeiro especulou, com maior

---

<sup>23</sup>“Si natura humana adveniret Filio Dei non hypostaticè sed accidentaliter[...] oporteret in Christo ponere duo esse” (*In III Sent., dist.6, q.2,a.3*).

<sup>24</sup>“Cum humana natura conjugatur Filio Dei hypostaticè vel personaliter et non accidentaliter, consequens est, quod secundum humanam naturam non adveniat novum esse personale [...]” (*In III, Sent. q.17,a.2*).

<sup>25</sup>“Si ponatur humanitas a divinitate separari, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse divino” (*Quodl. IX, a. 3*).

profundidade a questão, a partir do ponto em que fora deixada por Santo Tomás, parece ter sido Egídio Romano, o qual assim expõe o problema:

Admitida a definição descritiva de suposto, como aquilo que existe por si, pergunta-se: Será que a natureza, que de si não implica o existir e as outras propriedades, sem as quais não pode existir, – será que ela adquire algo que não teria, se não estivesse unida ao existir e propriedades?

Não trata da questão a respeito do que o suposto acrescenta, de fora, à natureza individual. Sua atenção está toda voltada, apenas, para a natureza que, de um modo parece estar em si mesma e, de outro, no suposto, no qual está sob o existir e propriedades. A conclusão é esta: estando completa e perfeita, a natureza em sendo unida ao existir, nada de real adquire; como, porém, está realmente de um modo agora e de outro depois, há de se dizer que a natureza se apresenta, agora, realmente diferente de si mesma, embora não seja outra coisa.

Não podendo Godofredo dês Fontaines, de forma alguma, entender como poderia algo diferir de algo realmente, sem ser outra coisa, ou sem incluir outra coisa, mais uma vez modificou a questão, deixando de indagar sobre se o suposto, no sentido explicado por Egídio, difere da natureza, passando unicamente a observar que a natureza significa em abstrato e o suposto em concreto, pois, natureza significa os princípios essenciais de modo absoluto e, ainda, com exclusão dos outros que não pertencem à natureza, ao passo que suposto significa, por si, e *pri* dizem por sincipalmente, a mesma essência, mas, pelo menos, não exclui alguns outros princípios que conota, pelo modo de significar. Esta é a única diferença entre os dois conceitos

Embora pelo modo de significar, seja acrescida à natureza coisa accidental, esta tão somente a conota, daí por que **natureza e suposto**, por si mesmos significam **uma mesma e única coisa**. Nesta sentença, o modo de significar não é explicado partindo da condição ontológica das coisas; apenas se estabelece um fato. Muitos acompanharam Godofredo no que tange a *status quaestionis*, a saber, indagando a respeito da diversidade dos modos de significar, mas simultaneamente

**questionando sobre a respeito da exigência de modos diversos de significar, consoante a diversidade de situações fáticas imprevisíveis. NestenO que se refere** uma mesma e única coisa a natureza completa, individuada, somente a coisa difere do suposto: é que a natureza por si só, não recusa poder existir em outro, ou dele depender, seja atualmente, seja aptitudinalmente. Esta sentença é referida por Pedro João Olivi, que assim justificou: “alguns quiseram que o existir - por- si nada de positivo acrescenta ao próprio existir de modo absoluto e não recebido por outro”<sup>26</sup>.

Tal sentença deve, conseqüentemente, situar o constitutivo formal do suposto em algo negativo.

Outros, finalmente, investigam diretamente sobre o próprio constitutivo formal de suposto. Como, porém, a natureza é pressuposta completa e individua, à qual, portanto, nada pode ser acrescentado na linha de natureza, procuram então encontrar a razão formal do suposto no plano do existir, designando-a, ora “uma propriedade real da coisa”, – como Durando, -- ora “um modo da coisa”, – como Guilherme Ware, que exerceu grande influência sobre o Baconthorp, ora, em fim, “efeito formal da natureza existente”, como definiu o próprio Baconthorp.

Embora existam, ainda, muitas outras sentenças, a consideração delas pouco nos ajuda para entender o problema, considerando-se ademais, que nenhum influxo parece terem exercido sobre o Baconthorp.

## **B) Ensino de Santo Tomás a respeito do tema “se em Cristo há um único existir”**

A questão versando sobre natureza e suposto está intimamente ligada à questão sobre o único existir em Cristo. Como, nessa questão, diversas são as opiniões, destacando-se a exposta pelo Doutor Angélico, convém considerar primeiro, o que o próprio terá pensado a esse respeito. Neste

---

<sup>26</sup> “[...] qui rationem ejus dicit esse quod “voluerunt[...] quod per se esse seu per se existere nihil positivum addat ad ipsum esse seu existere absolute et sine alio acceptum” (*In II Sent., q.15, p.277 (ed. Jansen); ms Vat, Borgh. 322, folo, 2’*).

assunto, a dificuldade reside no fato de que em lugares diversos, diferente parece ter sido a sua posição.

Efetivamente, no *III, q. 18, a.2*, está dito:

O existir pertence à hipóstase e à natureza; à hipóstase pertence como àquilo que tem o existir, à natureza como àquilo, pelo qual algo tem o existir [...]. Deve-se, porém, considerar que, se alguma natureza ou alguma forma há que não pertença ao existir pessoal da hipóstase subsistente, não se dirá que aquele existir seja daquela pessoa, em sentido absoluto – *simpliciter* –, mas em sentido relativo – *secundum quid*-. E nada impede que tal existir seja multiplicado em uma só pessoa ou hipóstase [...] entretanto, aquele existir que pertence à própria hipóstase ou pessoa, por si mesmo – *secundum se* –, impossível se faz que se multiplique numa mesma hipóstase ou pessoa, por ser impossível que não seja um só o existir de uma coisa. Se, portanto, a natureza humana tivesse advindo ao Filho de Deus, de modo, não hipostático ou pessoal, mas acidentalmente [...] seria necessário admitir em Cristo dois existires [...]. Assim, pois, uma vez que a natureza humana está unida ao Filho de Deus, hipostaticamente ou pessoalmente..., a consequência é que lhe não adveio, por parte da sua natureza humana, um existir pessoal novo [...]”<sup>27</sup>

A mesma afirmação vem repetida no *In III Sent., dist. VI, q. 2, a.2; no Quodl. IX, q. 2, a.3; no Compendium Theologiae, c. 212*.

Parece, entretanto, que na *Questão Disputada sobre o Verbo Encarnado* admitiu mais de um existir, pois, embora aí afirme:

[...] assim como Cristo é um, em sentido absoluto *simpliciter* – por causa da unidade de suposto, e dois, em sentido relativo – *secundum quid* – por ter duas naturezas, assim também tem um existir em sentido absoluto – *simpliciter* – por causa” do único existir eterno do suposto eterno.

---

<sup>27</sup>“Esse pertinet ad hypostasim et ad naturam; ad hypostasim quidem sicut id quod habet esse; ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse [...]. Est autem considerandum quod si aliqua forma vel natura est quae non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personae simpliciter, sed secundum quid [...]. Et huiusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona; sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari, quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse [...]. Si igitur humana natura adveniret Filio Dei, non hypostaticè vel personaliter, sed accidentaliter[...] oporteret ponere in Christo duo esse [...]. Sic igitur, cum humana natura conjungatur Filio Dei hypostaticè vel personaliter[...]; consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse personale [...]” (*In III Sent. Q. 18, A. 2*).

Contudo, logo a seguir acrescenta:

Há, também, outro existir deste suposto, não enquanto é eterno, mas enquanto é homem, feito no tempo: existir este que, não sendo, embora, um existir accidental[...] não é, contudo, o existir principal do seu suposto, mas secundário. Se, porém, houvesse em Cristo dois supostos, então, um e outro supostos teriam o próprio existir principal para si e, desse modo, haveria em Cristo simplesmente duplo existir<sup>28</sup>.

Já fora observado por Hervé Nedellec que o ensinamento sobre um único existir em Cristo era do próprio santo Tomás, e esta parece ter sido a opinião comum. Palavras de Hervé Nédellec: “E querem impor isto a santo Tomás, pelo fato de que suas palavras parecem dar a entender isto”<sup>29</sup>.

Ele mesmo se esforça para provar que em Cristo a natureza humana conserva o existir, não no sentido absoluto – de *esse simpliciter* – mas no sentido de inerir (*sub ratione inessendi*). A respeito daquela sentença, segundo a qual, de forma alguma, permaneceu em Cristo o existir da natureza humana, diz ele: “Eu, porém, não creio seja verdadeira esta sentença, nem creio que tal seja o pensamento de Santo Tomás”.

Em sua opinião, a dificuldade dos outros para compreender Santo Tomás deriva das seguintes palavras, constantes da *III Parte* da *Summa:Teológica*: “se a natureza humana tivesse se unido à pessoa divina, de modo accidental, haveria ali dois supostos. Entretanto, como foi assumida na unidade do suposto, aí não há senão um único existir em sentido absoluto (*simpliciter*) o do suposto, ou seja, o pessoal”.

---

<sup>28</sup>“Sicut Christus est unum simpliciter propter unitatem suppositi et duo secundum quid propter duas naturas, ita habet unum esse simpliciter propter unum esse aeternum aeterni suppositi [...]. Est autem et aliud esse hujus suppositi, non in quantum est aeternum, sed in quantum est temporaliter homo factus: quod esse, etsi non sit esse accidentale [...] non tamen est esse principale sui suppositi; sed secundarium. Si autem in Christo essent duo supposita, tunc utrumque suppositum haberet proprium esse sibi principale, et sic esse simpliciter duplex esse”.

“O ensinamento dado nessa questão parece estar inteiramente conforme ao ensinamento exposto noutras obras e, ao que parece, não resultar algum inconveniente pela autenticidade. Diria antes que o inconveniente estaria em rejeitar essa questão, por ser contrária própria a opinião defendida por quem quer que seja, como se coligindo dentre as fichas das disputações, uma que jamais foi editada por S.Tomás, e reduzi-la a questão de difícilmente reconhecida entre as obras do autor”, tal como faz o cardeal Billot (*no De Verbo Incarnato*, Romae, 1927, p. 138) acompanhando Cajetano.

<sup>29</sup>In *III Sent*, *dist VI*, *q. 1, a.1.*

Em vista desse pronunciamento, a alguns<sup>30</sup> pareceu que fora intenção de santo Tomás dizer que o ato de existir da natureza humana, de forma alguma permanece, nem como inerir, porquanto seria então accidental<sup>31</sup>. Portanto, os *alguns* a que Hervé aqui faz alusão não conheciam outra distinção, a não ser entre existir de modo absoluto (*simpliciter*) e existir de modo accidental. Que a opinião exposta por Hervé não fora sua, provam-no as expressões: – “outra opinião” – e -- “portanto dizem.” Ele mesmo, porém, distingue, dizendo que o existir, embora não possa de modo accidental advir, a não ser no sentido em que se diz que uma substância sobrevém a outra (*accidere alteri ?*), mesmo assim, permanece sob a razão de *existir-em (inesse)*, não, sob a razão de existir de modo absoluto – *simpliciter* – ou subsistir, de tal forma porém, que aquele existir-em – (*inesse*) – não se entenda como inerir.

Qualquer que seja o grau de verdade dessa doutrina, sobre a qual voltaremos a falar no capítulo que trata da sentença de Baconthorp, não parece que tenha cabimento tratar sobre ela neste lugar, uma vez que Santo Tomás – essa é a minha persuasão – falava de um outro existir. E, se isto é certo, teremos provado que não há qualquer contradição ou variação de opinião no opúsculo *Sobre a União do Verbo Encarnado*, comparado com as outras obras do santo Doutor.

Definitivamente afirma o Angélico ser impossível que não seja um só o existir de um só suposto, e é desse existir que vem designar-se o próprio suposto como ente em sentido absoluto, *-simpliciter* – e nele é que se funda a unidade do suposto. Ora, o ente e o uno são conversíveis. Portanto, uma vez que do mesmo modo que se diz que algo é ente, e nesse mesmo modo se diz ente e uno, torna-se impossível que não seja uma coisa só. Por isto, se diz que o suposto tem um único existir, por ser ente de modo absoluto – *simpliciter*. Segue-se disto que a presença, no mesmo suposto, de

---

<sup>30</sup>A expressão *quibusdam* ( i.e.a alguns) não parece exprimir a opinião geral

<sup>31</sup>[...]si natura humana adveniret personae divinae accidentaliter, essent ibi plura supposita. Nunc autem, quia in unitate suppositi assumitur, non est ibi nisi unum esse simpliciter suppositi, sive personale. Ex quo videtur quibusdam quod intentio ejus fuit quod actus essendi naturae humanae nullo modo manet, nec secundum inesse, quia tunc esset accidentale”.

vários entes que não têm o existir de modo absoluto – *simpliciter* – e que não existem própria e verdadeiramente, não prejudica a unidade do mesmo.

Entretanto, essa doutrina nada tem a ver com a doutrina sobre o ato de existir em Cristo, pois o existir de que fala Santo Tomás é o existir do qual devem que qualquer se possa denominar *ente em ato* na realidade ontológica das coisas (*in rerum natura*), “e desse modo, o existir não é atribuído senão às próprias coisas que são contidas nos dez gêneros. Por isso, o ente assim dito, por derivar de tal existir é o que está dividido pelos dez gêneros”<sup>32</sup>. “Esse existir se verifica na coisa e é ato de ente, resultando dos princípios da coisa, tal como o luzir é ato do luzente”<sup>33</sup>.

Cada ser é denominado ente em ato na realidade ontológica das coisas, não pela essência somente, ou pela existência, mas pela entidade inteira da coisa. De igual maneira, o ato de ente, que resulta dos princípios da coisa não é a existência somente, mas o ente todo que existe. E, assim como Santo Tomás, valentemente defendeu sempre, que de cada coisa não há senão uma única forma substancial, assim também aqui afirma, sem variar, que em cada ente não há senão um único existir.

Como, porém, a natureza humana de Cristo constitui com o Verbo um único suposto, dela não se dirá que seja um ente em sentido absoluto – *simpliciter* –, pois isso compete somente ao suposto divino; ao qual pertence substancialmente a natureza humana. Daí que aquele mesmo suposto que tem um só existir em sentido absoluto – *simpliciter* – do qual lhe advém ser denominado ente, como, porém, é também homem, possui também um existir pela natureza humana, existir, do qual lhe não resulta denominar-se ente em sentido absoluto – *simpliciter* – mas, *secundum quid*, isto é, em sentido relativo e secundário.

Embora, pois, impossível seja dar-se em qualquer coisa mais de um existir, do qual resultasse dizer-se ente em sentido absoluto – *simpliciter* –, contudo

---

<sup>32</sup>Quodl. IX, q.2,a.3.

<sup>33</sup>In III Sent. Dist. VI, q.2, a.2.

[...] não há inconveniente em se sustentar que o existir de um único subsistente esteja em relação para com muitos, assim como o existir de Pedro é um só, estando contudo em relação com os diversos princípios que o constituem; de maneira semelhante se pode dizer que o único existir de Cristo, esteja, a seu modo, em relação com dois termos: – um, a natureza humana, outro, a natureza divina<sup>34</sup>.

Por isto, Santo Tomás distingue aquele existir, não em si, – é claro – uma vez que a razão dele é a mesma em todos os seres, pois em todos os seres é aquilo do que resulta a algo ser ente, mas em relação àquilo a quem convém tal existir.

De duas maneiras esse existir pode ser atribuído a algo. Numa maneira, é atribuído como àquilo que propriamente e verdadeiramente tem o existir ou existe, e neste sentido é atribuído apenas à substância, que subsiste por si[...] Todos os seres, porém, que não subsistem por si, mas em outro ou com outro, quer se trate de acidentes, quer de formas substanciais ou de quaisquer partes, não têm o existir de maneira tal, que verdadeiramente existam, mas se lhes atribui o existir<sup>35</sup>.

Constata-se, pois, que com essas palavras, Santo Tomás apenas determinou que o suposto é própria e verdadeiramente ente e que não o são os demais seres. Entretanto, a este ente, (própria e verdadeiramente ente) é atribuído um duplo existir: “Um existir, que resulta daqueles princípios pelos quais a sua unidade é integrada, – que o próprio existir do suposto substancial; – o outro existir é atribuído ao suposto, além daqueles princípios que o integram [...] a saber, o accidental<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> “[...] non est inconveniens quod esse unius subsistentis sit per respectum ad plura, sicut esse Petri est unum, habens tamen respectum ad diversa principia constituentia ipsum et similiter suo modo unum esse Christi habet duos respectus, unum ad naturam humanam, alterum ad divinum” (*In III Sent., dist. VI, q. 2, a. 2*).

<sup>35</sup> “Hoc esse attribuitur alicui dupliciter. Uno modo ut sicut ei quod proprie et vere habet esse vel est, et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti[...] Quia vero quae non per se subsistunt sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse. Alio modo, id est, ut quo aliquid est” (*Quodl. II, q. 2, a. 2*).

<sup>36</sup> “Unum scilicet esse resultans ex his ex quibus ejus unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substantiale. Aliud esse est supposito attributum praeter ea quae integrant ipsum[...] scilicet accidentale” (*Ibid.*).

Assim, se há de entender o sentido dessa questão, sobre se em Cristo há somente um existir. Considerando-se que a natureza humana de Cristo é ente, parece que seja também verdadeira e propriamente ente, por ser uma natureza substancial. Entretanto, nega-o Santo Tomás, porque tal existir compete somente ao suposto e, conseqüentemente, desde o momento em que se admitem mais de um existir em sentido absoluto, ter-se-á que admitir, também, mais de um suposto e, dessa forma, a natureza humana teria advindo ao Filho de Deus, apenas acidentalmente, e não substancialmente.

Por outra parte, porém, aquela natureza não adveio ao Filho de Deus, ao modo como o acidente advém a um sujeito, – pois isto repugna a uma natureza substancial. Dever-se-á, portanto, atribuir à natureza humana de Cristo algum existir, que nem seja o existir do suposto nem seja existir accidental.

Como, porém, tal existir é o existir daquele suposto, que tem também existir, próprio de um suposto eterno, resulta que tenha duplo existir: um, de modo principal – –, outro, secundário. Esta é a solução de Santo Tomás, na *Questão Disputada sobre a União do Verbo Encarnado*, a qual corresponde plenamente ao que foi dito por ele em outras obras, consoante a interpretação que expusemos daquele existir.

Compreende-se também a conexão dessa questão com a que versa sobre natureza e suposto, tal como fora colocada por Santo Tomás. Ora, se não é um ente, em sentido absoluto – (*simpliciter*) – a natureza humana, logo vem a pergunta: -- Como é possível entender-se isto, considerando-se que a natureza humana de Cristo é apta e feita para existir como ente, em sentido absoluto (*simpliciter*) isto é, para ser suposto? – Pergunta-se também: se à natureza humana, por não ser um ente *per se*, algo lhe estará faltando? – E, se positiva a resposta, pergunta-se – que será este algo que lhe está faltando?

A possibilidade, pelo menos por parte da natureza humana, não é explicada por santo Tomás. Ele se limita a dizer que o existir não determina um modo para si, mas que subsistir é um determinado modo de existir.

Como, porém, este modo exigido pela natureza substancial poderá vir a faltar, também isso ele não explica. Todavia, à natureza humana, pelo fato de não ser um ente *per se* nada está faltando, visto que possui todos os elementos substanciais

“À natureza humana (de Cristo) que foi assumida lhe não falta a personalidade própria, por ausência de algo que pudesse concorrer para a perfeição de uma natureza humana, mas por causa da adição de algo que está acima da natureza humana, qual seja, a união com a pessoa divina<sup>37</sup>”. Portanto, claro está que a diferença deve ser procurada, não na ordem da natureza, mas na própria ordem em que algo se diz ente.

De resto, este ensinamento sobre o único existir, embora possa ter relação com a nossa questão, é, por si mesma, mero conseqüência a fluir da própria constituição ontológica do suposto. Parece, pois, que desse modo é que a questão foi tratada por Santo Tomás.

Ao se vincular mais estreitamente essa questão ao presente questionamento – como foi por muitos autores vinculada, com certeza se perde aquele sentido que explicamos ser concorde com o pensamento do Angélico. Na verdade, deve ela ser interpretada de tal forma que se possa entender que, segundo santo Tomás, não teve Cristo uma existência criada; e pelo que dissemos, de forma alguma tal interpretação deve ser admitida.

A fim de podermos, com mais profundidade esquadrihar a questão sobre o constitutivo formal de suposto, mister se faz resolver uma outra questão, embora preliminar, mas que contém a chave da solução dada por BACONTHORP, a saber, a questão sobre a distinção entre existir e essência. Não que tenhamos dúvida sobre a distinção real; todavia, para estender mais luz sobre como deva ser entendida a distinção real.

---

<sup>37</sup>“Naturae assumptae non deest própria personalitas propter defectum alicujus quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicujus, quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam” (III, q.4, a.2. ad 2um).

## Questão preliminar sobre a distinção real

### 1.1 Entre essência e existência

Celeberrima é a questão versando sobre a distinção entre essência e existir, não sendo das mais fáceis, na medida em que nela estão implicados os mais elevados princípios metafísicos.

Não é intenção nossa debater exaustivamente essa questão, mas tão somente aqueles aspectos que parecem necessários ou, mesmo, úteis à solução do problema, objeto da nossa dissertação. Entretanto, é de conveniência determo-nos mais demoradamente sobre ela, de vez que, sem se atingir uma exata compreensão dessa questão, de forma alguma conseguiremos tornar compreendido o nosso problema. Destarte, importante se faz advertir que a solução do Baconthorp será aprovada ou rejeitada, na medida em que se aceitar ou rejeitar a solução da mesma, na forma como foi apresentada por ele.

A dificuldade para se entender a questão parece circunscrever-se em torno da adequada concepção do termo "existir", em sua relação com a essência por ele atuada. De certo, há uma generalizada concordância no descrever-se o ato do existir, não, porém, no que concerne à adequada aplicação dessa noção nas várias questões em que está implicada. Convém, por isso, antes de tudo, estabelecer uma adequada noção do existir, ou seja, do ato de existência.

Entendo que a melhor noção de existência poderá obter-se, logo que se chegue a entender o que se poderá dizer sobre algo se destituído de

existência. Indaguemos, portanto sobre o que vem a ser sem existência a essência? – A resposta têm-la numa palavra: Nada.

Tudo que alguma coisa tem, é da existência que o tem; e não somente o ser, mas o “ser realmente esta coisa”, pois, sem a existência é impossível que venha a ser realidade aquilo que é pura potência. Assim é que chamamos a existência de atuação da essência. E estando, como estão, – essência e existência, – de lados opostos em relação ao ente: a essência como potência, a existência como ato, não há lugar para dúvida quanto a haver uma distinção entre uma e outra.

De bom grado concederemos ainda – e neste ponto concordando com Baconthorp – que seja esta uma distinção real, não sendo, porém, tão fácil provar seja uma “distinção de coisas”. Pelo contrário, parece-nos mesmo que a significação exata a existência desaparecerá por completo, logo que seja conjecturada como uma certa “coisa” diversa da essência.

Começamos, agora, a explanar detalhadamente, segundo o pensamento de Baconthorp, o verdadeiro conceito dessa distinção.

Mister se faz que na mesma ordem em que estiver a distinção, deverá efetuar-se a composição dos pólos da distinção. Animalidade e racionalidade distinguem-se formalmente, e mais: –, também realmente, – desde que não sejam os termos tomados em concreto, porquanto essa distinção, com certeza, não é real na pessoa de Pedro e isto, pela precisa razão, de que não resulta dessas duas noções predicamentais uma terceira coisa.

Matéria e forma distinguem-se realmente, entretanto, de um modo totalmente outro daquele, pelo qual se distinguem animalidade e racionalidade. Com estes dois elementos – animalidade e racionalidade – constitui-se um algo em forma simples, a saber, a espécie; já com matéria e forma, temos um composto físico. A forma empresta à matéria “aquilo que é”, ao passo que a matéria delimita a forma, recebendo aquilo para o qual se achava em potência.

Todavia, de um gênero totalmente diverso é a distinção entre essência e existir. diferença mais do que essencial é esta, -- essência X existência – pela qual, um e outro termos concorrem reciprocamente, não como dois

princípios “dos quais” resulta um outro. Aqui, a relação transcendental entre um e outro consiste na atuação, a qual pode, de igual maneira, dizer-se transcendental, pois, por ela a essência é apenasmente trasladada de um estado de ser para outro, sem que ocorra qualquer tipo de recepção de existência por parte da essência. Por conseguinte, não se equipara às demais distinções, a não ser analogicamente.

Segundo o pensamento de Baconthorp, posso dizer,

- 1º que na realidade, – na coisa concreta – essência e existência se identificam;
- 2º que, não obstante essa identificação, são realmente distintas.

Para corretamente se entender como isto possa ocorrer, deve-se considerar que a questão da distinção entre essência e existência depende, sobretudo, da conceituação que se venha fazer sobre a própria distinção como tal, Impõe-se, pois, investigar com mais profundidade este aspecto.

Embora sejam indeterminadamente muitos os modos de distinção, podemos, entretanto, sem dificuldade dividi-los em real e física, lógica ou mental e metafísica.

Distinção real será aquela que se verifica entre coisas que, na realidade (*a parte rei*) e independentemente de operação mental são distintas, quer se trate de essências completas, quer de partes essenciais, como matéria e forma.

Distinção lógica ou mental ocorre entre aquelas entidades que, *a parte rei*, são uma só coisa, mas que são recebidas pelo intelecto, como mais de uma.

Deixando de considerar aquela que depende exclusivamente da razão, a distinção lógica adequadamente se tem dividido em “raciocinada maior” e “raciocinada menor,” admitido que o intelecto distingue, não por capricho, mas por experiência da própria coisa, concebendo-a por meio de vários conceitos. Isto pode ocorrer em duas situações: ou o intelecto faz distinção na coisa, porque a própria coisa, embora verdadeiramente una, é ontológica e intrinsecamente estruturada de tal forma, que nela pode ser conceituada mais de uma entidade; – no caso se

diz que a própria coisa implica um perfeito fundamento da distinção, e aí a distinção se designa como *distinção maior*; ou o intelecto distingue aquelas entidades que predica da coisa, não porque se encontre na coisa uma pluralidade que, de certo modo, impele o intelecto para distinguir, mas porque, em si, a coisa é ontologicamente tão perfeita, que admite que sobre ela possam predicar-se muitas coisas que, na verdade, nela se verificam. Se, também essas coisas, predicadas como sendo daquela coisa se distinguem, manifesto está que essa distinção é muito menor do que aquela que dizemos estar alicerçada na própria estrutura ontológica da coisa; designa-se, por isso, de *distinção menor*.

Do primeiro tipo de distinção encontra-se um exemplo em animalidade e racionalidade, entendidas, não de modo absoluto – pois que, sob este aspecto distinguem-se realmente – mas, enquanto são partes essenciais de Pedro. Não é uma distinção real, pois o todo que um exprime de forma indeterminada – (no exemplo: animalidade) –, o outro (racionalidade) exprime determinando. Por isso, é de razão, é mental essa distinção. Todavia, não é somente distinção de razão (ou mental), pois, na própria realidade, animalidade é verdadeiramente determinada pela racionalidade. Por isso, é a própria coisa que exige ser inteligida mediante conceitos distintos e se dá certa composição de ato e potência, disso resultando que o ente está privado da simplicidade e unidade perfeitas.

Essa composição (de ato e potência), embora apenas lógica, supõe, contudo, outra, a saber, composição real, sobre a qual está fundada, disso resultando que não pode haver composição lógica, sem uma prévia composição real, composição real em sentido lato. Os seres materiais têm composição lógica, fundada sobre a composição de matéria e forma; os imateriais, por carecerem de tal composição, têm-na fundada sobre a composição essência e existência, a qual, por isso mesmo, deverá ser incluída entre as composições reais.

Exemplo da segunda distinção temos, ao considerarmos a justiça e a bondade de Deus. Esses dois atributos são predicados em relação a Deus, de forma distinta, uma vez que devem ter fundamento no próprio Deus,

não só para predicação, mas também para a distinção. Como, porém, em Deus não se encontra sequer distinção lógica, torna-se manifesto que o fundamento para a distinção desses atributos, como atributos que são de Deus, é o mínimo, a saber, a própria perfeição divina, a qual, de certo, ontologicamente exige ser inteligida por um só conceito, embora também susceptível de ser concebida mediante mais de um conceito.

A distinção maior contradiz a simplicidade suprema, esta, porém, pode com ela conciliar-se. Como, indeterminadamente, pode o ente por muitos modos distanciar-se da simplicidade suprema, dada a múltipla variedade de perfeições simultaneamente presentes nas diversas coisas e, de certo modo, até mesmo em um só sujeito, muitos graus indeterminados de distinção devem ser considerados, na proporção em que os entes se distanciam da unidade suprema.

Portanto, algumas distinções fazem composição, outras não. Algumas fazem composição real, outras, apenas composição lógica. Onde se dá composição lógica, a distinção é menor do que a distinção real, porém, maior do que a distinção mental. E esta é a distinção que Henrique de Gand denominou de “intermédia pela intenção” Parece que, por se ter descuidado de recorrer a alguma distinção intermédia, originou-se, e ainda se origina, em grande parte, aquela veemente controvérsia sobre a distinção entre essência e existência.

Tomás Sutton chamou de “ficção” a opinião de Henrique de Gand e o fez pelo seguinte fundamento: “Aquele que descobriu a diferença intermédia entre diferença real e diferença mental deverá descobrir um certo existir real, intermédio entre o seu existir no intelecto e o seu existir fora da alma<sup>1</sup>. Além dessas espécies de distinções, existe ainda certa distinção, também chamada real, mas que é totalmente *sui generis*, não tendo nada de comum com as outras distinções. É a que existe entre essência e existência.

---

<sup>1</sup>“Qui autem invenit differentiam mediam inter differentiam realem et differentiam secundum rationem, oportet quod inveniat quoddam esse rei médium inter esse suum in intellectu et esse suum extra animam” (Fr. PELSTER, S.J., *Quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse*. Monasterii, 1929, p. 25).

Como se sabe, o ente se compõe de dois elementos que, antes de qualquer outro, o constituem, elementos de ordem diversa e que se referem ao ente de lados opostos, contrariamente ao que se dá na distinção entre gênero e diferença, termos estes que se referem ao ente de um mesmo lado, visto que um diz tudo quanto diz o outro, porém, indeterminadamente.

Que seja real essa distinção, prova-se pelo simples fato de que a essência nada contém de existência. Entretanto, a própria natureza dos dois elementos mostra que a distinção dentre ambos não é uma distinção entre coisas diversas nem como a distinção que existe entre matéria e forma nem de alguma espécie ou grau das que consideramos até aqui; diverge especificamente de qualquer outra distinção; é singular em sua espécie. Distende-se entre o elemento predicamental e o transcendental do ser e assim, entre potência e ato.

A composição de vários elementos constituindo um ser pode conter elementos que, sem serem da razão da essência, a esta pertencem ou elementos de ordem diversa, - precisamente a essência e a existência. E, estando, como estão, de lados opostos em relação ao ente, até aqui se pode falar de uma diferença real; entretanto, pelo fato de serem de ordem diversa, já a palavra *real* começa a perder muito do seu sentido habitual.

Não basta, portanto, que se diga real a distinção entre essência e existência; dever-se-á seguir uma explicação. Chamou-a Baconthorp de *distinção pelos graus de existir*, embora, mesmo esse termo, - como ele próprio observou - se deva tomar *em sentido lato*, por admitir diversos graus, sobre os quais voltaremos a falar, quando expusermos sua tese sobre o constitutivo formal do suposto. Esta última distinção é a única que parece suficiente para solucionar a questão tão debatida, sobre se uma coisa pode diferir de si mesma, realmente, sem ser por meio de outra coisa. Embora não tenha o RESOLUTO explicitamente debatido sobre ela, entretanto, a solução a se tirar de seu pensamento é afirmativa; o que, ademais, derrama uma nova luz sobre os conceitos acima expostos.

A nós, que não estamos familiarizados com a terminologia medieval, a questão se apresentará, por ventura, assaz ociosa ou, mesmo, destoante.

Se, considerarmos, porém, que autores de grave peso dela se ocuparam, convencer-nos-emos do contrário.

A isto acresce a circunstância de estarmos diante de uma, como natural sequela da colocação do problema essência-existência e que deve ser solucionado pelos mesmos princípios. Se, de um lado, afirmamos que a natureza humana de Cristo foi assumida completa na linha da natureza, de outro, quer nos parecer que ela difere do suposto mais do que mentalmente. Como se pode, então, explicar que a natureza difira realmente do suposto, se a ela, uma vez que completa, nada se pode acrescentar?

Egídio Romano, pela sua teoria acerca do constitutivo do suposto, foi levado a estudar diretamente a questão, no *Quodlibet V, q. 14*. Sabemos que em sua tese defende que o suposto acrescenta à natureza certo modo de se haver; modo alcançado pela natureza ao se tornar sujeito da própria substância e das propriedades hipostáticas, disso resultando que o suposto passa a diferir realmente da natureza, embora não se torne outra coisa.

Concorda Egídio com Baconthorp, ao afirmar que uma mesma coisa possa diferir de si mesma realmente, mediante outra coisa; contudo, Baconthorp parece tornar o problema mais difícil, ao ousar admitir, não apenas que uma mesma natureza difira de si mesma por meio de outra coisa, embora ela mesma não se torne outra coisa; porém, a isso acrescenta que uma mesma coisa pode diferir de si mesma realmente, sem ser por meio de outra coisa.

