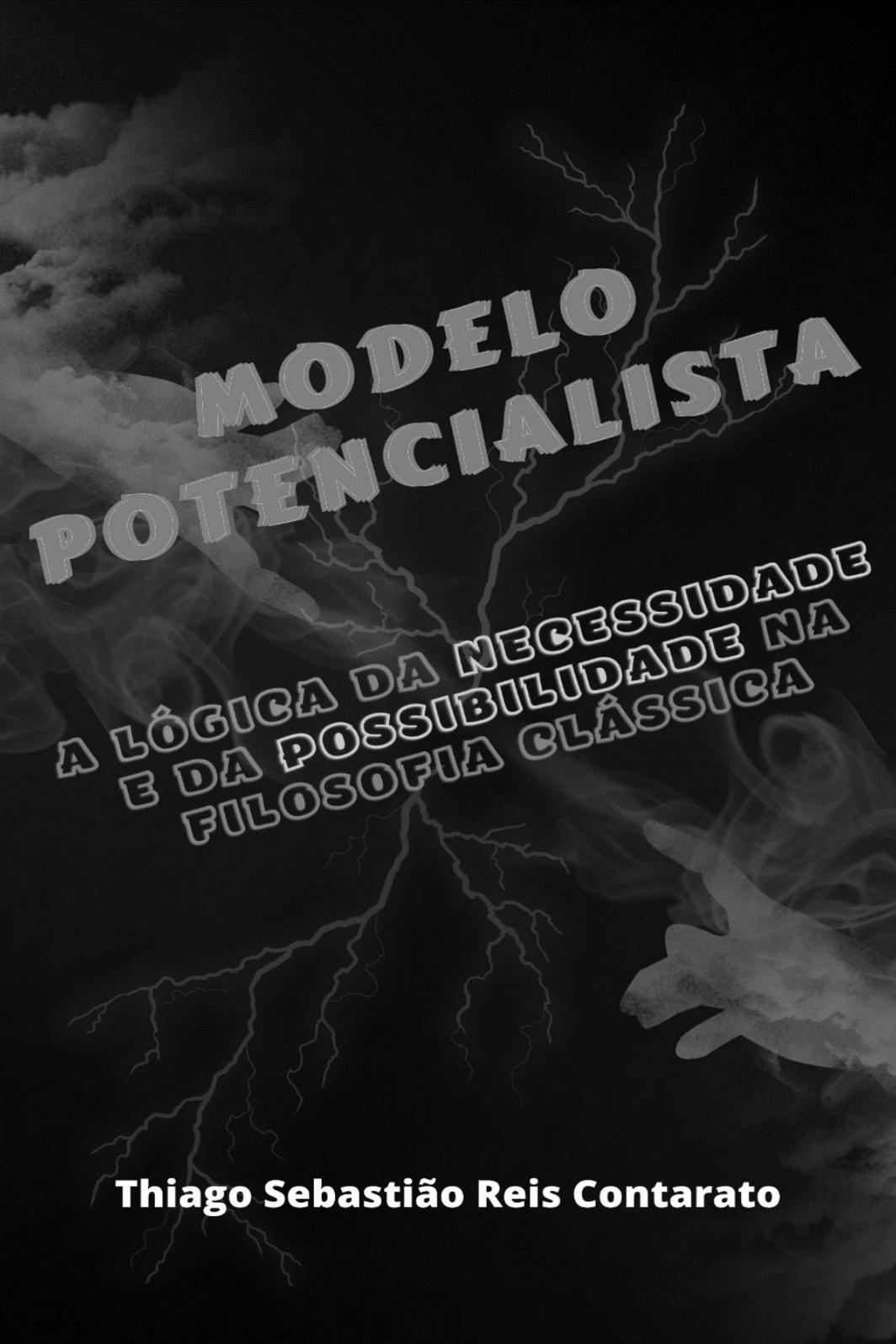


MODELO POTENCIALISTA

A LÓGICA DA NECESSIDADE
E DA POSSIBILIDADE NA
FILOSOFIA CLÁSSICA

Thiago Sebastião Reis Contarato



MODELO POTENCIALISTA

A LÓGICA DA NECESSIDADE
E DA POSSIBILIDADE NA
FILOSOFIA CLÁSSICA

Thiago Sebastião Reis Contarato



2022 - Editora Ampla

Copyright da edição © Editora Ampla

Copyright do texto © Thiago Sebastião Reis Contarato

Editor Chefe: Leonardo Pereira Tavares

Design da Capa: Thiago Sebastião Reis Contarato

Diagramação: Felipe José Barros Meneses

Modelo potencialista: a lógica da Necessidade e da Possibilidade na Filosofia Clássica está licenciado sob CC BY 4.0.



Esta licença exige que as reutilizações deem crédito ao criador. Ele permite que os reutilizadores distribuam, remixem, adaptem e construam o material em qualquer meio ou formato, mesmo para fins comerciais.

O conteúdo da obra e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, não representando a posição oficial da Editora Ampla. É permitido o download da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores. Todos os direitos para esta edição foram cedidos à Editora Ampla.

ISBN: 978-65-5381-028-0

DOI: 10.51859/ampla.mpl280.1122-0



2022

CONSELHO EDITORIAL

Andréa Cátia Leal Badaró –
Universidade Tecnológica
Federal do Paraná

Andréia Monique Lermen –
Universidade Federal do Rio
Grande do Sul

Antoniele Silvana de Melo
Souza – Universidade
Estadual do Ceará

Aryane de Azevedo Pinheiro
– Universidade Federal do
Ceará

Bergson Rodrigo Siqueira de
Melo – Universidade
Estadual do Ceará

Bruna Beatriz da Rocha –
Instituto Federal do Sudeste
de Minas Gerais

Bruno Ferreira –
Universidade Federal da
Bahia

Caio César Costa Santos –
Universidade Federal de
Sergipe

Carina Alexandra Rondini –
Universidade Estadual
Paulista

Carla Caroline Alves
Carvalho – Universidade
Federal de Campina Grande

Carlos Augusto Trojaner –
Prefeitura de Venâncio Aires

Carolina Carbonell Demori –
Universidade Federal de
Pelotas

Cícero Batista do Nascimento
Filho – Universidade Federal
do Ceará

Clécio Danilo Dias da Silva –
Universidade Federal do Rio
Grande do Norte

Dandara Scarlet Sousa
Gomes Bacelar –
Universidade Federal do
Piauí

Daniela de Freitas Lima –
Universidade Federal de
Campina Grande

Darlei Gutierrez Dantas
Bernardo Oliveira –
Universidade Estadual da
Paraíba

Denise Barguil Nepomuceno
– Universidade Federal de
Minas Gerais

Dylan Ávila Alves – Instituto
Federal Goiano

Edson Lourenço da Silva –
Instituto Federal de
Educação, Ciência e
Tecnologia do Piauí

Elane da Silva Barbosa –
Universidade Estadual do
Ceará

Érica Rios de Carvalho –
Universidade Católica do
Salvador

Fernanda Beatriz Pereira
Cavalcanti – Universidade
Estadual Paulista “Júlio de
Mesquita Filho”





Gabriel Gomes de Oliveira -
Universidade Estadual de
Campinas
Gilberto de Melo Junior -
Instituto Federal do Pará
Givanildo de Oliveira Santos
- Instituto Brasileiro de
Educação e Cultura
Higor Costa de Brito -
Universidade Federal de
Campina Grande
Isabel Fontgalland -
Universidade Federal de
Campina Grande
Isane Vera Karsburg -
Universidade do Estado de
Mato Grosso
Israel Gondres Torné -
Universidade do Estado do
Amazonas
Ivo Batista Conde -
Universidade Estadual do
Ceará
Jaqueline Rocha Borges dos
Santos - Universidade
Federal Rural do Rio de
Janeiro
Jessica Wanderley Souza do
Nascimento - Instituto de
Especialização do Amazonas
João Henriques de Sousa
Júnior - Universidade
Federal de Santa Catarina
João Manoel Da Silva -
Universidade Federal de
Alagoas
João Vitor Andrade -
Universidade de São Paulo

Joilson Silva de Sousa -
Instituto Federal do Rio
Grande do Norte
José Cândido Rodrigues Neto
- Universidade Estadual da
Paraíba
Jose Henrique de Lacerda
Furtado - Instituto Federal
do Rio de Janeiro
Josenita Luiz da Silva -
Faculdade Frassinetti do
Recife
Josiney Farias de Araújo -
Universidade Federal do
Pará
Karina de Araújo Dias -
SME/Prefeitura Municipal de
Florianópolis
Katia Fernanda Alves
Moreira - Universidade
Federal de Rondônia
Laís Portugal Rios da Costa
Pereira - Universidade
Federal de São Carlos
Laíze Lantyer Luz -
Universidade Católica do
Salvador
Lindon Johnson Pontes
Portela - Universidade
Federal do Oeste do Pará
Lucas Araújo Ferreira -
Universidade Federal do
Pará
Lucas Capita Quarto -
Universidade Federal do
Oeste do Pará
Lúcia Magnólia Albuquerque
Soares de Camargo -
Unifacisa Centro
Universitário



Luciana de Jesus Botelho
Sodré dos Santos -
Universidade Estadual do
Maranhão
Luís Paulo Souza e Souza -
Universidade Federal do
Amazonas
Luiza Catarina Sobreira de
Souza - Faculdade de
Ciências Humanas do Sertão
Central
Manoel Mariano Neto da
Silva - Universidade Federal
de Campina Grande
Marcelo Alves Pereira
Eufrazio - Centro
Universitário Unifacisa
Marcelo Williams Oliveira de
Souza - Universidade
Federal do Pará
Marcos Pereira dos Santos -
Faculdade Rachel de Queiroz
Marcus Vinicius Peralva
Santos - Universidade
Federal da Bahia
Marina Magalhães de Moraes
- Universidade Federal do
Amazonas
Mário César de Oliveira -
Universidade Federal de
Uberlândia
Michele Antunes -
Universidade Feevale
Milena Roberta Freire da
Silva - Universidade Federal
de Pernambuco
Nadja Maria Mourão -
Universidade do Estado de
Minas Gerais

Natan Galves Santana -
Universidade Paranaense
Nathalia Bezerra da Silva
Ferreira - Universidade do
Estado do Rio Grande do
Norte
Neide Kazue Sakugawa
Shinohara - Universidade
Federal Rural de
Pernambuco
Neudson Johnson Martinho -
Faculdade de Medicina da
Universidade Federal de
Mato Grosso
Patrícia Appelt -
Universidade Tecnológica
Federal do Paraná
Paula Milena Melo Casais -
Universidade Federal da
Bahia
Paulo Henrique Matos de
Jesus - Universidade Federal
do Maranhão
Rafael Rodrigues Gomides -
Faculdade de Quatro Marcos
Reângela Cíntia Rodrigues de
Oliveira Lima - Universidade
Federal do Ceará
Rebeca Freitas Ivanicska -
Universidade Federal de
Lavras
Renan Gustavo Pacheco
Soares - Autarquia do Ensino
Superior de Garanhuns
Renan Monteiro do
Nascimento - Universidade
de Brasília
Ricardo Leoni Gonçalves
Bastos - Universidade
Federal do Ceará

Rodrigo da Rosa Pereira -
Universidade Federal do Rio
Grande

Sabryna Brito Oliveira -
Universidade Federal de
Minas Gerais

Samuel Miranda Mattos -
Universidade Estadual do
Ceará

Shirley Santos Nascimento -
Universidade Estadual Do
Sudoeste Da Bahia

Silvana Carloto Andres -
Universidade Federal de
Santa Maria

Silvio de Almeida Junior -
Universidade de Franca

Tatiana Pascholette R.
Bachur - Universidade
Estadual do Ceará | Centro
Universitário Christus

Telma Regina Stroparo -
Universidade Estadual do
Centro-Oeste

Thayla Amorim Santino -
Universidade Federal do Rio
Grande do Norte

Virgínia Maia de Araújo
Oliveira - Instituto Federal
da Paraíba

Virginia Tomaz Machado -
Faculdade Santa Maria de
Cajazeiras

Walmir Fernandes Pereira -
Miami University of Science
and Technology

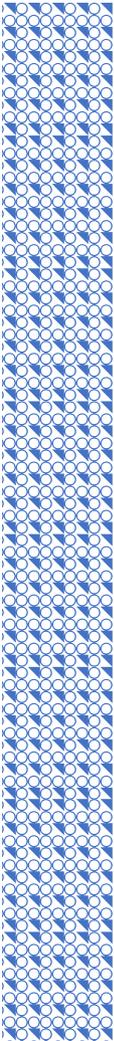
Wanessa Dunga de Assis -
Universidade Federal de
Campina Grande

Wellington Alves Silva -
Universidade Estadual de
Roraima

Yáscara Maia Araújo de Brito
- Universidade Federal de
Campina Grande

Yasmin da Silva Santos -
Fundação Oswaldo Cruz

Yuciara Barbosa Costa
Ferreira - Universidade
Federal de Campina Grande





2022 - Editora Amplla

Copyright da edição © Editora Amplla

Copyright do texto © Thiago Sebastião Reis Contarato

Editor Chefe: Leonardo Pereira Tavares

Design da Capa: Thiago Sebastião Reis Contarato

Diagramação: Felipe José Barros Meneses

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Contarato, Thiago Sebastião Reis

Modelo potencialista [livro eletrônico]: a lógica da necessidade e da possibilidade na filosofia clássica / Thiago Sebastião Reis Contarato. -- Campina Grande : Editora Amplla, 2022.