A divergência resulta do fato de que Egídio teve que tratar da questão, provocado por outra questão, a saber, a respeito da relação natureza *versus* suposto, enquanto Baconthorp tocou nessa questão de maneira implícita, ao indagar sobre a distinção, não só entre essência e existência, como também entre natureza e suposto, questões estas que, para ele e, não para Egídio são de uma mesma ordem. Daí por que diferem entre si uma e outra opiniões, embora seus autores sustentem, um e outro a possibilidade de uma diferença real. A intenção de Egídio não pôde ser alcançada por Godofredo des Fontaines, o que se evidencia da própria maneira como Godofredo expõe seu argumento:

Que[...] algo difira realmente de outra coisa, não sendo uma coisa outra nem incluindo outra coisa, implica contradição.

Um pouco abaixo acrescenta:

Coisas que diferem realmente, necessário é que impliquem coisas diversas, tanto quanto envolve evidente contradição quem afirma que alguma coisa difere realmente de outra, sem ser uma outra coisa e sem implicar uma outra coisa<sup>2</sup>.

Entendo que Egídio facilmente concederia tal conclusão; na verdade, a partir do momento em que se colocam dois termos como diferindo realmente, com certeza devem diferir por meio de alguma coisa. Todavia, se apenas um é o termo, se apenas se coloca uma só coisa, nada impede que ela difira realmente de si mesma por meio de outra coisa, conquanto não seja ela mesma outra coisa. O exemplo extraído da matéria enquanto está sob a quantidade extensa ou privada da quantidade, exemplo dado por Egídio, parece solucionar a dificuldade.

Que Baconthorp acompanha em parte a opinião de Egídio evidencia-se pela resposta dada a Godofredo, ao rebater os dois argumentos deste contra Egídio, pois que se dirigem também contra ele mesmo. Aceita, sem dificuldade, os demais argumentos de Godofredo, na medida em que não se levantam formalmente contra a mesma questão, pertencendo, antes, ao problema concernente à razão formal constitutiva do suposto, problema, sobre o qual o modo excogitado por Egídio não teve a menor influência.

Para se compreender a solução dada por Baconthorp, convém citar-se a objeção feita por Godofredo contra Egídio. Com as seguintes palavras, reproduz Baconthorp a objeção levantada por Godofredo: “Da mesma forma que implica contradição afirmar que algumas coisas diferem

---

<sup>24</sup>“Quod aliquid differat realiter ab aliquo et non sit res alia nec rem aliam includat implicat contradictionem[...]. quae differunt realiter diversas res importare oportet, et qui ponit quod aliquid differat realiter ab aliquo et non sit alia res nec aliam rem includat manifeste contradictionem includit” (GODOFREDUS DES FONTIBUS, *Quodlibet VII*, q.5, ed. Lovaniensis, p. 304-305). Eodem modo arguit Guido Terreni in *Quodlibet 1*, q.6. Cfr, Fr. B.F. Xiberta O.C.: *Gui Terrena: Estudis Universitaris Catalans* (Barcelona, 1932) p. 149-154.

segundo a razão, mesmo que uma delas não seja mentalmente diversa da outra, assim também na tese apresentada”<sup>3</sup>. A isto oferece a seguinte resposta:

Afirmo que em dois sentidos se pode tomar a outridade de uma coisa: ou se entendendo outridade de essências ou se entendendo, outridade não de essências, mas outridade de existir de uma mesma essência, mas sempre real [...] é neste segundo sentido que admito que, assim como diferem realmente suposto e natureza, de igual maneira suposto e natureza são uma e outra coisas [...] e é deste segundo modo, que concedo que, assim como suposto e natureza diferem realmente, assim também suposto e natureza são cada um coisa diversa [...]<sup>4</sup>

Uma vez que a solução acima descrita está intimamente em consonância com a sua peculiar doutrina sobre os graus de existir, doutrina que acreditamos ser a mais verdadeira e que é o ponto cardeal de toda a questão, envolvendo a distinção essência X existir, como também o problema concernente à constituição formal do suposto, faz-se mister explicá-la com mais amplitude.

---

<sup>3</sup>Sicut implicat contradictionem quod aliqua differant secundum rationem et unum sit alia ratio ab alia: ergo sic in proposito” (*In III Sent.*, dist. XI, q.1, fol. 301 v.).

<sup>4</sup>“Dico quod alietas rei potest dupliciter accipi, uno modo quod dicat alietatem essentiarum, alio modo quod non dicat alietatem essentiarum, sed alietatem essendi ejusdem essentiae, sed realem [...]. Et isto modo (secundo scil.) concedo quod sicut suppositum et natura differunt realiter, sic suppositum et natura sunt alia et alia res [...]”.

## Questão de Baconthorp sobre os graus de existir

O intransponível obstáculo que se levantou aos olhos dos escolásticos medievais parece ter se originado de certa confusão, confusão que Baconthorp pôde evitar, construindo uma noção de existência, a um só tempo exata e precisa.

A origem da confusão estava no seguinte: Embora uma análise clara e sutil dos conceitos de suposto e de natureza os informasse de que uma diferença abissal permeava entre aquilo pelo que se constituía formalmente o suposto e a individuação da natureza específica, individuação que a natureza obtém, em sendo contraída pelas notas individuantes até atingir o grau de individuação, não souberam, contudo, guardar a mesma distância ao estudarem a constituição ontológica de Nosso Senhor Jesus Cristo, oportunidade em que tentavam explicar uma coisa pela outra. Isto se pode perfeitamente observar na solução que emprestam à questão sobre o que suposto acrescenta à natureza, mesmo individuada.

Não poucos falam de um elemento de ordem predicamental, procurando, por esse caminho, explicar como é que a natureza individua e singular poderá progredir na sua determinação até atingir o grau de suposto.

Nessa linha de idéias encontramos Egídio de Roma. Vímo-lo, acima, obrigado a inquirir explicitamente sobre se uma coisa pode diferir de si mesma por meio de outra coisa, sem que ocorra modificação na coisa, e assim procedeu, afim de poder defender um outro ponto de vista seu, que era a distinção real modal, isto é, a distinção por meio de outra coisa, entre natureza e suposto.

Já tivemos oportunidade de ver, na resposta dada a Godofredo, que caminho escolheu Baconthorp para fugir ao escolho, a saber, a via da distinção entre outridade de essências e outridade de existir. A pedra fundamental dessa distinção é a distinção entre essência e existir, largamente tratada no comentário ao *III Sent. dist. X, q.1, art.4*:

Portanto, afirmo que o existir-subsistir difere da essência, na proporção de ato para potência. E mais: visto que ato e potência não modificam a essência, digo então que o existir-subsistir e a essência diferem menos do que diferem coisas diversas pela essência. Diante disso deve-se entender que há quatro espécies de diferença: uma é a diferença de coisas, qual a que se verifica entre matéria e forma, e como a que há entre qualquer predicado absoluto e outro, e até mesmo, entre relações realmente assentadas sobre extremos diversos. Não é esta, porém, a que há entre o existir-subsistir e a essência. Outra é a diferença, não entre coisas, e, todavia diferença real. Esta é a que há entre o ato total de uma coisa – e que se chama existir – e a potência total da coisa – que se chama essência –; como a que se verifica entre a essência de Sócrates e a existência ou subsistência de Sócrates, e aqui se entende o ato do todo e a potência do todo[...]. É do segundo modo que difere da essência o existir-subsistir, e essa diferença pode-se chamar diferença *pelos diversos graus de existir*, tomando-se grau de existir em sentido lato (conforme se provará no artigo 7), e não diferença segundo essências diversas, nem segundo diversos modos, nem segundo intenções<sup>1</sup>.

Afim de não ficarmos pisando em terreno ambíguo, notemos de logo, que nessa questão o Doutor Resoluto está falando da essência existente em ato, pois está a impugnar a distinção por modos diversos de conceber, ensinada por Auriol, o qual aduziu como exemplos luz e luzir, flor e florescer. Para Baconthorp tais exemplos não vêm ao caso, porquanto, “o de que

---

<sup>1</sup>“Dico igitur quod esse subsistere differt ab essentia sicut actus a potentia. Et ultra, quia actus et potentia non variant essentiam, dico quod esse subsistere et essentia minus differunt quam res diversae per essentiam. Propter quod est intelligendum quod quadruplex est differentia: quaedam est differentia rerum, sicut differt matéria et forma, et sicut differt quodlibet praedicatum absolutum ab alio; quinimo relationes in extremis realiter fundatae diversis, sed sic non differunt esse subsistere et essentia. Alia est differentia non rerum, sed tamen realis et sic differunt actus totalis rei, qui dicitur esse, et potentia totalis rei, qui dicitur essentia: sicut essentia Sortis et existentia vel subsistentia in Sortis, et hic accipitur actus totius et potentia totius [...]. Secundo modo differt esse et subsistere ab essentia et potest vocari ista differentia secundum gradus diversos essendi, large loquendo de gradu essendi (ut apparebit in articulo septimo) non secundum diversas essentias, nec secundum diversos modos, nec secundum intentiones” (*III Sent., dist. X, q. 1, a. 4, fol. 300r*).

aqui se trata é da diferença entre a essência e a existência, como se defrontam *vis-à-vis* na coisa real”<sup>2</sup>.

Em um pouco abaixo, diz ainda: “Luzir e florescer são efeitos formais; o existir, porém, é, não só efeito formal, mas, além disso, é eficiência, a saber, do gerador. Agora, porém, uma é a dúvida sobre o efeito do eficiente, outra sobre o efeito formal”.

Está, portanto, fora de qualquer dúvida que Baconthorp defendeu uma distinção, absolutamente real, entre essência e existência, distinção que, todavia, não é distinção entre coisa e outra coisa. Na verdade, a distinção real entre essência e existir é uma distinção entre o ato total da coisa e a potência total, ou seja, entre o ato do todo e a potência do todo. Com serem totais, ato e potência estão fora de qualquer paralelo com a composição de matéria e forma, elementos que são para o composto como princípios *ex quibus*, dos quais se forma o todo, sendo, como são, partes do mesmo.

Com bastante razão se diz que a forma é recebida na matéria e determina a matéria. O mesmo se não poderá jamais dizer a respeito da existência. E a razão é clara: essência e existência não concorrem para constituir um terceiro *quid*, ao modo como concorrem matéria e forma; porém, terminam por constituir simplesmente uma essência existente.

Daqui transluz a grande distância que separa a distinção dentre essência e existência (igualmente a distinção entre natureza e suposto, como iremos ver adiante) das demais distinções, todas essas de ordem predicamental, estando aquela na ordem transcendental. Ora, todo ato transcendental é um ato que atinge o sujeito todo; é, portanto, um ato total correspondente a uma potência total. Nem se poderia compreender – estou falando de compreender, e não de imaginar – não se poderia compreender (não estou dizendo que não se possa imaginar e sim que não

---

<sup>2</sup>A sentença de Aureolo não está no manuscrito. Encontra-se, porém, na edição de Cremona (1618). A mesma falha ocorre muitas vezes no que diz respeito às opiniões de Auréolo nesse Livro III das Sentenças. Entretanto não é por esse motivo que devem ser rejeitadas, sem mais nem menos, mas é verossímil que elas tenham sido acrescentadas na recensão da primeira obra, consoante se pode suspeitar por outros indícios. Vide p. B. Xiberta, O. Carm. *De scriptoribus ordinis. Carmelitarum*, Louvain, 1930, p. 167-241.

se possa entender) o ato transcendental como parcial, pois isto seria negar-se a si mesmo.

Com as locuções *ato total* e *potência total*, ao menos como se encontram no texto, Baconthorp quer dar a entender que o termo da geração nem é a matéria, nem a forma e, sim, o composto todo. Pelo mesmo motivo, não existe a matéria sozinha nem a forma em separado, mas o todo composto. E porque a essência material está toda em potência para existir, como para o ato que lhe é próprio, tem-se razão para dizer que a essência é a potência total e que o existir é o seu ato total.

Que, de fato, assim ocorre na realidade, verifica-se ao observar que, desfeita a existência de uma coisa, toda ela deixaria de existir, na realidade, conservando-se toda unicamente em potência. E não há motivo para impedir de se aplicar essa mesma expressão, em se tratando dos seres imateriais. Nestes, (nos imateriais), como naqueles (nos materiais), milita a mesma razão, embora os imateriais não se achem em potência subjetiva da matéria, mas, unicamente em potência objetiva na mente divina.

Prosseguindo na mesma consideração, vemos como a existência, de maneira diversa do que a forma em atuando sobre a matéria, faz a essência tornar-se ato, sem dar-se recepção, propriamente dita e, conseqüentemente, sem ser limitada por uma tal recepção.

Nem penso que disto derive alguma dificuldade, pois, não-recebido se diz o ato da existência, mas por uma razão muito outra daquela pela qual também de Deus se diz que é ato não-recebido. Deus é Ato não-recebido, por excluir toda e qualquer potencialidade; ao passo que o ato da existência se diz não-recebido, tão somente por lhe repugnar intrinsecamente ser recebido. De si mesmo, compreende unicamente atuação da essência na ordem do existir. E, como essa atuação se opera sobre uma potência finita e determinada, será ela igualmente determinada e limitada.

A limitação resulta da simples produção e não de recepção. Não nos parece que andou acertado o padre M. de la Taille, quando escreveu: *Dans l'ordre naturel toute actuation est information*. Ora, se isto vale em se tratando de um ato predicamental, o mesmo se não pode sustentar, com

referência ao ato de existir. Falando sobre o Ato Puro, o mesmo autor escreveu: *S'il n'y aura pas causalité formelle, il n'y aura pas non plus effect formel[...]* *Il y aura communication de l'Acte à la puissance; il y aura reception de l'acte dans la puissance*<sup>3</sup>, tal assertiva vale unicamente para o Ato Puro Incriado, que o ilustre teólogo opõe ao ato criado. Mas, se daqui pretende concluir que toda atuação de ordem natural se faz por informação, é, – ao meu ver – avançar demais. Muito embora, toda informação traga consigo uma causalidade formal e, conseqüentemente, um efeito formal, todavia, nem por isso se pode concluir sempre de uma causalidade formal uma atuação informativa.

Na sua peculiar tese sobre os graus de existir, Baconthorp tenta provar que distinção real se encontra, não só entre coisas diversas, mas também entre entidades diversas. Encontram-se, por exemplo, entidades na ordem do existir, onde, ocorrendo atuação de essência, não se observam determinações da mesma. Daqui, a atuação não importa coisas diversas, mas sim, graus diversos de existir de uma mesma coisa. Por essa razão, faz-se possível que uma mesma coisa difira de si mesma, realmente, sem que isto se faça por meio de outra coisa, nem de forma tal que venha ela tornar-se outra coisa.

É que os graus de existir, longe de modificarem a essência, transportam-na a outro estágio mais avançado, e esses graus de existir se podem tomar de três maneiras:

Primeiro, *por adição*, quando, por exemplo, alvura aumenta de intensidade, recebe um novo grau por adição; segundo, *por translação* de potência para ato, por exemplo, quando homem de em potência é transferido para ato, por meio da geração.; terceiro, *por efeitos formais*, da causação, por exemplo, quando brancura no sujeito dá lhe o ser branco<sup>4</sup>.

Essa distinção esparge ainda mais clareza sobre a resposta supracitada, dirigida a Godofredo, resposta, na qual argumentava com a distinção

<sup>3</sup>M.DE LA TAILLE. *Actuation créée par acte incréé*. Recherches de science religieuse.1928, p. 253-268.

<sup>4</sup>In III Sent., dist.X, q.1,a.7.fol. 300<sup>v</sup>.

entre outridade de essência e outridade de existir de uma mesma essência; – aquela, reclamando, em cada extremo, coisas diversas, a segunda, – que aqui se nos mostra subdividida em três modos: – no primeiro modo, quando o grau de existir é tomado por acréscimo, concede Baconthorp a Godofredo a impossibilidade de que uma coisa, diferindo, não implique uma outra coisa:

Quando, porém, a distinção acusa sobre uma coisa um grau de existir por *translação* de potência para ato, qual se dá quando a essência, até então em potência, é produzida e torna-se quiddidade em ato; – então, uma vez que ato e potência não alteram a essência, tal ato de existir que é a quiddidade--existir--em--ato não põe uma nova coisa, mas somente *um grau novo de existir*, porquanto nada mais acrescenta do que uma perfeição no existir<sup>5</sup>.

Tão simples como é, a solução do Baconthorp, nestas questões, não deixa de por em evidência a acuidade do seu talento; solução singular, por nenhum outro encontrada, medeia entre as fronteiras das distinções real e mental. E aqui a sua vantagem excepcional: não negando de todo uma distinção real, salvaguarda por outra parte a identidade real. A isto se acrescenta o parecer do próprio Baconthorp sobre a sua solução: “Naquela única palavra está a resposta a todos os argumentos em contrário”<sup>6</sup>.

Por esse motivo parece ser muito importante, para tornar mais clara esta solução, desfazer os principais argumentos em contrário.

Na verdade, importa antes de tudo, tecer algumas observações a respeito da famosa distinção entre *ens quod* e *ens quo*, distinção que não pode ser desconhecida de nenhum tomista, mais ou menos familiarizado com as questões metafísicas. Uma vez entendida essa distinção em seu verdadeiro sentido, gravíssimas questões tornam-se solucionadas, da mesma forma como, por se haver formado delas uma compreensão menos exata, ou completamente falsa, muitos problemas permaneceram enigma

---

<sup>5</sup>Quando autem dicit super aliud gradum essendi per translationem de potentia in actum (sicut est quando essentia in potentia est producta et fit actu quidditas) tunc, cum actus et potentia non variant essentiam, talis gradus essendi, qui est esse actu quidditas non dicit novam rem, sed novum gradum essendi, quia solum addit perfectionem in esse” (*In III Sent., dist. X, q.1, a.7, fol. 300*’).

<sup>6</sup>*Ibidem*.

perpétuo. Semelhantes expressões não são ausentes do vocabulário do Baconthorp, embora, nessa questão, as empregue num sentido diferente, como veremos logo a seguir.

Pela expressão *quod est*, entende-se, pois, a essência das coisas materiais, nas quais estão implicadas matéria e forma ou, em se tratando dos seres imateriais, apenas a forma. O fundamento dessa opção reside em que a essência é o sujeito imediato da existência. Outros fazem a distinção, atribuindo somente aos seres espirituais a essência como *quod est*, pelo fato de ser esta uma forma pura. Já nas coisas materiais, o sujeito ou suposto é distinto da essência<sup>7</sup>. Essa distinção, contudo, não encontra apoio na doutrina do Baconthorp. Na verdade, sujeito da existência não é o suposto e, sim, a essência, que é atuada pelo existir; daí por que o suposto é, por natureza, posterior à essência atual.

Quanto à expressão *quo est*, vêmo-la comumente empregada, ora para significar forma material, relativamente à essência toda, ora a essência toda das coisas materiais, relativamente à existência atual, ora, em fim, para significar o próprio existir que faz a essência ser e aí, sim, o *quo est*, aplicado ao ato de existir significa o ato total relativamente à própria potência total, a saber, a essência. Nos seres espirituais o *quo est* designa apenas a existência.

Aqui gostaria de fazer algumas observações, dentro do pensamento do Resoluto.

Se a expressão *quo est* é entendida como co-princípio parcial do ente, seja como um *quo* potencial, seja como *quo* atual, tal modo de distinguir deve ser rejeitado pela escola baconiana<sup>8</sup>, pois nesta, tanto a essência como a existência devem ser designadas como *quod est*; aquela como *quod est* potencial, esta como *quod est* atual.

---

<sup>7</sup>“L’essence n’est vraiment elle-même le sujet de l’existence que dans les êtres spirituels, où elle est pure forme; dans les êtres matériels le sujet, ou suppot se distingue de l’essence” (H.H. ROLAND-GOSSELIN, O.P., *Le De ente et essentia de S.Thomas d’Aquin*: Bibliothèque Thomiste VIII, 1926).

<sup>8</sup>E.WIENK escreveu assim: “[...] haec distinctio in schola baconica rejici debet, quia tum essentia cum existentia vero actualae” (Encontrei dificuldade para traduzir. Elcias).

A existência, considerada em relação com a essência é um ato adequado; inversamente, a essência é potência adequada, com relação à existência, sendo por ela transferida, sem sofrer variação, de um para outro grau de existir.

Falando sobre distinção real, embora não como distinção entre coisas, afirma o Baconthorp: “Desse modo diferem o ato total da coisa, que se diz o existir e a potência total, que se diz a essência”<sup>9</sup>. A existência se diz ato com relação à essência, mas não no mesmo sentido como da forma se diz que seja ato *vis a vis* da matéria. Muito pelo contrário, essa distinção difere de todas as outras, mais do que essencialmente, por ser de outra ordem e totalmente *sui generis*. Daí por que a discussão começa precisamente onde quase sempre é abandonada; ora, muito pouca coisa há em se provar que existe uma distinção real, quando o mais complicado e de muito maior importância será determinar o grau de tal distinção, coisa que – disso estamos persuadidos – foi feita por Baconthorp.

Da dificuldade que se tem em conceber o ato transcendental do existir resultou que os conceitos de *quod est* e *quo est*, que com toda propriedade são aplicados na distinção entre matéria e forma, com relação ao composto inteiro, foram, com a maior simplicidade trasladados para caracterizar a distinção entre essência e existência, relativamente ao ente, e isto, com não pequena confusão destas noções.

Freqüentemente essência e existência são conceituadas como princípios parciais, os primeiros a constituírem o ente, quando, na realidade, não são senão dois momentos de uma mesma coisa. Se assim não fosse, não entendo como não pudesse resultar<sup>10</sup> uma terceira coisa, pois, tal se faz necessário onde vários princípios concorrem simultaneamente para constituírem um outro.

---

<sup>9</sup>In *III Sent.*, *Dist.*X, q;1,a.6, fol.300<sup>v</sup>

<sup>10</sup>Para facilitar a compreensão do argumento de Emilio Wienck, ousamos dar-lhe uma explicação: Parece-me que o argumento do autor visa o seguinte: Por uma confusão tem-se conceituado essência e existência como dois princípios parciais. Se, ao invés de se considerarem essência e existência como duas coisas, tivessem considerado como dois momentos apenas, não vejo como ou porque se haveria de concluir uma terceira coisa (NOTA do Tradutor).

Algumas vezes – diz Santo Tomás de Aquino – como efeito de que se conjuguem reciprocamente varias coisas, resulta uma terceira [...] outras vezes, porém, não resulta uma terceira coisa, mas [...] uma certa essência composta, como a essência de homem branco que se resolve na essência de homem e na essência de branco; em tais casos, algo se compõe de si mesmo e de outro, tal como do branco se diz que se compõe daquilo que é branco e da brancura<sup>11</sup>.

Tal, porém, não seria verdadeiro dizer, se aquele composto resultasse de duas partes, pois, na hipótese, teríamos ou uma terceira coisa, ou o composto seria mera agregação, não, porém, alguma unidade.

A *pari*, se a essência e a existência se devem dizer princípios parciais do ente ou um terceiro algo se originaria deles, ou não seria essencialmente um o composto que resultasse. Podemos ilustrar o caso com o exemplo do composto que resulta da união da substância e do acidente. A respeito dessa composição na linha da essência, tanto a substância como o acidente são *ens quo* e não constituem uma unidade *simpliciter*. Também não constituem uma terceira coisa. E não constituem uma terceira coisa, porque ente se diz, a partir do existir e, como do acidente não se diz que seja propriamente um ente, mas “algo do ente” (do ser), não haverá como resultado da união com a substância, um *ens quo* na mesma ordem em que, pela união com a substância, se constitui um ente em sentido absoluto (*simpliciter*).

Conseqüentemente, na ordem do existir, o acidente será potência total e a substância ato total<sup>12</sup>. Na verdade, quando dizemos que o ente existe, o predicado é tomado como a própria atualidade da essência e o próprio que existe, outra coisa não é, senão a própria essência existente. Justifica-se, assim, o que disse Santo Tomás:

Assim como daquele que corre, ou seja, do atleta corredor podemos dizer que está correndo, na medida em que sustenta o correr e dele participa, de maneira

---

<sup>11</sup>Aliquando ex his quae simul conjunguntur relinquatur aliqua res tertia [...] aliquando autem [...] non resultat res tertia sed[...] quaedam ratio composita, sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et rationem albi, et in talibus aliquid componitur ex ipso et alio sicut album componitur ex eo quod est album et ex albedine. S. Tomás” (*Quodl. 2, a.5, ad 1*).

<sup>12</sup>Nota do Tradutor: **muito interessante o que diz a seguir o autor**

semelhante, daquele que existe, o ente, podemos dizer que existe, na medida em que participa do ato de existir<sup>13</sup>.

Evidentemente ali fala santo Tomás daquele que corre (o corredor) e do que existe (o ente), enquanto são participios e não substantivos (nomes)<sup>14</sup> De certo, corrente e existente e qualquer participio, tomado reduplicativamente como tal, ou seja, enquanto exprime o próprio exercício do ato significado pelo verbo, não se pode dizer que participe do próprio exercício.

Todavia, pela expressão *quo est* se podem entender os princípios totais – um potencial, outro atual – no sentido em que se diz que o ente é constituído pela essência e pela existência, como por dois princípios pelos quais – *quibus* -. Muitas vezes, porém, consoante já advertimos acima, autores há que usam estas expressões, no mesmo sentido em que se diz que matéria e forma são “princípios pelos quais” – *entia quibus*

Consideramos mais oportuno que se evitem totalmente tais expressões e que se passe a designar a essência como *ens quod potencial* e a existência como *ens quod atual*; dizendo com outras palavras: – essência é princípio *quod* potencial, a existência o princípio *quod* atual.

Nem é necessário fazer distinção entre seres materiais e espirituais, nos quais há quem admite que a essência seja o sujeito que existe. Assim Roland-Gosselin (*o.c. q.II*, p. 180).

O ilustre autor concede que Santo Tomás habitualmente empregou a expressão *quo est* para significar, apenas, a existência, tendo, em lugar das expressões *quod est* e *quo est* empregado, preferencialmente, essência, quididade e existir, a não ser quando as empregou no sentido usado por Boécio e alguns outros.

---

<sup>13</sup>“sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de corrente, quod currat in quantum subicitur cursui, et participat ipsum, ita possumus dicere quod ens, sive quod est, sit, in quantum participat actum essendi” (S.Tomás *In Boethium De Hebdomadibus, lrc. 2*).

<sup>14</sup>NB Santo Tomás coloca em paralelo o *currens*, (participio do verbo *currere*, - seria em português o “corrente” participio do verbo correr) – com *ens*, (participio do verbo *esse*, o existente, já que não temos em português o derivado do verbo “ser” (*sente*). NOTA do Tradutor

Seja como for, nossa opinião é que o Santo Doutor, em face das razões acima expostas, tenha evitado tais expressões, sobretudo na presente questão, sabendo-se, por outro lado, que expôs com muita clareza o significado das mesmas expressões, ao tratar da matéria e da forma <sup>15</sup>.

Outra razão se oferece para nos abstermos dessas expressões na presente questão: – Sendo a existência o ato que corresponde à essência toda e, sendo esta o *id quod existit*, (aquilo que existe), se, contudo, mesmo assim quisermos empregar a expressão *ens quo* para designar a existência, não poderíamos fazê-lo, senão entendendo-a como princípio potencial total, conradistinto do seu ato, como princípio igualmente total, sentido este, que facilmente levará a confundir com o *id quod est*.

Talvez pelo que até aqui expusemos, o pensamento do Doutor Resoluto ainda não tenha sido exposto com a devida clareza. Será, portanto, oportuno, a fim de que sua posição nesse tema possa ser apreendida com mais clareza, trazer á consideração a opinião dos doutores, perante os quais Baconthorp parece mais ser devedor e que se podem considerar precursores da sua própria escola. São eles: Egídio de Roma e Henrique de Gand.

Dir-se-á que Baconthorp coligiu cuidadosamente a verdade latente nas obras desses autores e, mediante sutil correção em uma e outra das soluções, encontrou o seu próprio caminho. Na verdade, a Henrique evoca-o a fim de impugnar; quanto a Egídio, deixa-o em silêncio, para alegar Santo Tomas, cujos argumentos dilui, utilizando, como ele diz, “apenas uma palavra”.

. À primeira vista, causa admiração o fato de que, propondo-se explicitamente combater a opinião de Henrique, apresente em comum com ele muitas frases, literalmente idênticas. O mesmo não ocorre com Egídio, do qual aproveitou a idéia geral para dar sua solução à questão.

---

<sup>15</sup>Cf. *Summa Theologiae, I Pars, I, Quaestio 45, art.8; Pars I, quaestio .65, art. 4; quaestio 110, art.2* e principalmente a *quaestio disputata De Virt in com., art..11*, onde, *ex professo* combate o erro de se considerar a forma como *ens quod*

## 2.1 Henrique de Gand

Indagando, no *Quodli*, Q. 9, sobre se a criatura é o seu próprio existir, Henrique de Gand começa afirmando que, antes de expor qualquer solução, necessário se faz excluir uma falsa imaginação sobre o que se deva entender por “participação do existir”, sustentada por aqueles que dizem que nas criaturas uma coisa é a própria essência e outra o seu existir.

Vejamos então como, no entender de Henrique, os defensores da distinção real entendem aquela participação.

Em dois sentidos se pode entender que a criatura participa do existir de Deus. Num sentido, entendendo a própria essência da criatura como algo substrato e o próprio existir, do qual participa, como algo nele recebido, como uma certa forma de ser, pela qual se diz existir, tal como se diz que um corpo é branco, por receber em si a forma da brancura. Este sentido parece um eco das palavras de Boécio, ao dizer: ‘O que existe, em recebendo a forma de existir, existe e subsiste’.

Um pouco adiante, passa logo a expor sua própria opinião, dizendo:

Há outro modo de se entender que a criatura participa do existir, entendendo a própria essência da criatura, como algo abstraído pelo intelecto, indiferente para existir e não existir, sendo de si mesma um certo não-ente, possuindo, contudo, em Deus, a idéia formal, através da qual, é em Deus, algo como ente (*ens quoddam*), antes de se tornar ente com natureza própria, de modo semelhante como se diz que em Deus cada coisa tem o existir [...] e que se faz ente em ato, quando Deus, por seu poder o faz, à semelhança da sua idéia formal, que (Deus) possui em si e que, em decorrência disso, se diz que participa do existir, que é a semelhança daquela (*forma*), expressa em se fazendo efeito por aquele existir puro que é Deus; semelhança esta, que incide na própria essência da coisa, visto que, a própria essência da coisa, enquanto é um certo efeito do poder de Deus, guarda certa semelhança com o existir de Deus.

Todavia, aquela semelhança de Deus, pela qual alguma criatura participa do existir, além da essência da própria criatura, (aquela semelhança) não é diferente da própria criatura e nela impressa. Por isso, erra o precedente modo de se entender que o existir é participado pela criatura, pois não é isso um

entender, mas uma fantasiosa imaginação. Na verdade, não se há de imaginar a essência da criatura, como se fosse o ar, indiferente para a luminosidade ou para a escuridão, e sim, como uma espécie de raio, de si mesmo apto para subsistir e que fosse produzido pelo Sol, não por uma necessidade natural, e sim, por livre vontade.

Na hipótese de que o sol pudesse produzir um raio subsistente por si, aquele raio, no que dependesse dele e de sua natureza, seria indiferente para existir ou não existir, e no que dependesse dele, seria algo como um não-ente; pela parte do sol, poderia, porém, (aquele raio) receber em si o existir, e o receberia ao se tornar realidade por eficiência do sol, e aquele raio, feito e subsistindo em si, seria, tanto um certo luzeiro, por sua essência, como uma semelhança da luz do sol, participando assim da mesma luz do sol; e, desse modo, aquele raio seria uma certa participação da luz solar, pela sua essência e em sua essência, e não por algo acrescentado à sua essência, recebido na própria coisa, dela diferente, tal como a luz recebida no ar difere do ar.

E o que aqui se imagina a respeito desse raio de luz e da luz do sol e que participa da luz do sol, na medida em que existe na sua essência uma certa semelhança dela, o mesmo se dirá da criatura e de Deus, no sentido de que ela participa do existir de Deus, na medida em que realiza em sua essência uma certa semelhança do existir divino [...]. E desse modo, em qualquer criatura, não se dirá que o existir é algo realmente diverso da própria essência, a ela acrescentado para que exista; muito pelo contrário, pela sua própria essência, que é aquilo que é (*id quod est*), qualquer criatura tem o existir, enquanto é, ela mesma, efeito e semelhança do existir divino<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup>“Creaturam participare esse a Deo [...] potest intelligi dupliciter. Uno modo intelligendo ipsam creaturae essentiam ut aliquid substratum et ipsum esse quo participat, ut aliquid in illo receptum, tamquam forma quaedam essendi, qua dicitur esse, ad modum quo corpus dicitur esse álbium, recepta in se forma albedinis, quod videntur sonare verba Boethii cum dicit: Quod est, accepta essendi forma, est atque consistit [...] Paulo inferius statim ponit propriam sententiam dicens: alius vero est modus intelligendi creaturam participare esse, intelligendo ipsam essentiam creaturae ut aliquid abstractum per intellectum indifferens ad esse et non esse, quod de se est quoddam non ens, habens tamen formalem ideam in Deo, per quam in Deo est ens quoddam antequam fiat in própria natura, ad modum quo quaelibet res habet esse in Deo [...] et quod tunc fit ens in actu, quando Deus ipsum sua potentia facit ad similitudinem suae ideae formalis quam habet in seipso, et quod ex hoc dicitur participare esse, quod est ejus similitudo expressa in effectu ab illo esse puro quod Deus est, quae quidem similitudo cadit in ipsa essentia rei, quia ipsa essentia rei in quantum est quidam effectus Dei, est quaedam similitudo esse Dei. Non autem est ipsa similitudo Dei, qua esse participat creatura aliqua praeter essentiam ipsius creaturae, differens re ab ipsa et ei impressa. Unde errat praecedens modus intelligendi esse participari a creatura, qui non est intellectus sed phantastica imaginatio. Non enim debet imaginari creaturae essentia sicut aer, indifferens ad obscuritatem et luminositatem, sed sicut radius quidam, in se natus subsistere a Sole productus, non necessitate naturae sed libera voluntate. Unde si sol libera voluntate posset radium per se subsistentem producere, radius ille, quantum est de se et natura sua, indifferens esset ad esse et non esse, et quantum esset de se esset non ens quoddam; quantum autem est ex parte solis, posset esse in se recipere, et reciperet cum fieret in effectu a sole et esset ille radius factus et stans in se et lúmen quoddam secundum suam essentiam et similitudo lucis solari participans per hoc ipsa luce Solis et ita esset ille radius quaedam participatio lucis solaris per suam essentiam et in sua essentia, non per aliquid additum suae essentiae receptum in ipsa re, differens ab ipsa, sicut lúmen receptum in aere differt ab ipso. Et sicut est de isto radio lucis et luce solis, quod

A fim de, com mais clareza se perceber a dependência de Baconthorp em face do Doutor Solene, transcreveremos aqui os lugares paralelos do Doutor Resoluto.