176 p.

Formato: PDF

ISBN: 978-65-5381-028-0

1. Modalidade alética. 2. Tomás de Aquino. 3. Semântica.
4. Lógica medieval. 5. Modelo potencialista. I. Título.

CDD-160

Sueli Costa - Bibliotecária - CRB-8/5213
(SC Assessoria Editorial, SP, Brasil)

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia : Lógica modal 160

Editora Amplla

Campina Grande – PB – Brasil

contato@ampllaeditora.com.br

www.ampllaeditora.com.br

DEDICATÓRIA

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

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

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

ABREVIÇÃO DOS NOMES DAS OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO

S.Th.: Summa Theologiae

S.C.G.: Summa Contra Gentiles

De Pot.: Quaestiones Disputatae de Potentia

In Metaphys.: In Aristotelem Sententia Libri Metaphysicae

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

De Ente.: De Ente et Essentia

Q. D. De Anima: Quaestio Disputata de Anima

De Subst. Sepa.: De Substantiis Separatis

Expos. Post. Analytic.: Expositio Libri Posteriorum Analyticorum

Expos. Peryerme.: Expositio Libri Peryermeneias

Super Meteo.: Sententia Super Meteora

Super Sent.: Scriptum Super Sententiis

De Propositionibus Modalibus: De Propositionibus Modalibus

(não abreviamos)



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I - NOÇÕES PRELIMINARES.....	16
1.1. O QUE É “MODALIDADE ALÉTICA”?.....	17
1.2. DISPUTAS CONTEMPORÂNEAS NO SÉCULO XX.....	25
CAPÍTULO II - INVESTIGAÇÕES SOBRE O MODELO POTENCIALISTA	41
2.1. INVESTIGAÇÃO ACERCA DA SEMÂNTICA DA POSSIBILIDADE	43
2.2. INVESTIGAÇÃO ACERCA DA SEMÂNTICA DA IMPOSSIBILIDADE	67
2.3. INVESTIGAÇÃO ACERCA DA SEMÂNTICA DA CONTINGÊNCIA	75
2.4. INVESTIGAÇÃO ACERCA DA SEMÂNTICA DA NECESSIDADE:	92
2.5. A NECESSIDADE FUNCIONAL OU “CONECESSIDADE”	117
CAPÍTULO III - RESUMO GERAL E ANÁLISES DO MODELO POTENCIALISTA	125
3.1. UMA SEMÂNTICA AUTOEXPLICATIVA COM OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS	129
3.2. UMA SEMÂNTICA MAIS FUNDAMENTAL E PRIMITIVA	136
3.3. O MODELO POTENCIALISTA COMO UM INSTRUMENTO NEUTRO E INDEPENDENTE	141
3.4. APLICAÇÃO PRÁTICA DO MODELO POTENCIALISTA.....	148
CONCLUSÃO	158
REFERÊNCIAS	165
SOBRE O AUTOR	176



INTRODUÇÃO

A pesquisa que desenvolvemos busca compreender como as modalidades aléticas (“necessário”, “impossível”, “possível” e “contingente”) foram descritas na Idade Média por Tomás de Aquino. A princípio, essas modalidades são determinadas e definidas com o auxílio do princípio de não contradição ou princípio de identidade. Contudo, para trazer melhor esclarecimento, as análises dessas modalidades costumam exigir instrumentos lógicos que vão além dessas definições com base nos princípios. Nesse contexto, essa pesquisa buscou estudar uma semântica alternativa para as modalidades aléticas resultante desses instrumentos lógicos.

Atualmente, por influência de Saul Kripke e de outros filósofos, a Semântica dos *Mundos Possíveis* com situações contrafactuais se tornou o instrumento mais utilizado com a finalidade de descrever e aplicar as modalidades aléticas. Grosso modo, essa semântica envolve a quantificação (“todos”, “algum”, “nenhum”) sobre mundos possíveis. Assim, o **possível** é definido como *aquilo que está em algum dos mundos possíveis*; **contingente** é definido como *aquilo que está no mundo atual e não em outros mundos possíveis*; o **impossível** não está em **nenhum** dos mundos possíveis; por fim, o **necessário** é definido como *aquilo que está em todos os mundos possíveis*.

Historicamente, é atribuída a Duns Scotus¹ ou a Leibniz² a primeira utilização de “mundos possíveis” como instrumento para se determinar as modalidades aléticas. Contudo, antes de a teoria dos mundos possíveis começar a ser apresentada por Duns Scotus e Leibniz, Aristóteles e Tomás de Aquino já possuíam raciocínios modais aléticos e tais raciocínios chegam até mesmo a ser incompatíveis com tal semântica. Veremos que, caso alguns argumentos e teses aristotélico-tomistas sejam descritos em termos de mundos possíveis, é possível concluir erroneamente que esses filósofos cometem falácias modais. De fato, alguns críticos, como Dancy³, Judson⁴ e Williams⁵ afirmam que Aristóteles teria cometido erros grosseiros em suas descrições modais ou ao usá-las. A motivação inicial para a nossa pesquisa foi justamente corrigir essas discrepâncias.

O sistema tomista seguiria um **Modelo Potencialista**. Assim, nós nos focaremos nos textos de Tomás de Aquino simplesmente porque os textos de Aristóteles sozinhos não

¹ Veja: PÉREZ-ESTÉVEZ, Antônio. *Libertad Divina, Posibilidad y Contingencia en Duns Escoto*. Veritas, v. 50, n. 3, p. 85-93, Porto Alegre, 2005. É verdade que Duns Scotus se utilizou de mundos possíveis, mas isso não impede que ele também tenha usado um modelo potencialista, tal como mencionaremos no tópico 3.2. De fato, nos textos de Scotus, há muitas análises sobre as potencialidades que são semelhantes ao que desenvolveremos neste livro.

² LEIBNIZ G. W., *Essais de Théodicée*. Parte II, §225, 1969, p.253.

³ DANCY, R.. *Aristotle and the Priority of Actuality*. In S. Knuuttila (ed.) *Reforging the Great Chain of Being: Studies of the History of Modal Theories*. Synthese Historical Lib.20. Dordrecht, Reidel, 73-115, 1981.

⁴ JUDSON, L. *Eternity and Necessity in De Caelo I.12: A Discussion of Sarah Waterlow, Passage and Possibility: A Study of Aristotle's Modal Concepts*. Oxford Studies in Ancient Philosophy 1: p.217-255, 1983.

⁵ WILLIAMS, C. J. F.. *Aristotle and corruptibility*. Religious Studies 1: 95-107, 203-215, 1965.



esclarecem bem todas as características do Modelo Potencialista, ao menos, não tão profundamente quanto os textos de Tomás. As análises modais aléticas são tão presentes nos textos tomistas que é surpreendente haver poucos trabalhos acadêmicos dedicados a descrever essas modalidades aléticas em Tomás de Aquino *exatamente* na perspectiva que seguiremos.

Os interesses dos teólogos latinos medievais, bem como as disputas contra os árabes e judeus, contribuíram decisivamente para os aprofundamentos das noções modais baseadas na distinção entre potência e ato. Uma vez que Tomás não escreveu nenhuma obra exclusivamente dedicada a tratar das modalidades aléticas, nós faremos uma **reconstituição do instrumento** com base no **uso** que Tomás fez dos termos. Em outras palavras, efetuaremos análises e investigações textuais para reconstituir o Modelo Potencialista, o instrumento usado por Tomás de Aquino para determinar as modalidades aléticas.

Resumindo, nós nos focaremos na **investigação textual**. Buscaremos trabalhar com a hipótese de construir ou reconstituir o que chamamos de “Modelo Potencialista”, que é um modelo de semântica **inovador**, já que, a princípio, este modelo ainda não foi descrito em lugar algum. Para finalizar, um **resumo geral** sobre o Modelo Potencialista se encontrará no **capítulo 3**, de modo que o leitor pode se focar mais nesse capítulo, caso queira estudar os aspectos mais formais dessa semântica.



Em nossas análises críticas e investigações textuais, passaremos por diversos assuntos sem entrar em detalhes⁶. Tal é o caso do *princípio da plenitude*, do *determinismo*, da *eternidade das espécies*, da *eternidade e unicidade do mundo*, da *matéria como pura potência*, do *processo de geração e corrupção dos corpos sublunares*, da *eternidade e unicidade dos corpos celestes e dos anjos*, da *necessidade* e da *onipotência de Deus*, dentre muitos outros. É bem verdade que poderíamos redigir vários livros para cada um desses assuntos, mas analisá-los em profundidade poderia acarretar a perda do **foco principal de nossa pesquisa**, a saber, **analisar o uso das modalidades aléticas** por Tomás de Aquino. No entanto, forneceremos descrições sucintas para tais assuntos na medida em que estão subordinados ao objetivo central deste trabalho. De qualquer maneira, nossas análises apresentarão o **Sistema** de Tomás de Aquino **como um todo**, o que permite que se **situe melhor** os diversos assuntos dentro desse sistema.

Ao longo da presente pesquisa, dois aspectos merecerão um destaque especial: o *disposicionalismo contemporâneo* e a definição de “mundo”. Por isso, consideramos oportuno apresentarmos autores que são contrários à semântica de mundos possíveis. Trata-se de um movimento neoaristotélico

⁶ Em especial, há um assunto polêmico ligado às Modalidades Aléticas que não desenvolveremos e nem sequer citaremos neste livro, mas vale ao menos uma menção em nota, a saber: os **silogismos modais** de Aristóteles. Para uma melhor compreensão desse assunto, recomendamos o seguinte: MALINK, Marko. *Aristotle's Modal Sillogistic*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2013. De nossa parte, acreditamos que é possível aplicar a Semântica do Modelo Potencialista para uma formalização dos silogismos modais, mas deixaremos para pesquisas futuras.



contemporâneo que se intitula como “disposicionalista” ou “potencialista”. Decidimos denominar aquilo que desenvolveremos como “Modelo Potencialista” em razão da semelhança das análises tomistas com esse movimento contemporâneo.

Enfim, buscaremos contribuir, da melhor maneira possível, com a apresentação de uma nova maneira de fazer semântica para as modalidades aléticas: o **Modelo Potencialista**. Contudo, antes, precisaremos entender as motivações a partir das seguintes noções preliminares.

CAPÍTULO I

NOÇÕES PRELIMINARES

Para a correta compreensão do desenvolvimento deste livro, é exigido antes uma definição clara de qual é o objeto de estudo que iremos desenvolver, de modo que nos dedicaremos inicialmente a esclarecer esse ponto. Além disso, antes de adentrarmos nas investigações dos textos de Tomás de Aquino, também é importante que primeiramente contextualizemos como está o andamento da questão até o presente momento, em termos contemporâneos.

Nesse sentido, dedicaremos um tópico desse capítulo para apresentar rapidamente as discussões a respeito do uso de Aristóteles das modalidades aléticas. O uso da Semântica de Mundos Possíveis por parte de muitos comentadores os induziram a concluir que Aristóteles comete muitos erros lógicos graves que poderiam contaminar todo o sistema do pensamento dele. Por extensão, tais erros de Aristóteles também seriam atribuíveis a Tomás de Aquino, na medida em que este último segue o primeiro.

De fato, ao longo do século XX, surgiram muitos pensadores nearistotélicos criticando a semântica de mundos possíveis e propondo uma maneira de entender as modalidades baseada nas disposições e potências dos indivíduos. Ainda que não tenhamos encontrado nenhuma semântica bem estabelecida, esse



movimento contemporâneo nos inspirará a fazer uma investigação para reconstruir uma semântica baseada nas noções tomistas de “potência” e “ato”. Chamaremos tal semântica de “Modelo Potencialista” em virtude desses movimentos.

1.1. O QUE É “MODALIDADE ALÉTICA”?

Apesar de contarmos com uma noção intuitiva das “modalidades aléticas”, não é tão fácil explicá-las. Por isso, nada melhor do que tentar compreendê-las com aquele que primeiro fixou as definições das modalidades aléticas, a saber, Aristóteles⁷. Para complementar, nós nos basearemos nos comentários de Tomás de Aquino.

Devido à nossa inteligência, uma das nossas principais características é a capacidade de comunicação. Mesmo assim, não são poucas as vezes em que não conseguimos nos expressar bem através da nossa linguagem, e isso é ainda mais problemático para aqueles que buscam ter conhecimento exato e verdadeiro, como é o caso dos filósofos e cientistas. É evidente que a linguagem falada e escrita foi convencionalizada por nós, mas ela não se limita a uma mera convenção quando pretendemos descrever ocorrências no mundo. Assim, na obra *De Interpretatione*, Aristóteles pretendeu apresentar, dentre as sentenças, aquelas que usamos para descrever o mundo. Eis como Tomás comenta tal fato:

A sentença (*oratio*) e suas partes não são coisas naturais, mas certos efeitos **artificiais**. Essa é a razão pela qual Aristóteles acrescenta aqui que a

⁷ Para mais informações sobre a vida e as obras de Aristóteles, veja: MESQUITA, Antônio Pedro. *Introdução Geral*. Edição Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005.

sentença significa por **convenção**, ou seja, de acordo com a instituição da vontade e razão humanas. Ora, todo instrumento é definido pelo seu fim, que é o uso do instrumento. O uso da sentença, como de todo som vocal significativo, é significar uma concepção do intelecto e, como acima foi dito, existem **duas operações** do intelecto. Em uma delas a verdade ou a falsidade é encontrada, mas na outra não é encontrada. E, assim, ele define a sentença **enunciativa** pela significação do verdadeiro e do falso.⁸

Propriamente, as **enunciações** (ou *sentenças enunciativas*) descrevem algo do mundo, principalmente na forma de um juízo, como “S é P” (“Sujeito é Predicado”) ou “S não é P”, que é a **segunda operação do intelecto**. De fato, a **primeira operação do intelecto** assimila cognitivamente o correspondente a um termo, como “Céu”, por exemplo, e se perguntarmos se esse termo sozinho e isolado é verdadeiro ou falso, ninguém conseguiria dar qualquer resposta, pois o intelecto não encontra nem verdade e nem falsidade com o termo sozinho. Por outro lado, uma vez já assimilado o correspondente aos termos, nós somos capazes de encontrar verdade ou falsidade quando **unimos** o termo-sujeito ao termo-predicado com o verbo “é”, como em “Céu é azul”, ou quando **separamos** com “**não é**”, como em “Cachorro não é um animal”. Realmente, sobre “Céu é azul”, todos diriam que é verdadeiro

⁸AQUINO, Tomás de. *Expos. Peryerme* I, l. 6, n. 8: “Unde oratio et partes eius non sunt res naturales, sed quidam artificiales effectus. Et ideo subdit quod oratio significat ad placitum, idest secundum institutionem humanae rationis et voluntatis. Omne autem instrumentum oportet definiri ex suo fine, qui est usus instrumenti: usus autem orationis, sicut et omnis vocis significativae est significare conceptionem intellectus, ut supra dictum est: duae autem sunt operationes intellectus, in quarum una non invenitur veritas et falsitas, in alia autem invenitur verum vel falsum. Et ideo orationem enunciativam definit ex significatione veri et falsi.”

(quando for o caso), e sobre “Cachorro não é um animal”, que é falso. Dado isto, somente podemos ter verdade ou falsidade na segunda operação que afirma ou nega declarando a respeito de algo, usando “é” ou “não é”. Com efeito, Aristóteles descreve a verdade e a falsidade da seguinte maneira:

O ser verdadeiro e falso das coisas consiste na sua **união** ou na sua **separação**, de modo que estará na verdade quem considera separadas as coisas que efetivamente são separadas e unidas; ao contrário, estará no erro quem considera as coisas contrárias a como efetivamente são.⁹

A verdade da sentença declarativa ocorre quando há uma **correspondência** entre *a união (ou separação) expressa na sentença* e *a união (ou separação) das coisas efetivamente*, na realidade fora da mente. A falsidade (ou erro) da proposição ocorre quando não há correspondência. Uma vez que sabemos como ocorre a verdade ou falsidade de sentenças declarativas, agora podemos falar propriamente sobre as modalidades. No texto abaixo, as modalidades aléticas são descritas por Aristóteles com a característica de **determinar** ou **especificar mais** a respeito do verbo “ser” (“é”) que, como vimos, liga o Sujeito ao Predicado na forma do juízo “S é P”:

A negação de [1] “possível de ser” é “não possível de ser”. Lidamos de maneira idêntica com a proposição [2] “É contingente que seja”, seu verdadeiro contraditório sendo “Não é contingente que seja”. O mesmo com as proposições semelhantes: [3] “É necessário”, [4] “É impossível”. Pois, enquanto, nos exemplos anteriores, “é” e “**não é**” são acrescentados ao sujeito (que são coisas reais, como “*branco*” e “*homem*”), aqui o **ser** atua como sujeito, ao passo

⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica* IX, 1051b3-5.

que “é possível” e “é contingente” são acrescentados. Desse modo, o “**possível**” e o “**não possível**” **determinam** no que tange ao que **é** assim como, nos casos anteriores, “**é**” e “**não é**” determinam que uma coisa é verdadeira ou não.¹⁰

Assim, as modalidades aléticas são, como o próprio nome diz, **modos diferentes** que determinam um pouco mais a respeito do que “**é**”. Em outras palavras, determinam o grau de veracidade que temos a respeito do ser daquilo que é afirmado. A palavra “alética” vem do grego “ἀλήθεια”, que significa “verdade”, (ou também “descobrimento”, ao se analisar mais detidamente a palavra, onde “ἀ” é um prefixo de negação e “λήθη” indica o estado de algo esquecido, escondido ou encoberto, um “encobrimento”). Nesse sentido, temos distintos *modos* de descrever os níveis de verdade ou níveis de descobrimento a respeito das coisas. Existem quatro modos de se especificar em termos aléticos uma proposição ou sentença declarativa, como podemos retirar da citação acima, sempre colocando algo na frente de um juízo, como se segue: [1] “*É possível que S é P*”, [2] “*É contingente que S é P*”, [3] “*É necessário que S é P*” e [4] “*É impossível que S é P*”. Os termos “necessidade”, “possibilidade”, “impossibilidade” e “contingência” podem ser usados com diferentes significados, como o próprio Aristóteles descreve na *Metafísica*¹¹, de modo que Aristóteles realiza uma análise, por assim dizer, confusa, mas Tomás de Aquino ajuda a esclarecer:

¹⁰ ARISTÓTELES. *Da Interpretação* XII, 21b24-32. Traduzimos diferentemente da edição de Edson Bini.

¹¹ ARISTÓTELES. *Metafísica* V, 1015a20-b9. 1019a15-b35

É **sobre o sujeito** [de uma sentença] que as coisas são adicionadas, as quais se aplica "ser" ou "não ser", como a "Branco" em "Branco é", ou a "Homem" em "Homem é". Isso acontece nas modalidades do mesmo modo, como se segue: "ser" é como se fosse um sujeito, ou seja, é dito que aquilo que significa "ser" ou "não ser" **toma o lugar do sujeito**, enquanto "possível" e "contingente" (isto é, as **modalidades**) **são os predicados**. (...) Ora, é assim que Aristóteles os trata como determinantes, a saber: essas modalidades por si afetam a verdade do mesmo modo como "ser" e "não ser" determinam aqueles (sujeitos).¹²

De fato, Aristóteles entende que essas quatro modalidades determinam e especificam diretamente o verbo "**ser**" ("**é**") contido num juízo. Para enfatizar isso, temos o artifício usado por Aristóteles de considerar o verbo "ser" *como se fosse* um sujeito e essas modalidades *como se fossem* predicados. Na forma de juízo, o proposto ficaria assim: [1] "O ser do juízo é possível", [2] "O ser do juízo é contingente", [3] "O ser do juízo é necessário", [4] "O ser do juízo é impossível". Portanto, Aristóteles faz uma analogia dizendo que, assim como o predicado determina o sujeito, as modalidades aléticas determinam o **modo** como esse verbo "**ser**" liga o predicado ao sujeito. Na passagem abaixo, da *Metafísica*, Aristóteles relaciona explicitamente a união e separação dos juízos com os níveis modais, diferenciando-os melhor:

¹² AQUINO, Tomás de. *Expos. Peryerme* II, l. 9, n. 2: "*subiective vero appositionibus res sunt, quibus esse vel non esse apponitur, ut album, cum dicitur, album est, vel homo, cum dicitur, homo est; eodem modo hoc in loco in modalibus accidit: esse quidem subiectum fit, idest dictum significans esse vel non esse subiecti locum tenet; contingere vero et posse oppositiones, idest modi, praedicationes sunt. (...) Hoc est enim quod subdit, determinantes, scilicet, fiunt ipsi modi veritatem, quemadmodum in illis esse et non esse, eam determinat.*"

Ora, se algumas coisas [necessárias] são sempre unidas e é impossível separá-las, outras [impossíveis] são sempre separadas e é impossível uni-las. Outras ainda [possíveis ou contingentes] podem se encontrar nos dois modos opostos, e se o ser consiste em ser unido e em ser um, enquanto o não-ser consiste em não ser unido e em ser uma multiplicidade, então, a respeito das coisas [possíveis ou contingentes] que podem ser dos dois modos opostos, a mesma opinião e o mesmo raciocínio podem se tornar verdadeiros e falsos, e pode ocorrer que às vezes se afirme o verdadeiro e às vezes o falso. Ao contrário, a respeito das coisas [necessárias e impossíveis] que nunca podem ser diferentes do que são, a mesma opinião e o mesmo raciocínio não podem se tornar ora verdadeiros, ora falsos, mas são sempre verdadeiros ou sempre falsos.¹³

Para vermos a importância do uso dessas modalidades aléticas, precisamos enfatizar como elas determinam o grau de verdade ou falsidade de uma sentença. Ao usarmos tais expressões modais aléticas, dizemos que estamos *modalizando* tais sentenças. Por exemplo, tome-se a frase não modalizada “O céu é azul” para vermos como a ausência da modalização interfere na verdade da sentença. Para saber se essa frase é verdadeira ou falsa tenho que saber quando ela foi proferida e que o clima não está nublado. Desse modo, ao dizer a sentença “O céu é azul”, precisamos, para saber seu valor de verdade, **verificar cada situação** em que foi proferida, o que daria muito trabalho, e nem assim podemos concluir de modo definitivo aquilo acerca dessa frase, assim colocada. Contudo, quando uso a frase modalizando-a, “*É possível que o céu seja azul*”, **basta uma análise lógica** envolvendo o

¹³ ARISTÓTELES. *Metafísica* IX, 1051b10-16.



princípio de não contradição, ou simplesmente eu ter visto **uma única vez** isso acontecer, pois só acontece o que é possível, para que se determine a sua verdade. Neste sentido, é visível como, de fato, o uso da modalidade alética nas sentenças **especifica e determina** mais com clareza o grau de verdade dessas sentenças, facilitando as análises dos estudiosos.

Prosseguindo nas análises, para cada um desses quatro modos, podemos considerá-los como **advérbios**. De fato, o que Aristóteles e Tomás parecem sugerir nestes textos é que as modalidades aléticas sempre modificam a intensidade a respeito do **verbo** da sentença. Não importa em que posição esse advérbio apareça na frase, se no início, no meio ou no fim, ele sempre modifica o verbo. Por exemplo: [1] “O céu *possivelmente* é azul”, [2] “A camisa é *contingentemente* branca”, [3] “Um cachorro é animal *necessariamente*”, [4] “*Impossivelmente* a subida é para baixo”. E não podemos esquecer que aquilo que vale para o verbo “ser” também vale para os outros verbos, como em “*É contingente* que Sócrates corre”, bem como para a negativa dos verbos, em “*É necessário* que dois corpos não ocupem o mesmo lugar ao mesmo tempo”.