Argumentando contra outros “que sustentam essa conclusão,” – a saber, a distinção real, – diz no art. 4:

Não se há de imaginar que a essência participe do existir, como algo nela recebido, de modo semelhante como se diz que o ar participa da luz e o corpo da alvura, porquanto, nesses casos é evidente que diferem realmente, e sim, que (a essência) participa do existir, no sentido de que a essência é, por si mesma, algo como abstrato e indiferente, tanto para existir como para não existir, e que se diz que existe, quando, pela potência do agente é produzida em efeito, qual expressa semelhança dele – (o agente) – no efeito.

Todavia, não se diz que, em sendo a coisa produzida em efeito, o existir foi recebido na essência, mas tão somente que a essência subsiste, tal como, na hipótese em que o sol produzisse o seu raio subsistindo em si mesmo, não se diria que algo foi recebido no raio, como se diz da luz que é recebida no ar, mas, tão somente que a essência, que originariamente estivera apenas em potência, estaria subsistindo e produzida em efeito. Conseqüentemente, o existir não difere realmente da essência, como algo nela recebido; antes, é a própria essência como produzida em ato<sup>17</sup>.

Até aqui, nenhuma dúvida quanto à convergência doutrinária de ambos; aliás, está evidente a dependência de Baconthorp em face de Henrique.

---

participat solis luce in eo quod est in sua essentia existens quaedam ejus similitudo, sic est de creatura et Deo, quod ipsa participat esse Dei in eo quod est in sui essentia quaedam divini esse similitudo[...] Et sic in quacumque creatura esse non est aliquid re aliud ab ipsa essentia additum ei ut sit; imo ipsa sua essentia, qua est id quod est, quaelibet creatura habet esse in quantum ipsa est effectus et similitudo divini esse [...]” (*Ms. Vat. Lat. 299, fol.6 p.*).

<sup>17a</sup>[...] quod non est imaginandum quod essentia participet esse sicut aliquid receptum in ea, sicut aer participat lucem, et corpus albedinem, quia sic manifestum est quod realiter differant, sed sic participat esse quod essentia de se est tamquam aliquid abstractum indifferens ad esse et non esse, et tantum dicitur esse, quando per potentiam agentis est producta in effectum, tamquam ejus expressa similitudo in effectum. Sed res ut producta in effectum non dicitur esse recipi in essentia, sed tantum dicitur essentiam subsistere sicut si dicerem quo, sed tantum dicerem essentiam radii subsistentem vel productum, sed tantum Sol produceret radium suum per se subsistentem, non dicerem aliquid receptum in radio, sicut lux, sicut lux recipitur in aere sed tantum dicerem essentiam radii subsistentem vel productam in effectum, quae primo fuit in potentia tantum; Igitur esse non differt realiter ab essentia tamquam aliquid receptum in ea, sed est ipsamet essentia ut producta et in actu” (*In III Sent., dist.X, q.1,art. 4, fol. 299*’).

No que se refere à dependência em face de Egídio, é de se notar o influxo néo-platônico, no modo de conceber a participação do próprio existir; efetivamente, onde pretende explicar com maior clareza as noções de essência e de existir, como também as noções de criação das coisas pelo conceito de geração, diz:

Imaginemos o modo de geração das coisas proposta por Platão, ao dizer que as idéias não somente serviam para formar o conhecimento, pois, delas fluíam para nossas almas as espécies, pelas quais se formam em nós o conhecimento, mas, quis, ademais, que as idéias servissem para a geração, pois delas fluíam as formas para a matéria, e por influxo delas eram gerados os geráveis. Assim, portanto, segundo Platão, a idéia era a própria forma separada, existindo por si, e da idéia se fazia a geração, consoante a forma na matéria fosse participada pela própria forma separada. Desse modo, entendemos que Deus é um certo existir existindo por si separadamente e que dele se origina a criação das coisas, na medida em que daquele existir separado participa e flui o existir na essência da criatura<sup>18</sup>.

Da só leitura do presente texto qualquer pessoa pode perceber que Egídio concebeu uma distinção, a mais real possível. E mais; que apresenta certos exageros, os quais dificilmente se podem entender como ditas por tão ilustre doutor, a menos que se levem em consideração as circunstâncias nas quais tais pronunciamentos foram escritos. Nesse tom, afirmou no *Theorema III, fol. VI*:

Podemos, portanto, afirmar que, embora a essência, na qual o existir é recebido, diga por si alguma atualidade[...], todavia, aquela atualidade que a essência importa não é o suficientemente decisiva para que a essência exista e para que esteja na natureza concreta das coisas. Portanto, necessário se faz que pelo próprio agente seja acrescido à própria essência alguma atualidade e algum complemento para que a essência venha a existir e se faça presente na

---

<sup>18a</sup>Imaginemur modum generationis rerum quem posuit Plato dicens: ideas non solum deservire ad scientiam, quia ab eis fluebant species in animas nostras, per quas sciencia esse habet, sed etiam voluit ideas deservire ad generationem quia ab eis fluebant formae in materiam, per quarum influxus generabilia generantur. Ipsa ergo idea secundum Platonem erat ipsa forma separata per se existens et ab ea fiebat generatio, prout ab ipsa forma separata participabatur forma in materia. Sic intelligimus Deum esse quoddam esse per se existens separatum, et ab eo esse creationem rerum prout ab illo esse separato participatur et fluit esse in essentia creaturae" (*Theoremata de esse et essentia* - Theorema V, fol. VI<sup>e</sup> ed. Bononiensis, 1503).

natureza concreta das coisas. Ora, aquela atualidade e aquele complemento diz-se existir, por isso mesmo se diz que o existir é certa atualidade e complemento para a própria essência<sup>19</sup>.

Estes e outros semelhantes exageros somente se podem entender, se levarmos em conta o ardor com que, depois da morte de Santo Tomás, a questão da distinção entre essência-existência foi agitada na Universidade de Paris, quando Egídio quis se defender contra as objeções de Henrique, o qual não hesitou em chamar a opinião de Egídio “fantasiosa imaginação”. “Causa admiração” – dizia Henrique – que aquilo que foi visto pelos filósofos, não puderam certos teólogos enxergá-lo”<sup>20</sup>.

Tais palavras eram pronunciadas contra Egídio.

Entende-se, portanto, que, em meio da luta para defender a distinção real, pudessem ser feitos pronunciamentos que, com certeza, estavam aquém do ensinamento do seu Mestre. Efetivamente, se se devessem tomar como verdadeiras as expressões proferidas no lugar citado e, se elas exprimissem a verdadeira opinião, talvez alguém pudesse falar de um antitomismo da sua parte<sup>21</sup>. Tal julgamento, entretanto, não é admissível, quando se considera que, em outros lugares, Egídio se mostra fiel ao mestre. Aliás, como logo veremos, amenizou depois sua opinião.

Observamos acima que parte de sua teoria Baconthorp tomou-a de empréstimo, tanto a Henrique, como a Egídio e, no que ao influxo de Henrique se refere, observamos certa paridade entre a sua doutrina e a de Henrique. E se levamos avante essa consideração, podemos concluir que de Egídio o Resoluto hauriu *in genere* as suas ideias, sendo que de Henrique abraçou a doutrina, ao menos em substância, tendo, contudo,

---

<sup>19</sup>“Dicere itaque possumus quod licet essentia in qua suscipitur esse dicat de se aliquam actualitatem[...] illa tamen actualitas quam importat essentia non est tanta, quod sufficiat ad hoc quod essentia existat et ad hoc quod sit in rerum natura. Oportet ergo ab ipso agente aliquam actualitatem et aliquod complementum superaddi ipsi essentiae ad hoc quod essentia existat et sit in rerum natura. Illa autem actualitas et complementum dicitur esse, propter quod esse est quedam actualitas et complementum ipsi essentiae” (*Theorema III, fol. VI*).

<sup>20</sup>*Quodl. I, q. IX, ms. Vat. Lat. 299, fol. 6<sup>o</sup>*.

<sup>21</sup>Assim considera P.M. Chossat, no artigo póstumo *L’Averroïsme de Saint Thomas. Notes sur la distinction d’essence et d’existence à la fin du XIII siècle*: Archives de Philosophie, vol. IX, cahier III, 1932, p. 129-177.

precisado corrigi-la naqueles pontos que lhe favoreciam, permitindo-lhe rebater o *Doctor Solemnis*.

É válido observar que, de tal modo Egídio atacou Henrique, que da disputa entre os dois pôde Baconthorp encontrar material com que elaborar sua própria opinião.

No *teorema XIX*, a respeito do qual o Pe. Hocedez<sup>22</sup> escreveu: *Ce theorème est le point central de toute l'oeuvre*, Egídio faz o seguinte comentário a respeito da sentença de Henrique:

[...] nenhum efeito começa a existir, se não tem uma atual relação e atual dependência diante de alguma causa agente. Todavia, não é por causa disso que o existir é uma relação atual em face do agente, mas por causa de certa atualidade acrescida à quiddidade, na qual se funda semelhante relação atual<sup>23</sup>.

Argumentando, embora no mesmo sentido, Baconthorp, porém, duvida que assim tenha Henrique entendido a questão, sobretudo quando se considera que, foi de Henrique que Baconthorp pôde assumir quase integralmente o seu ensinamento, a fim de estabelecer a distinção real. Distinguindo entre ser-de-essência (*esse-essentiae*) e ser-de-existência-atual (*esse existentiae*) – conforme ensina Avicena, no fim do capítulo *V da Metafísica*, a respeito do primeiro existir, diz Henrique que

[...] antes do existir atual, somente tem existir no pensamento, somente mentalmente difere da essência da criatura, nem lhe pode ser ausente, visto que não o tem procedendo de outro efetivamente, porém, apenas formalmente. Conseqüentemente, por causa da identidade real e da inseparável concomitância da natureza de um e de outro existir, a saber, do tal e da essência da coisa, pode-se dizer, a respeito da essência da criatura, que a mesma é o seu existir, participado formalmente, – embora não efetivamente, – tal como dele se diz que o próprio existir simplesmente e absolutamente, não participado nem formalmente nem efetivamente. Se, porém, falamos a respeito do segundo existir da criatura, embora não difira ele realmente da essência da criatura, contudo

<sup>22</sup>*Lès theoremata d' Aegidius Romanus*, Louvain, 1930, p.125.

<sup>23</sup>“[...] nullus effectus incipit esse nisi habeat actualem subjectum et actualem dependentiam ad aliquam causam agentem. Non tamen propter hoc, esse est actualis respectus ad agens sed actualitas quaedam superaddita quidditati in qua hujusmodi actualis respectus fundatur” (*Theorema XIX, fol. XXXI'*).

não difere dela, apenas mentalmente, na medida em que o intelecto, mediante concepções diversas, apreende dela que existe e que tal essência é substância ou acidente, mas também difere dela intencionalmente, porque, no que se refere a tal existir, a própria essência da criatura pode existir e não existir. Na verdade, ela tem o existir, enquanto é um certo efeito de outrem, o não existir, porém, esse ela o tem de si<sup>24</sup>.

Partindo desse texto, parece que o Doutor Solene entendeu a distinção como se o ser da existência atual importasse *in recto* a eficiência da essência, não, porém, (formalmente numa referência para o Criador, mas somente *in obliquo*. De mais a mais, a interpretação da doutrina sobre a relação que a existência atual encontra, dificilmente pode se fazer, de outro modo, sem prejuízo da sua exposição a respeito da participação do existir, como acima referimos.

Se considerarmos, agora, a opinião exposta pelo próprio Egídio no mesmo *theoremata XIX*, a respeito de conceber a distinção entre essência e existência, como sendo entre coisa e determinação da coisa, também aí será evidente a dependência de Baconthorp em face de Egídio.

A determinação da essência – diz ele – pode-se entender de dois modos: de um modo, como sendo realmente diferente, e põe numericamente identificada com aquilo que determina. De outro modo, não como numericamente identificada com o mesmo, de modo semelhante como a extensão da matéria pode ser entendida nestes dois modos quando, pois, dizemos que o existir não é determinação da essência [...]. não nos referimos à determinação que difere realmente, porque desse modo a essência é verdadeiramente determinada pelo existir, como por algo que difere dela realmente. Como, porém, poderia alguém dizer que, tal como a matéria e a sua extensão – a qual se pode dizer que seja determinação da mesma, não são coisas diversas, mas que essa extensão é somente certo modo de se haver – assim, a essência e o existir não

---

<sup>24</sup>“[...] ante esse actuale solum habet existere in mentis conceptu [...] sola ratione differt ab essentia creaturae, nec potest ei abesse, quia non habet illud ab alio effective sed solum formaliter. Unde propter identitatem rei et inseparabilem concomitantiam rationis utriusque esse, scilicet talis et essentiae rei, potest dici de essentia creaturae quod ipsa est suum esse participatum formaliter, licet non effective, sicut de eo dicitur quod est ipsum esse simpliciter et absolutum non participatum nec formaliter nec effective. Si vero loquimur de secundo esse creaturae illud, licet non differt re ab essentia creaturae, non tamen differt ab illa sola ratione, inquantum intellectus diversis conceptionibus capit de ea quod est et quod tale quid est substantia, vel accidens, sed etiam differt ab illa intentione, quia quantum ad tale esse, ipsa essentia creaturae potest esse et non esse. Esse enim habet inquantum alterius effectus quidam est, non esse autem habet de se” (*Ms. Vat. Lat. 299, fol. 6<sup>v</sup> - 7*).

são duas coisas realmente diferentes, mas o existir é uma certa determinação da essência e um certo modo de se haver, que a essência tem, pelo fato de ser produzida por algum agente<sup>25</sup>.

Estes e outros argumentos do mesmo tipo<sup>26</sup> podem ser considerados como a indumentária externa com que Baconthorp revestiu sua sentença. Todavia, não foi pequena a correção que ele fez no ensinamento daqueles doutores, o que evidencia o valor da sua doutrina.

No que diz respeito a Egídio, apresso-me a dizer que nessa questão, ele confundiu totalmente as ordens transcendental e predicamental, disso resultando que sua argumentação perde o valor.

Referindo-se, pois, à última opinião, segundo a qual a existência seria um modo da essência, diz Egídio, que tal opinião, não pode sustentar-se, porque,

[...] a não ser que a matéria estivesse unida à quantidade que dela difere realmente, não lhe competiria aquela extensão nem aquele modo de existir que não difere dela realmente. Não podemos, portanto, dizer que à própria essência[...] compete ser determinada pelo existir, a não ser que naquela coisa haja algum existir realmente diferente e distinto dela, da mesma forma como não compete à matéria a extensão por quantidade, se nela não existe quantidade, que seja realmente diferente dela. Diremos, pois, que, assim como a matéria é formalmente estendida pela quantidade, assim a essência existe formalmente pelo existir, e tal como a matéria e a quantidade que são duas coisas, assim são duas coisas realmente diferentes a essência e o existir.

Ora, não diferem a essência e o existir, do mesmo modo como diferem a extensão e a matéria: aqui, se dá verdadeira determinação da matéria e se lhe acresce algum acidente, como o próprio Egídio claramente dá a entender, em distinguindo determinação que difere realmente e determinação que difere apenas mentalmente, ao dizer que diferem apenas pelo modo de se haverem. Por isso mesmo, todo o processo e determinação ou atuação da matéria ocorre no plano da própria essência.

---

<sup>25</sup>XIX, fol. XXXII P.

<sup>26</sup>Cf *Theorma XVI*.

Todavia, o processo de atuação da essência pelo existir difere totalmente daquele. Neste processo, não ocorre qualquer determinação de essência, mas tão somente atuação, ou seja, translação da essência, sem sofrer variação, para outro grau de existir, modo de existir.

Podemos, portanto, responder, mais no estilo de argumentação de Egídio:

Tal como a quantidade e a extensão diferem entre si, apenas mentalmente, como a forma e o seu efeito formal, assim diferem a existência e a essência atual. E, assim como a extensão, como efeito formal que é da quantidade, difere da matéria apenas mentalmente, na medida em que é um modo da mesma, assim a essência atual, como efeito formal que é da existência, difere apenas mentalmente da essência, enquanto é um modo dela<sup>27</sup>.

E, assim como à matéria não compete a extensão pela quantidade, a não ser que nela exista quantidade, (a qual tem como efeito formal estender a matéria), assim não compete à essência existir em ato como tal, a não ser que nela haja existir (o qual tem como efeito formal colocar a essência em ato, fora de suas causas).

E tal como o modo de existir da matéria, a saber, ser extensa, difere apenas mentalmente da mesma coisa modificada, de igual maneira o modo de existir da essência, a saber, existir em ato fora das causas, apenas mentalmente difere da essência modificada pelo existir. Isto é negado por Egídio, mas sem razão, como parece.

Efetivamente, a quantidade não pode impedir que o modo de a matéria se haver debaixo da mesma, difira da matéria, apenas mentalmente. Portanto, também não pode a existência impedir que, pelo menos olhando por essa paridade, (*ex hoc capite*), o modo de ser da essência sob o existir,

---

<sup>27</sup>Egídio faz uma distinção entre a extensão como modo da matéria que é, e que apenas mentalmente distingue-se da matéria e, de outro lado, extensão, como acidente real que é, o qual se distingue realmente da matéria. “Dizemos, pois, que a matéria é estendida pela quantidade; portanto, a própria quantidade, que realmente se distingue da matéria, pode-se dizer extensão da matéria [...]. Novamente, o próprio modo de ser [...] pode designar-se extensão da matéria; e assim, porque, concebendo extensão da matéria, a matéria e sua extensão não são duas coisas realmente diferentes [...]. Diz que o existir não é determinação da essência, neste modo, mas no primeiro modo (*Theorema XIX, fol. XXXII*)”

difira da essência apenas mentalmente. Digo que por essa paridade (*ex hoc capite*), não impede, porque, por outro lado, a distinção deve ser entendida de modo diferente, sendo como é completamente *sui generis*. Na verdade, os termos são de ordem diversa, razão por que não se pode imaginar a distinção mental aqui, como as outras distinções mentais, pois que elas ocorrem entre termos de uma mesma ordem. O existir não é forma, por isso a expressão “efeito formal” aqui, não é exata nem castiça e, por isso mesmo, também não o é a distinção mental; será, sim, uma *distinção pelo grau de existir*, consoante explicaremos acima. Por essa razão, também é falsa a conclusão.

Eis como ele se expressa: tal como a matéria e a quantidade são duas coisas, assim a essência e o existir são duas coisas, realmente diferentes. Esta não é a conclusão, porquanto não é a existência uma coisa como é a quantidade, mas o ato total da essência, por ela colocada em existir atual.

Resta verificarmos a resposta dada por Baconthorp aos argumentos dos tomistas. A opinião do próprio santo Tomás é assim referida por ele: “Dizem outros, Tomás (*C. Gentiles, c. 52 e 53*; - localize os argumentos no livro 2º, dist. 17, art. 3) que o existir acrescenta coisa sobre a essência<sup>28</sup>.”

Logo a seguir acrescenta o fundamento, apresentando cinco argumentos, os quais não são encontrados, nem no capítulo. 52, nem no capítulo 53 da *Suma Contra os Gentios*, nem no *liv. 2, dist. 17, art. 3*.

Entretanto, ao demonstrar a sua opinião, no *art. 5* e no *art. 6*, não mais fala sobre Santo Tomás. Ao fim do *art. 6*, porém, diz: “por esta única palavra evidencia-se a resposta a todos os argumentos em contrário” e passa a responder àqueles cinco argumentos, sem, todavia, dizer palavra a respeito de argumentos de Santo Tomás.

No *l.2, dist.17, art. 3*, encontram-se os argumentos que Santo Tomás expõe no *1.2 Contra Gentiles, c. 53*, nos quais unicamente se demonstra a composição dos anjos por ato e potência, como sendo composição de coisas diversas, segundo entendeu Baconthorp.

---

<sup>28</sup>In *III Sent.*, dist.X, q. unica, fol. 299<sup>o</sup>

Os argumentos expostos no capítulo 52, os quais argüem precisamente que nas substâncias intelectuais diferem o existir e o *quod est*, nem sequer são citados pelo Baconthorp. Entretanto, a respeito da tese de que o anjo seja composto de potência e de ato, como de “coisas diversas”, não oferece demonstração no livro segundo; antes remete-nos a Henrique de Gand (*Quodl. 1, q. 9* e *Quodl. 2, q. 3*), nos quais “(Henrique) refuta *suficientemente* a Tomás, no livro *De Ente et Essentia* (liv. 3, dist.10, q., art. 3<sup>o,29.</sup>)

Tais circunstâncias parecem insinuar-nos que o RESOLUTO teve dúvidas a respeito da opinião do Fr. Tomás. Não julgamos que tal dúvida se possa explicar por outro modo, a não ser pelo fato de que visse que o Aquinate não oferecera uma posição definida. Assim sendo, sem oferecer qualquer refutação, refere os argumentos do fr. Tomás, com os quais os tomistas dizem estar demonstrada a distinção real ou os que o santo Doutor teria logicamente deduzido dos diversos argumentos, oferecidos nos lugares que favorecem à distinção real. E com razão. Efetivamente, com essa questão ocorre o mesmo que em outras, nas quais santo Tomás não deixou uma solução definitiva.

Em lugar algum se encontra a questão tratada por ele *ex professo*; entretanto, ao se oferecer a oportunidade, em discutindo outras questões, fala sobre essa distinção; mas, mesmo aí, não determina como deva ser entendida aquela distinção. Não é, pois, de surpreender, se autores medievais, que *ex professo* pesquisam sobre a questão, não tenham compreendido a posição de fr. Tomás, como foi o caso, entre outros, de Sígero de Brabant e mais alguns<sup>30</sup>.

Entretanto, o nosso Doutor RESOLUTO, uma vez que nenhuma sentença, fosse de quem fosse, poderia demovê-lo da própria opinião e, por outro lado, não estando mais preocupado somente por este aspecto da questão, sobre se a distinção era apenas mental ou real, consoante vinha

---

<sup>29</sup>In *III Sent., d. XVII, q. 1, art. 3*; ed. Cremonensis, 1618

<sup>30</sup>Cf. M.GRABMANN *Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae*: Acta Pont. Acad. Rom. S.Thomae Aq. Et Religionis catholicae. Taurini-Romae, 1954

sendo colocada pelos primeiros discípulos de Santo Tomás e – como parece – igualmente entendida pelos adversários, propõe em duas etapas a sua opinião e fundamenta-a com argumentos. Em primeiro lugar indaga sobre como se identificam o existir e a essência; e, em seguida, como se distinguem.

Os argumentos dos tomistas são extraídos das obras do Aquinate e provam ou, ao menos, pretendem provar a simplicidade de Deus, da qual toda criatura necessariamente está afastada ou a limitação da criatura, limitação conseqüente da própria condição de criatura. Assim, o argumento tirado do capítulo V do *De Ente et Essentia*, prova que, não obstante a substância do ente simples seja somente forma sem matéria, contudo nelas não há uma simplicidade de natureza, simplicidade sob todos os aspectos:

Ora, tudo que não está na intelecção da essência ou quiddidade isto lhe advém por fora e fazendo composição com a essência, porquanto, nenhuma essência pode ser entendida sem aquilo que são partes da essência. Ora, toda essência ou quiddidade pode ser inteligida sem que se entenda algo de seu existir [...]. Logo, está claro que o existir é algo diferente da essência ou quiddidade<sup>31</sup>.

Ao mesmo objetivo destinam-se os argumentos tirados do *Livro II da Summa Contra Gentes*, c. 52; do *Quodl. II, q. II, a. 3*; *Quodl. III, q. III, a. 20*; *Quodl. VII, q. 3, art. 7. De Spiritualibus Creaturis, art. 1, in c*; da *Summa Theologiae. I, q. 61, art. 1*, etc.

Merece destacar que o Santo Doutor não fala de distinção de duas coisas, mas afirma que o existir é algo diverso da essência; também não fala que o existir faz real composição com a essência. Se alguém, para provar a distinção real, sem uma explicação ulterior, quiser se valer daqueles textos e de outros semelhantes, terá todo direito; não será, porém, necessário acumular argumentos, uma vez que, da própria oposição em que se

---

<sup>31</sup>“Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo [...]. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate” (*De Ente et essentia*, c.V.).

encontram as noções de essência e de existência, relativamente ao ente, tal distinção é evidente. Se, porém, além disso, quiser afirmar que haja uma distinção como entre duas coisas, com certeza estará provando mais do que permitem os argumentos, da forma como foram expostos por Santo Tomás. Talvez fosse mais adequado acompanhar o Pe. V. Remer, ao afirmar que o Santo Doutor teria se esforçado em vão, se, – como alguns teimam, – com todos esses argumentos, tantas vezes repetidos, outra coisa não tivesse pretendido provar senão uma distinção mental<sup>32</sup>.

Nem uma coisa nem outra. Não quis Santo Tomás determinar com ulterior esclarecimento a distinção real, pois, tal não se fazia necessário.

Se, finalmente, quisermos empregar os argumentos de Santo Tomás para provar apenas que Deus tem necessariamente em si toda a plenitude do existir e, por isso mesmo, toda perfeição, e que, conseqüentemente, a criatura, como ente finito, não pode ter a perfeição absoluta da existência, e se, com tal argumento quisermos argüir contra aqueles que defendem uma distinção apenas mental – como parece ser o intento de muitos –, mais uma vez, dizemos que está com todo o seu direito quem assim proceder; todavia, não é essa a questão. Na verdade, tal conclusão era aceita por todo mundo, continua sendo aceita e o será pelo futuro, dada a irrefragável força dos argumentos.

Por outro lado, dos argumentos daqueles parece que não resulta logicamente uma conclusão, consoante se verá agora pela resposta de Baconthorp aos argumentos dos tomistas.

No que concerne àquele argumento de que toda criatura participa do existir, afirma Baconthorp não se há de imaginar que a essência participe do existir à semelhança de algo nela recebido[...] pois, num tal sentido é evidente que diferem realmente; participa do existir no sentido de que a essência é, por seu lado como algo abstrato, indiferente para existir e não existir, e da qual se diz que existe quando, pela potência do agente é produzida efetivamente.. Mas, da coisa, enquanto produzida efetivamente,

---

<sup>32</sup>V. REMER, *Ontologia*, p.47, 1928

não se dirá que seja recebida na essência, mas tão somente que a essência passou a subsistir<sup>33</sup>.

Na verdade, importa que nesse ponto se transcenda o plano da imaginação, consoante já foi advertido do contrário se estaria correndo o risco de conceber a distinção, de forma excessivamente material. A dificuldade reside na circunstância de que a existência não pode ser imaginada, mas, apenas inteligida.

Por outro lado, a existência é um princípio da ordem transcendental, contradistinta da ordem predicamental, na qual se encontram as determinações da natureza. Daí por que facilmente somos levados a conceber a existência como certa determinação da natureza e a distinção entre essência e existir, como se concebe a distinção entre matéria e forma.

O que diferencia esses dois tipos de distinção foi enfatizado por Baconthorp, com a distinção entre participar, à maneira como o ar participa da luz ou o corpo participa da brancura, e o ser como efeito produzido. Naquele modo de distinguir, percebe-se tanto a ação do agente, que prodigaliza o existir, como a passividade do que recebe [...] No segundo modo, embora se afirme a ação do que prodigaliza o existir, não ocorre, porém, passividade de recebedor, mas tão somente translação do que existe em potência para a ordem atual.

Ao argumento extraído do capítulo V do *De Ente et Essentia*, a saber, que “tudo que não cabe no conceito de essência ou quiddidade vem-lhe de fora e faz composição com a essência” pode se responder dizendo:

Primeiro; santo Tomás nada afirmou sobre a distinção, a não ser que o existir é algo diverso da essência; daí se entender que a distinção se dê entre coisa e coisa, sendo, neste sentido, distinção real, tal entendimento está bem longe do pensamento do Aquinate;

Segundo; em dois sentidos se pode entender que a existência se inclui no entendimento de essência:

---

<sup>33</sup>“non est imaginandum quod essentia participet esse sicut aliquid receptum in ea[...]. quia sic manifestum est quod differant realiter, sed sic participat esse quod essentia de se est tamquam aliquid abstractum indifferens ad esse et non esse, et tunc dicitur esse quando per potentiam agentis est producta in effectu. Sed res ut producta in effectu non dicitur esse recipi in essentia sed tantum dicitur essentiam subsistere” (*In III Sent., dist. X, q. 1, a.4, fol. 299*’).

- a) no sentido de que não pode a essência adequadamente ser inteligida, a não ser que simultaneamente se entenda o seu existir, sentido este, o qual somente se pode afirmar como próprio de Deus, desde que nada se lhe pode acrescentar além do existir; diz-se por isso que é necessário. Neste sentido, não pertence à criatura que comece a existir ou que se conserve no existir; não é a existência nota essencial da criatura e, assim sendo, não faz parte de sua compreensão.
- b) no sentido de que, uma vez posta no existir, a essência, embora por causa disso não se torne a existência nota essencial da essência, porquanto o transferir da essência para o existir se situa no plano transcendental, disso contudo, não resultando que algo seja acrescentado à essência, e sim, que, sem sofrer mudança em si, é trasladada para um grau de existir mais perfeito, isto é, para o existir, de tal modo que não se possa, sem aquele grau, se conceber como real aquela essência.

Nem se diga que isso é bobagem (*nugatio*), pois, não estamos dizendo que o existir pertence à quiddidade da essência real nem que a existência seja da quiddidade da essência. Questões como estas, que nenhuma dificuldade oferecem não prejudicam questões ulteriores, tais como: sobre qual entidade importem o existir e a essência; sobre como essas duas entidades se relacionam reciprocamente; se, havendo uma aptidão de potência para ato e para o ato transcendental, que tipo de distinção se estende entre uma e outro.

Admitindo-se que a distinção é apenas mental, ainda não se segue que o existir pertença à essência da criatura e que o existir da criatura se identifique com o existir divino, a respeito do qual, exclusivamente, se pode dizer que seja o seu próprio existir. Aliás, os defensores da distinção mental demonstram, de forma unânime que, pelo fato de se dizer que o existir na criatura não se distingue da essência senão mentalmente, não se segue que a essência da criatura atinge a simplicidade divina. Vimos acima que a existência não é uma coisa, a não ser em sentido impróprio, na medida em que a palavra “coisa” seja empregada para significar qualquer expressão de realidade.

Portanto, a distinção não pode ser real, qual a que vigora entre duas coisas, nem mental, admitido que esta ocorre entre *notas predicamentais*;

que pelo lado da realidade são uma coisa só, sendo pela mente concebidas como muitas; mas que, com toda exatidão, se pode dizer distinção *pelos graus de existir*, consoante suficientemente se explicou acima. Pode, portanto, dizer-se real, na medida em que não é apenas produzida pelo intelecto, em considerando uma mesma coisa debaixo de aspectos diversos, mas verdadeiramente existe na coisa fora da alma.

Foi oportuno tratar essa questão mais demoradamente, a fim de podermos, com mais facilidade, distinguir as diversas opiniões e devidamente determinar-lhes o valor. Prosseguiremos, agora, a ordem indicada na Introdução. (*vide supra na introdução pp.19 a 22,*)

## Evolução da doutrina sobre a razão formal do suposto, a partir de Egídio Romano até João Baconthorp

### 3.1 Egídio Romano

No *Quodl. V, Q.14<sup>1</sup>*, Egídio tenta provar que uma coisa pode diferir realmente de si mesma, sem que isto signifique outra coisa e tratando das questões sobre natureza e suposto, mais exaustivamente fala sobre a diferença entre uma e outro. É válido, pois, encontrar-se ali a genuína sentença de Egídio<sup>2</sup>.

Depois de examinar muitas sentenças, indaga Egídio sobre “o que se há de sustentar como verdadeiro, segundo o nosso pensar” (*fl. 102<sup>r</sup>*). Estabelece quatro tipos de relação entre natureza e suposto:

- 1<sup>o</sup> “natureza difere realmente de suposto”;
- 2 “o suposto não implica outra essência, diversa da natureza;”
- 3<sup>o</sup> “natureza e suposto diferem por certo modo de se relacionarem”;
- 4<sup>o</sup> “se se definisse suposto, na sua definição se conteria algo que não se encontra na definição de natureza.” (*fl. 102<sup>r</sup>*).

Com mais profundidade tenta demonstrar o primeiro e o segundo modos de se relacionarem, porquanto, muito estranho parece que possam uma e outro compatibilizar-se. Eis o argumento: em se juntando reciprocamente coisas dos predicamentos, contraem algo na essência, a saber, um

---

<sup>1</sup>AEGIDIUS ROMANUS, *Quodl.V*, q.14, ms Vat. Lat. 834, fol. 158r 159r

<sup>2</sup>Tivemos em mãos a cópia fotostática da questão V deste opúsculo, do *Codex* da Biblioteca de Tolosa, ms. 739, fol. 101<sup>r</sup>- 102<sup>v</sup>, do qual extraímos os textos aqui utilizados.

modo, e modo, – diga-se – real, “não apenas modo mental”, disso resultando que fiquem diferentes de si mesmas, se comparadas com a situação anterior, quando não estavam juntas. Como exemplo aduz-se o fato de que a matéria, em sendo unida à quantidade, passa a diferir de si mesma, quando comparada com o estado em que não estava unida. Entretanto, isso não autoriza a dizer que a matéria se torna outra essência, por estar unida à quantidade, nem que o modo real que, em se tornando substrato da quantidade, lhe advém, faz com que seja uma essência outra, diversa da própria matéria.

De modo semelhante, deve-se dizer, neste assunto, a saber, que a natureza, pelo fato de se fazer substrato do existir e das propriedades deste, adquire outro modo, e modo efetivamente real, modo, em virtude do qual a natureza passa a diferir de si mesma, se comparada com a situação anterior à sua junção. Todavia, não resulta desse modo uma outra essência, diversa da própria natureza<sup>3</sup>(fl.102<sup>v</sup>)

Esta última assertiva demonstra-a observando que a matéria, por si mesma se faz extensa e que a própria quantidade, por si mesma estende a matéria. Ora, não é devido à interferência de algum intermediário que a matéria se faz extensa pela quantidade. ou que a quantidade estende a matéria, mas tão somente por comunicação de si mesma.

Ora, se nessa questão vale o argumento, porque não haverá de valer para a distinção entre existir e essência, tema em que Egídio recusa o mesmo tratamento? – Essas são palavras suas.

Mas, como poderia alguém dizer, neste tema, que, assim como a matéria e sua própria extensão, – da qual se pode dizer que seja determinação daquela, – não sejam coisas diversas e sim, que tal extensão é tão somente um modo de se haver [...], de igual maneira, a essência e o existir não são duas coisas realmente diferentes, e sim, que o existir é um certo modo de se haver, que a essência atinge, em sendo produzida por algum agente. Ora, isso, na verdade,

---

<sup>3</sup>“Similiter dicendum in propósito scil. quod natura ex hoc subicitur esse et proprietatibus, alium modum acquirit et realem, per quem modum natura difefferret (b differt), realiter a seipsa ut non est praedictis conjunta. Iste tamen modus non dicit aliam essentiam a natura ipsa”. (f.102r).

é insustentável. Porquanto, se a matéria não estivesse unida à quantidade, a qual difere realmente da mesma, lhe não competiria aquela extensão nem aquele modo de ser, que não difere dela realmente; portanto, não podemos dizer que a essência, como tal, ou a coisa criada de qualquer ser tenha capacidade de determinar-se por existir, a não ser que haja naquela coisa algum existir, realmente dela diferente e distinto, tanto quanto não tem a matéria capacidade para ser estendida pela quantidade, se nela não houver – a quantidade, que dela difere realmente<sup>4</sup>.

Não obstante dever-se admitir a paridade, pois, tal como a extensão, o existir pode ser considerado sob dois aspectos: – sob um aspecto, enquanto acidentalmente advém à essência; – e neste sentido não é constitutivo da essência, tanto quanto não o é da matéria a extensão, que dela difere realmente; – sob outro aspecto, enquanto determinação<sup>5</sup> que é da essência, tal como se diz da extensão relativamente à matéria da qual é determinação, – desse modo, difere da essência, como um grau de existir da mesma (conforme estivemos tratando no parágrafo sobre a distinção essência *versus* existência), tal como a extensão é um modo de ser da matéria.

Destarte, acompanhando Baconthorp, dizemos com mais exatidão: que “do ato real e do que se segue à forma como lhe dando real acabamento, não se deve dizer que seja um modo, mas um ato formal [...]. E, partindo daí, digo eu que o suposto não é um modal, mas um real, porquanto a denominação que se segue à forma por meio do ato formal, é denominação real”<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup>Sed quia posset quis dicere quod sicut matéria et sua extensio, quae ejus determinatio dici potest, non sunt diversae res, sed hujusmodi extensio est solum quidam modus se habendi [...] sic essentia et esse non sunt duae res realiter differentes, sed esse est quidam modus se habendi quem habet essentia ex eo quod est ab aliquo agente producta. Hoc enim stare non potest. Nam, nisi materia conjungeretur quantitati quae realiter differt ab ipsa, non competeret ei illa extensio, nec ille modus essendi qui realiter differt ab ipsa; non possumus ergo dicere quod ipsi essentiae vel cujuscumque rei creatae competat determinatio per esse, nisi sit in illa re aliquid esse ab ea realiter differens et distinctum, sicut materiae competit extensio per quantitatem, nisi sit in ea quantitas, quae sit ab ea realiter differens” (EGIDIUS ROMANUS., *Theoremata de esse et essentia.*- *Theorema XVI, fol. XXXIII-XXXIV*).

<sup>5</sup>Aqui por determinação estou entendendo o mesmo que modo de existir.

<sup>6</sup>“Actus realis et qui consequitur formam, ut realiter perficit [...] non debet modus sed actus formalis [...]. Et per hoc dico ego, quod suppositum non est modalis sed realis, quia determinatio quae se quitur formam mediante actu formali est determinatio realis”.

Encontramos aqui mais um indício de quanto a doutrina de Egídio contribuiu para Baconthorp elaborar sua própria sentença. Sem dificuldade, concede a Egídio que aquele modo que se segue à união de alguma natureza com alguma forma, como no exemplo dado por Egídio, da relação estabelecida entre matéria e quantidade, entretanto recusa-se a aceitar que isto seja suficiente para resolver definitivamente a questão, de vez que, mesmo feita esta concessão, ainda não se segue que o suposto acrescente à natureza apenas um modo, “pois aquele modo que se segue não é constitutivo formal do suposto, mas ato formal que o precedeu”<sup>7</sup>.

Em afirmando que aquela mesma essência “enquanto está sujeita às perfeições, enquanto participa de outras perfeições, se passar a existir por si mesma, poderá chamar-se suposto<sup>8</sup>,” parece indicar que não seja suficiente a solução proposta por Egídio. Noutro lugar, diz também que “é suposto aquilo que tem existir por si e não pelo existir de outro”<sup>9</sup>.

Os argumentos de Egídio provam suficientemente que a uma natureza completa se não pode adicionar outra coisa que lhe venha dar acabamento no plano da essência; todavia não provam – e para atingir o objetivo a que foram induzidos, deveriam prová-lo – que o suposto formal é constituído formalmente por aquele modo, uma vez que afetam apenas a natureza, quando, na verdade, a essência do suposto encontra-se no plano transcendental.

A propósito de toda essa questão, tal como vem tratada por Egídio, deverá se dizer que não indaga a respeito da razão formal de suposto; antes, parece que investiga sobre como a natureza comum é contraída pelas notas individuantes.

Tal impressão aflora, de súbito, ao fazer referência à primeira sentença, segundo a qual, nas coisas criadas, natureza e suposto são realmente uma mesma coisa, apenas diferindo quanto ao modo de se predicar.

---

<sup>7</sup>Quia ille modus consequens non est formale constitutum suppositi, sed actus formalis qui praecedit, *Ibid.*

<sup>8</sup> Illa eadem essential “ut est subjecta perfectionibus, ut participat perfectiones alias, si sit per se existens, meretur dici suppositum” (AEGIDIUS ROMANUS, *Quodl. V, q.14, ms Vat. Lat5. fol. 159*).

<sup>9</sup>[...] quod per se habet esse et non per esse alterius” (AEGIDIUS ROMANUS, *De compositione Angelorum, q. V*).

Dizem, de certo, os seus defensores que natureza é aquilo que é significado pela definição. Egídio refuta tal opinião, não por considerar como o problema é mal formulado, e sim, por que – diz ele – “as diferenças apontadas entre natureza e suposto, não parecem ser suficientes para se estabelecer tal diferença”<sup>10</sup>.

No decorrer de toda a questão é essa mesma consideração de natureza que aparece. Esta a razão pela qual a diferença entre natureza e suposto ele a identifica em dizendo que

[...] uma mesma coisa é chamada natureza e suposto, sendo que natureza se diz da coisa em si mesma considerada, ao passo que se diz suposto, considerando-a como acabada (*perfectam*) pelo existir e pelas outras propriedades conseqüentes ao existir. Assim é, porque o suposto significa a mesma natureza com um certo modo que a natureza adquire, em sendo unida a esses inferiores<sup>11</sup>.

Daí porque, “embora considerando conveniente – diríamos, “plausível” – a opinião de santo Tomás, Egídio, contudo rejeita-a, por entender que não pareça razoável, sobretudo, “o modo de expor, pelo fato de afirmar que o existir e os acidentes fazem e constituem o suposto, sem, contudo, pertencerem à essência do suposto. Tal posição não parece razoável”<sup>12</sup>.

As palavras são citadas do *Quodlibet II, art.4*, onde o santo Doutor indaga sobre se nos anjos natureza e suposto se identificam. Também o Aquinate considera ainda a natureza comum, mas o suposto como o singular do gênero substância ou como o indivíduo natural. Não é este, porém, o mesmo *leit motiv* da questão.

Há dois tipos de individuação: uma, que é constitutiva do suposto, outra, pela qual a natureza comum é contraída pelas notas individuanes

<sup>10</sup>AEGIDIUS ROMANUS, *De Compositione Angelorum*, ‘V,ms.Bobçoph. Tolosanae 739, fol. 101’.

<sup>11</sup>“illud idem dicitur natura et suppositum, sed dicitur natura ut in se accepta, *suppositum* vero ut est perfecta per esse et alia consequentia esse. Hoc modo, quia suppositum dicit naturam cum quodam modo quem natura sortitur ex hoc quod est istis inferioribus conjunta” (*Ibid. Fol. 102v*).

<sup>12</sup>*Ibid. fol 101<sup>v</sup>*.

até atingir o grau individuante. Naquela questão, citada por Egídio, santo Tomás tem em vista a individuação da natureza comum pelas notas individuantes, na qual jamais se pode dizer algo sobre a existência da coisa, a qual, neste sentido, não pertence à natureza, pertence, sim, à individuação que leva à constituição do suposto. Neste sentido, o veredito do Angélico é que o próprio existir do anjo está por fora da sua essência, ou seja, da sua natureza e de outras propriedades que lhe são acidentais, as quais pertencem ao suposto, não, porém, à natureza<sup>13</sup>.

Com tais expressões, não quer o santo Doutor dizer que o existir seja da essência do suposto e sim, que, considerando a individuação que constitui o suposto, o existir pertence totalmente ao suposto. Assim é que na solução da 2ª objeção, diz Santo Tomás: “Embora o próprio existir não seja da essência do suposto, como, porém, pertence ao suposto e não é da essência da natureza, é claro que suposto e natureza não são totalmente a mesma coisa, em qualquer dos seres nos quais a coisa não é o seu existir”<sup>14</sup>.

Ora, se Egídio não pôde entender essas coisas, a razão está em ter considerado a questão sob outro prisma. Para ele, o suposto é a natureza, enquanto sustenta o existir e as propriedades hipostáticas, na medida em que tudo isto se faz ato em alguém. Não nega que o suposto seja um *per se*; pelo contrário, esta razão ele aduz contestando Damasceno, por ter dito que o suposto é a natureza com os seus acidentes. Ora, se assim fosse, o suposto não seria *unum per se*, mas *unum per accidens*. Não seria uma unidade substancial, mas uma unidade acidental. Todavia, para ele essa unidade do suposto nada mais é do que o complexo das notas individuantes da natureza comum, notas que podem ser predicadas do suposto.

Como, porém, difícil se torna distinguir com precisão esses dois aspectos do suposto, não é de admirar se algumas vezes – embora raras vezes – tenha feito algumas afirmações que sugerem esteja falando, não

---

<sup>13</sup>Tomas *Quodl. II, q. 4*

<sup>14</sup>“Ipsum esse angeli est praeter ejus essentiam, seu naturam et alia quaedam ei accident, quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam” (*Quodl. II, q. 4*).

da individuação da natureza específica, e sim, da individuação que constitui o suposto.

Assim é que, entre outros lugares, afirma no fim da *Q.V.*, do livro *Sobre a composição dos Anjos*:

Embora o suposto signifique a natureza, enquanto acabada pelo existir e pelas propriedades deste, contudo, não se segue que, ao variar qualquer daquelas propriedades que sobrevêm à natureza, varie, ou seja desfeita a identidade e a essência do suposto, porquanto, na constituição do suposto, tanto como no desfazimento do mesmo, devem-se levar em consideração simultaneamente todas as suas propriedades e, não apenas uma ou outra separadamente<sup>15</sup>.

Das palavras desse texto tem-se a impressão de que Egídio está falando do suposto, como ente indivíduo em si e separado de qualquer outro, ou seja, do ente que tem o existir do modo mais perfeito. Como, porém, esta noção refere-se ao suposto indiviso e *ex integro* – possa embora por um momento ter aflorado à mente de Egídio, porquanto era noção demais familiar de suposto, – todavia é totalmente contrária à sua constante afirmação de que o suposto é a própria natureza enquanto acabada pelo existir e pelas propriedades consequentes ao existir, ou aquilo a que, além da natureza, advêm em ato outras propriedades, como o existir, etc., disso resultando que o suposto realmente difere da natureza modalmente.

Frise-se, porém, que essa questão é totalmente diversa da nossa, pois, uma coisa é investigar sobre que entidade acarretam em si o suposto e a natureza e outra, indagar sobre a razão formal constitutiva de suposto, na designação do qual não se faz qualquer divisão, mas apenas representação *ex integro* do sujeito

Para concluirmos a pesquisa sobre Egídio, observemos que o seu mérito deve ser reconhecido no fato de ter ele demonstrado, com clareza, que a razão constitutiva do suposto não deve ser procurada entre as notas

---

<sup>15</sup>“Licet natura dicat suppositum (suppositum dicat naturam) ut perfectam per esse et proprietates, tamen non sequitur quod ad variationem alicujus eorum quae naturae superveniunt, identitas et ratio suppositi varietur aut tollatur, nam in constitutione suppositi et similiter in ablatione respiciendum est simul ad omnes hujusmodi proprietates et non ad aliquam unam seorsim” (AEGIDIUS ROMANUS, *De compositione Angelorum*, g. v. fol. 102<sup>o</sup>).

individuantes, uma vez que á natureza individua, por estar completa na linha de substância, nada se lhe pode acrescentar.

Entretanto, aquele modo, embora afete a natureza contribuindo para sua atuação, todavia, não afeta contribuindo para constituí-la suposto; porquanto o modo supõe a natureza já constituída, como apta a se tornar suposto. Por outro lado, se suposto é aquilo que existe do modo mais perfeito, a razão constitutiva não pode consistir em algo que tem o existir de maneira não tão imperfeita, qual seria o modo. A força de tal argumento deve ser colocada, não no fato de que o modo é, em certo sentido, uma entidade de menor importância ontológica, a qual, por isso mesmo, não pode ser considerada constitutiva de um ente perfeito, mas no fato de que o constitutivo do suposto deve ser causa daquilo que *existe do modo mais perfeito*.

É interessante acrescentar aqui algumas idéias de um autor anônimo, contemporâneo de Egídio, o qual de modo admirável explica e defende aquela sentença, que faz pensar esteja sendo dita pelo nosso Baconthorp. Citamos suas palavras, consoante o código *ms.739* de Tolosa, no qual se encontra uma nota, na qual são diluídos os argumentos em contrário<sup>16</sup>.

Se me perguntares o que significa esse modo, direi que esse modo é a própria subsistência ou o existir-por-si da coisa, o qual, de modo virtual compete à natureza substancial; entretanto, é do agente que, de modo eficiente recebe e formalmente se segue à natureza em razão de estar (a mesma) unida ao ser atual de existência. Disso fica evidente que tal modo não é causado por acidente algum, embora não seja causado sem acidente, visto que, sem acidentes não se dá em efeito natureza alguma criada<sup>17</sup>.

Causa admiração que o autor pudesse escrever tais palavras como sendo de Egídio. Se, entretanto, aprofundarmos nossa análise e, com

<sup>16</sup>Cf. sobre isto P.D. TRAPP, O.E.S.A. *Aegidii Romani de doctrina modorum. Angelicum*, vol. XIII (1935), fasc. 43, cuja dissertação foi-nos gentilmente compartilhada, pelo que lhe demonstramos nossa gratidão, sobretudo, por que foi através dela que tivemos acesso à cópia fotostática da questão *V De compositione angelorum*

<sup>17</sup>"Et si petas quid sit iste modus, dico quod iste modus est ipsa subsistentia vel per se existere rei, qui competit naturae substantiali in virtute, sed efficienter habet eum ab agente et formaliter consequitur [...] in natura eo quod conjungitur esse actuali existentiae. Unde patet quod iste modus nullo accidente causatur, licet sine accidente non causetur, quia non est dare naturam aliquam creatam in effectu sine accidentibus".

Baconthorp respondermos a Egidio que aquele modo deve se dizer “ato formal” e não “modo de existir”, permite-nos verificar que não estão muito distantes uma da outra as concepções de Egidio e de Baconthorp.

Quando Egidio diz que o suposto é a natureza com o tal modo que se lhe segue, em sendo tornada substrato do existir e das propriedades existenciais e que, por causa disso, a natureza, comparada com ela mesma quando não era substrato do existir, passa a diferir realmente de si mesma, desnecessário se torna insistir tanto naquele modo, como se fosse ele o constitutivo do suposto, devendo-se, pelo contrário, perguntar donde e como terá se originado aquele modo.

Segundo Egidio, o modo surge pelo fato de a natureza estar como substrato do existir e das propriedades hipostáticas. Portanto, primeiro uma natureza existe e depois se faz substrato das propriedades hipostáticas e, finalmente resulta aquele modo.

Em face de tal consideração não parece que o nosso autor anônimo tenha ultrapassado muito o pensamento de Egidio, ao dizer que o modo é a subsistência ou o existir por si, o qual já compete virtualmente à natureza substancial e que, em sendo a natureza substancial unida ao ser atual da existência, formalmente lhe compete.

Se, agora, acompanhando Baconthorp, chamarmos de ato formal aquele modo, poderia a doutrina egidiana ser formulada nos seguintes termos:

- É por influxo do agente que vem à natureza ter o existir eficientemente e, correlativamente ter também o existir por si mesmo; entretanto, já virtualmente a subsistência compete à própria substância, em sendo transportada para o ato de subsistir, oportunidade em que é unida ao ser de atual existência. Aí então, a natureza difere realmente de si mesma se comparada consigo mesma, quando não estava como substrato do existir e da subsistência, embora não podendo ser considerada outra essência.

Foi este último ponto que Egidio não pôde explicar com precisão. Deve-se advertir, ademais, que na *Questão V* do *De compositione angelorum*, não está Egidio indagando a respeito da razão formal constitutiva de

suposto e sim, a respeito da constituição ontológica da natureza e do suposto e das suas recíprocas relações.

Que esta tenha sido a razão explicativa dessa atitude de Egídio e que não seja fantasiosa tal interpretação confirma-se ao se verificar que a argumentação de Egídio visando a provar que a natureza e o suposto diferem por um modo de se relacionar, qual seja: – o suposto é aquilo que tem o existir por si mesmo, ao passo que a natureza não apresenta a mesma situação; tal interpretação foi construída para explicar o mistério da Encarnação, com as seguintes palavras:

Se o Filho de Deus tivesse assumido tudo o que é próprio de homem, a saber, a natureza e o existir com suas propriedades existenciais [...] nem, por isso teria assumido o suposto, por força do qual a natureza humana por ele assumida, teria deixado de ter um existir por si. Com efeito, por suposto se entende aquilo que existe por si e não pelo existir de outro<sup>18</sup>.

Estas palavras, tais como as citadas à página 86 do original, ao que parece, pouco têm de coerência com o ensinamento geral, exposto nessa *Questão V*, uma vez que se destinam mais a investigar o suposto já constituído, do que a relação do suposto com a natureza. Todavia, dada a afinidade que há entre os dois aspectos, facilmente convergem para um só, como também não se opõem; entretanto correspondem a indagações diversas.

Por último, pensamos que o precípuo interesse de Egídio nessa questão, -- aliás ele mesmo expressamente o afirmou -- foi determinar as relações entre natureza e suposto, e não, a razão constitutiva do suposto, muito embora, algumas vezes, deixe aparecer uma noção de suposto, como de ente que existe por si mesmo, e profira considerações que, por si, nada têm de referência com o objetivo principal. Convidam-nos, porém, tais divagações egidianas a uma pesquisa mais aprofundada, que não deixa de ter sua utilidade para a nossa questão, considerando-se que, em

---

<sup>18</sup>“Si Dei Filius omnia assumpsisset quae sunt hominis, scil. naturam et esse et proprietates[...] non tamen propter hoc assumpsisset suppositum ex quo natura humana ab ipso assumpta non habuisset per se esse. Suppositum enim dicitur quod habet per se esse et non per esse alterius” ( *De compositione Angelorum*, fol.02<sup>r</sup>).

elaborando sua sentença, Baconthorp foi, em grande parte, tributário de Egídio, aplicadas – é claro, – as devidas correções.

Já no início da Questão V, dissera Egídio que em nenhuma das criaturas, mas tão somente no ser totalmente simples, o possuidor e o possuído são uma mesma coisa. Partindo daí, indaga sobre o que o suposto – o *habens* – acrescenta à natureza (como ao *habitum*). Ora, sendo o suposto o indivíduo *per se*, aquilo que à natureza é acrescentado (em se tornando suposto – subentende-se –) não pode ser algum acidente, pois, se assim fosse, o suposto seria um *per accidens* e não um *per se*, no predicamento.

Isso demonstra, à toda evidência, que para ele o que é acrescido à natureza é constitutivo do suposto. Se, agora, repentinamente conclui que o suposto importa certo modo de se relacionar – (*se habendi*) – como consequência de que a natureza passou a ser substrato do existir e das propriedades deste, – (sendo isto o que, no desenvolver de toda a questão, procura demonstrar), – parece fora de dúvida que, para ele, esse modo tem alguma importância. E de fato, uma vez demonstrada a existência daquele modo, diz em nota marginal, à *folhas 102<sup>r</sup>*, que disto resulta que não mais existe aquela inconveniência anteriormente arguída, a saber, de que o suposto não seria indivíduo, *nem por si nem no predicamento*.

Assim, portanto, essa Questão V, levantada a fim de provar a existência daquele modo real, pressupõe um ensinamento, ou subentende outra questão a respeito da constituição do suposto, a qual não é aqui solucionada nem explicitamente proposta. Na questão sobre os Anjos, Egídio tenta solucionar apenas o problema da equação entre natureza e suposto, tal como faziam quase todos os teólogos daquele tempo.

Aquela doutrina pressuposta aparece melhor no lugar onde aplica à Cristologia os argumentos expostos na presente questão. Assim fez no *Comentário ao III das Sentenças*. Também ali continuamente fala sobre o modo de ser, como de uma propriedade da natureza; aqui, porém, com mais clareza diz que aquela propriedade é o próprio existir *per se*, para o

qual a própria natureza<sup>19</sup> tem aptidão Assim, é, que, ao falar sobre a diferença humana, diz:

Concedemos que a natureza, com propriedade constitui o suposto, tanto no plano da divindade como no plano das criaturas[...] Nas puras criaturas o suposto é constituído pela natureza com alguma propriedade absoluta, qual seja, ter o existir *per se*; a natureza da pedra com esta propriedade, que é ter o existir por si mesma, constitui o suposto de pedra<sup>20</sup>.

Assim, pois, aquele modo real que o suposto acrescenta à natureza seria aquela propriedade, ou seja, o existir *per se* mesmo. O próprio Egídio afirma-o no mesmo *artigo I*, dizendo: “O suposto criado sempre acrescenta algum modo real sobre a sua natureza, razão pela qual tal suposto nunca é tão simples como a sua natureza”. E continuando nessa indagação, distingue com maior clareza ainda a função dessa propriedade. Nas pessoas divinas, o suposto “por sua própria natureza tem o existir *per se*; entretanto, em virtude de sua propriedade relativa, ou seja, pela relação, tem que o seu existir seja distinto do existir das outras pessoas divinas”. Nas criaturas, contrariamente, o suposto não tem por sua natureza o existir *per se* mesmo, mas o tem em virtude da propriedade “que é o próprio existir *per se*”.

Explicando isto na parte 3, *dist. V, q. 1, a. 2*, afirmou que a natureza divina sempre é constitutiva do seu suposto, ou seja, tem sempre por sua natureza o existir *per se*, tanto *ex re*, como *ex modo essendi*. Situação contrária é a da natureza criada, a qual, ou não possui *ex re* o existir *per se*, como natureza accidental que é sustentada no suposto, ou em virtude do modo de ser, como a natureza humana de Cristo, a qual, não obstante “trazer aptidão para constituir suposto”, é, porém, sustentada no Verbo e, “por tal fato, impedida de[...] constituir-se pessoa<sup>21</sup>”.

<sup>19</sup>Cf. P.D. TRAPP, *Aegidii Romani de doctrina modorum. Angelicum*, vol. III (1935), fasc. 4.

<sup>20</sup>“Concedimus enim quod natura cum proprietate constituit suppositum, tam in divinis quam in creaturis[...] In puris creaturis constituit suppositum natura cum aliqua proprietate absoluta, quae est habere per se esse, natura lapidis cum hac proprietate, quae est habere per se esse, constituit suppositum lapidis” (AEGIDIUS ROMANUS, *In III Sent., dist. VI, parte 1, q. 1, a. 1*. Roma, 1623).

<sup>21</sup>AEGIDIUS ROMANUS, *In III Sent. Dist. VI, parte 1, q.1, a. 1*.

Das afirmações citadas parece, com toda clareza, que Egídio afirmou, em consonância com o nosso Baconthorp, que a natureza, se for deixada à sua própria sorte, constituir-se-á suposto, podendo, não obstante, aquela supopositalidade ser impedida e prevenida, tal como ocorreu na Encarnação do Verbo divino. Não quis, todavia, afirmar que o próprio existir constitua formalmente o suposto, rejeitando que, pelo menos no que se refere às pessoas divinas isto venha a ocorrer, uma vez que no seu entender a pessoa divina tem, por sua propriedade, “o existir distinto do existir das outras pessoas” mas, o existir *per se*, tem-no pela própria natureza divina.

Do que foi dito, parece provável que Egídio tenha sustentado que o suposto inclui em si, tanto a natureza como o ser de existência, como, em fim, o existir da subsistência, isto é, o existir por si mesmo. Nas pessoas divinas, porém, existir e essência se identificam, razão por que natureza e suposto são realmente uma só coisa, pois<sup>22</sup> a propriedade que dá o existir distinto à pessoa divina é relativa, daí por que, apenas mentalmente se distingue da natureza.

Já nas criaturas, o existir se distingue da essência realmente; daí por que, a fim de que a natureza se torne suposto, deve-se-lhe adicionar uma propriedade, a saber, um modo de existir por si. Entretanto, essa propriedade não advém à natureza, vindo de fora dela – *ab extra* – porquanto a própria natureza é, de si, apta a se constituir suposto; entretanto – consoante interpreta o Autor Anônimo de Tolosa – porque lhe compete virtualmente, lhe advém formalmente “em sendo unida ao ser atual de existência”. Ora, todo existir acompanha o modo da forma, conseqüentemente convém que a natureza, a qual com a propriedade se constituiu suposto, já virtualmente atraia essa propriedade. Advirtamos, porém, uma vez mais, com o Baconthorp, que tal ato real da natureza, não se lhe deve dar o nome de “modo de existir”, mas de efeito formal.

Assim fazendo, salva-se a distinção real entre natureza e suposto, sem que por isto se entenda uma outra essência.

---

<sup>22</sup>P. 88- Nota do Tradutor. Nota do tradutor. P.89 do original.

Uma vez que estas argumentações podem ser mais bem esclarecidas, quando tratarmos da doutrina do Baconthorp, consideramos suficiente o que escrevemos sobre Egídio.

### 3.2 Godofredo DèS Fontaines, Henrique de Gand, Hervé de Nédellec, Pedro de Palude, Guido Terreni

No *Quodl. VII, q.5*, escrito no ano 1290<sup>23</sup>, Godofredo des Fontaines<sup>24</sup> refere quase ao pé da letra a doutrina de Egídio Romano, exposta tanto no *De Compositione Angelorum*, como no *Quodl. V, q.4* e nos *Theoremata de esse et essentia (theoremata XIX)*, submetendo-a a uma bem aprofundada avaliação crítica, negando a distinção real entre suposto e natureza e, por conseqüência, recusa que o suposto acrescente alguma realidade à natureza.

A primeira e a segunda dificuldade levantadas por Godofredo contra a sentença de Egídio são refutadas pelo Doutor Resoluto, visto que apenas estas são oponíveis também a ele, ao passo que as demais são dirigidas apenas contra Egídio, consoante consideramos acima.

Depois de longa discussão, especialmente no que se refere à polêmica sobre se a matéria estendida difere realmente de si mesma, em sendo comparada consigo mesma quando não estendida, conclui dizendo que não se pode admitir o tal modo<sup>25</sup> e, mesmo se se admitir, não parece que constitua essência do suposto e sim, algo que se lhe segue como concomitância. Expondo, em seguida, sua própria sentença, afirma:

“Por isso, parece que se deva dizer que o suposto, assim entendido (isto é, como diz no início: “aquilo que é significado por modo concreto, como se por modo de suposto, importa, como significado principal e *per se*, apenas o que pertence à essência ou à natureza, mas pelo modo de

<sup>23</sup>Cf. GLORIEUX. *La littérature quodlibétique de 1260 a 1320* – In *Le Saulchoir Kain*, Bélgica, 1925

<sup>24</sup>Quem refere a doutrina de Egídio? – O autor da dissertação não diz; mas do contexto, infere-se que foi Godofredo dèS Fontaines, uma vez que não foi Baconthorp, o qual nessa época não tinha idade de professor.

<sup>25</sup>Modo defendido por Egídio (Nota do tradutor).

significar permite entender ou, pelo menos, não exclui que se entendam algumas propriedades que não pertencem à natureza, como seja, homem ou branco) não difere da natureza, senão como concreto (*vel sumptum* ?) e principal, ou seja, abstrato. Daí por que uma mesma coisa é o que é significado e entendido por um e por outro, todavia diverso é o modo de significar e de entender, consoante seja entendido e significado pelo nome abstrato de essência ou pelo nome concreto de suposto<sup>26</sup>.

Ora, uma vez que pelo nome de natureza entende “aquilo que é importado pelo nome significado em abstrato, como se fora a modo de simples forma, como se fosse apta a ser participada por outro<sup>27</sup>”, deixa claro que está tratando de outra questão, embora ele mesmo se considere respondendo à sentença de Egídio. Isto deixa perceber pelo próprio argumento que utiliza, a saber, que a natureza, como a humanidade, de modo confuso e indistinto significa o mesmo que o suposto. Homem, por exemplo, significa de modo confuso, ao passo que uma mesma é a definição de uma e de outro. Portanto, no principal, significam o mesmo.

A mesma coisa ensina santo Tomás, a saber, que natureza e suposto importam os mesmos princípios essenciais, acrescentando, porém, que homem significa ademais as notas individuantes, embora apenas de forma indeterminada, ao passo que Godofredo afirma que certas propriedades que não pertencem à natureza, apenas são conotadas, não também significadas.

Em seguida, deve-se recusar que homem seja suposto, precisamente porque indeterminado, quando se sabe que o suposto significa um subsistente distinto. Na verdade, não é homem que subsiste, porém este homem aqui, Sócrates. Toda a argumentação de Godofredo nessa questão pode ser

---

<sup>26</sup>“Et ideo videtur dicendum quod suppositum sic acceptum (i.e. ut initio dicit “id quod nomine concreto significatum, quasi per modum compositi, importat de principali et per se significato tantum ea quae ad essentiam pertinent vel naturam, sed ex modo significandi dat intelligere vel saltem non excludit aliqua quae ad naturam non pertinent, puta homo vel álbum non differt a natura nisi sicut concretum vel sumptum (?) et principale sive abstractum. Unde idem est quod intelligitur et significatur per utrumque, sed alius est modus significandi et intelligendi, prout intelligitur et significatur per nomen abstractum essentiae et per nomen concretum suppositi” (GODOFREDO DÈS FONTAINES, *Quodl. VII, q. 5* - ed. Louvainiensis).

<sup>27</sup>*ibid.* p. 200.

assim resumida: Tanto natureza, como suposto dizem uma mesma coisa, a saber, os princípios essenciais que em sentido absoluto pertencem à natureza. Todavia, o nome de natureza significa em abstrato aqueles princípios, com precisão e exclusão de tudo o que é estranho à natureza.

Significando inteiramente a mesma coisa, o suposto significa-os em sentido concreto, a saber, incluindo também os acidentes que inerem à natureza, ou seja, a modo de um subsistente. Como, pois, dois nomes significam uma mesma coisa em sentidos diversos, não se verifica diferença na própria coisa em si, mas somente no modo de significar.