Contudo, como veremos ao longo do livro, Tomás também usa essas modalidades aléticas como **adjetivos**, de modo que elas serão usadas como Predicado (ou Predicativo) para qualificar o grau **ontológico** ou **metafísico** da existência de um Sujeito. Se algo não pode não existir, o qualificamos como “*necessário*”, como na sentença “*Deus é necessário*”. Se existe, mas poderia não existir, então o qualificamos como “*contingente*”, como quando dizemos

“*Eu sou contingente*”. Se não existe, mas pode existir, nós dizemos que é “*possível*”, como em “*Uma montanha de ouro é possível*”. Se não pode existir, será “*impossível*”, como em “*Um círculo quadrado é impossível*”. A obra “*De Propositionibus Modalibus*”, por vezes atribuída a Tomás de Aquino, embora seja de autoria dúbia, ajuda a esclarecer essa questão:

Uma vez que se diz que uma proposição (*propositio*) é modal por causa de um modo, para entender o que pode ser uma proposição modal, é necessário saber primeiro o que um modo pode ser. Um **modo é um atributo determinante** de uma coisa, que de fato é feito pela adição de uma palavra **adjetiva**, que determina um substantivo, como quando se diz “o homem é branco”, ou por um **advérbio**, que determina um verbo, como em ‘um homem corre bem’.¹⁴

Uma vez esclarecido o uso das modalidades aléticas como advérbio ou como adjetivo, é importante ainda separar o uso **de re** do uso **de dicto** dessas modalidades, como supostamente¹⁵ teria afirmado Tomás: “*A modalidade é de dicto quando todo o dito é tratado como sujeito e o modo é tratado como predicado, como em*

¹⁴ PSEUDO-AQUINO, Tomás de. *De Propositionibus Modalibus*: “*Quia propositio modalis a modo dicitur, ad sciendum quid sit propositio modalis oportet prius scire quid sit modus. Est autem modus determinatio adiacens rei, quae quidem fit per adiectionem nominis adiectivi, quod determinat substantivum, ut cum dicitur homo est albus, vel per adverbium, quod determinat verbum, ut homo currit bene.*”

¹⁵ Usamos uma citação do “*De Propositionibus Modalibus*”, que já dissemos ser de **autoria dúbia**, mas Tomás usa em outros locais sem esclarecer bem, como no seguinte texto: AQUINO, Tomás de. *S.Th.* I, q. 14, a. 13. Essa obra “*De Propositionibus Modalibus*” destoa do resto do *corpus thomisticum*, de modo que usamos aqui apenas porque ajuda a esclarecer esse assunto em particular, mas **não será** referência para o resto do livro.

'Sócrates corre é possível'; a modalidade é **de re** quando o modo é inserido no dito, como em 'Sócrates possivelmente corre'¹⁶.

Para finalizar, cabe enfatizar que, apesar de as modalidades aléticas poderem ser usadas como adjetivos (no *De Propositionibus Modalibus*), os textos oficiais de Aristóteles (em "*Da Interpretação*") e de Tomás (em "*Expos. Peryerme.*") as apresentam como advérbios. As modalidades aléticas determinam e especificam diretamente o verbo "ser" dentro do juízo "S é P", o que faz com que essas modalidades aléticas tenham o *status* de advérbios, considerando que complementam o verbo da sentença. Nesse sentido, as modalidades aléticas determinam a *intensidade* em que o sujeito está unido (ou não) ao predicado através do verbo. Além disso, uma vez que consideraremos ao longo do livro as modalidades dentro da relação entre sujeito e predicado, elas serão tratadas como *inseridas na sentença*, donde se segue que serão consideradas apenas em termos *de re*, e não em termos *de dicto*.

1.2. DISPUTAS CONTEMPORÂNEAS NO SÉCULO XX

No século XX, muitas foram as críticas aos pensamentos modais de Aristóteles e, uma vez que Tomás de Aquino é reconhecido como seguidor de Aristóteles, muito dos erros de Aristóteles acabam sendo atribuídos também a ele. Neste tópico, mostraremos um pouco dos antecedentes do desenvolvimento desses problemas, bem como do Modelo Estatístico, que entra em

¹⁶ PSEUDO-AQUINO, Tomás de. *De Propositionibus Modalibus*: "*Modalis de dicto est, in qua totum dictum subiicitur et modus praedicatur, ut Socrates currere est possibile; modalis de re est, in qua modus interponitur dicto, ut Socratem possibile est currere.*"



cena como uma possível solução para as supostas inconsistências. Este modelo, contudo, precisará ser revisado e, mesmo com a revisão, veremos que ainda não será suficiente para representar todas as intuições modais presentes nesses autores clássicos.

Aristóteles usou frequentemente as modalidades aléticas como base para seu sistema filosófico, mas precisamos tomar cuidado com tais usos. Alguns comentadores atuais¹⁷ defenderam que Aristóteles cometeu vários erros grosseiros ao usar as modalidades aléticas. Por extensão, podemos dizer que as críticas também se aplicam a Tomás de Aquino. Um dos principais erros supostamente acontece quando Aristóteles define a “necessidade” como aquilo que acontece “sempre”, “eternamente” ou “por um tempo infinito”. Uma vez que estamos falando de uma definição, não se trata de um erro localizado somente num texto específico, mas sim de um erro que contamina todo o sistema de Aristóteles. Afinal de contas, sempre que Aristóteles (e Tomás, por extensão) se utilizar da noção da “necessidade”, esta noção estará sendo aplicada incorretamente. Veja o exemplo:

Um homem tem ao mesmo tempo simultaneamente a capacidade de sentar e levantar, porque quando ele tem uma, ele tem a outra, mas não de tal modo que ele possa levantar ao mesmo tempo em que sentar, mas apenas em tempos diferentes. Entretanto, se uma coisa tem mais do que uma capacidade por um tempo infinito, não há nenhum outro tempo de realização e os tempos devem coincidir. Assim, se uma coisa que existe por um tempo infinito é destrutível, ela terá a capacidade de não ser. Ora, se ela existe por um tempo infinito

¹⁷ Os exemplos citados por Knuuttila são Dancy (1981, p. 80), Judson (1983, p. 228-231) e Williams (1965, p. 98-99).

e deixa essa capacidade ser atualizada, ela será em atualidade existente e não existente de uma só vez.¹⁸

Neste texto, há uma **redução ao absurdo**. Dado que uma capacidade somente pode se realizar em ato numa mesma linha temporal, se ela se realiza por um tempo infinito, não haverá nenhum tempo em que não se realize. Desse modo, não pode ocorrer contradição numa mesma linha temporal, onde um dos contraditórios (o [b] no exemplo a seguir) se realiza por todo o tempo, desde sempre e para sempre. Assim, se assumirmos [a] uma *possibilidade de não ser* e [b] algo que *realiza a possibilidade de ser por um tempo infinito*, segue-se que a coisa eterna terá a possibilidade de ser e não ser *ao mesmo tempo* e sobre o mesmo aspecto. Portanto, o que é **necessário e sempre é** não tem *possibilidade de não ser* no seu tempo infinito.

Ao analisar esse texto da obra “Do Céu”, Williams¹⁹ compreendeu que Aristóteles cometeu um erro em sua definição de necessidade porque confundiu o sentido composto (*sensus compositus*) e o sentido dividido (*sensus divisus*) da possibilidade. Podemos formalizar tais sentidos da seguinte maneira:

Sensus Divisus: $\Diamond \neg P \wedge \forall_t P_t = \acute{\text{E}}$ possível que não P e Para todo tempo (t) tal que em t ocorre P.

Sensus Compositus: $\Diamond (\neg P \wedge \forall_t P_t) = \acute{\text{E}}$ possível a conjunção de não P com Para todo tempo (t) tal que em t ocorre P.

¹⁸ ARISTÓTELES. *Do Céu*. XII, 281a15-23.

¹⁹ Jaakko Hintikka faz uma excelente análise dessa compreensão de Williams em: HINTIKKA, Jaakko. *Time and Necessity*, p. 210-212.



Assim, no argumento de Aristóteles, é essencial que haja uma **contradição** para que a conclusão pretendida por ele se siga das premissas. No entanto, o texto do “Do Céu” expõe o *sensus divisus*, pretendendo que haja contradição, mas não há contradição no *sensus divisus*. Dado que atualmente trabalhamos com a teoria dos mundos possíveis, a expressão “ $\forall_t P_t$ ” (“Para todo tempo (t) ...”) se refere a apenas um dos mundos possíveis, a saber, ao **mundo atual**. Por outro lado, a expressão “ $\diamond \neg P$ ” (“É possível que não P”) se refere a **outro mundo possível**. Desse modo, uma vez que se trata de mundos possíveis diferentes, não há nenhuma contradição na formalização do *sensus divisus*. Se considerarmos somente assim, Aristóteles teria cometido um erro.

Para tentar entender o que levou Aristóteles a esse erro na argumentação, Williams sugeriu que ele confundiu o *sensus divisus* com o *sensus compositus*, pois este último, de fato, gera uma contradição. Uma vez que, na formalização do *sensus compositus*, tudo aquilo que está dentro dos parênteses está em função da possibilidade “ \diamond ”, dizemos que o que está dentro dos parênteses ocorre em **um mesmo** mundo possível. Assim, se for num mesmo mundo, “P em todo tempo” é contraditório com “Não P”. Dessa maneira, Williams sugere que Aristóteles cometeu um erro em seu raciocínio por ter confundido esses dois sentidos. O problema é que Aristóteles define constantemente a necessidade dessa maneira (se referindo à eternidade), o que poderia indicar uma contaminação para o sistema inteiro dele.

Na verdade, como veremos mais adiante, **para Aristóteles**, a expressão formal acima “ $\diamond \neg P \wedge \forall_t P_t$ ” pode ser

tratada como equivalente à expressão “ $\Diamond\neg P \wedge \Box P$ ” (lê-se: “Possível não P e Necessário P”), onde de fato há uma contradição, mesmo em termos atuais²⁰ e no *sensus divisus* mesmo. Assim, em Aristóteles, “ $\forall tP_t$ ” implica “ $\Box P$ ”. Simo Knuuttila, seguindo os passos de Jaakko Hintikka, afirma que as conclusões daqueles comentadores partem de premissas equivocadas, uma vez que os autores não compreenderam que o modelo de modalidade alética de Aristóteles é *diferente* dos padrões que usamos hoje em dia.

Nem ele [Aristóteles] e nem os seus seguidores, entretanto, desenvolveram a concepção de alternativas sincrônicas. Eles pensavam que o que é necessariamente é, quando é, e o resto de possibilidades alternativas desaparecem no momento em que uma delas é realizada.²¹

Na cosmologia aristotélica, há um único mundo²² (ou universo) e não é possível²³ haver outros, de modo que temos o seguinte esquema sobre as modalidades aléticas: estas somente poderão ser aplicadas em coisas no nosso *mundo atual e real*, sem que se admitam mundos alternativos possíveis e sem que se possa admitir possibilidades contrafactuais. Esse modelo não consegue imaginar possibilidades alternativas que sejam contrafactuais, isto é, *contra os fatos do mundo atual*, pois, como diz Aristóteles: “*Aquilo*

²⁰ Atualmente, diríamos que há contradição, mas por motivos diferentes daqueles de Aristóteles, como veremos. Hoje, o “Necessário P” indica que “P ocorre em **todos** os mundos possíveis”, o que é contraditório com “Possível não P”, que indica que “**Não P** ocorre em **algum** dos mundos possíveis”. Assim, “P ocorrer em todos” é contraditório com “Não P ocorre em algum”. Aristóteles, entretanto, não descreve as modalidades em termos de “mundos possíveis”.

²¹ KNUUTTILA, Simo. *Modality in Medieval Philosophy*, p. 38.

²² ARISTÓTELES. *Do Céu I*, 8, 276a18ss.

²³ ARISTÓTELES. *Do Céu I*, 9, 277b28ss.

que é deve ser **necessariamente** quando é; aquilo que não é **não pode ser** quando não é”.²⁴ Trata-se da *necessidade dos fatos*, contra os quais não há argumentos, mas que também impede possibilidades alternativas em termos modais.