Proposta a solução nesses termos, verifica-se com mais clareza a sua posição contrária a Egídio, o qual negava, ademais, que a natureza sofresse intrinsecamente qualquer mudança ou algo adquirisse em se tornando suposto; entretanto ele mesmo dizia que o existir e os acidentes, sem os quais não pode a natureza existir – (colocação endossada também por Godofredo, ao dizer que, “embora tal natureza não exista na realidade ontológica [*in rerum natura*] das coisas materiais, principalmente sem os acidentes” –<sup>28</sup> proporcionam à natureza um certo modo de ser<sup>29</sup>, enquanto Godofredo entende que os acidentes são apenas conotados pelo modo de significar do suposto.

Na sentença de Egídio, natureza adquire um modo de ser; na sentença de Godofredo adquire um modo de significar. O modo de ser advém à natureza em sendo feita sujeito do existir e dos acidentes, o modo de significar parece que também ocorre como consequência do fato de a natureza participar dos acidentes, muito embora não se possa de suas palavras deduzir com clareza tal colocação. Todavia, isso consta do que disse Hervé de Nedellec, ao explicar com muitos argumentos a mesma sentença no *Quodl. III, q. 6*. Ali se lê o seguinte:

---

<sup>28</sup>GODOFREDO DÊS FONTAINES, *Quodl. VII, q.5. (ed. Louvainienses)* p. 308.

<sup>29</sup>Herveus Natalis, *Quodl. III, q.6* - **Nota bene:** do jeito como está a redação lalltina fica obscuro ou incompleto o sentido. Veja-se: **Sed quia existente tali diversitate rerum/requiruntur tales modi intelligendi et significandi eas/ ad hoc quod illud quod sic de eis concipitur et intelligitur, verificetur in eis.** - Tem sentido colocar-se assim: **Ad hoc quod illud quod de eis concipitur et intelligitur, verificetur in eis** circunstancial: **Sed quia existente tali diversitate rerum[...]**? Qual a oração principal desta causal? (Nota do tradutor).

Nem por isso (porque natureza e suposto significam de modos diferentes uma mesma coisa,) se dirá que a diversidade nos modos de significar produza variação na coisa. Existindo, pois, tal diversidade de coisas, são necessários tais modos de entendê-las e de significá-las, a fim de que neles se verifique aquilo que a respeito deles assim se concebe e se entende.

Portanto, a diferença principal entre a sentença de Egídio e a de Godofredo consiste no seguinte: segundo Egídio, o suposto não somente importa mais do que a natureza, mas, além disso, a natureza adquire algo que, embora não seja uma outra coisa, diversa da natureza, sendo apenas um modo de ser, contudo faz com que a natureza difira realmente de si mesma.

Segundo Godofredo, porque “a natureza da substância criada assim exige juntamente acidentes e propriedades, sem os quais não tem o existir; acidentes e propriedades, que não são incluídos na natureza considerada em si mesma e como significadas abstratamente; e se, diante disso se indagar se o suposto importa algo além da natureza e que seja, pelo menos, concomitante dela, parece que se deva responder que sim; o suposto diz mais do que a natureza, não ontologicamente, mas apenas conotativamente, porquanto, aquilo que é conotado pelo suposto não pertence à natureza.

A natureza, porém, nada adquire pelo fato de ser significadas por outro modo. Destarte, manteve longa discussão a respeito da significação dos nomes, o que nada tem a ver com a solução da nossa questão; além do mais, considerando-se a diversa significação de suposto que se presume entre os adversários, espalha não pouca obscuridade sobre o problema.

Parece que a questão proposta por santo Tomás no *Quodl. II, a. 4*, sobre se no anjo natureza e suposto sejam uma mesma coisa, questão por ele solucionada no sentido de que o suposto diz um mesmo existir com a natureza, visto que o homem é homem pela humanidade, tal questão parece ter sido tratada, tanto por Egídio como por Godofredo, de modo diverso, a saber, introduzindo certa sutileza a respeito da própria

natureza, consoante seja considerada em si mesma ou segundo esteja em suposto.

Com toda razão defende Egidio uma outridade, não de essência, mas de existir, outridade no sentido de que a natureza difere de si mesma, sem que disso resulte uma outra coisa. Isso, todavia, a muitos e, particularmente a Godofredo parecia demais paradoxal. Daí por que, persuadido de que à natureza nada se pode acrescentar e, como, por outro lado, entendia que o suposto devia de algum modo diferir da natureza, situou a diferença apenas na conotação do **suposto**.

Apesar de a mencionada opinião ter sido elaborada a fim de excluir a diferença entre natureza e suposto, a conotação não induz qualquer diferença, sendo apenas uma precisão do intelecto e precisão, que não pode impedir que o significado pelo nome “natureza” seja tomado igualmente como o significado pelo nome “suposto”. Daí vem que os sequazes de Godofredo modifiquem novamente a questão. Na verdade, posicionando-se ao lado de Godofredo e contra Egídio, todos esses têm em comum negar que o suposto acrescente algo real à natureza e afirmar que a diferença está no próprio conotar ou no próprio confronto e ntre abstrato e concreto.

Todos eles falam de suposto, no sentido em que santo Tomás, acompanhando o Filósofo, diz que uma mesma coisa é aquilo que a coisa é e aquilo do qual é, entretanto, porque santo Tomás tem concepção diversa a respeito de suposto quando trata da questão sobre se o Verbo divino assumiu natureza ou suposto, por isso não indaga aqui porque, não obstante haver identidade, foi assumida a natureza e não o suposto.

Esses autores, porém, sem alterar a concepção de suposto, tentam logo aplicá-la ao mistério da Encarnação, explicação, para a qual se impõe estabelecer, pelo menos alguma diferença que permitisse falar da assunção de um – (na hipótese, a assunção da natureza humana) –, o que, se afirmado a respeito do Verbo divino, seria nada mais do que pura ficção.

Assim se exprimem Henrique de Gand (*Quodl. IV, q.4*), Guido Terreni (*Quodl.I, q. 6*), Hervé Nédellec (*Quodl. III, q.6*), Pedro de Palude (*In III Sent. Dist. VI, q. 2*), e outros. Diferem estes de Santo Tomás, logo na

própria maneira de colocar a questão, pois, embora o Angélico concedesse, sem dificuldade, aquela diferença, consoante se trate de abstrato ou de concreto, no sentido em que os mesmos (adversários) falam sobre o suposto, nada diz Santo Tomás a respeito dessa diferença; pelo contrário, mantida a identidade estabelecida pelo Filósofo, imediatamente conclui do argumento de Aristóteles, a propósito daquelas coisas que se dizem *per accidens*, nas quais não há identidade entre natureza e suposto, conclui haja uma diferença real, porquanto, conforme aquele argumento, segundo o qual “todo ser ao qual pode algo advir como acidente e que não seja da essência da natureza, neste ser há diferença entre suposto e natureza” (*Quodl. II, a. 4*).

Nem todos os que, por suas palavras parecem abraçar a sentença de Godofredo, entendem a questão do mesmo jeito. Na verdade, Henrique de Gand, diante da solução de Godofredo a respeito da questão suscitada pelo Filósofo, no *Livro 7 da Metafísica*, indaga formalmente, no *Quodl. V, q. 8*, sobre o que é que nos seres criados constitui formalmente o suposto, respondendo que é aquilo mesmo que constitui a essência da individuação. Eis suas palavras: “Onde, para ver o modo de individuação da forma, pela qual é constituída a essência do suposto absoluto nas criaturas<sup>30</sup>[...]”.

Mais abaixo diz ainda: “Portanto, nenhuma dificuldade resta, a não ser no modo da individuação, para se ver como, nos seres criados, o suposto absoluto se faz pela individuação”. Não que a só individuação da forma fosse suficiente, pois, quer se trate da forma que se faz individual por si, quer da que se faz por outro, “nem por este nem por aquele processo, se encontra ainda a essência do suposto, a não ser que seja subsistente em si e não em outro.” Com mais clareza fala sobre as formas separadas, as quais, nem pelo fato de serem formas nem pelo fato de serem *estas* formas, possuem de si mesmas – *ab intra* – a razão de suposto; pelo contrário, v.g.,

---

<sup>30</sup>“Ubi ad videndum modum individuationis formae, per quam constituitur ratio suppositi absoluti in creatis[...]. Nulla ergo restat difficultas in videndo quomodo in creatis fiat per individuationem compositum absolutum, nisi in modo individuationis” (*Quodl. V, q. 8*).

este anjo, tendo, de forma determinada, esta angelidade, porque de si mesmo não é este, senão porque é deste. Ora, a razão da determinação que advém sobre a forma é a razão de constituir um determinado suposto, no qual é designada a forma que, propriamente não é determinada, nem individuada, a não ser porque é de um determinado e individuado suposto, tanto em se tratando de seres materiais, como de seres imateriais<sup>31</sup>.

Aqui chegados, não resta senão conhecer que coisa seja aquilo pelo qual a forma, não apenas se faz “esta” forma – (quanto aos imateriais, sabe-se que por si, ou, – dizendo com Henrique – pelo agente, já são esta ou aquela) –, mas se faz “aquilo,” pelo qual possui *ab intra* a razão de suposto. Dissera acima que tal forma tem a razão de suposto, se for subsistente por si e não em outro.

De tal posicionamento permite-se afirmar que, conforme Henrique, o fundamento formal do suposto, a *ratio formalis suppositi* consiste no existir subsistente de uma natureza substancial. O próprio Henrique explica ainda mais:

Digo que seja algo além da matéria e além do agente e que é uma como disposição de suposto enquanto é suposto; que não pode ser a matéria nem o agente. Efetivamente, essa disposição é deixada em torno da forma no suposto e faz que o suposto seja suposto<sup>32</sup>.

Parece que essa disposição ele a entende ao modo como Egídio entendeu aquele modo real que resulta do fato de a natureza ser substrato do existir e das propriedades, embora, se possa, pelas seguintes palavras, extrair um sentido completamente diverso:

É algo que está por fora do sentido da forma, que se segue à sua produção[...]daí porque como sobre a natureza da coisa feita, o que se lhe segue como efeito de sua produção não pode ser algo positivo e absoluto[...]

---

<sup>31</sup> “[...] ángelus iste habens determinatam hanc angelitatem, quia ex se non est hic, nisi quia est huius. Ratio enim determinationis super formam adveniens est ratio constituendi suppositum determinatum in quo designatur forma, quae proprie non est determinata, neque individuata, nisi quia est suppositi determinati et individuati tam in materialibus quam in immaterialibus” (*Ibidem*).

<sup>32</sup> “Dico aliquid praeter materiam et praeter agens, quod est quasi dispositio suppositi in quantum suppositum est; quod non potest esse matéria nec agens. Haec enim dispositio derelicta est circa formam in supposito et facit suppositum esse suppositum” (*Quodl. 3, V, q. 8*).

necessário se faz que seja algo negativo[...] alguma condição negativa[...] é uma negação, pela qual a própria forma, que por si é específica no próprio existir mental, em sendo termo da produção, fez-se totalmente indivisa no suposto; indivisa tanto individual como singular, por privação de toda divisibilidade essencial e acidental – *per se* e *per accidens* – e dividida de qualquer outro ser<sup>33</sup>.

Na verdade, estas palavras não tem coerência com os precedentes, pois, espontaneamente, alguém estaria esperando, uma vez que acima dissesse que a forma individual seja suposto, desde que fosse subsistente, aquela disposição seria precisamente a subsistência da substância.

Todavia, talvez se possa assim conceber aquela negação, pois, mesmo dizendo abaixo que aquela negação não é “simples, mas dúplice, pois, por ela, se remove tanto, – *ab intra* –, isto é, por dentro – todo tipo de capacidade de multiplicar-se e todo tipo de diversidade, como por fora, – *ab extra* –, toda identidade [...]”, com tais palavras parece fazer referência mais a uma determinação da forma. Isto se pode deduzir das seguintes palavras acrescentadas: “E esta dúplice negação determina, de modo totalmente formal, a essência de forma, determinação pela qual se constitui sobre a essência da forma, um suposto absoluto”.

Ei-lo aí distinguindo entre determinação da forma, mediante dúplice negação, e constituição do suposto por essa determinação.

E, se alguma dúvida restasse, – uma vez que a determinação da forma se faz mediante dúplice negação, não pode a constituição do suposto, mediante tal tipo de determinação ser algo positivo – diria que isto parece provar precisamente que aquela dúplice negação, que ele chama “disposição concomitante da forma” desde a sua produção, situa-se, segundo Henrique, apenas na mente. Na verdade, diz aquele Filósofo:

A não ser pela determinação da negação a respeito da forma, negação que lhe ocorre na sua produção, não se atinge de modo completo a condição para que

---

<sup>33</sup>“Est aliquid extra intentionem formae, concomitans eius productionem [...]. Quare, cum super naturam rei factae, concomitans ipsam ex sua productione non potest esse aliquid positivum et absolutum [...] oportet ergo quod sit aliquid negativum [...] aliqua conditio negativa [...] est negatio qua forma ipsa, quae ex se est specifica in esse rationis, ut est terminus factionis, facta est indivisa omnino in supposito, et individualis et singularis, privationis omnium divisibilitatis per se et per accidens et a quolibet alio divisa”

a individuação e a constituição do suposto, como tal determinação da forma num determinado suposto – (determinação que é concebida por uma negação na mesma) – ofereça alguma base para composição de forma no suposto [...] <sup>34</sup>.

A mesma consequência parece resultar quando se considera que ninguém na idade média – quanto me foi possível verificar – refere a opinião de Henrique, como opinião que situasse a constituição formal do suposto em dúplice negação. A sentença que é referida por Pedro João de Oliva <sup>35</sup>, segundo a qual o suposto “acrescenta à natureza uma razão negativa” é, manifestamente, de outra índole.

Ensina, pois, Henrique que a matéria ou o agente (este em se tratando de seres imateriais) são a causa da individuação, entretanto não determina a forma *ab intra*, daí por que, sendo o suposto algo determinado, requer-se alguma determinação afetando direta e formalmente a forma. “E este fundamento da determinação constitui, de modo principal e *ab intra*, a essência do suposto”. Entende-se, destarte, por que em Deus não existe suposto absoluto, nem fundamento (*ratio*) de individuação, sendo Deus “a própria singularidade, pura de toda espécie de determinável e individualizável”.

Por isso, de acordo com Henrique, um mesmo é o princípio de individuação e o que também constitui formalmente o suposto, a saber, a subsistência do suposto. Suposto e determinação da forma diferem, “não realmente, mas mentalmente e só pela intencionalidade”, – palavras que, mais uma vez, parecem comprovar que o constitutivo do suposto é a sua subsistência.

Henrique demonstra claramente, mediante esta explícita investigação sobre o constitutivo formal do suposto, que a questão tratada por Godofredo e seus sequazes é tema de outra natureza. Por isso, causa estranheza que muitos autores ainda tratem simultaneamente, como sendo

---

<sup>34</sup>“Non nisi determinatione negationis circa formam, contingentis ei in sua factione, fit complete, ut [...] individuatō et suppositi constitutiō, ut hujusmodi determinatio formae in supposito determinato, quae per negationem in ipsa conicipitur ponat quādam rationem compositionis formae in supposito [...]” (*Quodl. V, q. 8*).

<sup>35</sup>PETRUS JOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in II librum Sent.*, q.15 . ed. Jansen, S.J., 1922.

uma só aquelas duas questões, na medida em que oferecem soluções apenas para a segunda delas, a saber, sobre como diferem natureza e suposto, tal como fora proposta por Godofredo.

Da mesma forma, o nosso Guido Terreni<sup>36</sup>, ao rebater a opinião de Egídio Romano, aduz entre outros o seguinte argumento:

Porque aquilo pelo qual o suposto é formalmente constituído é da intrínseca razão e quiddidade do suposto. Todavia, diz ao fim: “Daí por que sustento que o suposto não difere da natureza da qual é o suposto próprio[...] segundo diz o Filósofo no *Livro 7 da Metafísica* [...]. Diferem, contudo, segundo o modo de significar; pois a matéria significa a essência em sentido absoluto [...]. Já o suposto significa a mesma, não, porém, em sentido absoluto, mas como subsistindo em si e não em outro [...]. Segue-se disto que nas criaturas o suposto ajunta alguma coisa e conota alguma coisa que a natureza não ajunta pelo seu modo de significar<sup>37</sup>.

Tem-se, porém, a impressão de que esteja aludindo à dificuldade levantada contra a doutrina de Godofredo, a saber, de que nessa opinião se deva dizer que o suposto é conotativo.

Guido rebate tal posição, “porque a conotação não é razão constitutiva do suposto; bem pelo contrário, a natureza enquanto subsiste em si mesma e não está apoiada sobre outro. Por isso, se deverá dizer que é suposto natural e substantivo”.<sup>38</sup> Por estas palavras parece estar indicando a subsistência como constitutiva do suposto; no entanto, por causa da confusão entre as duas questões, não é totalmente claro.

Pedro de Palude refere quase todas as sentenças que naquele tempo eram defendidas; para ele voltaremos, quando tivermos de expor a sentença de Baconthorp. No que tange à presente questão, é difícil enxergar

<sup>36</sup>Nota do tradutor: *Nosso Guido Terreni*. Guido Terreni era, tal como Fr. Emílio Wienk confrade da ordem carmelitana.

<sup>37</sup>quia illud per quod suppositum formaliter constituitur est de intranea ratione et quidditate suppositi. Propter quod teneo quod suppositum non differt a natura cuius est proprium suppositum [...] ut Phil. 7 Metaph. Dicit [...]. Differunt tamen quantum ad modum significandi, quia matéria significat essentiam absolute[...] suppositum autem dicit eandem non absolute, sed ut in se subsistentem et non in alio [...]. Ex quo sequitur quod suppositum in creaturis aliquid concernit et connotat aliquam rem quam non concernit natura ex modo suo significandi” (*Ibid.* fol. 30<sup>v</sup>).

<sup>38</sup> [...] quia connotatio non est ratio constitutiva suppositi, imo natura ut inse subsistit et alteria non innititur. Et ideo dici debet suppositum naturale et substantivum” (*Ibid.* fol. 30<sup>v</sup>).

qual a sentença por ele sustentada, uma vez que fala sobre todas as opiniões de modo impessoal. Parece válido acompanhar mais de perto a opinião de Guido<sup>39</sup>.

Como costumam fazer quase todos os autores, também Godofredo se esforça por atrair para sua sentença a autoridade do Filósofo no *7 da Metafísica*: “E desse modo é verdade o que diz o Filósofo no *7 da Metafísica*. Que “naqueles seres que são *per se*, a coisa e a essência da coisa não são diversos; entretanto, pela palavra “coisa” parece estar entendendo o suposto, e pela expressão *quod quid est*, a essência” E de logo explica o assunto com palavras de santo Tomás, extraídas quase literalmente do *Quodl. II, a. 4*.

Godofredo

*Quodl. VII, q. V (1290)*

Homem outra coisa não é senão a essência de homem; nem homem significa outra coisa senão animal racional etcetera. Mas a coisa branca não é totalmente o mesmo que aquilo que é branco, a saber, aquilo que é significado pela palavra branco; visto que branco não significa senão uma qualidade, ao passo que coisa branca é aquilo que tem a qualidade e outras coisas\*.

Santo Tomás

*Quodl. II, a. 4 (1269)*

Homem outra coisa não é senão a essência de homem. De fato, homem não significa outra coisa do que animal que anda a dois pés. Já a coisa branca não é exatamente o mesmo que a essência branca, a saber, o que é significado pela palavra branco; pois, branco não significa nada mais do que qualidade, como

---

<sup>39</sup> Tendo tomado conhecimento de que esta questão foi parcialmente transcrita por Pedro de Palude da obra do nosso Guido (cf. B. XIBERTA, O.C. *Gui Terrena, Carmelita de Perpignan*, Barcelona 1932, p. 150, nota 4), prossegui na pesquisa e terminei descobrindo que essa questão foi, não apenas transcrita parcialmente porém, em sua integralidade, apenas omitindo a opinião de Escoto, ao passo que outras opiniões refere quase literalmente, em grande parte *ipsis verbis*. A questão aparece tratada por Guido, a partir do fol. 20<sup>o</sup> - 30<sup>o</sup> em Pedro de Palude aparece no Comentário ao III, dist. 6, q. 2 (Ed. De Paris, 1519, fol. XXXII<sup>o</sup> ss) Do que escreveu no fol. 37<sup>o</sup> aparece com maior clareza que ele defende a opinião de Guido Terreni, pois, depois de exprimir como conclusão que “ natureza e suposto não significam de maneira formal coisas diferentes mas uma e a mesma coisa, diferentes apenas racionalmente, diferindo realmente apenas por conotação”, acrescenta uma nota que não se encontra na obra de Guido, qual seja: “Esta parece ser o pensamento de frei Tomás, no *Quodlibet 2, q. 4 e na I Parte, q. 3, art. 3 e o Filósofo no 7 da Metafísica*”. Entretanto, não somente Guido teve escritos que pudessem servir a Pedro de Palude. Também transcreveu de Herveu em grande parte quase que literalmente a questão a respeito de um único existir em Cristo. Em Herveu, no III da sent., dist. 6, q. 1, a. 1; em Pedro de Palude, no lugar citado fol. 40vss. Igualmente em Durando In III, sent. dist. 6, q. 1. copiou a questão sobre a imaculada concepção, de forma que permite-se suspeitar que muitos outros escritos devem ser encontrados que não são da sua lavra.

se diz nos predicamentos; já a coisa branca é uma substância que tem uma qualidade\*\*.

\* Homo enim nihil aliud est quam quod quid est hominis; nec enim aliud significat homo quam, animal rationale et cetera. Sed res alba non est idem omnino cum eo quod est álbum, quod scil. significatur nomine albi; nam álbum non significat nisi qualitatem, res autem alba est habens qualitatem et cetera.

\*\* Homo enim nihil est aliud quam quod quid est hominis. Nihil enim aliud significat homo quam animal gressibile bipes. Sed res alba non est idem omnino ei quod quid est álbum, quod scil. significatur nomine albi; nam album nihil significat nisi qualitatem, ut dicitur in praedicamentis, res autem alba est substantia habens qualitatem

Como, porém, a autoridade de Aristóteles, nesse ponto da questão, é invocada por quase todos, de tal modo estavam persuadidos de que o Filósofo havia tratado explicitamente esta questão – o que foi para muitos causa de sustentarem uma falsa noção de suposto – examinaremos aquele lugar.

Proposta a questão nos seguintes termos: “Se a própria essência e o suposto são uma mesma coisa ou coisa diversa” – responde fazendo uma distinção entre os seres que se dizem *per se* e os que se dizem *per accidens*.

E ao responder, propõe uma distinção entre os seres que se dizem *per se* e os seres que se dizem *per accidens*, afirmando que no que se refere aos seres que se dizem *per accidens*, pode parecer adequado entender que haja diversidade, assim, por exemplo se dirá que uma coisa é dizer homem branco e outra, dizer que o homem é branco. Se, com efeito, dá numa mesma coisa ser homem branco e homem branco [...] então, porque tanto homem branco e homem? [...] Parece, entretanto, que tal não se admite. Já quanto aos seres que são ditos *per se*, sempre é necessário admitir serem uma mesma coisa<sup>40</sup>.

No citado texto, Santo Tomás assim conclui: “De acordo com isto, qualquer ente a que se pode juntar algo como acidente, não sendo da razão da

---

<sup>40</sup>Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VI,1037, b 20 (ed. Bekker), vol.I, p. 505

sua natureza, neste há diferença entre a coisa e a essência, ou seja, entre natureza e suposto” .

Esta conclusão está totalmente de acordo com o texto de Aristóteles, no qual a expressão *unumquodque* adequadamente foi significada pelo santo Doutor com o nome de suposto, visto que o Filósofo olha o *unumquodque* como o indiviso em si e dividido de qualquer outro.

Ora, pelo contexto, com toda a evidência consta que (o Filósofo) esteja falando dos platônicos, os quais negavam que as coisas sensíveis fossem por si cognoscíveis, e que o seriam, apenas enquanto participavam das idéias subsistentes, que são as essências das coisas, pois, não há ciência senão das essências. Por isso, sustentavam um certo dualismo, segundo o qual as essências separadas são algo diverso do que as próprias coisas, isto é, daquelas das quais são essências.

Em posição contrária, Aristóteles, por ver que as essências eram predicadas a respeito das coisas e a estas atribuídas, nega que nas substâncias sejam coisas diversas a essência e aquilo do que é a essência. Está claro, portanto, que para o Filósofo dizer “é coisa diversa” é como se dissesse “estar por fora” e, na verdade, a palavra que emprega é “ser separado”. De fato, falando sobre as essências, diz: *se são desligadas umas das outras, delas não pode haver ciência, não são elas entes[...]*.

Claro está, portanto, que o assunto não trata sobre equivalência de suposto e natureza, – como estamos aqui questionando, – e que grande número de autores interpretam falsamente este lugar. Quanto me é dado saber, o único autor que cita esse texto, afirmando, porém, que não se aplica a esta questão, é o Pe. Suarez, nas *Quaestiones Mataphysicae, disp. 34 séc. II*, o qual afirma que o Filósofo está comparando a definição com o definido, e que o mesmo nada afirmou a respeito da distinção entre natureza e suposto, no aspecto que aqui se considera, e que, quando muito, terá falado sobre a distinção entre natureza específica e natureza individual.

## Duns Escoto

A fim de formarmos uma exata compreensão da posição de Escoto, necessário se faz ter presente o *status questionis*; de outro modo, correríamos o risco de considerar a resposta do Doutor Sutil, na solução deste problema, não menos estéril do que a de Godofredo e seus sequazes, quando, na verdade constitui ela certa aproximação da sentença do Baconthorp, embora, à primeira vista, tal não pareça.

Por outro lado, em obedecendo a uma ordem cronológica, necessário seria que expuséssemos primeiro a sentença de Guilherme Ware, que foi de Escoto. Entretanto, considerando o processo como evoluiu a questão e, sobretudo, o influxo exercido por Ware sobre Baconthorp, antes de considerarmos o seu ensinamento, estudaremos a influência que sobre o Baconthorp teve o pensamento de Escoto.

Na doutrina do Doutor Sutil, o que, de logo, fere a vista é a grande clareza com que expõe o problema. No *Quodl. 1, q. 19*, diz:

Faz-se mister olhar como formalmente e de modo completivo a natureza criada se torna pessoa em si mesma, a fim de que, partindo daí, se torne mais claro como poderá a mesma carecer de personalidade própria e ser personalizada por uma personalidade extrínseca<sup>1</sup>.

Na solução do problema, Escoto refuta, de início, a opinião segundo a qual, “pessoa seria pessoa por algo positivo na natureza, além daquilo

---

<sup>1</sup>“Oportet videre quo formaliter et completive natura creata fit personata in seipsa, ut ex hoc pateat, ut potest ipsa carere própria personalitate et personari etiam personalitate extrínseca”. **Nota Bene:** Os textos serão citados do *Comentário ao III das Sentenças, ou do Quodl. 1, q.19, da edição de Londres Quase do mesmo modo se exprime no III Sent., q.1,d.1,a.3.*

que faz a natureza ser individual” e, em segundo lugar, refuta a explicação que “afasta do constitutivo de pessoa toda realidade positiva, afirmando que aquela realidade, pela qual a natureza é *esta natureza*, é a última realidade positiva e que, além desta não existe senão alguma negação, pela qual se dirá subsistente numa natureza intelectual e pessoa”

Esta última opinião, que poderia parecer do próprio Escoto não o é, porquanto já vem citada por Pedro João de Oliva<sup>2</sup>, tendo sido, posteriormente, impugnada pelo próprio Escoto. Por outro lado, até mesmo a sua refutação será de não pequena ajuda para entendermos a doutrina do Doutor Sutil.

Sua sentença própria, Escoto a expõe quando diz: “entre estas vias, pode-se encontrar uma intermediária.” Deve-se distinguir – diz ele – entre dependência atual, potencial e aptitudinal<sup>3</sup>”. Para entender isto, faz-se mister saber que

[...] qualquer natureza está, em sentido absoluto – *simpliciter* – em potência obediencial para ficar em dependência diante de uma pessoa divina. A negação de comunicabilidade ou de dependência pode ser entendida sob três aspectos. Assim como podemos entender a dependência atual, potencial e aptitudinal, de igual maneira podemos entender a negação do ato de depender e a negação da possibilidade de depender e a negação da aptidão para depender<sup>4</sup>.

A primeira negação dispensa explicação, sendo uma só e nua. Já a negação de dependência potencial não é atribuível á criatura alguma, dado que toda criatura está em potência obediencial em face do poder divino. A negação da dependência aptitudinal é aquela que, “no que depende da sua essência, estaria sempre em ato[...] semelhantemente como o pesado está

---

<sup>2</sup>In III Sent. D. 1, q.1,a.3.

<sup>3</sup>In III Sent., d.1,q.1,a.3

<sup>4</sup> “[...] quaecumque natura est simpliciter in potentia oboedientialis ad dependendum ad personam divinam. potest autem intelligi triplex negatio comunicabilitatis sive dependentiae. Sicut enim possumus intelligere dependentiam actuaalem, potentialem et aptitudinalem, sic possumus intelligere negationem actus dependendi et negationem possibilitatis dependendi et negationem aptitudinis ad dependendum” (*Quodl. Q.19,a.3*).

inclinado para ficar no centro (da gravidade) [...] a não ser que fosse impedido<sup>59</sup>. Por isso está sempre numa aptidão oposta.

Além dessa tríplice negação de dependência, pode-se encontrar outra dúplice negação de dependência: uma, propriamente dita, outra, apenas em sentido relativo. Da primeira negação pode-se dizer que convém, própria e simplesmente, à natureza, “a qual tem em si algo que é o fundamento necessário para que tal negação se lhe acompanhe como consequência; e, se tal condicionante não ocorrer na natureza, a negação não se pode dizer que convenha própria e simplesmente, mas apenas relativamente (*secundum quid*).

Aquela compete somente à natureza divina, porque tem

alguma entidade intrínseca absolutamente própria, em virtude da qual lhe repugna poder se comunicar; já a natureza criada, embora subsista em si, contudo não possui algo intrínseco, em virtude do qual se lhe torne impossível ficar em dependência<sup>60</sup>.

É, pois, de acordo com isto, que a personalidade perfeitíssima, própria e completa é atribuível somente a Deus, pois, somente Deus é, sob todos os modos, incomunicável, ao passo que a criatura, embora tenha uma personalidade própria, não é, porém, completa, uma vez que lhe não repugna depender, a não ser quando em ato é uma pessoa em si.

Portanto, Deus é incomunicável, em sentido absoluto - *simpliciter* -, a criatura, porém, o é apenas em sentido relativo - *secundum quid*.

A natureza humana, feita pessoa por personalidade própria é, de certo, incomunicável, não, porém, em virtude de algo positivo, de que lhe resulte razão necessária para que não possa ser comunicada, - como é o caso da pessoa divina. Neste sentido, disse Escoto que

---

<sup>59</sup>In III Sent. D.1,q. 1,a.30.

<sup>60</sup>“entitatem aliquam intrinsecam simpliciter propriam, per quam sibi repugnat posse communicari; natura autem creata, licet in se subsistat, non tamen aliquid habet instrinsecum, per quod impossibile sit eadem dependere” (*Quodl. 1,q.19,a.3*).

a nossa natureza é feita pessoa, por personalidade criada, não por algo positivo que atue como razão formal, pois, além da singularidade, nela não se encontra entidade alguma positiva, em virtude da qual o singular se fizesse, de maneira completa, incomunicável,” tal como acontece na natureza divina<sup>7</sup>.

Então, qual o fator, mediante o qual uma natureza humana se faz pessoa? – Na verdade, consta que de si mesma não é pessoa a natureza humana. Responde o Doutor Sutil que à singularidade adiciona-se somente a negação de comunicabilidade, ou seja, de dependência.

Como, porém, distinguiu acima uma tríplice dependência de negação, deve-se verificar agora qual, segundo Escoto, a negação que se requer para que algo se torne pessoa,

De imediato se exclui a negação de dependência obediencial, de vez que, na natureza nenhuma entidade positiva existe, que seja incomunicável a uma pessoa divina. Resta, pois, a negação de dependência atual e aptitudinal.

Que não seja suficiente a primeira, faz-se evidente, em se considerando que a alma separada, embora não esteja dependendo em ato, contudo não se diz que seja pessoa. Também não é suficiente somente a segunda negação, porque essa está no dispor da natureza humana de Cristo, que está dependente em ato. Daí por que, de acordo com Escoto, requer-se uma dúplice negação simultaneamente, a saber, a primeira e a segunda.

Todavia, não são requeridas, de um modo qualquer, porém, de tal modo que

a terceira é como se fosse habitual, necessariamente conveniente (atribuível) à natureza, pois lhe é atribuível, quer se torne pessoa em si, quer se torne em outra pessoa; entretanto, a outra negação, a saber, negação de atual

---

<sup>7</sup>“quod nostra natura est personata personalitate creata, non aliquo positivo tamquam ratione formali, quia ultra singularitatem non invenitur aliqua entitas positiva, qua singulare complete fit incommunicabile” (*Quodl. 1, q. 19, a.3*).

dependência que sobrevenha a esta negação, completa a personalidade própria<sup>8</sup>.

Acima dissera que a negação de dependência aptitudinal é aquela que, por sua própria natureza (*quantum est de se*), estaria sempre em ato, podendo, porém, ser impedida de estar em ato. Entretanto, é precisamente daquela negação atual que deriva o ser em ato e para tanto a pessoa acrescenta dúplex negação sobre a natureza. Primeiro que tudo, se requer que a natureza seja apta para se constituir em pessoa, ou seja, requer-se uma negação de dependência aptitudinal.

Uma vez, porém, que essa aptidão pode ser impedida de ficar em ato, outra coisa se requer ainda, a saber, negação de dependência atual. Pergunta-se, porém, donde se origina esta última negação, e em que consiste?

Parece que se deva dizer que, por essa última negação, entende Escoto a própria natureza, a qual, de si mesma tem a negação de dependência aptitudinal, atualmente não está dependendo; entretanto, faltou a Escoto determinar, ademais, o que acontece na natureza, pelo fato de não estar dependendo em ato. Não explica aquele processo, pelo qual a natureza, tendo a negação de dependência aptitudinal, adquira ainda negação de dependência atual.

Que, porém, segundo Escoto, a própria negação, como negação que é não constitua a pessoa, parece mais do que claro, a se considerar a distinção que faz entre incomunicabilidade simples e incomunicabilidade relativa. Na verdade, aquela requer alguma entidade positiva, que acarreta consigo a repugnância para poder depender. Esta, porém, não requer tal entidade, “mas tão somente uma entidade positiva, receptiva da negação de dependência atual<sup>9</sup>”.

Ora, a natureza criada, mesmo em se tornando pessoa em si, conserva sempre uma aptidão para depender, nem jamais poderá

---

<sup>8</sup>“*tertia est quasi habitualis necessario conveniens naturae, cui convenit, sive sit personata in se, sive in persona aliena; sed alia negatio, scil. actualis dependentiae superveniens isti negationi complet personalitatem propriam*” (*Ibid.*).

<sup>9</sup>*Quodl. 1, q. 19, a. 3.*

intrinsecamente lhe repugnar poder depender. Por isso, para tal incomunicabilidade não se requer uma entidade positiva de modo absoluto – *simpliciter*<sup>10</sup>. Assim, pois, dado que a pessoa criada, em se tornando pessoa com personalidade própria, é incomunicável em sentido relativo – *secundum quid* – pergunta-se: como adquire a natureza esta incomunicabilidade?

Ora, segundo Escoto, toda natureza substancial, no que é de sua essência e, a não ser que seja impedida, estará sempre incomunicável em ato, isto é, tem em ato a negação de dependência atual. Parece, portanto, que a personalidade é conceituada por ele, como uma entidade, de certo, positiva, que brota da própria natureza, se deixada à sua própria sorte e não impedida. Isso, porém, **outra** coisa não é, senão efeito da própria natureza, a respeito do que, contudo, nada fala. Por fim, a própria natureza é aquela entidade positiva que se requer como receptiva da negação de dependência atual, pois, nenhuma outra coisa pode ser apontada como receptiva daquela negação. Todavia, é provável que por aquela entidade positiva e receptiva de negação de dependência atual, o Doutor Sutil tenha entendido, não a natureza e sim, aquilo que chamamos “efeito”, como causa imediata para que a natureza a receba.

Essa interpretação da doutrina de Escoto poderá, à primeira vista, parecer muito rebuscada, mesmo errônea, considerando-se que o próprio Escoto diz que a natureza se faz pessoa formalmente pela negação e que à singularidade se acrescenta, apenas, a negação de comunicabilidade, ou seja, de dependência<sup>11</sup>. Em todo caso, estamos persuadidos de que aquelas expressões, de modo algum, prejudicam à nossa interpretação, contanto que não sejam consideradas em separado e desligadas do contexto.

Ora, falando sobre a negação de comunicabilidade em Deus, a qual se diz “própria em sentido absoluto (*simpliciter*), diz que aquilo a que está

---

<sup>10</sup>Nota do tradutor. Terá havido uma confusão na sintaxe de fr. Emílio, ou um cochilo homérico, no seguinte período: **Unde non requiritur pro tali comunicabilitate entitat positivam simpliciter incomunicabilem.**? – Quando na verdade o que se pretende com a correção feita por fr. Emílio é afirmar: “Non requiritur pro tali comunicabilitate entitas positiva simpliciter incomunicabilis”.

<sup>11</sup>Cf. v.g. In *II Sent.*, d.1,q.1, a.3, n6,seq. ; e *Quodl 1. q. 19, a.3.*

inerente tal negação é a razão necessária para que tal negação seja consequente. Por isso, na natureza criada, cuja incomunicabilidade se designa relativa – *secundum quid* –, também ocorre algo que é a razão, embora não necessária para que tal negação, a saber, a negação de atual e aptitudinal dependência seja consequente. Antes, o próprio Sutil *ex professo* rebate a opinião, segundo a qual a pessoa seria constituída formalmente por negação.

Semelhante opinião é encontrada em Olivi: “Alguns sustentaram isto (a saber, que o suposto não acrescenta nada que difira realmente da natureza completa), ao dizerem que não acrescenta senão certa razão negativa ou privativa, a saber, negação de existir em outro”<sup>12</sup>.

Escoto dirige suas objeções precisamente contra esta opinião, quando diz: “Contra a segunda via (que é essa mesma) parece que são muitas as razões”. Entre outras, aduz a seguinte: “Considerando que a incomunicabilidade é da essência de pessoa, nenhuma pessoa pode ser formalmente pessoa, mediante negação”. E ainda: “Depender em face de uma pessoa extrínseca é uma imperfeição; portanto, não depender, ou seja, repugnar a depender de outro, não pode ser senão por alguma entidade positiva”<sup>13</sup>.

Essas e outras afirmações semelhantes podem, com certeza, e devem fornecer critério para interpretar a posição de Escoto. Todavia, não é este o único critério, pois, impugnou a sentença que ensina que a pessoa é pessoa, por algo positivo na própria natureza, além daquilo pelo qual a natureza é indivídua. Tais palavras devem ser destacadas, porque o próprio Escoto expõe a questão, como se estas duas opiniões fossem as únicas possíveis, ao passo que, posteriormente dizia ele: “pode haver um meio termo entre estas duas vias”.

---

<sup>12</sup>“Quidam [...] istud posuerunt. (scil. Quod suppositum nihil addit tale quod realiter differat a natura completa), quia dixerunt, quod non addit nisi quamdam rationem negativam seu privativam, scilicet negationem existendi in alio” (PETRUS J. OLIVI, *In II Sent.*, q.Xv. - ed. Jansen, 1922, Ad Claras Aquas).

<sup>13</sup>“Dependere ad personam extrinsecam est imperfectionis; igitur non dependere, sive repugnare aliter dependere) (*In III Sent.*, *dist. 1, q.1.a.*)<sup>3</sup>.

Por essa maneira de agir, torna se evidente como, ou seja, sob qual aspecto impugnará esta opinião e como deverá ser entendida a sua sentença. A primeira dificuldade que levanta contra esta via é a seguinte:

A esta última entidade, acrescida pela personalidade ao singular repugnaria, por contraditória, ser comunicada. A consequência disto parece inconveniente, já por que [...] aquilo que não pode ser assumido não pode ser aproveitado<sup>14</sup>, já por que [...] toda entidade positiva da criatura está em potência obediencial em face de uma pessoa divina<sup>15</sup>.

Com tais palavras, Escoto exclui toda entidade positiva que, para além da natureza individual, fosse constitutiva de pessoa. Todavia não exclue, de modo absoluto, toda entidade positiva, inclusive da própria natureza singular.

Outra dificuldade que também se encontra no discípulo de Escoto, Francisco de Mayronis<sup>16</sup>, é exposta nos seguintes termos: “Segue-se que a natureza que já foi assumida pelo Verbo careceria daquela entidade positiva, a qual, todavia, é colocada como a última, a mais atual e a mais determinada em tal natureza”.

É patente a dificuldade para quem crê que o constitutivo do suposto esteja para além da natureza singular e, não obstante, pertença à própria natureza. Ainda mais: essa dificuldade subentende outra, revelando claramente o pensamento do Doutor Sutil, qual seja: nem sequer o Verbo poderia assumir essa entidade, como a última e a mais determinada que é. Por isso, diz ele no *Quodl. 1, q. 1, a. 3*:

---

<sup>14</sup>“Isti [...] ultimae entitati, quam addit persona ultra singulare, repugnaret contradictorie communicari [...] Consequens videtur inconveniens, tum quia [...] quod est inassumptibile est incurabile, tum quia omnis entitas positiva creaturae est in potentia oboedientiali respectu personae divinae” (*Ibid.*). **Nota Bene:** O texto diz **Incurabile**, o contrário de **Curabile**, derivado do verbo **curare**. Entre os significados da palavra **curare**, empregou Cícero: **curare mandatum** significando: *executar mandato*.I (Cf. de Raimundo Miguel, *Nuevo Diccionario Latino-Español etimológico*. Madrid 1871 – Agustín Jubeira) **Incurabile**: será inexecutável? Na citação poderia significar *inexecutável*? *O que não pode ser assumido não pode ser executado?* **Nota do tradutor.**

<sup>15</sup>*Ibidem*.

<sup>16</sup> FRANCISCUS DE MAYRONIS. *In III Sent., d.1,q.11, ad 2<sup>um</sup>.*. ed. Venetiis, 1520

Por fim, convém referir uma última dificuldade de Escoto, pois, nela parece mostrar-se que a sua sentença é, na verdade, uma como preparação para a sentença do Baconthorp. De fato, teria como consequência que

a natureza intelectual poderia tornar-se esta, tanto existindo em ato, sem contudo, de forma alguma se tornar pessoa. Previamente poderia naturalmente tornar-se (esta), sem ser mediante essa realidade, pela qual se faz pessoa; pois, uma vez que essa realidade não é afirmada, nem realmente nem formalmente, como idêntica à natureza e que a natureza, como natureza, é naturalmente anterior a si mesma, se considerada envolvida por essa realidade, poderia tornar-se esta, sem ser envolvida por essa realidade, e, num segundo momento da natureza, aquele em que é assumida pelo Verbo, não haveria então necessidade de ser assumida pelo Verbo; poderia, portanto, não ser assumida pelo Verbo, ficando, assim, abandonada a seu próprio destino, e nesse caso, não seria feita pessoa nem por alguma personalidade criada nem incriada<sup>17</sup>.

A objeção parece válida e não pode ser desprezada a não ser se admitindo a terceira via do Doutor Sutil, a qual, contudo, precisa ser mais explicada.

Demonstra ele que o constitutivo de pessoa não pode ser encontrado no plano da natureza, a qual está completada em suas últimas propriedades, nem se pode admitir a negação como constitutivo de algo que está determinado e atualizado ao máximo, consoante afirma Escoto. Daí a necessidade de descobrir-se uma via média, através da qual se encontre o constitutivo como entidade positiva, sem que, porém, seja determinativo da natureza.

Na verdade, Escoto descobriu mesmo essa via intermediária, embora não tenha sido o primeiro, como também não a expôs com a devida clareza; na verdade, se, como parece, entendeu-a corretamente, contudo

---

<sup>17</sup>fieri et non sub ista realitate qua personatur; quia ex quo ista realitas non ponitur realiter nec formaliter eadem naturae, et natura ut natur.. quod natura intellectualis posset fieri haec et actu existens et nullo modo personata. Prius enim naturaliter posset a est naturaliter prior seipsa, ut est sub ista realitate, posset fieri non sub ista realitate, et in secundo instanti naturae quo assumitur a Verbo, non esset necesse Verbum tunc eam assumere: posset ergo tunc illam non assumere, et ita relinqueretur sibi et tunc non personata aliqua personalitate creata nec increata esset" (*In III Sent., d.1,q.1,a.3*).

explicou negativamente. Tal falha fica patente, quando se considera que a respeito daquela negação de dependência aptitudinal, além de não dizer que a mesma é insuficiente para explicar o constitutivo de pessoa, pelo contrário afirma que o seja, ao dizer que, “no que dela depende estaria em ato”, contudo diz que não seja suficiente “para que algo se faça pessoa em si mesmo”, equivale dizer, “não é suficiente para que algo seja pessoa”. E o fundamento disto estaria no fato de que aquela aptidão pode ser impedida de se tornar em ato.

De igual maneira, a negação de dependência atual, que se diz sobrevir a esta negação e “completar a personalidade própria”, não é ela mesma o que constitui formalmente a pessoa. Entretanto, se se fizer presente, a natureza se tornará pessoa. E embora então não possa ser comunicada a outro suposto, contudo a natureza, a que tal negação inere, não é a razão necessária para que tal negação ocorra e, por isso, não é incomunicável em sentido absoluto – *simpliciter* –, e sim, em sentido relativo *secundum quid*.

Assim, pois, uma vez que na definição de pessoa se diz “existência incomunicável”, consistindo nisto a negação de comunicação ou de dependência, Escoto passou a indagar sobre a natureza de tal negação. E como, todo positivo importa a negação do oposto e importando natureza e suposto, algo positivo, tanto a natureza como o suposto implicam alguma negação oposta à entidade constitutiva que importam. Disto resulta que dá no mesmo inquirir sobre que entidades positivas ou sobre que negações opostas são importadas pela natureza e pelo suposto.

E, como entre natureza e suposto existe um nexó íntimo, sendo um, complemento da outra, assim também Escoto conserva aquele nexó entre negações opostas, pois, devem concorrer de tal modo que, “se a outra negação, a saber, negação de independência atual, sobrevier a esta negação (aptitudinal), completa estará a personalidade própria”<sup>18</sup>.

Parece que desse modo foi sua doutrina entendida pelos seus discípulos, pois Francisco de Mayronis, indagando sobre se a razão de suposto

---

<sup>18</sup>Quodl. 1, q.19, a. 3.).

compreende perfeição, diz que “fundamentalmente compreende, tal como a incorruptibilidade compreende a perfeição da forma”<sup>19</sup>.

O melhor dos interpretes de Escoto, Antônio de Andréa, o Doutor Dulcífluo<sup>20</sup> afirma o mesmo, ao dizer: “Essa é a única concessão que faço: aquela dúplici negação, em que consiste a essência de pessoa, nega a dúplici dependência, a saber, atual aptitudinal e a natural, em razão de algum substrato positivo, contudo não repugna contraditoriamente que aquele positivo seja comunicado”<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup>In *I Sent.*, d.1, q.11, ad 2<sup>um</sup> (ed. De Venezia, 1520).

<sup>20</sup>HURTER diz a respeito dele: ‘Haec potissima huius auctoris laus, mira ejus claritas cum scotistica subtilitate conjuncta, ita ut videatur clarissimam faciem adhibuisse Scoti scriptis prae nimia subtilitate vix non tenebricosis’  
9 *Nomenclator litterarius Theol. Cathol.*, tom.2, col. 467 *I Sent.*, d.1, q.11, ad 2<sup>um</sup> –(ed. De Venezia, 1520).

<sup>21</sup>“Unum concedo, quod illa duplex negatio, in quo consistit ratio personae, negat duplicem dependentiam[...] scil. Actualement aptitudinalem et naturalem, ratione alicujus positivi abstracti (lege substrati), tamen illi positivo non repugnat contradictorie comunicari[...].” (ANTONIUS ADREAE. In *III Sent.*, dist. 1, q.1, fol.89<sup>v</sup> -ed. de Venezia, 1578).

## Guilherme Ware

O mais ilustre entre todos os que trataram de determinar essa questão foi o mestre de Escoto, Guilherme Ware.

Tornou-se oportuno estudá-lo depois do seu discípulo, considerando que o influxo que ele exerceu sobre Baconthorp foi muito maior. Além do mais, assim fazendo, melhor se entende a controvérsia que convém aqui referir entre Escoto e o seu mestre e alguns outros, pois essa controvérsia logo põe em destaque a posição de Baconthorp.

uma questão, em que indaga a respeito de qual realidade o suposto acrescenta à natureza”, o Mestre indica, de início, cuidadosamente, em que sentido devem ser entendidos os termos.

Por natureza, entendo a essência ou a quiddidade, debaixo do mero sentido de essência e quiddidade [...]. Por indivíduo, entendo o singular de qualquer natureza em qualquer gênero. Entendo por suposto, o singular, apenas no gênero da substância. Designo por pessoa, o singular no gênero da substância, desde que aquela substância seja de natureza intelectual<sup>1</sup>.

Logo em seguida, determina a relação entre os mesmos, dizendo: “nenhum desses acrescenta algo real à natureza” ponto em que Escoto concorda com ele, ao negar que o suposto acrescenta à natureza qualquer entidade positiva<sup>2</sup>. Verifica-se consenso entre o mestre e o discípulo

---

<sup>1</sup>“Naturam voco essentiam vel quidditatem sub mera ratione essentiae et quidditatis[...] Individuum vero singulare cuiuscumque naturae in quocumque genere. Suppositum voco singulare in genere substantiae tantum, in quantum illa substantia est naturae intellectualis” (GULIELMUS WARE, *In III Sent.*, ms. Vat. Lat. 1115, fol. 161<sup>v</sup>).

<sup>2</sup>Foi a interpretação que me pareceu válida para traduzir a frase de Emílio Wienck: *negando omnem entitatem positivam supposito superaddi*. Pensei que ao invés de *suppositum superaddi*, quisesse dizer *suppositum superaddere* (Nota do tradutor).

também no fato de entenderem que a natureza, enquanto está feita pessoa em ato, com personalidade própria, não pode apoiar-se em outro suposto. Admitem ambos que a natureza, se abandonada a si mesma, faz-se suposto naturalmente.

Entretanto, mais claro do que o discípulo, o mestre explica a relação entre suposto e natureza. Quando Escoto diz que à natureza criada pode-se conceder uma negação de dependência aptitudinal, mesmo atingido o grau de pessoa<sup>3</sup> “em si” e que, conseqüentemente, se abandonada a si mesma, a natureza logo se faz suposto, parece que outra coisa não quis entender senão aquela afirmação do mestre: “Digo que a natureza humana assumida pelo Verbo teve, “virtualmente,” um suposto próprio, de tal sorte que, se fosse abandonada a si mesma, atingiria em ato, imediatamente, o suposto próprio”<sup>4</sup>.

Avançando um pouco mais, explica Ware como é a relação entre suposto e natureza, dado que nada de real ele acrescenta à natureza.

Essa relação foi explicada pelo Doutor Sutil, como negação de dependência atual, superveniente à dependência aptitudinal e trazendo um complemento à personalidade própria. Com muito mais clareza, porém, se exprime WARE, respondendo a 1ª objeção (do seu *Comentário às Sentenças*):

Digo que, embora suposto e natureza sejam, na realidade, uma mesma coisa, disso, porém, não se segue que, em assumindo a natureza, assumo a pessoa; mas, segue-se, perfeitamente, que assumo toda a realidade verificável em pessoa, não, porém, a pessoa como tal, pois pessoa compreende um modo da coisa<sup>5</sup>.

Aqui temos distintamente expresso, a um só tempo, que o suposto nada de real acrescenta à natureza e que a diferença está somente num

---

<sup>3</sup>NB. Não é fácil traduzir a expressão *personata*.

<sup>4</sup>Dico quod natura humana assumpta a Verbo habuit proprium suppositum in virtute, ita ut, si dimitteretur sibi, faceret immediate proprium suppositum actualiter” (*In III Sent.*, (ms Vat. Lat. 1115, fol.162’).

<sup>5</sup>“Dico quod quamvis sint idem realiter suppositum et natura, non tamen sequitur quod, si assumit naturam, quod assumat personam et bene sequitur (quod) assumat totam realitatem quam dicit persona, non tamen personam, quia persona dicit modum rei” (*Ibid.*, fol. 163’).

modo da coisa. Entretanto, esse modo nada tem a ver com o modo defendido por Egídio Romano, modo que seria contraído pela natureza, em sendo posta sob o existir e propriedades do existir. O modo de que aqui se trata, já é virtualmente tido pela natureza, porque, por um lado, o suposto é um modo da coisa, por outro, a natureza contém virtualmente o suposto.

Antes de abordarmos a controvérsia nascida em torno do tal modo, convém repassarmos aqui o derradeiro estágio da evolução dessa questão, antes de expormos a sentença do Baconthorp. Indicaremos a dificuldade que surge com a invenção daquele modo, embora devamos solucioná-la, por fim, quando da sentença de Baconthorp, a fim de não sermos obrigados a multiplicar repetições, uma vez que o próprio Baconthorp terá participação muito ativa naquela controvérsia.

## Anônimo do código VAT. LAT. 14013

O derradeiro estágio da evolução do pensamento de Baconthorp é determinado por certo Anônimo do século XIV, como se pode deduzir da forma como aparece proposta a seguinte questão: “Se é possível compatibilizar essas duas posições: natureza e suposto diferem realmente e um não acrescenta coisa alguma à outra (156)”.

É o mesmo questionamento que já inquietava a Egídio Romano, cuja solução, é, sem dúvida, afim à solução trazida por Baconthorp, consoante este mesmo observa. Que a questão é aqui mais determinada, evidencia-se ao se considerar o seguinte posicionamento de Guilherme Ware: “A natureza humana assumida pelo Verbo teve virtualmente um suposto próprio”. Tanto Ware quanto Escoto explicitaram mais ainda a questão até chegarem ao ponto de afirmarem que o constitutivo do suposto está virtualmente contido na natureza, de tal modo que, se por hipótese fosse abandonada a si mesma, a natureza constituiria suposto, sem adiantar mais nada além disso.

O nosso Anônimo vai mais longe, mostrando, ademais, donde surge aquele modo ou aquele constitutivo, e constitutivo de que? – Ao fim determina as condições desse constitutivo.

Assim é que afirma, em primeiro lugar, que *esta* natureza acrescenta à natureza uma realidade individual – *rem individualem* – acrescentando, porém, logo de início que “propriamente não se dirá que seja uma coisa, mas um modo”, modo esse, que é”o existir atual, ou seja, a existência atual,

que a natureza recebe do próprio agente, ao torná-la efeito do seu ato criador<sup>1</sup>.

De igual modo não acrescenta o suposto alguma coisa, mas um modo. Todavia não é um modo individual o que a natureza adquire do agente, pois aquele é esta natureza que o adiciona à natureza e a essência individual precede a essência do suposto” [...] mas assim como essa natureza acrescenta à natureza um modo de existir em ato, modo que a natureza recebe do agente, assim e também a essência do suposto acrescenta a esta natureza um modo de existir *per se* e *in se* e de subsistir”<sup>2</sup>.

Pois bem, a própria existência é entendida como um modo da natureza e a essência do suposto como um modo desta natureza existente. Expõe com mais clareza o que foi dito, ao indagar sobre “de onde vem esse modo e de quem é”.

Ficará evidente que o subsistir é efeito da natureza existente, embora o nome “efeito” não seja empregado pelo autor. Palavras do autor são as seguintes: “Assim como o existir atual vem do agente ou seja da virtualidade do agente, assim também o existir de subsistência, que constitui a essência de suposto, vem da virtualidade de tal ou tal natureza, tal como está nesta natureza, ou seja, como está em ato de existência”<sup>3</sup>.

Consta, portanto que o constitutivo do suposto não só está virtualmente contido na natureza, mas, além disso, acrescenta que está contido na natureza, enquanto existindo em ato. Mesmo não sendo ainda adequada tal explicação, contudo deixa evidente a determinação desta virtual inserção (*continentiae*) do suposto na natureza.

Portanto, uma tal natureza, – por exemplo, a de um anjo ou a de um homem, ou a de qualquer substância perfeita (dizendo assim, estou pensando na alma separada, a qual, por ser dependente, não é um suposto completamente), --

---

<sup>1</sup>“proprie non debet dici res, sed modus”, qui modus est esse actuale sive actualis existentia quam habet natura ab agente, dante ei quod sit effectus” (ms. Vat. Lat. 14013, fol.6”).

<sup>2</sup> “[...] eodem modo suppositum non addit rem aliquant sed modum. Attamen non modum individuaem quem natura acquirit ab agente, “nam illum addit haec natura ad naturam et ratio individualis praecedat rationem suppositi”.

<sup>3</sup>“Sicut esse actuale est ab agente sive a virtute agentis, sic esse subsistentiae, constituens rationem suppositi, est a virtute talis vel talis naturae ut est in hac natura sive ut est in actu existentiae”.

digo uma tal natureza, porque uma natureza completa, que, pela relação com o agente está em ato, se abandonada a si mesma, possui a virtualidade de se constituir suposto<sup>4</sup>.

Explica também, de certo modo, como se deve entender que a natureza, enquanto existindo em ato, tem a virtualidade de se constituir suposto. É o que faz ao dizer que, “assim como da essência divina, como atualidade, procedem todas as relações que distinguem as pessoas[...] de igual maneira os modos de subsistência procedem de tal (ou qual) natureza”.

Finalmente apresenta quatro condições que caracterizam aquele modo, a saber: a primeira: “é um modo perfeito; a segunda: é um modo realmente positivo; a terceira: é um modo absoluto; a quarta: um modo que faz alguém diferir realmente”.

A primeira e a segunda condições são evidentes, pois, aquele modo está no oposto da imperfeição, isto é, do existir em outro, por isso mesmo, diz-se também que é absoluto, e não, relativo. A quarta condição é explicada, no sentido de que o suposto não adiciona à natureza coisa alguma dela distinta, sendo o suposto, “composto de indeterminado e determinado. De indeterminado, a saber, dessa natureza, que é indeterminada, pois de si mesma não tem por que esteja em suposto ou não [...]. De determinado, a saber, do modo de existir”<sup>5</sup>.

Essa doutrina é muito clara. Todavia uma última obscuridade permanece, a saber; não diz como se há de entender que a razão constitutiva de suposto “flui” da natureza atual. Esta última explicação, que seria como que o coroamento da questão, será dada por Baconthorp, cuja sentença

---

<sup>4</sup>“Natura igitur talis, puta angélica, vel humana, vel cuiuscumque perfectae substantiae (hoc dico propter animam separatam, quae, quia dependens est, non est suppositum complete) talis dico natura, quia natura completa, quae per comparisonem ad agens est actu, sibi ipsi derelicta, habet virtutem constituendi suppositum!” (*Ms. Vat. Lat. 13013, fol. 7r*).

<sup>5</sup>“prima est quod est modus perfectus; secunda quod est modus realiter positivus; tertia quod est modus absolutus; quarta, quod facit aliquem realiter differre...compositum ex indeterminato et determinato. Indeterminato in quantum scil. ex hac natura, quae est indeterminata, quia de se non habet quod sit in supposito vel non sit[...] Ex determinato vero, scil. modo essendi” (*Ibidem*).

logo investigaremos, propondo, em primeiro lugar, a principal dificuldade, qual seja, a que gira em torno daquela teoria do modo.

Os defensores daquele modo – como, entre outros foram Ware, Escoto e Durand – dizem que o que vem primeiro pode, por divina virtude, ser desligado do posterior. Ora, o suposto acrescenta sobre a natureza singular o existir em si ou por si. Portanto, coloca-se como sendo posterior em relação à natureza. Além do mais,

toda natureza atual e absoluta [...] pode, sem contradição, existir privada de tudo aquilo que não é de sua intrínseca constituição, desde que seja só extrínseco e concomitante [...] Ora, o existir por si não é intrinsecamente da essência da substância [...] sendo uma propriedade real, ou um modo da substância, porquanto, se abandonada a si mesma, a substância (que é completa) constitui o suposto próprio<sup>6</sup>.

Ware sustenta o princípio de que “onde dois são realmente o mesmo, pode, contudo, uma operação terminar realmente em um, e não no outro<sup>7</sup>. A este argumento foi, porém, levantada uma dificuldade, como parece, bastante pesada, a qual não pode ser solucionada com uma só palavra. Eila:

Não é evidente que tudo que vem primeiro pode ser desligado do que lhe é posterior, segundo o existir [...] Também a singularidade vem antes do existir em si ou em outro [...] portanto, poderá, por virtude divina, acontecer que algum singular não exista em suposto próprio ou alheio<sup>8</sup>.

Esta última objeção foi levantada por Escoto contra aqueles que defendem que o suposto acrescenta sobre a natureza singular alguma

---

<sup>6</sup>“omnis natura actualis et absoluta [...] potest sine contradictione existere sine omni eo quod non est intrinsece de ratione sua, sed solum extrinsece et concomitative[...] Esse[...] autem per se non est intrinsece de ratione substantiae [...] sed realis proprietatis et modus substantiae, quia substantia completa sibi derelicta, proprium suppositum constituit” (DURANDUS, *In III Sent.*, d.1,q.1,n. 9- ed. Veneza, 1571). Também em Pedro de Palude, literalmente, *In III Sent.* D.1,q.1, fol.111<sup>r</sup> ed. Paris, 1519 .

<sup>7</sup>*In III Sent.*, ms.Vat.Lat.1115, fol.162<sup>v</sup>

<sup>8</sup>“Non est manifestum quod omne prius possit absolvi a posteriori suo secundum esse[...] Etiam singularitas est prior quam esse in se vel in alio[...] ergo poterit fieri virtute divina aliquod singulare, quod non existat in supposito próprio vel in alieno” (*Apud Palude.* *In III Sent.*, d.1,q.1, fol. III<sup>r</sup>).

entidade positiva e, neste caso, a dificuldade tem sentido. Agora, porém, como o modo de existir *per se* ou em outro não importa entidade positiva acrescentada à natureza, na própria linha de natureza, pode-se responder que não há repugnância quanto a se admitir que a natureza exista por outro modo, que não aquele que por natureza lhe compete, embora repugne admitir que ela exista sem algum modo.

Além do mais, a dificuldade procede, não é só por esse pressuposto; suas razões são mais profundas. Parece que ser suposto ou existir por si é um ato formal da natureza supositável. Ora, não pode tal ato formal ser separado da sua causa formal. Esta dificuldade parecia tão grave a Palude, que o levou a dizer: “se é verdade o que propõe esta instância, está destruída a fé”<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup>*Ibid.* fol. 1111<sup>r</sup>.

## A sentença do doutor resoluto, João Baconthorp

Não tendo Baconthorp elaborado de modo sistemático a sua sentença, deixando-a externada, apenas, nas respostas às objeções levantadas por outros, nosso trabalho será, agora coligir, daqui e dali, de trechos dispersos, os elementos do seu ensinamento para com eles construirmos uma síntese. Nesse propósito, tentaremos desenvolver o seguinte esquema:

- 1) Elucidar os diversos estágios da essência para, com clareza, se verificar como é que o subsistir marca o último grau de existir da própria essência.
- 2) Expor as três grandes suposições levantadas por Baconthorp nessa questão.
- 3) Retomar a solução dada pelo Baconthorp à dificuldade supra indicada, ao dizer que o efeito secundário, que é subsistir, pode ser desligado de sua causa formal.
- 4) Conclusão da sentença do Doutor Resoluto.

### 7.1 Elucidam-se os diversos estágios da essência e explica-se qual seja o último grau de existir

Encontra-se este ensinamento no Comentário ao Livro *III das Sentenças*, *dist. X, fl.299, r-30 lr.*

Para compreendermos o que ensina o autor, no *art. 7, ad 1<sup>um</sup>*, isto é, que existe uma ordem entre esses três estágios, a saber,

- *esta essência em potência,*
- *esta essência produzida em ato, como ente.*
- *esta essência subsistindo por si.*

Temos que recorrer a três considerações a respeito da essência, consoante os três diversos estágios, pelos quais pode a mesma sucessivamente passar.

Numa primeira consideração, estuda-se a essência como *potência objetiva*<sup>1</sup>, enquanto não há repugnância para que exista. Contudo, conforme Baconthorp, isso não quer dizer que essa não-repugnância seja um puro nada, na própria possibilidade da coisa. Pois, como diz ele, essa não-repugnância “assenta sobre um positivo da parte do criável, não, de certo, um positivo quanto à essência da coisa, mas um positivo quanto à possibilidade da coisa intelegida”<sup>2</sup>.

Conforme Baconthorp, a essência divina é o “container” virtual e perfeccional de – (ou *seja*, contém em virtualidade e perfeição – ***explicação do trad.***) de todas as criaturas;” e em se compreendendo Deus a si mesmo, conhece consecutivamente todas as criaturas, e neste existir-come-conhecidas, todas as criaturas estão presentes, como possíveis de serem criadas por Ele. “E assim fica entendido que a razão primordial por que possam ser feitas é o poder do Feitor; entretanto, a razão próxima e imediata é o existir como possível, que elas têm em sendo conhecidas de Deus”<sup>3</sup>.

Por conseguinte, a possibilidade de um ente não significa ausência de toda e qualquer entidade.

Deve-se, pois, fazer uma distinção, ao se dizer que o ente possível é nada. É nada *em ato*, ou seja, não tem existir atual dentro da realidade, nem na potência subjetiva. Não se pode, porém, dizer que aquilo que foi criado, antes disso fosse um nada. E a razão para tal está no fato de que aquele nada, que é o *terminus a quo* da criação e que consiste em ausência de toda entidade, não permanece no *terminus ad quem*, não sendo, pois, da essência da criatura. Pelo contrário, aquele nada que é a não-repugnância para existir, esse persiste ainda no *terminus ad quem* da coisa criada,

---

<sup>1</sup>Baconthorp não considerou esse aspecto no presente texto; todavia, a fim de trazer mais clareza, convém descrevê-la.

<sup>2</sup>*Quod 1, q. II, a. 2.* (ed. De Cremona, 1518).

<sup>3</sup>“Et ita habetur quod primordialis ratio, quare sunt possibles fieri, est potentia facientis; sed proxima et immediata est esse possibile earum quod habent in cognitione divina” (JOHANNES BACONTHORP, *In II Sent., dist. 18, q. 1, a. 2*).

sendo, assim, da sua essência. Nessa última acepção, esta não-repugnância chama-a Baconthorp de *sujeito da criação*, visto que faz um papel de sujeito, desde que “aquilo que está no meio de seus contraditórios e não se determina nem por um nem por outro, isto é sujeito, tomando aqui o que unicamente compete a sujeito como tal”<sup>4</sup>. Pois, do mesmo modo que o sujeito da geração é aquilo que está em potência e o sujeito das outras mudanças é o ente em ato, assim também, o ente possível, no sentido geral de sujeito é, por Baconthorp chamado de *sujeito da criação*, se é que se pode dizer sujeito todo meio entre opostos.