Neste ponto, vale destacar que, de imediato, como concordaria Stolarski²⁵, o pensamento *criacionista* medieval favoreceu o surgimento da *teoria dos mundos possíveis*, não somente por defender que o mundo teve origem, mas também pela concepção de um Deus que concebe no interior do seu Intelecto Supremo as possibilidades alternativas de mundos. Com a possibilidade de se supor outros *mundos possíveis*, podemos imaginar situações alternativas que sejam contra os fatos do mundo atual. Entretanto, Aristóteles não tinha esse pensamento criacionista, de modo que os comentadores que criticam Aristóteles estariam cometendo um grave anacronismo ao analisar Aristóteles com base no sistema contemporâneo de *alternativas sincrônicas de mundos possíveis*. Dado que somente temos o mundo atual para trabalhar, Knuuttila afirma que, “*como a semântica modal de Aristóteles não contém a ideia de possibilidades alternativas sincrônicas, as possibilidades são assumidas como realizadas na história do mundo atual*”.²⁶

Sendo assim, nós precisamos considerar as modalidades aléticas em termos do sistema de Aristóteles, que era baseado nas

²⁴ ARISTÓTELES. *Da Interpretação* IX, 19a23.

²⁵ STOLARSKI, G. *La Possibilité et L'être: un Essai sur la Détermination du Fondement Ontologique de la Possibilité dans la Pensée de Thomas d'Aquin*. p. 4 e 13.

²⁶ KNUUTTILA, Simo. *Modality in Medieval Philosophy*, p. 10.



noções de potência e ato. Contudo, os textos de Aristóteles que tratam das modalidades aléticas nesses termos são muito dispersos ao longo das obras dele. Os textos aristotélicos da Física, da Metafísica e da Lógica tendem a ser muito isolados e distantes entre si, apesar de não ser difícil associá-los. Por essa razão, é razoável nos utilizar dos textos de um dos seus maiores comentadores, que organizou e sintetizou coerentemente seus pensamentos, tal como foi Tomás de Aquino. Por essa razão, a partir de agora, passaremos a bola para Tomás para tentar identificar como podemos construir um modelo para descrever as modalidades aléticas em termos de potência e ato, onde se assume que haja apenas um único mundo possível, isto é, o mundo atual.

Contudo, vejamos antes algumas comparações que podemos fazer com alguns movimentos contemporâneos. No pensamento contemporâneo, também existem debates sobre as **disposições** ou **potências** enquanto propriedades reais das coisas, o que será importante para compreendermos Tomás. Ora, esses conceitos serão defendidos por comentadores de Aristóteles que desenvolveram movimentos neoaristotélicos, disposicionalistas ou potencialistas, de modo que pretendemos apresentar um panorama geral sobre esses movimentos dos tempos atuais, relacionando-os com Tomás de Aquino.

De imediato, vale destacar, como notou Barbara Vetter²⁷, que a Física científica atual tende a aceitar que há propriedades

²⁷ VETTER, Barbara. *Potentiality. From Dispositions to Modality*, Great Clarendon Street, Oxford, United Kingdom, 2015.



disposicionais ou potenciais nos objetos do mundo. Tal argumento de Vetter pode não obrigar ninguém a defender o disposicionalismo, mas ele pode ao menos nos deixar mais inclinados para a aceitação de suas teses, pois é razoável aceitar algo que é comprovado pelos avanços científicos atuais. Além disso, o disposicionalismo evita o problema de supor que apenas a combinação aleatória de propriedades já torne algo possível. Por exemplo, sem o disposicionalismo, seria possível juntar a propriedade de “falar” com qualquer ser individual, até com os macacos, ocasionando a possibilidade de “macacos falantes”. Corrigindo esse problema, o disposicionalismo defende que se deve ancorar as propriedades nos indivíduos do mundo atual, analisando as disposições em conexão com as partes do indivíduo que permitam que ele fale. Assim, as disposições do macaco não permitiriam que ele fale. Tal posicionamento é bem mais realisticamente aceitável sobre o mundo.

Diante disso, podemos dizer que o disposicionalismo ou potencialismo apresenta-se como compatível com Aristóteles e Tomás de Aquino, na medida em que supõem um **realismo moderado** a respeito das *propriedades disposicionais ou potenciais*. Essas propriedades seriam instanciadas nos indivíduos, de modo que somente são reais enquanto são partes dos indivíduos. É bem conhecido que Tomás defende o realismo moderado diante de uma das disputas típicas dos escolásticos conhecida como “Querela dos Universais”. Tal posição atualmente é defendida por Barbara

Vetter, Kit Fine²⁸, Stephen Mumford²⁹, Brian Ellis³⁰ e Alexander Bird³¹. Grosso modo, para estes autores, o “**mundo**” teria uma base estruturalista, como o “somatório de todas as potencialidades”, o que não estaria longe da posição tomista.

Enquanto Tomás concordaria com os teóricos potencialistas contemporâneos de que existem potências, a maneira como Tomás as concebe não seria compartilhada por todos esses teóricos. De fato, alguns tendem a descrever as disposições em termos da Teoria dos Tropos (como é o caso de George Molnar³²), o que os afasta de Tomás. Nesse contexto, Stephen Mumford sugere o seguinte: “*Talvez Tomás de Aquino tenha sido o maior advogado da modalidade disposicional.*” (“*it is perhaps Aquinas who was the greatest advocate of dispositional modality.*”³³). Por outro lado, Ben Page³⁴, contra Mumford, considera que Tomás não era um disposicionalista, mas sim um defensor da necessidade condicional. Contudo, quando ambos afirmam esses pensamentos, eles não estavam num contexto de análise da semântica de modalidades.

²⁸ FINE, Kit. ‘Essence and Modality.’ *Philosophical Perspectives* 8:1–16. 1994.

²⁹ MUMFORD, Stephen. ‘*The Power of Power*’, 2013.

³⁰ ELLIS, Brian. *Scientific Essentialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

³¹ BIRD, Alexander. *Nature’s Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

³² MOLNAR, George. *Powers. A Study in Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press. 2003.

³³ MUMFORD, Stephen. ‘*The Power of Power*’, p. 19.

³⁴ PAGE, Ben. *Thomas Aquinas, ‘the Greatest Advocate of Dispositional Modality’, Fact or Fiction?*. *Studia Neoscholastica*, Vol. 14, No. 2, 167-188, 2017.



Na verdade, a discussão deles é a respeito da causalidade: se a causa é apenas uma disposição, não sendo necessário se seguir o efeito (Mumford) ou, se assumirmos a causa sem interrupções externas, necessariamente se segue o efeito (Page). Talvez os dois estejam certos, pois cada um enfatizou aspectos diferentes da natureza das coisas na cadeia de causalidade: Mumford parece enfatizar a potência passiva, enquanto Page, a potência ativa. Na verdade, para ser mais preciso, Mumford admite em outro lugar que a inspiração para esta interpretação de Tomás como disposicionalista foi retirada de comentários de Peter Geach³⁵ e não diretamente dos textos de Tomás. Mesmo assim, defendo que Tomás de Aquino sustenta uma teoria da potencialidade a respeito das modalidades aléticas. É fácil supor que sem dúvida Tomás ficaria satisfeito com o fato de essa perspectiva estar mais uma vez ganhando proeminência dentro da Metafísica.

Contudo, Tomás de Aquino parece ser mais bem descrito quando se considerar não “disposições”, mas antes “potencialidades”, por causa da maior abstração que esta palavra indica. A “potencialidade” seria uma abstração intuitiva das “disposições” e, assim, serve como uma noção primitiva a partir da qual se pode definir a possibilidade. Toda disposição é uma potencialidade, mas há potencialidades que não são disposições. O termo “potencialidade” é mais teorético, com poucas intuições pré-filosóficas que constrangeriam o seu uso. Dessa maneira, Tomás de Aquino e seu precursor Aristóteles são mais bem definidos como

³⁵ GEACH, P. T. *Aquinas*, in G. E. M. Anscombe & P. T. Geach, ed., *Three Philosophers*, Oxford: Blackwell, p.101. 1961.



“potencialistas”. Apesar de que em alguns momentos possamos compará-los com alguns “disposicionalistas”, tal expressão apresentaria maior imprecisão quando atribuída aos clássicos.

A palavra “disposição” tem problemas linguísticos de **vagueza**, como quando as atribuições de disposições não são claras a que se refere, e de **sensibilidade ao contexto**, quando o contexto influencia no significado do termo. Por isso, algumas abordagens metafísicas propõem *graus* de disposições, dependendo do contexto e da vagueza. Contudo, **abstraindo esses graus** ou considerando apenas um grau mínimo, teríamos uma “disposição” insensível ao contexto e que seria mais geral, e tal seria o que podemos chamar de “potencialidade”. A disposição específica da fraqueza, por exemplo, seria uma questão de ter a *potencialidade certa* em um grau contextualmente suficiente. Podemos enumerar várias coisas frágeis, mas elas serão frágeis em diferentes graus de acordo com as disposições delas. No que concerne a **potencialidade da “fragilidade”**, podemos atribuí-la a todos os que estão incluídos ao longo dos graus que enumeramos e seria arbitrário meramente parar de atribuir em qualquer ponto.

Em suma, teríamos três aspectos: para cada [1] potencialidade haveria várias [2] disposições, que seriam “graus dentro da potencialidade”. Por sua vez, cada [2] disposição seria individuada por sua [3] manifestação. Considerando os termos opostos, nós teríamos de um lado a [1] potencialidade e de outro a sua [3] manifestação, de modo que as individualidades são individuadas pela sua manifestação. Tal compreensão lembra a distinção aristotélica de [1] potência e [3] ato, onde o ato individua

a potência, onde podemos acrescentar entre eles exatamente as [2] disposições ou hábitos. Assim, inclusive, a propriedade da “**relação de manifestação**” descrita abaixo por Barbara Vetter pode ser comparável com a teoria aristotélico-tomista:

[...] a estrutura de propriedades é dada pela relação entre uma potencialidade e sua manifestação, a relação “... *é uma potencialidade para ...*”, que eu chamarei de **relação de manifestação**. A relação de manifestação é **direta**: vai da potencialidade para a manifestação. Ela é **irreflexível** (nenhuma potencialidade é sua própria manifestação), **assimétrica** (nenhuma potencialidade é a manifestação de sua própria manifestação) e **intransitiva** (uma potencialidade de ter uma potencialidade para F não é uma potencialidade para F).³⁶

Considerando que as **potencialidades** estão ancoradas nos portadores individuais e, por isso, são *localizadas*, podemos considerar as **potencialidades** abstraindo de seus portadores, o que a tornará *não-localizada*. Repare que mantemos a noção de “potencialidade” e, com a abstração, já estamos falando da “possibilidade”. Grosso modo, é dessa maneira que Vetter descreve a modalidade alética da “possibilidade” em termos de “potencialidade”, reduzindo aquela a esta, de modo que a possibilidade nada mais seria do que “potencialidade abstraída do

³⁶ VETTER, Barbara. “*Potentiality From Dispositions to Modality*”, p. 25: (...) the structure of properties is given by the relation between a potentiality and its manifestation, the relation ‘... is a potentiality to ...’, which I shall call the *manifestation relation*. The manifestation relation is directed: it goes from potentiality to manifestation. It is irreflexive (no potentiality is its own manifestation), asymmetric (no potentiality is the manifestation of its own manifestation), and intransitive (a potentiality to have a potentiality to F is not thereby a potentiality to F). p.25



portador”. As localizadas lembram as modalidades *simpliciter* de Tomás e as não-localizadas lembram as modalidades *em si*. Além disso, a própria autora se utiliza da expressão “*simpliciter*”, apesar de que usa com um significado diferente daquele usado por Tomás.

Neste ponto, temos que reconhecer que quem melhor fez essas análises foi Barbara Vetter, em “*Potentiality. From Dispositions to Modality*”, de maneira que as seguiremos neste ponto. No final do seu livro, Vetter oferece ainda um apêndice onde descreve o que chamou de “**Sistema P**” de Lógica Modal. Neste livro, não teremos condições suficientes para descrever esse sistema em detalhes, mas estamos citando-o para servir de referência para futuras pesquisas nesta área, principalmente comparando-o com aquilo que aqui produziremos a respeito de Tomás de Aquino. O Sistema P seria governado por uma *regra de fechamento* e os *axiomas da disjunção, da atualidade e da não-contradição*, que são defendidos no tópico 5.7 do livro de Vetter. É interessante observar a presença do princípio de não-contradição, que será importante também para Tomás quando este define a “potência em si” baseada na “possibilidade em si”, como veremos adiante.