Portanto, é claro que a essência, como potência objetiva, não é aquele nada que diz negação de toda entidade, mas um nada como não-repugnância para existir. Aquele nada (que diz negação de toda entidade) não permanece no *terminus ad quem*; este, sim, – isto é, o nada entendido como não-repugnância para existir – é da essência da coisa. Nem há necessidade de se fazer distinção entre seres materiais e imateriais, porquanto, em um e em outro planos, milita uma mesma razão.

Numa segunda consideração da essência, temo-la na sua *potência subjetiva*.

Dos três estágios acima indicados este é propriamente o primeiro, como o próprio texto demonstra, isto é, *esta essência em potência*.

Devemos saber que, conforme o Doutor Resoluto, toda essência composta, antes de existir em ato, fora das causas, passa daquele estágio de potência objetiva para o de potência subjetiva da matéria-prima. A essência composta, de tal forma é contida nesta matéria-prima, que se pode mesmo dizer que é o termo da criação.

Além da matéria-prima, pura potência, admite o Resoluto outras potências particulares, simplesmente receptivas e em potência para formas próprias. Essas formas encontram-se em potência, dentro da matéria-prima. De tal forma, porém, que em si mesmas, são verdadeiros atos, ora substanciais, ora acidentais; e dizem-se estar na potência da matéria, por

---

<sup>4</sup>In *II Sent.*, dist. 2, q. 1, a.3. A respeito da distinção entre geração e criação, vide *In II Sent.*, dist. 18, a.2.

estarem prontas para formar, com suas próprias potências, essências compostas.

Qualquer forma a ser tirada da potência da matéria, preexiste na matéria com certo existir potencial [...] nem isto equivale à exclusão de toda atualidade da essência e realidades, e sim, que está em potência para se tornar termo formal da produção, e para isto informa formalmente a matéria [...]. Deve-se, contudo, observar que, de dois modos se pode dizer que existem na matéria formas distintas dela. Na verdade, por matéria, tanto se pode entender a matéria-prima, como sujeito que é comum de todas as formas, como, também, a matéria, distinta por distintas disposições para formas distintas. No primeiro caso, trata-se da potência remota, no segundo, da potência próxima com referência a qualquer coisa na natureza<sup>5</sup>.

Toda essa exposição vem comprovada com a autoridade de Aristóteles e do *Comentador* (no *Livro 12 da Metafísica*), quando demonstra, contra Anaxágoras, que “se deve afirmar, não só um sujeito comum – que é a matéria-prima, ente em potência, donde fluem todas as coisas –, mas deve-se, ainda, admitir que cada indivíduo é feito da potência ou matéria própria e próxima<sup>6</sup>.”

Como conseqüência do acima exposto, ensina Baconthorp, que o sujeito da geração é a essência inteira – matéria e forma, juntamente, – pois, a forma sozinha não é termo único em ato; portanto, a matéria sozinha não é potência ou sujeito<sup>7</sup>. Todavia, isto não quer dizer que a matéria e a forma já se encontrassem unidas nesse estágio de potência subjetiva, e sim, que, tanto matéria como forma, por isso que partes entitativas e constitutivas da essência composta por geração, devem estar na matéria-prima em algum existir potencial: – A matéria, como potência próxima, a forma

---

<sup>5</sup>“Quaelibet forma educenda de potentia materiae, praest in matéria in quodam esse potentiali [...]. non quod excludat actualitatem essentiae et realitates, sed secundum quod est in potentia, ut sit terminus formalis productionis et ad hoc formaliter informat materiam[...] Hoc tamen notandum, quod formas existere in matéria distincta ab ea potest intelligi dupliciter: Potest enim matéria accipi [...] uno modo ut est materia prima et subjectum commune formarum; alio modo, ut est distincta per distinctas habilitates ad distinctas formas. Primo modo est potentia remota, secundo modo est potentia propinqua respectu cujuslibet rei naturalis” (*In II Sent., dist.18, q.1,a.2*).

<sup>6</sup>[...] quod non solum oportet ponere subjectum commune, scil. materiam primam quod est ens in potentia, ex quo omnia alia fiunt, sed oportet, quod unumquodque fiat ex propria et propinqua potentia seu matéria” (*Ibid.*).

<sup>7</sup>*Ibidem*, art. 3.

em potência para unir-se com a matéria próxima, mas em ato por ser essência real e atualidade contida na matéria remota.

Uma segunda consideração da essência encara-a como existente em ato, fora das causas. Sobre esta já falamos bastante, ao tratarmos da distinção entre essência e existência e não poderíamos deixar para tratar aqui, sob o risco de grande parte dos assuntos tratados anteriormente, não serem entendidos.

Resta o terceiro modo de considerar a essência, a saber, *a essência já individual, subsistindo em si mesma [...]*.

Note-se bem, que estamos falando sempre de outra consideração de uma mesma essência. Portanto, mesmo neste último estágio, em que a essência existindo em ato, fora das causas torna-se subsistente, a própria essência, permanecendo sem variar em si mesma, alcança o último grau de existir e torna-se ente, de modo absoluto (*simpliciter*).

Para compreendermos isto, devemos notar bem, que este passar da essência por diversos estágios, não se efetua – digamos assim – por passadas iguais. Veja bem; a essência, estando em potência subjetiva, ou objetiva (objetiva, digo, para incluir também os seres imateriais), ao ser, por virtude do agente, trasladada para o estágio da existência atual, adquire uma perfeição no existir. A razão é que “para sair de potência para ato, a coisa marcha pela ordem da geração; ora, a ordem da geração se faz passando do imperfeito para o perfeito”<sup>8</sup>.

Entretanto, nem por isso à natureza ou à essência é adicionada coisa alguma, pois, isto só ocorre quando “uma coisa acrescenta a outra um grau de existir por adição, como se verifica no caso da intensificação”<sup>9</sup>. Um exemplo ilustra o asserto: Brancura é uma qualidade que pode ser intensificada ou remitida em sua essência. Por conseguinte, se se intensificar, adquire na essência um novo grau de existir por adição. Quando, porém, brancura, de em potência passa a existir em ato, fora das causas, embora

---

<sup>8</sup>*In III Sent.* Fol.300°.

<sup>9</sup>*Ibid.* fol. 300v.

pela razão acima aduzida, receba um grau de existir, ou seja, um grau de perfeição no existir, permanece inteiramente inalterada em sua essência.

Quando, porém, do estágio de existência atual a essência passa para o estágio de subsistência, ou seja, do existir-subsistir, em tal caso, nem adquire outra coisa, nem perfeição no existir, mas tão somente o *ato formal*. E a razão para tal consiste em que “existir desse modo – *no caso, subsistir*, – é unicamente *efeito formal* da essência e não efeito do eficiente; e o efeito formal não é mais perfeito do que a sua causa, porque o efeito formal procede de sua causa, numa ordem de perfeição, e na ordem de perfeição, o que está antes é mais perfeito<sup>10</sup>. Por outro lado, – comprovaremos adiante, – o existir-subsistir é efeito formal da própria essência.

Poder-se-á duvidar se há exatidão em se dizer que o efeito formal é um grau de existir de uma mesma essência. A isto se responde com o Doutor Resoluto, que se pode dizer grau de existir, no sentido de que

a causa formal, na razão precisa de causa formal, não compreende o efeito formal, a não ser dentro de uma continência virtual[...]. A essência não compreende o existir nem o subsistir, formalmente, mas *virtualmente*. Entretanto, o efeito formal significa algo, *em continência, não só virtual, mas formal* [...]. Agora, porém, quando algo é tirado do existir contido virtualmente para o existir formalmente tal, adquire um novo grau de existir<sup>11</sup>.

Por isso é que, na questão supra a respeito da distinção entre essência e existência, disse ele que estava falando em *graus de existir*, num sentido lato. Mais nítido se verá que o efeito formal subsistir é um verdadeiro grau de existir, quando considerarmos que, segundo Baconthorp, a natureza não é um ente em sentido absoluto – *simpliciter* – enquanto não subsistir em si mesma.

<sup>104</sup>[...] quia esse isto modo (subsistere scil.) est solum effectus formalis essentiae, non effectus efficientis; effectus autem formalis non est perfectior sua causa, quia effectus formalis procedit a sua causa secundum ordinem perfectionis” (*In III Sent., dist.X, fol. 300o*’).

<sup>111</sup>causa formalis sub praecisa ratione causae formalis, non dicit effectum formalem, nisi secundum quandam virtutem continentiam [...]. Essentia non dicit formaliter esse existere seu subsistere, sed virtualiter. Sed effectus formalis significat aliquid non in virtuali continentia solum, sed formaliter... Sed nunc est ita, quod, quando aliquid deducitur de esse in virtuali continentia ad esse tale formaliter, dicitur acquirere novum gradum essendi” (*Ibid. 300o*’).

## 7.2 As três suposições de Baconthorp na presente questão

### Primeira suposição

O existir-subsistir e a essência subsistente são, na realidade, idênticos; entretanto entre a essência e o existir-subsistir, existe por natureza, uma ordem necessária, - (**ordo ex natura rei**) – tal como a que existe entre natureza supositável e o existir supositável<sup>12</sup>.

O ser de subsistência é o subsistir, o qual se identifica com a essência subsistente, isto é, com a essência, somente consoante esteja esta atuada pela existência. Essa identificação real torna-se evidente, provado que o subsistir é efeito formal da essência atual. Baconthorp omite aqui essa argumentação, que voltará na **Terceira Suposição**, e prova o asserto, de outro modo, invocando o Filósofo no *Livro III da Metaphysica*

Perguntando Aristóteles “qual seria, além da causa eficiente, a causa para que aquilo que é potência passe a ato, nos seres criados por geração<sup>13</sup>”, insinua como resposta, a essência do composto. Diz assim: “Nenhuma outra causa existe para que aquilo que era esfera em potência seja esfera em ato”<sup>14</sup>. A isto acrescenta Baconthorp:

O existir do composto subsistente que é gerado e a respeito do qual fala aqui (o Filósofo), não difere realmente da própria essência do composto, pois, como disse, nos seres produzidos por geração, outra causa não há, além da causa eficiente, para que o que é esfera em potência passe a esfera em ato. Como, porém, a geração termina no existir, se o existir não se identificasse com a essência, haveria de aparecer outra causa para que a esfera em potência passasse a esfera em ato, a saber, se fosse gerado em ato o próprio existir, que viesse a adquirir<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup>“Esse subsistentiae est idem realiter cum essentia subsistente, et tamen[...] ex natura rei est ordo essentialis inter essentiam et esse subsistentiae, sicut inter naturam suppositabilem et esse suppositabile” (*In III Sent., dist. 1, q. 1, fol. 283<sup>r</sup>*).

<sup>13</sup>“quae causa est ut quod potentia est, actu sit in quibuscumque generatio est, praeter illud quod fecit” (ARISTÓTELES. *Metaphysica*, II, 6 1045 b 30).

<sup>14</sup>“[...] nulla alia causa est ut actu sphaera sit, quae potentia sphaera erat”.

<sup>15</sup>“[...] esse compositi subsistentis, quod generatur, de quo loquitur, non est aliud realiter quam ipsa essentia compositi, quia dicit, in quibus est generatio nulla altera causa quare sphaera in potentia est sphaera in actu praeter

Advirta-se que o argumento não prova diretamente, – como à primeira vista, poderia parecer – que o existir não seja diverso da essência, e sim, que a essência se identifica com a subsistência ou o subsistir, porque a geração termina no subsistir. Nem Aristóteles pôde pensar nessa ordem que há entre essência existente e o seu subsistir, embora se possa, com suas palavras, provar a ordem que se supõe exigida necessariamente entre a essência e o existir. Assim fez Baconthorp, baseando-se nas palavras do Filósofo: “a ação da causa eficiente, (do *faciens*), está em deduzir a esfera de potência para ato”<sup>16</sup>.

A ação que extrai algo da potência para ato supõe evidentemente, tal ordem necessária – *ex natura rei* –. Por conseguinte, o que prova o argumento é que se identificam existir-subsistir e essência-subsistente, e não, que entre a essência em ato fora das causas e o seu subsistir haja uma ordem *ex natura rei*. Entretanto, toda a dificuldade se concentra precisamente em torno dessa ordem entre natureza atualizada, fora das causas e o seu subsistir e para aqui é que converge toda a doutrina do Baconthorp. O próprio Baconthorp adverte para isso, na *Segunda Suposição*, em que se esforça por deixar provado o argumento.

Se estas considerações forem entendidas conforme o que expusemos acima a respeito do existir, como atualidade da essência ou como é existir-subsistir, isto é, que no primeiro caso, a essência adquire um grau de existir, que lhe acarreta perfeição no existir e não na essência, e que, no segundo caso, nem sequer perfeição adquire, então desaparece a inconveniência de se admitir que a essência se identifique com a própria subsistência, havendo, não obstante, de uma para outra, uma ordem necessária, *ex natura rei*.

Pois, muito embora uma ordem necessária – *ex natura rei* – entre termos essencialmente ordenados, ou, –dizendo com mais clareza, entre

---

*faciens*. Sed cum generatio terminetur ad esse, si esse esset aliud ab essentia, bene esset altera causa quare sphaera in potentia esset sphaera in actu si(?) generatum esset in actu, scil. ipsum esse, quod noviter acquireret” (*In III Sent., dist. 1, q. 1, fol. 283<sup>v</sup>*).

<sup>16</sup> “[...] quod *faciens* concurrat deducendo sphaeram de potentia ad actum” (*In III Sent., dist. 1, fol. 283<sup>v</sup>*).

essências ordenadas seja uma prova de que uma e outra não são uma mesma coisa, entretanto, o mesmo não se dá com a ordem que vige entre dois momentos de atuação de uma mesma essência. Nesse último caso, a ordem prova apenas que há diferença por graus de existir e não diferença na própria essência.

## Segunda Suposição

Assim se enuncia a segunda proposição:

Quando de uma natureza supositável para o seu existir supositável há uma ordem necessária – **ex natura rei** – não obstante a natureza supositável se identifique realmente com o existir supositável, todavia, se dentro daquela ordem se antecipasse à natureza supositável algum supositativo suficiente, poderia ela ser supositada por aquele outro, não recebendo o existir supositável próprio, para o qual estava ordenada, como para consequente<sup>17</sup>.

Nesta suposição, prova ele que existe também uma ordem entre a natureza supositável, atualizada e fora das causas e o seu subsistir. Demais evidente é haver esta ordem entre a natureza supositável e o seu ato de subsistir e, como vimos, só isto é o que se prova com Aristóteles.

Parece-nos que o sentido da suposição levantada por Baconthorp ficará mais clara, se propusermos nos seguintes termos: Quando entre a natureza supositável – atualizada e fora das causas – e o seu existir supositável há uma ordem necessária – *ex natura rei* – se a essa natureza supositável, assim atualizada e fora das causas, naquela ordem se apresentasse um supositativo suficiente qualquer, poderia ela ser por ele supositada, deixando de receber o suposto próprio para o qual se encontra ordenada.

Baconthorp argumenta da maneira seguinte:

---

<sup>17</sup>Quando inter aliquam naturam suppositabilem et suum esse suppositabile sit ordo ex natura rei, licet natura suppositabilis sit idem realiter cum esse suppositabili, tamen, si in ordine illo natura suppositabilis prae haberet aliquod sufficiens suppositativum, posset ab alio illo suppositari, non accipiendo proprium esse suppositabile, ad quod se habet ut ad sequens. *Ibid.*, fol. 283<sup>v</sup>

Aquilo que resulta da geração é a essência pronta para subsistir, e subsistir ou ser suposto consiste precisamente em esta essência, assim gerada, erguer-se sobre si mesma com atualidade própria.

Mas, entre esta essência assim gerada e o seu erguer-se sobre si mesma, existe uma ordem necessária (*ex natura rei*). Portanto, entre a essência supositável, como termo da geração e o seu existir supositável, existe uma ordem necessária (*ex natura rei*)<sup>18</sup>.

Para demonstrar a primeira parte da premissa *Maior*, temos um argumento do Filósofo no Livro *VII da Metaphysica*, quando diz que a geração termina, não na matéria nem na forma, mas no todo composto, isto é, na essência supositável. A respeito da segunda parte da mesma premissa *Maior*, assevera ele que “é universalmente conhecido e concedido por todos.” Destarte, toda a objeção se concentra sobre a premissa *Menor*, a qual tenta demonstrar com a autoridade de Aristóteles, ao falar do que gera algo *ex subjecto*.

Depois de provar que propriamente não é a forma nem a substância que se faz e sim, o composto todo, pois não se faz uma esfera, senão por que se faz uma esfera de bronze, prossegue o Filósofo: “e quando se efetua a geração, gera-se este tal; e este todo é que é Calias, Sócrates<sup>19</sup>.”

Em torno disto, Baconthorp fez a sua interpretação:

Diz o Filósofo, em primeiro lugar, que o gerador gera o tal, isto é, a essência composta supositável, como acima demonstrou; e agora, logo acrescenta que isto é ser gerado e é ser Calias e Sócrates, com o que exprime o existir-subsistir e a essência supositável. Para isto, empregou uma conjunção que significa ordem e concomitância, a conjunção *quando*, para dizer: *quando se efetua a geração*, gera-se esta tal coisa, a saber, Calias ou Sócrates; portanto, entre a

---

<sup>18</sup>“Illud quod acquiritur per generationem illud est essentia nata subsistere et ipsam essentiam sic genitam própria actualitate per se stare, hoc est subsistere vel esse suppositum. Sed inter ipsam essentiam sic genitam et suum per se stare, est ordo ex natura rei. Igitur inter essentiam suppositabilem, ut est terminus generationis, et suum esse suppositabile est ordo ex natura rei” (*In III Sent., dist. 1, q.1, fol. 283*).

<sup>19</sup>“Et cum generatum est, est hoc tale; tantum autem hoc Calias aut Sócrates est” (*Aristotelis Metaphysica, VI, 8, 1033 b 20* - ed. Bekker.)

essência supositável e o ser suposto existe uma ordem necessária - *ex natura rei*<sup>20</sup>.

Possa embora parecer sutil esta interpretação e para além do pensamento de Aristóteles, entretanto adquire maior vigor se considerarmos que no mesmo lugar o emprego dessa conjunção é omitido, quando o Filósofo vai explicar que, tanto faz dizer que a forma está na matéria, como dizer que foi gerado todo o composto, pois, neste caso, não existe ordem alguma, por isso diz ele: “o gerador é suficiente para fazer a espécie e ser a causa para que ela exista na matéria. Entretanto, já toda esta espécie nestes ossos e nesta carne, é Calias e Sócrates”<sup>21</sup>.

Levando avante a conclusão, diz o Resoluto que, conforme isto, havendo essa ordem necessária, o que está antes (*no caso, a essência no primeiro grau de existir*) pode ser assumido sem o que vem depois (a saber, o existir-subsistindo)<sup>22</sup>.

Contudo, essa conclusão vale, tão somente, em se tratando da potência obediencial; pois, por natureza, aquela essência, assim gerada não poderia ser supositada senão pelo suposto próprio. Como, porém, a Causa Primeira está, por potência, antes da causa segunda, da mesma forma na natureza, a potência obediencial está antes da potência natural. Por isso, disse Baconthorp, na **Primeira Suposição**, que, “se naquela ordem, aquela natureza supositável fosse antecipada por um supositativo suficiente[...] etc.”.

Para confirmar o que disse, a saber, que só a ordem basta para que o termo anterior seja dispensado do posterior, vamos transcrever o engenhoso exemplo aludido por Baconthorp:

---

<sup>20</sup>“Hoc primo dicit quod generans generat tale, scil. essentiam compositam suppositabilem, ut supra probavit, et nunc statim addit, quod hoc est esse generatum et esse Caliam et Socratem, quae proprie exprimunt esse subsistentiae et esse suppositabile. Sed hoc dicit per quandam conjunctionem significantem ordinem et concomitantiam”.

<sup>21</sup>“Generans sufficiens est, ut faciat et causa sit speciei esse in matéria; tota vero jam talis species in his carnibus et his ossibus, Calias et Socrates”.

<sup>22</sup>**Nota bene:** Os termos em itálico dentro dos parênteses, são acréscimos do tradutor, para suprir a concisão do autor.

Existe entre a natureza supositável do Filho, na Divindade, mesmo como termo da geração, e o seu próprio subsistir atual, – (que *in re* (na realidade) são uma mesma coisa), – existe uma ordem necessária – *ex natura rei*[...] Pois, pela mesma razão que entre a essência do Filho, considerada como uma parte e a relação de filiação, que também imaginamos como uma segunda parte, existe uma ordem *ex natura rei*, desde que necessariamente é a essência o fundamento em que assenta a relação; pela mesma razão, no presente caso: – entre a natureza supositável do Filho, como termo da geração e o seu subsistir atual, existe uma ordem *ex natura rei*, pois, necessariamente a essência supositável, como termo da geração, fundamenta o subsistir atual último e serve de meio para que, dada essa tal ordem *ex natura rei*, a própria natureza supositável do Filho, como termo da geração, possa ser supositada por outro que não pela subsistência do Filho, a qual, todavia, é com ele uma mesma coisa; – e isto, na hipótese de que se lhe antecipasse um supositativo suficiente; – pois, pela mesma razão pela qual a essência do Filho, imaginada como uma parte, pode ser prés-supositada por uma outra causa supositável suficiente, a saber, a suposição do Pai, em virtude desta ordem vigente entre a própria essência e a relação do Filho, imaginada como uma outra parte e realmente uma com a essência, – assim também, no caso presente: – em virtude da ordem necessária entre a natureza supositável do Filho, como termo da geração e o seu subsistir, – poderia ela ser pressupositada por outro termo supositativo, que não o próprio com o qual se identifica realmente; e isto, dado que se lhe oferecesse um pressupositativo suficiente<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup>“Inter naturam suppositabilem Filii in divinis, ut etiam terminus generationis, et ipsum suum subsistere actuale, quod est idem realiter, est ordo ex natura rei, quia, qua ratione inter essentiam Filii ut imaginatur quasi pars, est et ipsam relatioem filiationis, quae imaginatur quasi altera pars, est ordo ex natura rei pro tanto, quia ex natura rei essentia est fundamentum et relatio est quod fundatur. Eadem ratione in propósito; inter naturam suppositabilem Filii, ut est terminus generationis et suum subsistere actuale, ex natura rei est ordo, quia ex natura rei esse suppositabile, ut terminus, generationis, fundat actuale subsistere ultimum (?) et médium, est, quod propter ipsum ordinem in natura rei, ipsa natura suppositabilis Filii, ut terminus generationis, possit aliunde praesuppositari quam a subsistentia Filii, quae est eadem tamen sibi; et hoc dico si prae haberet sufficiens suppositativum, quia qua ratione essentia Filii, ut imaginatur quasi altera pars, potest ab alia ratione suppositabili sufficienti suppositione scil. Patris praesuppositari propter illum ordinem, qui est inter ipsam essentiam et relationem filiationis, quae est quasi altera pars et eadem realiter cum sua essentia, eadem ratione in propósito, propter ordinem ex natura rei inter naturam suppositabilem Filii, ut etiam est terminus generationis et suum actuale subsistere posset ipsa praesuppositari ab alia ratione praesuppositativa quam a própria, cum qua est eadem realiter et hoc si prae haberet sufficiens praesuppositativum” (*In III Sent., dist. 1, fol. 254<sup>r</sup>*).

## Terceira suposição

Não é incompatível com o Suposto divino afirmar-se que suposite qualquer natureza supositável<sup>24</sup>.

O argumento desta suposição é redigido nos seguintes termos:

[...] embora Deus não pudesse suspender o ato formal que primeiro existe num ser, pode, contudo, suspender o ato formal que lhe advém em segundo lugar [...]. Ora, o primeiro ato formal de qualquer natureza supositável é o ato próprio de sua espécie. E o ato secundário da natureza humana é humanar, firmando-se em si mesma e não em outro. Por conseguinte, seja embora impossível ao Suposto Divino assumir uma natureza supositável, de tal forma que lhe auferisse o ato primário que é o dar o existir humano e desse modo, não é, porém, impossível que assuma qualquer natureza humana supositável, suspendendo o seu ato formal secundário, que é firmar-se em si mesm, fazendo-a firmar-se em outro<sup>25</sup>.

Assim desfaz Baconthorp a dificuldade acima indicada.

Podemos agora compreender melhor a dificuldade levantada contra Guilherme Ware, Durand e outros, que por suposto entendiam um modo da substância. Diziam, por isso, que Deus poderia de tal forma agir sobre uma natureza, a ponto de torná-la indivídua sem, contudo, deixá-la constituir-se suposto. Pois, não parece maior a repugnância de substância (*passar*) para acidente do que a de acidente (*passar*) para substância. “Ora, o acidente, existindo *realiter* como acidente, pode revestir o modo da substância no Sacramento do Altar. Logo, também a substância, permanecendo

---

<sup>24</sup>“Non repugnat supposito divino supositare quamcumque naturam suppositabilem” (*Ibidem*).

<sup>25</sup>“Licet Deus non posset suspendere actum formalem, qui primo inest alicui, potest tamen suspendere actum formalem, qui secundário inest [...] sed primus actus formalis qui inest cuilibet naturae suppositabili, est actus proprius suae speciei [...]. Sed actus secundarius humanae naturae etc. est humanare per se stando et non in alio. Ergo, licet sit impossibilis divino supposito assumere naturam supositabilem sic quod suspenderet actum primum, qui est dare esse humanum et hujusmodi, non tamen est impossibile ipsum assumere quamcumque naturam suppositabilem sic quod suspendat actum formalem secundarium, qui est per se stare, faciendo ipsum in alio stare” (*In III Sent. Dist. 1, q., 1 fol. 284*).

substância, pode revestir o modo de acidente, que é o sustentar-se em suposto alheio”<sup>26</sup>.

Ora, se o modo é o próprio existir-por-si-mesmo, que *naturaliter* contém a toda natureza substancial, parece que se há de dizer que não há poder que possa separá-lo da própria natureza. E a razão disso está no fato de que, “ser suposto de uma natureza supositável é o ato formal da natureza humana segundo a sua essência” – *ut natura secundum suum esse*<sup>27</sup>.

Portanto, não basta dizer que, “se algo possui em si a virtualidade perfeita de qualquer suposto e o contém, pode sustentar aquela natureza sem o suposto próprio dela<sup>28</sup>”, pois, repugna haver um ato formal que não seja formalmente possuído, ou que o seja só virtualmente. Assim como ser branco só pode ser, derivando da brancura, assim também ser suposto só se flui da natureza suposital, não podendo ser suprido por outra virtualidade qualquer. Se a esta dificuldade se contra-argumentar que “nada do que o suposto atribui à natureza pode-se dizer seu efeito formal<sup>29</sup>” – (se isto é verdade, está destruída a fé), – em contrário temos que a natureza substancial, se for abandonada a sua própria sorte, constitui naturalmente suposto.

Em Pedro de Palude, a dificuldade recebeu uma solução até onde a incolumidade da fé o exigia. Na verdade, o subsistir que possui a humanidade de Cristo não é uma mesma coisa com o subsistir formal que a humanidade teria, se fosse separada. Portanto, não é efeito formal, como o é da brancura o ser branco. O que, então, vem a ser para a natureza o subsistir, dado que naturalmente se lhe segue?

Pedro Palude dá-nos ainda duas soluções, conforme se admita ou não, uma distinção real entre essência e existência, como entre duas coisas.

---

<sup>26</sup>“Sed accidens, realiter existens accidens, potest induere modum substantiae in Sacramento altaris. Ergo et substantia, manens substantia, potest induere modum accidentis, qui modus est sustentificari in supposito alieno” (Gulielmus Ware, *In III Sent., q.1.,* - ms. Vat. Lat. 1115, fol. 150<sup>o</sup>).

<sup>27</sup>“[...] esse suppositum naturae supositalis, est actus formalis, ut natura humana secundum suum esse” (PEDRO DE PALUDE, *In III Sent., dist. 1, q.1, fol. 111<sup>o</sup>.*).

<sup>28</sup>“[...] si aliquid habeat in se perfectam virtutem cujusque suppositi et ipsum contineat, potest naturam illam sustentificari sine proprio supposito” (GULIELMUS WARE, *op.c.*, fol. 150<sup>o</sup>).

<sup>29</sup>“nihil quod tribuat suppositum naturae [...] potest dici effectus formalis”.

Os defensores da primeira opinião (os que admitem uma distinção real como entre coisas) dizem que o subsistir difere realmente da natureza substancial “Deus pode, portanto, fazer uma substância sem subsistência”<sup>30</sup>. Dizem, contudo que, “assim como homem é formalmente branco por causa da brancura, assim também o homem subsiste formalmente por causa da humanidade”. Partindo, pois, daí, dizem que, assim como o subsistir flui da humanidade, do mesmo modo o que é branco flui da brancura; equivale a dizer que a causa formal difere realmente do seu efeito formal e que o subsistir é o efeito formal primário da natureza, tal como o é da brancura o ser branco. Adverte Pedro de Palude que “a muitos parece provável que a substância difira realmente de sua subsistência e que esta já fora a sua opinião<sup>31</sup>”:

Outros, porém, são do parecer que existir e essência não diferem como duas coisas de modo absoluto, nem na substância nem no acidente[...] se assim fosse, Cristo não seria homem perfeito, uma vez que o suposto teria acrescentado novas perfeições à humanidade<sup>32</sup>.

É de se atentar para a razão apresentada, pois a mesma é aceita, também por Baconthorp, embora, não faça como aqueles que daí concluíram fosse o subsistir<sup>33</sup> um modo de existir.

Parece, assim, que o subsistir é um modo de ser da substância [...]. Digo, modo de ser, que difere realmente, não como coisa que difere de coisa, isto é, fazendo composição, mas como modo que difere da coisa. E porque não é uma coisa, algumas vezes é chamado de nada, como quando se diz que entre matéria e forma, entre acidente e sujeito, não há meio termo<sup>34</sup>.

<sup>30</sup>“Potest igitur Deus facere [...] substantiam sine subsistentia” (*Ibid.*, fol. 1111’).

<sup>31</sup>“[...] videtur probabile multis quod differunt realiter [...] substantia et subsistentia sua... et mihi aliquando visum est” (*Ibidem*).

<sup>32</sup>“Aliis autem videtur quod esse et essentia non differunt sicut duae res absolute, nec in substantia nec in accidente [...] alias Christus non esset perfectus homo si subsistere adderet perfectiones super humanitatem” (*Ibid.*).

<sup>34</sup>“Unde subsistere videtur esse modus essendi substantiae[...] Dico modus essendi, differens realiter, sicut modus a re, non sicut res a re, scil. faciens compositionem. Unde, quia non est res, vocatur aliquando nihil, quando dicitur inter formam et materiam, accidens et subjectum, nullum cadere médium” (*Apud* PEDRO DE PALUDE, In III Sent dist 1.q.1, fl.111 v.).

Se, portanto, pelo fato de o subsistir não adicionar perfeições à natureza, não há entre a essência e a existência distinção de coisa para coisa, em sentido absoluto; essa distinção vem a ser, conforme eles, da mesma natureza da distinção que existe entre a substância e sua subsistência.

Não sendo o subsistir coisa e, todavia, diferindo da substância realmente, como o modo difere da coisa, pergunta-se agora: que é este subsistir? Como argumentava Godofredo contra Egídio Romano: “Implica contradição dizer que algo difere realmente de outro e que não seja uma outra coisa”<sup>35</sup>.

Com certeza, a objeção não vale contra Egídio Romano, o qual dizia, apenas, que por aquele modo a natureza difere realmente de si mesma e negava que aquele modo diferisse da natureza realmente. Estes, porém, querem que o modo difira realmente da substância e, não só que a substância difira de si mesma por este modo. Acham que se deve, de alguma maneira, salvar a distinção real, a fim de se poder declarar a separação de um e da outra.

Contra a objeção, dizem somente que “algumas vezes (o modo) é chamado nada”, porque de coisa nada tem, sendo um simples modo de ser. Claro que não satisfaz essa declaração de que o subsistir difere realmente da substância, não como coisa difere de coisa, mas como o modo difere da coisa, modo que se diz “de ser”, “modo de ser, conseqüente segundo um curso que pode ser mudado por Deus”, se não se explica como isto pode acontecer. Chegados a esta altura, parece-nos que já não será tão difícil a solução, desde que aprofundemos mais o conceito daquele modo de ser.

Podemos, com Baconthorp, repetir o que já antes respondera ele a Egídio Romano: que o subsistir conseqüente à substância ou à forma real, *melhor do que modo, dir-se-á ato formal*, pois subsistir ou ser suposto é um ato formal, tanto quanto vivificar é ato formal da alma e informar é ato formal da forma. Não é, todavia, um efeito primário, o qual, – força é

---

<sup>35</sup>“Quod [...] aliquid differat realiter ab aliquo et non sit res alia[...]implicat contradictoria” (*Quodl. VII. Q. V* (ed. Louvain p. 304).

conceder, – não pode ser impedido por virtude alguma, e sim, um efeito secundário. Daí sua resposta à terceira objeção:

O efeito formal natural pode perfeitamente ser separado da sua causa natural, quando nela existe potência obediencial; valha como exemplo: estender o sujeito pode ser separado da quantidade, quando esta existir por si, e isto em virtude de sua potência obediencial. Mas, nunca se pode separar do sujeito o estender, porque, para semelhante separação não há nele potência obediencial. Assim também, no presente caso. O existir próprio da natureza humana pode ser dela afastado por causa da potência obediencial que tem em face de outro ser supositável; não se pode, porém, tirar-lhe o humanar, porque para tal separação não há nela potência obediencial. E o fundamento por que se pode separar o existir e não o humanar consiste em que, o humanar segue-se à natureza, como tal natureza, sendo assim seu ato formal primário; ao passo que o existir não se segue à natureza, como natureza precisamente entendida, mas à natureza como abandonada a si mesma; portanto, é um ato formal *secundário*, assim como *estender* é ato formal primário da quantidade, e *estender o sujeito* é ato secundário. Pois bem, assim como se pode separar a quantidade do seu ato formal secundário e não do primário, assim também neste caso<sup>36</sup>.