Mesmo com todas essas similaridades, em alguns momentos, receei considerar Aristóteles e Tomás de Aquino como “potencialistas” porque seguiremos um caminho contrário do que esses autores contemporâneos costumam seguir, de modo que isso poderia causar discrepâncias. Kit Fine, por exemplo, “compara” a noção de “essência” com a de “necessidade” enquanto nós vamos comparar “essência” com “possibilidade”. Mesmo assim, no final,



cheguei a conclusão de que estes autores clássicos afirmam, *mutatis mutandis*, muito do que os disposicionalistas/potencialistas afirmam, mas os clássicos acrescentam informações a mais, as quais serão exploradas neste livro.

De fato, a essência “humanidade” é *necessária* para o indivíduo “Sócrates”, dado que o filósofo Sócrates nem sequer é concebível sem humanidade. Esta seria a chamada “**ordem do conhecimento**”, que vai do individual para o geral. A princípio, a proposta desses autores disposicionalistas parece se seguir assim: experimento um indivíduo e, através da análise de suas partes, sou capaz de identificar disposições ou potencialidades nele. Contudo, por outro lado, o indivíduo “Sócrates” é *possível ou contingente* para a essência “humanidade”, pois é possível admitir-se a humanidade sem que Sócrates tenha existido. O que faremos neste livro segue esta última consideração, chamada de “**ordem da natureza**”, que vai do geral para o individual e que, assim, inverte a direção considerada pelos disposicionalistas contemporâneos. No texto abaixo, Tomás distingue os dois tipos de ordem:

Ora, deve-se dizer que aqui, [nos Analíticos Posteriores,] ele (Aristóteles) está falando da **ordem do singular para o universal simplesmente**; e esta ordem deve ser considerada como a **ordem do conhecimento** sensível e intelectual em nós. Ora, em nós, o conhecimento sensível é anterior ao intelectual, porque o conhecimento intelectual em nós procede do sentido. Por essa razão, o singular é anterior e mais conhecido em relação a nós do que o universal. Mas, **na Física**, ele [Aristóteles] não coloca a ordem do universal para o singular simplesmente, mas a **ordem do mais universal para o menos universal**, por exemplo, de animal para homem, e é desse modo que é

necessário que, em relação a nós, o universal seja anterior e mais conhecido.³⁷

É por esta razão que surgem algumas discrepâncias da consideração desses autores em relação ao que será exposto neste livro, mas é possível encontrar alguns textos em que os disposicionalistas insinuam essa ordem da natureza também. Por exemplo, em Kit Fine, poderíamos encontrar uma dupla consideração da “essência”: “essência” propriamente [ordem do conhecimento ligada à necessidade] e “e-potencialidade” [ordem da natureza ligada à possibilidade]. No tópico 5.7 de seu livro, Vetter sustenta a tese de que a “e-potencialidade” de um objeto pode incluir contradições e, por isso, digo que não é compatível com o sistema tomista.

Portanto, com esse panorama geral, podemos buscar classificar Tomás de Aquino como sendo um **potencialista** ou **disposicionalista** (o que detalharemos em todo o capítulo 2 adiante), bem como sendo um **atualista hardcore**. Em termos tomistas, a proposta desses autores contemporâneos seguiria a “ordem do conhecimento”, a qual Tomás poderia concordar, mas estes disposicionalistas parecem **não explorar** muito bem a

³⁷ AQUINO, Tomás de. *Expos. Post. Analytic.*, Lib. 1 l. 4, n. 6: “*Sed dicendum est quod hic loquitur de ordine singularis ad universale simpliciter, quorum ordinem oportet accipere secundum ordinem cognitionis sensitivae et intellectivae in nobis. Cognitionis autem sensitivae est in nobis prior intellectiva, quia intellectualis cognitio ex sensu procedit in nobis. Unde et singulare est prius et notius quoad nos quam universale. In 1 autem Physic. non ponitur ordo universalis ad singulare simpliciter, sed magis universalis ad minus universale, ut puta, animalis ad hominem, et sic oportet quod quoad nos, universalis sit prius et magis notum.*”



“ordem da natureza”. No tópico final 3.4, nós iremos ter melhores condições de explicar porque seguimos apenas a ordem da natureza em nossas análises ao longo deste livro. Sendo assim, prossigamos e façamos uma investigação textual.

CAPÍTULO II

INVESTIGAÇÕES SOBRE O MODELO POTENCIALISTA

DOI: 10.51859/AMPLLA.MPL280.1122-2

Para dar prosseguimento em nosso livro, exploraremos a possibilidade de um **Modelo Potencialista** em Tomás de Aquino, que seria diretamente relacionado à potência e ao ato. É conhecido que, a princípio, o tomismo se baseou no aristotelismo, e muito do que será afirmado a partir daqui como sendo ideia de Tomás, *mutatis mutandis*, também será ideia de Aristóteles, principalmente no capítulo 2.

Neste capítulo 2, mostraremos a **base textual** tomista que alicerça a nossa hipótese de que Tomás de Aquino seguia um Modelo Potencialista para determinar a semântica de cada uma das quatro modalidades aléticas: necessidade, contingência, possibilidade e impossibilidade. Assim, trata-se de uma investigação de cunho histórico-conceitual que busca fazer uma **reconstituição de um instrumento lógico-semântico** a partir dos textos aristotélicos e tomistas. Por isso, nós nos voltaremos principalmente para a fonte primária dos textos do próprio Tomás. Caso o leitor queira se focar apenas na semântica puramente, enquanto **instrumento lógico** independente, basta que se foque



nos diagramas que apresentaremos ao longo do texto. De fato, esses diagramas sozinhos resumem bem o instrumento que pretendemos apresentar. Para análises mais formais, independentemente do sistema tomista ou aristotélico, recomendamos que o leitor leia o capítulo 3.

Como já vimos no tópico 1.1, as modalidades aléticas são modos de a verdade se manifestar. Uma vez que, para Tomás, a *verdade* é um transcendental que se converte com ser³⁸, segue-se que as modalidades aléticas são, em última instância, **modos de o ser se manifestar**. Sendo assim, propomos que deve haver uma **equivalência** entre a modalidade alética e a ocorrência do ser na realidade.

Neste caso, tratar-se-ia de uma equivalência mesmo. Ora, a ocorrência das coisas na realidade foi descrita por Aristóteles e Tomás exatamente tomando por base noções que possuem uma íntima relação com a modalidade, a saber: as noções de **potência** e **ato**. Nesse sentido, uma compreensão mais precisa da semântica das modalidades aléticas em Tomás precisa ser descritas em termos de potência e ato.

Além disso, o sistema de Tomás, escrito em latim, pode ajudar a esclarecer assuntos até então pouco resolvidos pelos textos gregos de Aristóteles. De fato, veremos que o latim medieval esclarece melhor as noções modais do que o grego antigo. Apesar de serem comparáveis, as noções tomistas de “essência” e “ser” são diferentes das noções aristotélicas de “potência” e “ato” e representam exatamente o aprofundamento tomista em relação à

³⁸ AQUINO, Tomás de. *S.Th.* I, q. 16, a. 3.



teoria de Aristóteles. A palavra “*essentia*” em latim é uma tradução possível para a palavra “*ούσία*” (*ousia*) em grego, mas nem todos os estudiosos de Aristóteles concordam em traduzir dessa maneira. Assim, uma simples tradução por parte de Guilherme de Moerbeke, tradutor das obras lidas por Tomás, pode ter provocado um distanciamento da compreensão deste último em comparação com o texto original de Aristóteles.

Em alguns momentos, devemos considerar também que a interpretação de Tomás extrapola os textos de Aristóteles seguindo alguns passos independentes. É evidente que Tomás realiza análises que vão além do sistema de Aristóteles para responder problemas típicos da medievalidade, principalmente acerca de temas teológicos. Além disso, Tomás precisou lidar com teses que vieram dos comentadores das obras aristotélicas árabes e judeus, onde havia espaço para disputa nas interpretações. Por essa razão, defendo que o Modelo Potencialista se trata de um modelo mais tomista do que aristotélico. Sem delongas, investiguemos as modalidades.

2.1. INVESTIGAÇÃO ACERCA DA SEMÂNTICA DA POSSIBILIDADE

Esse tópico é fundamental porque determinará a base da semântica para as modalidades aléticas. Se a base não envolve mundos possíveis (como na S.M.P.), então a base precisará ser outra coisa, a saber: a **abrangência da potência**. De imediato, apresentaremos essa base da “abrangência da potência” na medida em que, a partir dela, será possível visualizar a semântica de todas as outras quatro modalidades aléticas. Assim, esse tópico apresenta

apenas o “esqueleto” ou “alicerce” que será posteriormente devidamente preenchido.

De modo geral, a “potência” seria a possibilidade *ontológica (real)* para a realização de algo, a qual é dada pela essência ou **natureza**. Por sua vez, essa natureza depende do “ato” para existir, de modo que a atualização seria a própria realização concreta da natureza, por onde Tomás afirma que “*a existência é a atualidade de toda forma ou natureza; assim, a bondade ou a humanidade não são atuais senão quando as supomos existentes.*”³⁹ Desse modo, uma correta consideração das modalidades precisa ter como base a **natureza** das coisas. No texto abaixo de Tomás, separei e numerei as modalidades para uma melhor visualização:

Assim, outros distinguem melhor estes [termos modais] de acordo com a **natureza** das coisas, a saber:

[1] se diz que o **necessário** é aquele que, **em sua natureza**, é determinado apenas como sendo;

[2] o **impossível** é aquilo que é determinado apenas como não sendo;

[3] o **possível** é determinado totalmente como *neutrum*, seja quando é mais para um do que para outro, seja quando é igualmente para os dois [ser ou não ser],

[4] [ainda sobre o possível,] o qual é dito **contingente** [quando se determina] a qualquer um deles [isto é, quando se determina ao ser ou ao não ser].⁴⁰

³⁹ AQUINO, Tomás de. *S.Th.* I, q. 3, a. 4, co: “*esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse*”

⁴⁰ AQUINO, Tomás de. *Expos. Peryerme.* I, L. 14, n. 8: “*Et ideo alii melius ista distinxerunt secundum naturam rerum, ut scilicet dicatur [1] illud **necessarium**, quod in sua natura determinatum est solum ad esse; [2]*

Sendo assim, primeiramente, precisaremos esclarecer a que se refere essa “*natureza das coisas*” e como ela está relacionada ao possível, por ele ser “*neutrum*”, **nem para um lado e nem para o outro**, onde temos uma indeterminação. Por isso que, neste tópico, enfatizaremos mais o aspecto da potencialidade sem a determinação que advém das atualizações. Nos próximos tópicos, entenderemos as outras modalidades. Para ser mais preciso, chamaremos a natureza das coisas de “abrangência da natureza” ou “abrangência da potência”, pois, numa relação entre potência e ato, há uma extensão de todos os atos (ou realizações) possíveis de uma potência. Assim, passamos a considerar se os atos estão dentro da abrangência ou não estão dentro. Para os fins deste livro, entenderemos que *a abrangência de uma potência é exatamente o que Tomás chama de “essência” (“essentia”), ou “natureza”, e a abrangência da atualização (ou somente “ato” ou “atualização”) será chamada de “ser” (“esse”).* Tomás afirma: “*O ser do homem é limitado à espécie do homem, porque é recebido na natureza*⁴¹ *da espécie humana, e o mesmo se aplica ao ser de um cavalo ou de qualquer outra criatura.*”⁴²

impossibile autem quod est determinatum solum ad non esse; [3] possibile autem quod ad neutrum est omnino determinatum, sive se habeat magis ad unum quam ad alterum, sive se habeat aequaliter ad utrumque, [4] quod dicitur contingens ad utrumlibet.”

⁴¹ Ao longo deste livro, as palavras “natureza”, “quididade” e até “substância” são usados por Tomás no sentido de “essência”, como pretendemos usar aqui, como se pode identificar logo nos primeiros parágrafos da obra “*De Ente et Essentia*”.

⁴² AQUINO, Tomás de. *De Pot.* q. I, a. 2, co.: “*Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae; et simile est de esse equi, vel cuiuslibet creaturae.*”



Neste texto, vemos que a essência, ligada à espécie no caso das criaturas, determina a limitação do ser, ou seja, determina a abrangência de até onde este ser se estende ou não. Na nossa linguagem, quando usamos termos universais, tais como “corpo”, “animal”, “homem”, pretendemos que tais termos possuam uma potência com abrangência restrita e limitada a uma espécie. Neste contexto, mesmo que seja infinito o número de indivíduos contidos numa espécie, não se trata de quaisquer indivíduos, mas indivíduos determinados pela potência da espécie. Trata-se, como diz o texto abaixo, de uma infinitude “confinada a uma espécie”:

É possível que uma criatura considerada em si mesma seja capaz de produzir uma infinidade de efeitos em algum aspecto particular, por exemplo, no que diz respeito ao número em uma espécie; e então a natureza de todos esses efeitos é finita, sendo **confinada a uma espécie em particular** - por exemplo, um **número infinito** de homens ou de asnos. Mas é impossível para uma criatura ser capaz de produzir uma infinidade de efeitos em todos os aspectos, em número, espécie e gênero: isso pertence somente a Deus.⁴³

Ao fazermos um paralelo com Deus, que não tem limitação, o que será melhor explicado mais adiante, podemos identificar como ocorre a limitação a partir da essência específica. De fato, não é esperado que Sócrates faça o que não é da essência da espécie

⁴³ AQUINO, Tomás de. *De Pot.* q. I, a. 2, ad 9.: “*Possibile est enim aliquam creaturam posse producere effectus infinitos quantum est de se, secundum aliquid, utpote secundum numerum in eadem specie; et sic omnium illorum effectuum natura est finita, utpote ad unam speciem determinata, ut si accipiamus homines vel asinos infinitos. Non est autem possibile ut sit aliqua creatura quae possit in effectus infinitos omnibus modis et secundum numerum et secundum species et secundum genera; sed hoc solius Dei est...*”



homem, como voar, por exemplo, e não é esperado que a partir da essência específica de homem advenha um cavalo individual, mas é esperado que Sócrates ria, porque é um “acidente próprio” ou uma propriedade típica da espécie:

Tudo o que existe num ente, sem lhe constituir a essência, deve ser causado pelos princípios desta, como **acidentes próprios** resultantes da espécie. Assim, a faculdade de rir resulta do ser humano e é causada pelos princípios essenciais da espécie.⁴⁴

Observe-se neste ponto como a essência específica é de fato *o que faz com que a coisa seja o que ela é*, pois está dentro de sua abrangência tudo o que o indivíduo pode ser. A essência não somente determina que indivíduos existem sobre a sua égide, mas também as características acidentais próprias dos indivíduos. Em outras palavras, nada que se afirme de um indivíduo está para além da sua espécie, de modo que tudo o que estiver além de sua espécie, será impossível para o indivíduo.

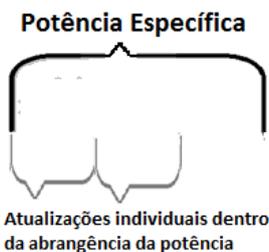
Ser circunscrito por limites locais é próprio dos corpos; mas por limites essenciais é comum a qualquer criatura, tanto corporal como espiritual. Por onde diz Ambrósio que, embora certos seres não estejam contidos em lugares corpóreos, todavia não escapam à circunscrição da substância.⁴⁵

⁴⁴ AQUINO, Tomás de. *S.Th.* I, q. 3, a. 4, co.: “*quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei.*”

⁴⁵ AQUINO, Tomás de. *S.Th.* I, q. 50, a. 1, ad 3: “*dicendum quod circumscribi terminis localibus est proprium corporum, sed circumscribi terminis essentialibus est commune cuilibet creaturae, tam corporali quam spirituali. Unde dicit Ambrosius, in libro de Spir. Sanct., quod licet quaedam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiae non carent.*”

Em suma, a essência envolve abrangência da possibilidade de *ser do próprio ente* em questão, de modo que tratamos a abrangência em termos extensionais. Sendo assim, para facilitar a visualização em termos atuais, podemos imaginar que a essência se refere a um *conjunto* e os seres seriam os *elementos* contidos nesse conjunto. A noção de “conjunto” é comparável, *mutatis mutandis*, às intenções lógicas, a saber: gênero, espécie e diferença específica.

O ponto principal da minha hipótese de uma semântica para as modalidades aléticas envolve as demonstrações da unidade ou multiplicidade de indivíduos numa espécie, ou de espécies num gênero. Eis que entram em questão dois tipos de unidade, a saber: a unidade numérica, que é a unidade dos indivíduos, e a unidade não numérica, que é a unidade de uma propriedade comum, específica ou genérica, compartilhada por muitos indivíduos. A essência teria uma unidade específica, não-numérica, e todos os indivíduos numericamente distintos possuem algum ser se e somente se isso se der dentro da **abrangência** da unidade específica, ou até mesmo genérica. Podemos visualizar isso melhor com o seguinte diagrama, onde um lado das chaves representa as potências e o outro representa as atualizações:





Contudo, a abrangência dessa unidade de potência específica deve estar dentro de outra abrangência de unidade ainda maior. É nesse ponto que apresentamos a interpretação tomista para a distinção entre os sentidos de “possibilidade”, que está presente no *livro V da Metafísica* de Aristóteles:

De acordo com o Filósofo (Metaf. V, 12), uma coisa é considerada possível ou impossível de três maneiras. Primeiro, **em relação a uma potência** ativa ou passiva: assim, é possível para um homem caminhar em relação a sua capacidade de andar, ao passo que é impossível para ele voar. Em segundo lugar, **não em relação a uma potência, mas em si mesmo**: assim, dizemos que uma coisa é possível, se não for impossível, e que uma coisa é impossível, se, por necessidade, não é. Em terceiro lugar, diz-se que uma coisa é possível em relação à potência matemática, como dizemos na geometria; assim, uma determinada linha é potencialmente mensurável, porque seu quadrado é mensurável.⁴⁶

Nesse texto, Tomás está apenas interpretando Aristóteles, sem se aprofundar em detalhes. Assim como muitos intérpretes, Tomás compreende que Aristóteles separou a noção de “possibilidade” (meramente lógica, intelectual, baseada na não-contradição) da *potência metafísica* (potência). Contudo, diante do problema teológico da onipotência divina, Tomás aprofunda o

⁴⁶ AQUINO, Tomás de. *De Pot.*, q. 1, a 3, co: “*secundum philosophum, possibile et impossibile dicuntur tripliciter. Uno modo secundum aliquam potentiam activam vel passivam; sicut dicitur homini possibile ambulare secundum potentiam gressivam, volare vero impossibile. Alio modo non secundum aliquam potentiam, sed secundum se ipsum, sicut dicimus possibile quod non est impossibile esse, et impossibile dicimus quod necesse est non esse. Tertio modo dicitur possibile secundum potentiam mathematicam quae est in geometricis, prout dicitur linea potentia commensurabilis, quia quadratum eius est commensurabile.*”

pensamento de Aristóteles. Assim, apresenta duas abrangências de potências: uma envolveria tudo o que é potencial em relação à espécie; a outra envolve o que é potencial absolutamente em relação à não-contradição. Esta última, para Aristóteles, seria meramente lógica, mas Tomás a compreende de modo também metafísico constituindo um tipo de potência, a saber: a **potência em si**. Em outras palavras, ambas são considerações em termos metafísicos de potencialidade. Logo abaixo, temos [1] o “possível relativo” e [2] o “possível absoluto”:

Ora, “possível” é susceptível de duplo sentido, segundo o Filósofo, V Metafis., c.12. Num sentido, é **relativo** a alguma potência; assim, dizemos ser [1] possível ao homem **o que lhe depende da potência**. Ora, não podemos dizer que Deus é onipotente por poder tudo o que é possível à natureza criada, porque a divina potência tem maior amplitude. Por outro lado, se dissermos que Deus é onipotente porque pode tudo o que ao seu poder é possível, haverá círculo nesta explicação da onipotência. Pois, seria o mesmo dizer que Deus é onipotente por poder tudo o que pode. Donde se conclui que Deus é dito onipotente por poder tudo o que é absolutamente possível; que é outro sentido da expressão “possível”. Assim, [2] uma coisa é possível ou impossível, **absolutamente, pela relação dos termos. Há possível absoluto quando o predicado não repugna ao sujeito**, p. ex., Sócrates estar sentado; e impossível absoluto, quando repugna, p. ex., ser um homem asno.⁴⁷

⁴⁷ AQUINO, Tomás de. *S.Th.* I, q. 25, a. 3, co.: “*Possibile autem dicitur dupliciter, secundum philosophum, in V Metaphys. Uno modo, per respectum ad aliquam potentiam, sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini. Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilis naturae creatae, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens, quia potest*”



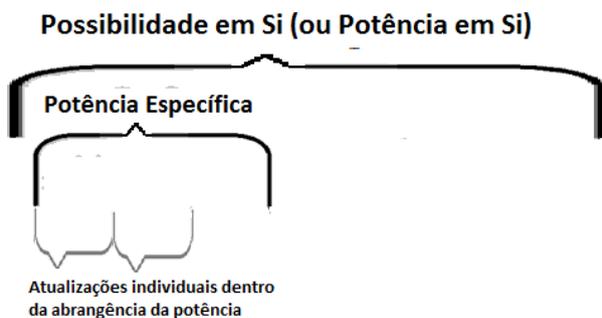
Observe-se que Tomás não pode dizer que Deus é onipotente por “poder fazer tudo o que pode”, pois cairia em círculo vicioso e, na verdade, qualquer ente também seria onipotente nesse sentido. Uma comparação pode esclarecer melhor: assim como Deus é onisciente porque conhece tudo o que é *em si conhecível*, assim também Deus é onipotente por ter o poder de fazer tudo o que é *em si possível*.

Ora, o ser divino, fundamento da divina potência, é infinito, não limitado a nenhum gênero de ser, mas encerra exemplarmente a perfeição de todo o ser. Por onde, tudo o que tem ou pode ter **razão de ente** está contido na possibilidade absoluta, em relação à qual dizemos que Deus é onipotente. Pois, só a noção de não ser se opõe à de ser. Portanto, só repugna à noção do possível absoluto, objeto da onipotência divina, **o que implica em si simultaneamente o ser e o não-ser**. Porque isto não está sujeito a ela; não por deficiência da potência divina, mas, por não ter **razão de factível**, nem **de possível**. Por onde, tudo o que não implique contradição está contido nesses possíveis, relativamente aos quais dizemos que Deus é onipotente.⁴⁸

omnia quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae, hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum, possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum.”

⁴⁸ AQUINO, Tomás de. *S.Th.* I, q. 25, a. 3, co.: “*Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed prae habens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae*

Observe como Tomás agora está falando de uma “razão de ente”, uma “razão de factível” ou “de possível”, que envolve uma amplitude absoluta para além da qual não se concebe mais nada. Tomás está sendo cuidadoso ao dizer “razão de”, pois veremos que trata-se de um sentido meramente lógico. Diante disso, já temos condição de comparar essa possibilidade com as “naturezas específicas”, dado que estas sempre estarão contidas dentro da “razão do possível”, de modo que uma representação completa da noção de “possível” em Tomás de Aquino se daria pelo seguinte diagrama:



Assim, Tomás determina o que seria uma *possibilidade em si* como se referindo a abrangência de toda possibilidade permitida pelo princípio de não contradição. Nesse contexto, Tomás também costuma usar a seguinte expressão em negrito: “*Deus não pode fazer esse tipo de impossibilidade porque falta a **razão de possibilidade** (ratione possibilis): mesmo assim, a potência de Deus*

potentiae; sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens.”

não é dita limitada, embora Ele não possa fazê-lo".⁴⁹ Neste ponto, John Wippel considera que essa razão de possibilidade é apenas lógica e mental, não tendo qualquer grau de realidade. Assim, para ele, a *possibilidade absoluta em si* está antes no Intelecto Divino, mas observe no texto abaixo:

Se alguém se concentra nos **possíveis tomados no sentido absoluto**, então, de acordo com Tomás, eles não gozam de nenhuma realidade atual em si próprios, separados da realidade das suas respectivas ideias divinas e, portanto, separados da realidade da essência divina. Se alguém restringe o uso do termo 'possível' a isso, ninguém deve apontar qualquer ser real para um possível, separado daquele da essência divina. Assim entendido, portanto, quando ele é visto em si simplesmente, cairá sob o ser puramente intencional. (...) Porém, se alguém entende por **possível** algo que é tal **em razão de alguma potência ativa ou passiva**, então, penso eu, deve pô-lo sob o ser *real potencial*, embora não sob o ser *real atual*.⁵⁰

Contudo, antes de entrarmos em detalhes sobre a questão da potência ativa ou passiva, para compreendermos melhor, considero fundamental entendermos bem a noção de “substância”, que pode ter três significados possíveis: [1º] “substância primeira”, que se refere a um indivíduo e, nesse sentido, substância é onde inerem os acidentes; [2º] “substância segunda”, que tem o mesmo sentido de “essência” ou abrangência da potência, tratando-se de uma propriedade essencial comum a muitos indivíduos; [3º]

⁴⁹ AQUINO, Tomás de. *De Pot.* q. 1, a 3, ad sed 2: “*potentia Dei non potest praedictum impossibile, quia deficit a ratione possibilis: et ideo potentia Dei non dicitur limitari, quamvis hoc non possit.*”

⁵⁰ WIPPEL, J. *The Reality of Nonexisting Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines.* p.739.