Em torno da aludida solução convém observar:

1º O caminho para esta solução tem como ponto de partida a distinção singular e *sui generis* entre essência e existência. Efetivamente, não é a existência algum princípio parcial do ente e sim, a própria realidade da essência, como produzida pela causa eficiente. Disto logo se segue que a natureza<sup>37</sup> assumida pelo Verbo divino era real e com ato próprio de existência. “Aquela natureza que o Verbo assumiu foi tão verdadeiramente produzida em ato pelo Espírito

---

<sup>36</sup>“Effectus formalis naturalis bene potest separari a causa naturali, quando habet potentiam oboedientialem, v.g. extendere subjectum separatur a quantitate, quando per se existit et hoc propter potentiam oboedientialem. Sed extendere numquam separatur ab eo, quia respectu talis separationis non habet potentiam oboedientialem. Eodem modo in propósito. Esse existere proprium naturae humanae separatur ab ea propter potentiam oboedientialem quam habet ad esse aliud supositabile; sed humanare non separatur ab ea, quia respectu talis separationis non habet potentiam oboedientialem. Et causa quare existere potest separari et non humanare, est quia, humanare sequitur naturam, ut natura est talis et ita est actus formalis primarius; existere autem non sequitur naturam ut natura est praecise, sed ut sibi relict, et ideo est actus formalis secundarius, sicut extendere est actus formalis quantitatis primarius, extendere subjectum est actus secundarius. Sicut igitur quantitas potest separari ab actu formali secundário, non a primário, sic hic” (JOHANNES BACONTHORP, *In III Sent., dist. 1, q. 1, fol. 284*).

<sup>37</sup>Entenda-se, a natureza de Cristo.

Santo, na bem-aventurada Virgem Maria e foi natureza humana em ato, tão verdadeiramente como em qualquer geração natural”<sup>38</sup>.

2º Isto fixado, não se segue que o constitutivo do suposto seja algum modo acrescentado à substância ou algum acabamento da natureza. Pois, seria contradição dizer que o que está completo na ordem da natureza, ainda tivesse que ser completado nessa mesma ordem.

Dever-se-á, não obstante, dizer que aquela natureza (humana de Cristo), posta em ato fora das causas, está incompleta com relação à sua união substancial com o Verbo. É, portanto, de absoluta necessidade situar numa ordem diversa da ordem da natureza o “inacabamento” da natureza humana assumida. Essa tal ordem é a ordem do existir, na qual algo é constituído ente em sentido absoluto – *simpliciter*.

Muito acertadamente diz Billot:

É mister que na união substancial da Encarnação, um dos extremos, a saber, a criatura, esteja incompleta substancialmente; e assim, por carecer de algum princípio; carência esta que, de forma alguma, pode afastar a essência e a integridade da natureza humana, podendo, porém, ser suprida pela própria pessoa divina [...]. Essa conclusão é tão rigorosamente extraída da análise do conceito de União Hipostática, que deixa uma clara expectativa de que todas as tentativas em sentido contrário, quer as passadas, quer as que futuramente se não de aventar, são e serão sempre frustradas<sup>39</sup>.

O que, porém, talvez se não possa inferir com o mesmo rigor é que este princípio que falta seja a própria existência, consoante parece ser a opinião do citado autor. Na verdade,

3º Se não é a própria existência, dever-se-á apontar um terceiro princípio, que nem seja determinativo da substância nem seja a própria existência – (sendo esta, na realidade, uma mesma coisa com a essência existente) – mas que

---

<sup>38</sup>“Illa enim natura, quam assumpsit, ita vere fuit producta in actu per Spiritum Sanctum in Beata Virgine et ita fuit natura humana in actu, sicut in quacumque generatione naturali” (*In III Sent. Dist. 1, q.1, fol. 284*).

<sup>39</sup>“Oportet igitur ut in substantiali unione Incarnationis, unum extremorum scilicet creatura, sit substantialiter incompletum; idque per carentiam alicujus principii, ex cujus defectu minime tollatur ratio et integritas humanae naturae, et cujus vices ipsa divina persona supplere possit [...]. Conclusio ista tam rigorose eruitur ex analysi conceptuas unionis hypostaticae, ut omnia in oppositum tentamina, sive jam facta, sive forte adhuc facienda et frustra esse, et frustra in sempiternum fore, dilucide appareat” (BILLOT. *De Verbo Incarnato*, p. 168, in ed. Septima, 1927).

esteja num meio termo e seja o ápice da atuação da substância. Não se distingue realmente da substância atual, da qual é efeito secundário, antes, seguir-se-á *naturaliter* à substância, se não for obstaculado. E, por ser efeito da natureza já posta fora das suas causas, pertence à ordem transcendental, fazendo com que a natureza já se possa dizer ente, em sentido absoluto – *simpliciter* –, qual seja, ente em si e incomunicável. Este efeito e, não o ato de existir, é que foi suprido pelo Verbo na natureza humana (de Cristo) [...]

Como, porém, cada coisa se diz ente, não só pelo ato de existir, mas pelo todo que a coisa é; deve-se dizer que em Cristo não existe senão um único existir, como demonstramos acima, acompanhando o ensinamento de Santo Tomás.

4º Quando vemos Baconthorp afirmando que o efeito secundário pode perfeitamente ser separado da sua causa, o “separar” significa o mesmo que impedir, antecipar-se. Portanto, assim como é da natureza do acidente existir em outro, assim também é da natureza da substância subsistir; e, da mesma forma que o *existir-em-outro* do acidente pode ser obstaculado, também o pode o *existir-em-si-mesma* da substância.

Ora, para que haja a separação entre o efeito secundário e a sua causa, – separação a que se refere acima Baconthorp – requer-se uma distinção real entre esse efeito secundário e a sua causa formal, o que, com muita razão, rejeitou o Resoluto. Na verdade, não se pode conceber uma distinção real entre dois efeitos de uma mesma forma. A razão disso está em que, no só afirmar-se que diferem realmente, se está afirmando, serem formas diversas. A respeito desta teoria, pôde, com muito acerto, afirmar o ilustre Pe. Hoenen que a consequência é, por necessidade metafísica tirada da simples noção peripatética de forma<sup>40</sup>.

De resto, como todos, admite Baconthorp que, se a natureza fosse abandonada pelo Verbo, por este simples acontecimento, se constituiria imediatamente suposto. A razão para tal consequência se verifica ao considerar que a natureza substancial possui virtualidade para suposto

---

<sup>40</sup>P. HOENHEN, S.J. *Cosmologia*, Roma, 1936, p.63.

próprio, virtualidade esta que pode ser impedida de efetivar-se e, então, o efeito secundário pode ser antecipado, não, porém, separado, porquanto, se ocorresse separação (se assim o fosse), não se explicaria aquela consequência imediata, que o Baconthorp descreve com a expressão *eo ipso* – isto é, que pelo próprio fato de ser abandonada, constituir-se-ia suposto a natureza humana. Uma vez separado da causa formal o efeito secundário, ficaria ela destituída da virtualidade de produzir tal efeito. Ademais, Baconthorp diz expressamente que, sendo este efeito secundário um simples grau de existir, não opera modificação real na natureza, a qual nem sequer perfeição alguma adquire com ele.

Mas todo efeito que realmente se distingue de um primário “resultaria realmente do primeiro (ao menos, por natureza, depois dele), e em consequência dessa resultância, o sujeito em si acabado, modificar-se-ia pelo efeito primário”.

5º A respeito da assertiva supra enunciada, poderá causar estranheza que o só fato de ser abandonada à sua própria sorte seria suficiente para que a natureza humana de Cristo se constituísse suposto. Diz Santo Tomás que “*pelo simples fato de o composto de alma e corpo não estar unido a outro subsistente[...] resulta ao conjunto ser homem e, nessa hipótese, se Cristo deixasse a natureza humana, por este só acontecer, aquele conjunto de duas substâncias seria um homem*”<sup>41</sup>.

Tais e quejandas citações foram avidamente coligidas pelos seguidores de Escoto e Tifânio<sup>42</sup> a fim de provar que o constitutivo de suposto consiste ou na negação de conjunção da natureza singular a outro suposto mais nobre, ou em que algo seja um todo em si.

Como então se explicar que o só abandonar-se da natureza humana bastaria para esta atingir o suposto próprio e que o só unir-se seja suficiente para perder a razão de suposto? – Bastaria, por ventura, para

---

<sup>41</sup>Ex *hoc ipso* quod compositum ex anima et corpore non adjungitur alteri subsistenti[...] sequitur quod conjunctum sit homo; unde si Christus humanam naturam [...] deponeret, *ex hoc ipso* esset homo illud conjunctum ex duabus naturis” (*In III Sent., dist. 6, q.1, a.2, ad 5<sup>um</sup>*).

<sup>42</sup>Em face dos limites assinalados na Introdução, não trataremos aqui dessa teoria. Encontra-se ela em todos os livros manuais, seja em separado, seja tratada juntamente com o ensino de Escoto, dada a semelhança.

constituir-se em suposto próprio o simples fato de a natureza humana ser abandonada e, para perder a razão de suposto, seria suficiente estar unida a outro? Por acaso aquela simples ação, qual seja, de abandono ou de união, seria suficiente para constituir um suposto?

Compreendemos melhor lançando o olhar para um caso análogo na natureza. A só divisão é suficiente para que as partes do contínuo passem, de seres em potência, a seres em ato. Neste caso, com o só dividir-se, originam-se verdadeiramente novos entes em ato os que antes, como partes do contínuo, eram entes em potência.

Em tal caso, verdadeiramente originam-se novos entes substanciais, uma vez que antes, como partes do contínuo, de forma alguma eram entes em ato, mas apenas um só. A explicação está em que, quanto maior é a disposição do sujeito para receber o ato, tanto menor é o influxo que se requer da parte da causa agente.

Três diferenças estabelece Santo Tomás para se entender que algo está em potência:

- 1) Potência da matéria, na qual nada existe daquilo que é extraído da potência;
- 2) potência do misto ou da matéria posta em alteração, na qual, não existindo embora essência da forma a ser extraída, existe, todavia, a virtualidade;
- 3) potência do todo, pela qual as partes estão no todo; esta, segundo o Filósofo, é a mais próxima do ato próprio; por isso, nelas nada existe como agente para o ato próprio<sup>43</sup>.

Visto que o sujeito já está disposto, não se precisa mais do que de um leve influxo da causa agente para a potência passar ao ato; esta potência é a que se diz “mais próxima do ato”.

Em nosso caso, tal como naquele, (embora a semelhança não seja absoluta) basta o fato de a natureza humana ser abandonada a si mesma

---

<sup>43</sup>“Potentia materiae in qua nihil est de illo quod de potentia educitur. Secunda est potentia mixti, vel materiae quae est in alteratione, in qua licet non sit essentia formae educendae, est tamen virtus. Tertia est potentia totius, per quam partes sunt in toto, quae est maxime actui propinqua secundum Philosophum; unde in eis nihil est sicut agens ad proprium actum” (S. TOMÁS. *De natura materiae et dimensionibus interminatis*, c. 9. **Apud** P. Hoenen, *Cosmologia*, 12-13). Veja-se também nota de rodapé da página 13. Cf. principalmente M. GRABMANN, *Die Werke des H. Thomas von Aquin*, in *Beiträge für Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Band XXII, Heft ½, 1931.

para constituir-se um novo suposto, pois a própria natureza possui em si a virtualidade para constituir seu suposto próprio. Portanto, está em potência próxima para isto. A disposição para subsistir em si mesma, compete, por necessidade metafísica, a toda natureza substancial, embora, de fato, esteja subsistindo em suposto mais nobre.

Embora a natureza humana de Cristo subsista no suposto divino, contudo permanece sempre em potência próxima para o suposto próprio. E como, “ao se extrair uma coisa da potência para ato, podem-se observar muitos graus, consoante pode algo ser extraído para o ato, de uma potência mais remota ou menos remota; consoante a potência esteja mais distante ou menos distante do ato, tanto maior é a dificuldade na ação do agente”<sup>44</sup>. No nosso caso, a natureza humana de Cristo está naturalmente em potência para suposto próprio, ao passo que, em virtude da potência obediencial, subsiste num suposto mais nobre, então não resta qualquer dificuldade para se admitir que, para ocorrer constituição de novo suposto da natureza humana, bastaria ser abandonada pelo suposto divino.

Quando, porém, diz Santo Tomás que à natureza humana (de Cristo) nada se acrescenta senão aquilo que está acima dela, a saber, a união com a pessoa divina, não há necessidade de se concluir: logo, pelo simples fato de se unir uma coisa a outra, desaparece a essência de suposto. Dir-se-á, antes, que a natureza deixa de ser suposto pelo simples fato de estar unida à pessoa divina. Todavia, a não ser em virtude da potência obediencial, não está a natureza humana em potência para tal união. Por isso, a natureza está muitíssimo distante de tal ato e quase todo o influxo vem por parte da causa agente.

#### 6º Diz o Resoluto que

O verbo assumiu a natureza e não o suposto, porque pode antecipar-se ao ato formal secundário, que é subsistir, embora não o possa ao ato primário que é

---

<sup>44</sup>“In educendo res de potentia in actum multi gradus attendi possunt, in quantum aliquid potest educi de potentia magis vel minus remota in actu et secundum quod potentia magis ab actu elongata invenitur, tanto major est difficultas in actione agentis”. S. THOMAS. *Quaestio Disputata de Potentia*, q.3, a. 4, ad 14<sup>o</sup> et 16<sup>o</sup>”).

humanar, da mesma forma que no Sacramento substitui a subsistência que o acidente teria no sujeito, não suprindo, embora, a extensão<sup>45</sup>.

Devemos fazer uma observação em torno dessa paridade, encontrada em todos os partidários do “subsistir como modo de existir,” a fim de vermos até onde é que se deve admiti-la. Pois, de modo diverso intervém Deus em um e em outro milagres.

Para se compreender essa diferença, necessário se faz ter em vista a solução *sui generis* e toda peculiar, que Baconthorp encontrou na questão “sobre se há em Cristo mais de um existir”. À luz dessa solução, se esclarecem muitos assertos do Resoluto.

Para ele, já não se trata de saber se a natureza humana de Cristo tem existência própria, uma vez que a natureza foi assumida, não em potência, mas em realidade de existência. Diz ele, por isso, que, “[...] se considerarmos o viver que a matéria de Cristo recebe de sua alma, então temos aí dois viveres e dois existires”.

Isso, entretanto, é problema de Godofredo e de muitos outros. De sua parte, afirma Baconthorp que

[...] a respeito desse existir e desse viver, não há dificuldade; a dificuldade está em saber se a natureza humana, composta com sua matéria e sua forma, tem, no próprio suposto do Verbo, um viver e um existir próprios<sup>46</sup>.

Em resposta, diz ele que o acidente tem, além do existir próprio, um existir-próprio em sujeito, pois, “pode causar um ato próprio no sujeito próprio, tal como brancura pode dar o ser branco.” Portanto, “se o acidente não desse ao sujeito um ato próprio, não teria nenhum existir próprio no sujeito”. Ora, a natureza humana, entretanto, não pode aperfeiçoar a

---

<sup>45</sup>Verbum assumpsit naturam, non suppositum quia potest praevenire actum formalem secundarium, qui est subsistere, licet non primarium, qui est humanare, sicut in Sacramento supplet subsistentiam quam accidens habet a subjecto, licet non extensionem” (*In III Sent., dist. XI, q. 1, fol. 302<sup>r</sup>*).

<sup>46</sup>si [...] accipiamus vivere quod anima Christi dat suae materiae sic est ibi duo vivere et duo existere [...]. De isto existere et vivere [...] non est difficultas in proposito; sed difficultas est, an humana natura composita ex sua materia et sua forma, habeat proprium vivere et proprium existere in ipso supposito Verbi” (*In III Sent., dist. VII, q. 1, aet. 2*).

natureza do Verbo; por isso mesmo “não pode causar nela um ato próprio, podendo, apenas, receber do Verbo o seu existir”. Portanto, não tem a natureza humana um existir-próprio-no-Verbo, tendo, não obstante, sua existência própria. Antes, “neste segundo modo de ver, a natureza humana, existe totalmente pela subsistência do Verbo”.

Em conclusão, o que parece extrair-se de Baconthorp é que aquela expressão “o existir do acidente é existir-em”, não quer dizer, como quase sempre se entende, que o acidente existe tão somente pela e na substância, mas que tem também *uma existência própria*, isto é, uma realidade própria e que, de acordo com o curso normal da natureza, tem, ademais, um existir-próprio-no-sujeito, sendo como é, destinado “a dar o existir atual aos seus sujeitos”<sup>47</sup>.

O fundamento deste ensinamento deve-se procurar no conceito que tem Baconthorp a respeito da existência, a qual, para ele, outra coisa não é, senão a própria realidade efetiva da coisa, que se identifica realmente (*realiter*) com o modo próprio de existir. Entretanto, não se concebe um modo de ser em efeito, que medeia entre subsistir e existir. Consequentemente, perguntar se a natureza humana tem um existir próprio é o mesmo que perguntar: qual o modo singular de existir efetivamente – subsistência ou in-existência (existência-em) ?

Não havendo, pois, dúvida sobre se o “existir-em” do acidente se identifica com a essência da substância e sim, se se identifica com a subsistência dela, suscita Baconthorp a questão sobre – como ele mesmo diz – “o ser-de-existência como modo singular em efeito a se distinguir do ser-de-essência”.

De fato, o existir-em do acidente em efeito não se identifica com a subsistência da substância, porquanto o acidente possui, além disso, um existir próprio no sujeito. Ora, a subsistência da natureza humana de Cristo não é própria, pois, repugna que a mesma dê ao suposto divino algum ser-de-essência, ao contrário, “neste segundo modo, existe totalmente pela subsistência do Verbo”.

---

<sup>47</sup>“(cum nata sint) dare esse actuale subjectis suis” (*Ibid.*).

Dentro, pois, desses pressupostos, dir-se-á que Deus pode impedir o efeito secundário do acidente (na Eucaristia), de tal sorte que, permanecendo acidente, já não tenha no sujeito, mas em si mesmo, o existir próprio. E porque, “existir uma essência em si mesma é subsistir”<sup>48</sup>, não hesita Baconthorp em dizer que Deus no Sacramento eucarístico “supre a subsistência que o acidente receberia do sujeito”<sup>49</sup>. Ora, o acidente subsiste, não por si, mas pelo sujeito, e no Sacramento eucarístico está subsistindo por si mesmo.

Todavia, – destaque-se o seguinte: – de um modo, supre Deus aquele *existir-em* que o acidente teria por natureza e, de outro modo, a subsistência que por natureza compete à natureza humana. Pois, embora da parte do acidente, suprir o seu *existir-em* acarrete uma atuação na ordem transcendental, da parte do sujeito, porém, suprir o existir-em do acidente importa uma atuação na linha da natureza; e desse modo, exigiria da parte de Deus uma potência receptiva, o que seria um absurdo. Por isso, Deus sustenta por eficácia o acidente num existir-por-si-mesmo.

Para se verificar que isto não repugna ao acidente, basta pensar que ao acidente apenas compete existir em um sujeito, aptidão esta ou competir, que permanece no acidente, mesmo que ela (a aludida aptidão) não esteja subsistindo em sujeito.

Por outro lado, a subsistência é tão somente um modo singular de existir efetivamente, podendo, por isso, convir ao acidente. Fica, pois, patente, como é que o acidente, mesmo conservando sua natureza de acidente, pode subsistir por si mesmo; de certo que, não por sua natureza, – como é o caso da substância, mas por intervenção divina. E isto assim se dá, porque o acidente tem como efeito secundário, um *existir-próprio-em-sujeito*, e esse existir pode ser impedido.

Tratando-se, agora, da natureza substancial, pode Deus não só impedir o efeito secundário, que é subsistir ou existir erguendo-se em-si mesma, como, além disso, assumí-la em um só suposto. Da parte de Deus,

---

<sup>48</sup>In *Sent.*, *dist.*, *1*, *q.1*, *fol.* 283<sup>v</sup>.

<sup>49</sup>In *III Sent.*, *dist.* *II*, *q. 1.*, *fol.*28.

outra coisa isto não importa, senão uma pura atuação, porquanto este assumir opera-se na ordem do existir; e, sendo Deus o Ato Puro, essa atuação lhe convém de modo absoluto. Da parte da natureza humana, essa atuação importa a mais elevada perfeição que pode ser alcançada pela mesma natureza, tanto como na ordem transcendental, isto é, na ordem do existir, que é distinta da ordem, em que se acham as determinações da natureza.

Ressalta daqui a diferença que há entre a subsistência que o acidente recebe no Sacramento do altar e a subsistência que a natureza humana recebe no suposto do Verbo. Ali, o acidente, que além da sua existência tem, por natureza, um existir-próprio-em-sujeito, este lhe é retirado do sujeito e fica, por eficácia divina, a subsistir em si mesmo; aqui, a natureza humana subsiste na subsistência do Verbo. No sacramento do altar, o acidente deixa de ter o existir-próprio-em-sujeito, sem que este seja suprido; na União Hipostática, a natureza humana deixa de ter a subsistência própria, mas tem-na suprida pela subsistência do Verbo.

7º Finalmente, já podemos concluir em que consiste a atuação do Verbo sobre a natureza humana: Ele supriu aquilo que faz com que um indivíduo seja ente em sentido absoluto, – *simpliciter* – e que, portanto, afeta toda a natureza atualizada. Daí por que não se deve conceber esta ação divina, como se tivesse se exaurido o fato de “o Verbo se ter antecipado e suprido o ápice de atuação da natureza humana, o que seria o mesmo que dizer que nós transportamos para a União Hipostática aquela sentença, descrita por João Olivi, sobre a união da alma espiritual com o corpo, dando a parte sensitiva como o ponto de contato entre uma e outra substâncias”<sup>50</sup>.

Para se perceber quão longe está da verdade tal concepção, basta considerar que, no nosso caso, trata-se daquilo que constitui o ente em sentido absoluto – *simpliciter* – e não da união de elementos, mediante algo pertencente à natureza. Ora, a atuação que se opera, não na ordem da natureza, mas na ordem do existir, atinge o ente em todos os aspectos,

---

<sup>50</sup>“(quare actio divina non est concipienda ac si exauriretur ) “eo quod Verbum praeveniat ac suppleat culmen actionis naturae humanae, et ita nobis irroget eam de unione hypostatica sententiam, quam Petrus Johannis Olivi descripsit de animae spiritualis cum corpore unione, mediante parte sensitiva veluti puncto contactus (utique substantialis) utriusque substantiae” (B. XIBERTA, O.Carm., *De Verbo Incarnato*, p. 38).

tanto intensiva como extensivamente. Para fazermos então uma idéia certa do que seja esta atuação, devemos, por um lado, considerar que, por ela, a natureza humana é constituída ente em sentido absoluto – *simpliciter* – e, por outro, que a atuação inefável do Verbo é, não “in-hesiva” nem informativa, mas, como chamamos, transcendental, uma vez que fá-la constituir-se ente absoluto. Destarte, a natureza humana, como em potência para tal atuação, subsiste pela subsistência do Verbo, “de modo muito mais excelente e perfeito”<sup>51</sup> do que se tivesse o subsistir próprio.

---

<sup>51</sup>M. de LA TAILLE. *Actuation créée par acte incréé. Recherches de science religieuse*, 1028, p. 253-258.)

## Conclusão de Baconthorp

A solução que nos deixou Baconthorp não foi descoberta totalmente por ele; em grande parte, já vinha sendo elaborada por antecessores. Isto, entretanto, não lhe tira o mérito de havê-la coroado com um acabamento indispensável. Não faz, – como em sua maioria fizeram os escolásticos medievais, – longas explicações em torno da noção de suposto, à qual se refere como sendo conhecida de todos. Para ele, “para quem a essência[...] erguer-se em si mesma, com atualidade própria, é subsistir ou ser suposto[...] Isto é conhecido e admitido por todos”.

Por conseguinte, o ponto central da controvérsia gira tão somente em torno do constitutivo formal do suposto. Admite também, acompanhando a unanimidade dos autores, que a natureza assumida pelo Verbo Encarnado era inteiramente singular e que, conseqüentemente, não está no âmbito da natureza o constitutivo do suposto.

Mais: Tendo o Verbo assumido uma natureza, não apenas em potência, mas com existência efetiva, – *in factio esse* – fica também fora de dúvida que o constitutivo do suposto não se reduz a mera atualidade da natureza. É em torno do que venha a ser isto que se trava a disputa.

Falam muitos de um modo de existir, de um modo de haver-se, de um modo da substância. Se, porém, se perguntar: que entidade envolve esse tal modo e de que ordem é, – noutros termos: – se é algo adicionado à natureza ou à existência da natureza, sobre isto não oferecem os outros autores uma explicação clara, deixando sempre a mesma conclusão, a saber, que o suposto é um modo de existir.

Alguns há, para os quais aquele modo é um efeito, tal como o inerir é efeito do acidente e o subsistir, efeito formal da essência, como por

exemplo, que “o homem subsiste formalmente pela humanidade”<sup>1</sup>. Dizem, contudo, que o efeito formal difere realmente de sua causa, pois, se assim não fosse, parece que nem por virtude divina poderia o subsistir ser separado da natureza substancial. Ora, acontece que Deus pode fazer uma causa sem efeito.

Está claro que também estes ficam sempre a girar dentro de um mesmo círculo, pois, logo vem a pergunta: como se explica que, possa, por virtude divina, o efeito ser separado de sua causa formal? – E então, a isto respondem que é porque se distinguem realmente.

Quem mais se aproximou da solução encontrada por Baconthorp, o Anônimo, cuja sentença expusemos acima, mesmo ele não resolveu plenamente essa última dificuldade, a saber: em que plano metafísico se há de situar esse modo de ser? – E que tipo de entidade esse plano envolve?

Ao fim, chega o Doutor Resoluto e explica:

- 1º Aquele modo de ser pertence à ordem transcendental, sendo como é, a razão última pela qual algo se constitui ente *simpliciter*, isto é, – em sentido absoluto.
- 2º Naquela ordem, o modo de ente é um efeito secundário, e como tal, de fato brota *naturaliter* da natureza, se abandonada a si mesma.
- 3º Não brota, porém, necessariamente, podendo ser impedido por virtude divina, porquanto, – entre a natureza e o seu subsistir, a saber, entre o efeito primário (a natureza atualizada) e o efeito secundário (o subsistir) – existe *ex natura rei* uma ordem necessária

Além disso, provado como foi que o efeito primário acrescenta à natureza uma perfeição e, não, uma coisa a mais, ao passo que o efeito secundário nem uma coisa a mais, nem mesmo uma perfeição acrescenta à natureza, parece que devemos dizer que o Resoluto propôs uma solução nova, completa e inteiramente distinta das outras.

Por outro lado, esta solução mostra-se apta para nos fazer compreender a teoria dos modos, seja como foi entendida por Egídio Romano,

---

<sup>1</sup>Apud PEDRO DE PALUDE, In III Sent., dist 1,q.1.fl.1111

cuja semelhança com a sua sentença o próprio Baconthorp observara; seja como formulada por outros [...]

Embora quase inteiramente ignorada em nossos dias, esta solução encerra uma verdade e, mesmo quando alguém hesitar em aceitá-la integralmente, parece-nos que encontrará dificuldade para rejeitar muitos de seus elementos.

Por esses motivos, parece-nos que merece certa atenção, sendo, como é, um novo e não malgrado esforço, para resolver tantas questões difíceis que, desde a Idade Média, vêm ocupando filósofos e teólogos.

## Referências

AEGIDIUS ROMANUS. *De compositione angelorum*. Ms. da Biblioteca de Tolosa.

\_\_\_\_\_. *Quodl. V, 14*.

\_\_\_\_\_. *Quodlibet VII, q. 1*. ms Vat. Lat 834;

\_\_\_\_\_. *Theoremata de esse et essentia*. Bolonha, 1503.

\_\_\_\_\_. *In III Sententiarum*, Roma. 1623.

ANONIMO DE TOLOSA. Nota no Código ms 739

ANÔNIMO. MS Vat. Lat. 14013.

ANTÔNIO ANDREAE. *In III Sententiarum*. Venesa, 1578.

ARISTÓTELES *Metaphysica* (ed.Becker).

BACONTHORP. *In III Sententiarum*, Ms. Museu Britânico 11 C VI;

\_\_\_\_\_. *In II Sententiarum et Quodlibet 1*, Cremona, 1618.

BILLOT. *De Verbo Incarnato*. Roma, 1927.

BOETHIUS. *De Persona et duabus naturis*. (P.L. 64)

CAJETANUS. *In III Sententiarum*. Venesa, 1515.

CAPREOLUS. *Defensiones Theol*, Turim. 1904.

GARRIGOU-LAGRANGE. *La Personalité*. *Révue Thomiste*, 1933.

DALMAU. *De ratione suppositi et personae secundum S. Thomam*. Barcelona, 1922-1923.

De La TAILLE. M. *Actuation Créee per acte incréé*. Recherches de science religieuse, 1928.

DURAND DE S. PORCIANO. *In III Sententiarum*. Veneza, 1511.

FRANCISCO DE MAYRONIS. *In III Sententiarum*. Veneza, 1520.

GLORIEUX. *Le Saulchoir Main, 1925 La littérature quodlibetique de 1260 a 1320: Bibliothèque Thomiste*.

GODOFREDO DES FONTAINES. *Quodl. VII e VIII*. Louvain, 1914.

GRABMANN, M. *Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae*. Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. Et Religionis Cathol. Turim, 1935.

GUIDO TERRENI. *Quodl. 1, q.6*, ms. Vat. Borgh. 33.

GULIELMUS WARE. *In III Sententiarum*.ms. Vat. Lat. 1115.

HENRIQUE DE GAND.*Quodl. 1, q. 9. ms Vat.Lat. 199.*

\_\_\_\_\_. *Quodl. IV, q. 4 e Quodl. V, q. 8*. Veneza. 1613.

HERVÉ DE NEDELLEC (Hervaeus Natalis) *In I et III Sententiarum* Paris1647;

\_\_\_\_\_. *Quodl. III, q. 6.*

HOCEDEZ, E. *Quaestio de unico esse in Christo: Textus et documenta*. Series theologica 14. Roma, 1933.

\_\_\_\_\_. *Les Theoremata d'Aegidius Romanus*. Louvain 1930.

HOENEN, P. *Cosmología*. Roma. 1936.

LOHN. *De Verbo Incarnato hominum redemptore*. Roma. 1930. (ad usum auditorum).

MATHAEUS AB AQUASPARTA. *Quaestiones Disputatae selectae*. Ad Aquas Claras, 1914.

PELSTER. *La quesetion disputate de S. Thomas de Unione Verbi Incarnati*. Archives de Philosophie, t. 3, 1925.

PETRUS AUREOLUS ( Pierre d' Auriol). *In III Sententiarum*. Roma. 1605.

PETRUS J. OLIVI. *In II Sententiarum*. ms Vat. Borgh. 322 (ed. Jansen, Ad Laras Aquas, 1922);

PEDRO DE PALUDE, *In III Sententiarum*. Paris. 1519.

REMER. *Ontologia*. Roma, 1928.

RICHARDUS A MEDIAVILLA. *Super IV Sententiarum*. Paris, 1591.

ROLLAND-GOSSELIN, M. D. *Le "De Ente et essentia" de S. Thomas d' Aquin, Bibliothèque thomiste, VIII*, LeSautoir Main, 1925.

SALMANTICENSES, *Cursus Theol.*, Pádua, 1635.

SCOTUS. *In III Sententiarum et Quodl. 1*. Londres, 1639.

SUAREZ, *Quaestiones Metaph.* Veneza, 1610.

THOMAS, S. *In I Sententiarum*

\_\_\_\_\_. *In III Sententiarum*.

\_\_\_\_\_. *Summa Theolo. I et III*.

\_\_\_\_\_. *Summa Contra Gentes*.

\_\_\_\_\_. *De ente et essentia*

\_\_\_\_\_. *Quodl. II, III, VII et IX*

\_\_\_\_\_. *Compendium Theol.*

\_\_\_\_\_. *Quaestio disputata de spirit. Creaturis.*

\_\_\_\_\_. *Quaestio Disputata de Unione Verbi Incarnati.*

\_\_\_\_\_. *Quaestio Disputata de virt. In comm.*

\_\_\_\_\_. *In Boethium de Hebdom.*

THOMAS SUTTON, apud Fr. Pelster, *Quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse.* Münster, 1929.

TRAPP, D. *Aegidii Romani de doctrina modorum.* **Angelicum**, vol. XII, fasc. 4. 1935.

XIBERTA, B. *De scriptoribus Ord. Car.* Louvain, 1930.

\_\_\_\_\_. *Gui Terrena.* Estudis Universitaris Catalans. Barcelona, 1932.

\_\_\_\_\_. *De Verbo Incarnato (ad usum auditorum)*

ZAGAGLIA. *Cursus Theol, secundum mentem ac germanam doctrinam Johannis Baconii.* Roma, 1674.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)