“substância genérica”, que seria o “gênero supremo” ou o “gênero generalíssimo”. Descartaremos os dois primeiros sentidos e falaremos apenas a respeito do terceiro, de modo que, para não confundir, usaremos a expressão “substância genérica”. Acerca desta última, Tomás a analisa quando afirma que Deus não está no gênero da substância, como vemos abaixo:

Logo, Deus não está no gênero da substância. (...) Ora, o nome de **substância** é imposta [a algo] por [este algo] **substar**, mas Deus não *substá* em nada. (...) Tudo o que está num gênero tem a quiddidade diferente de seu ser, assim como no homem. De fato, a humanidade, na medida em que é humanidade, não lhe é devida ser em ato, uma vez que se pode pensar a humanidade e também **desconsiderar que seja** em algum homem.⁵¹

Nesse sentido, está contido no gênero da “substância” tudo aquilo que possui uma parte de si “que *substá*”, ou seja, uma parte que “está abaixo”, como suporte ou sujeito para as modificações. Considerando a comparação com a humanidade feita no texto, podemos dizer que, na medida em que é considerada como uma “quiddidade”, a substância genérica não envolve qualquer ser. Em outras palavras, este gênero supremo, em si mesmo, não envolve qualquer atualização, de modo que podemos associá-lo também à “possibilidade em si”, que estamos apresentando. Para melhores

⁵¹ AQUINO, Tomás de. *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 s.c. 2. (...) *Ergo Deus non est in genere substantiae. (...) Nomen enim substantiae imponitur a substando, Deus autem nulli substat. (...) Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo; humanitati enim ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu; potest enim cogitari humanitas et tamen ignorari an aliquis homo sit.*

esclarecimentos, Tomás distingue dois modos de consideração das intenções lógicas do “gênero” e da “diferença”:

Deve-se dizer que o **gênero** e a **diferença** podem ser tomados de **dois modos**: de um modo, quanto a sua [1ª] **consideração real**, tal como são considerados pelo metafísico e pelo físico, e assim é necessário que o gênero e a diferença se fundem sobre diversas naturezas. (...) De outro modo, quanto a uma [2ª] **consideração lógica**, e assim não é necessário que o gênero e a diferença se fundem sobre diversas naturezas, mas sobre uma só natureza em que se considera [apenas mentalmente] algo que é próprio e algo que é comum.⁵²

A consideração real aponta para diversas naturezas, mas a consideração lógica não tem necessidade disso, pois se trata de considerar apenas uma diversidade lógica na mente. Dessa maneira, já estamos em condições de entender a distinção entre espiritualidade e corporeidade, tal como está no texto a seguir:

Quando dizemos que certa substância é corpórea ou espiritual, não comparamos a **espiritualidade** ou **corporeidade** à **substância** como **formas à matéria** ou como acidentes a um sujeito, mas sim como **diferenças a um gênero**; e isto não porque a substância espiritual não é espiritual por causa de algo adicionado à substância, mas sim segundo sua própria substância – assim como a substância corpórea não é corpórea por causa de algo adicionado à substância, mas sim segundo a sua própria

⁵² AQUINO, Tomás de. *Q. D. De Anima*, q. a. 7, ad 17.: “*dicendum quod genus et differentia possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum considerationem realem, prout considerantur a metaphysico et naturali et sic oportet quod genus et differentia super diversis naturis fundentur; et hoc modo nihil prohibet dicere quod in substantiis spiritualibus non sit genus et differentia, sed sint formae tantum et species simplices. Alio modo secundum considerationem logicam; et sic genus et differentia non oportet quod fundentur super diversas naturas, sed supra unam naturam in qua consideratur aliquid proprium, et aliquid commune.*”

substância. Pois a forma pela qual a espécie adquire a predicação da diferença **é a mesma** pela qual tal espécie adquire predicação do gênero.⁵³

Nesse contexto, podemos começar a entender a razão pela qual algo só pode ser *espiritual por substância* ou *material por substância*, dado que “espiritual” ou “material” é a **primeira forma** ou nossa primeira consideração com alguma atualização logo a baixo da substância genérica. Podemos visualizar melhor, olhando para a *Árvore de Porfírio*⁵⁴ logo abaixo adaptada aos nossos objetivos:

⁵³ AQUINO, Tomás de. *De Subst. Sepa.*, c. 8, n. 40: “*Cum enim dicimus aliquam substantiam corporalem esse vel spiritualem, non comparamus spiritualitatem vel corporeitatem ad substantiam sicut formas ad materiam, vel accidentia ad subiectum, sed sicut differentias ad genus: ita quod substantia spiritualis non propter aliquid additum substantiae est spiritualis sed secundum suam substantiam, sicut et substantia corporalis non per aliquid additum substantiae est corporalis, sed per suam substantiam. Non enim est alia forma per quam species differentiae praedicationem suscipit, ab ea per quam suscipit praedicationem generis, ut supra dictum est.*”

⁵⁴ PORFÍRIO. *Isagoge*. Introd., trad. e comentário de Bento S. Santos. São Paulo, Attar, 2002.

entre **gênero** e **diferença**, mas provenientes de uma mesma fonte real:

Logo, o gênero e a diferença, nelas [substâncias imateriais], não provêm de origens diferentes [na realidade], mas sim de uma mesma origem. O que, todavia, é diferentemente compreendido pelo nosso intelecto, pois, enquanto este considera uma dessas coisas indeterminadamente, descobre nelas a noção de gênero; e enquanto determinadamente, a de diferença.⁵⁵

Diante de tudo o que acabamos de falar sobre a substância, temos um fato curioso sobre a substância enquanto genérica no sistema tomista: apesar de se tratar de apenas um gênero supremo *em termos puramente lógicos*, este gênero se desmembrará em *duas considerações reais metafísicas*. A “substância genérica” unitária na realidade não tem nem mesmo um ser *per accidens*⁵⁶ na realidade extramental, mas ela é considerada apenas logicamente. Sempre quando consideramos realmente a substância *per accidens* como algo real metafisicamente, nós já estamos falando ou de uma “substância material” (corpo) ou de uma “substância imaterial” (espírito). Em outras palavras, o termo “substância” genericamente, tal como expressamos continuamente nesse livro, não se refere a uma “abrangência de potência”. Só há abrangência

⁵⁵ AQUINO, Tomás de. *S.Th. I, q. 50, a. 2, ad 1.* “*Et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem. Quod tamen differt secundum considerationem nostram, in quantum enim intellectus noster considerat illam rem ut indeterminate, accipitur in eis ratio generis; in quantum vero considerat ut determinate, accipitur ratio differentiae.*”

⁵⁶ Essa expressão *per accidens* (um ser que não é independente, mas é parte de um indivíduo) se opõe a *per se* (o ser do indivíduo). Ambas serão esclarecidas no tópico 2.3 sobre os contingentes.

de potência a partir do gênero “corpo” ou a partir do gênero “espírito”.

Contudo, observe-se que a substância genérica, apesar de apenas lógica, é um *elo* ou *ligação* entre o âmbito material e o âmbito espiritual. Assim, se admitirmos a existência de um dos âmbitos, esse “*elo lógico*” ao menos apontará a possibilidade lógica do outro âmbito. De fato costumamos atribuir realidade ao material com mais facilidade. Assim, supondo o gênero supremo da substância, se **afirmamos** a materialidade de uma substância, também é *logicamente possível* **negar** essa materialidade, pelo Princípio do Terceiro Excluído. Aplicando esse Princípio, sempre podemos afirmar ou negar a respeito de algo, não havendo uma terceira opção.

Neste ponto, podemos voltar à reflexão sobre a potência ativa e passiva na medida em que comparamos a matéria prima com Deus. A essência da matéria informe e, se é permitido dizer, a “essência de Deus”⁵⁷ teriam grau de abrangência **equivalente** à *possibilidade em si*, como a definimos. Dessa maneira, se podemos atribuir algum grau de realidade, mínimo que seja, para essa possibilidade em si, esta seria a **potência absoluta de Deus** (completamente atualizada, sem *potência em si* em aberto, de modo que ficaria sendo puramente lógica qualquer possibilidade que se atribui a Deus) e **da matéria informe** (sem nenhuma atualidade). Em outras palavras, a *potência em si* da matéria ocorre em termos

⁵⁷ Estamos sendo cautelosos porque a “essência de Deus” se identifica com o “ser d’Ele” de tal maneira que Deus será “puro ser”, não havendo essência ou potência em Deus, como veremos em 2.4.

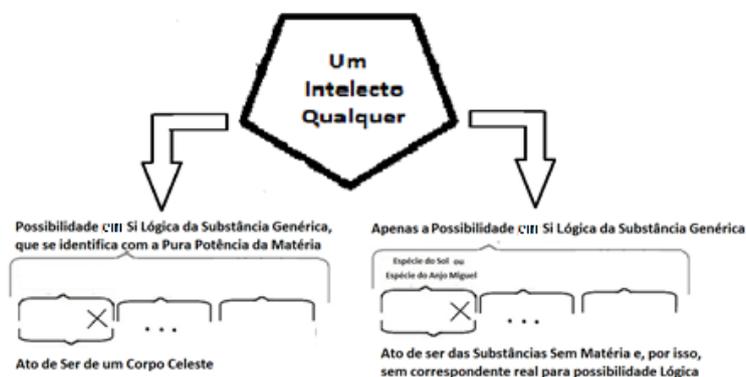
de potência passiva, mas a *potência em si* de Deus ocorre em termos de potência ativa (e nunca passiva):

Como a matéria prima é potência pura, assim também Deus é o ato puro. Ora, a matéria prima considerada em sua essência é inteiramente vazia de ato. Portanto, Deus considerado em sua essência é vazio de toda potência.⁵⁸ Este argumento prova que não há nenhuma potência passiva em Deus, e isso nós concordamos.⁵⁹

Diante disso, uma vez que a noção de “substância genérica” será apenas lógica e intramental, o intelecto que concebê-la poderá aplicá-la a **diversos casos** na natureza. Dependendo da aplicação, podemos ter dois casos: [1º] **a possibilidade em si lógica da substância genérica** irá se identificar com a **matéria prima genérica**; [2º] **a possibilidade em si puramente lógica da substância genérica** não terá com o quê se identificar na realidade, a saber, nos casos de imaterialidade. Sendo assim, uma representação mais precisa em termos de diagramas sobre o que envolve a possibilidade seria assim:

⁵⁸ AQUINO, Tomás de. *De Pot.* q. 1, a 2, arg 7: “*sicut materia prima est pura potentia, ita Deus est purus actus. Sed prima materia secundum essentiam suam considerata, est denudata ab omni actu. Ergo Deus in essentia sua consideratus, est absque omnipotentia.*”

⁵⁹ AQUINO, Tomás de. *De Pot.* q. 1, a 2, ad 7: “*Ad septimum dicendum, quod ratio illa probat quod in Deo non sit potentia passiva, et hoc concedimus*”



Chamamos de “possibilidade em si da substância genérica” exatamente por não representar uma abrangência de potência real metafisicamente, mas apenas logicamente. Fizemos toda essa exposição sobre a substância genérica no sistema tomista porque poderia soar estranha e arbitrária a consideração de dois tipos de abrangência, uma material e outra imaterial. Afinal, se a abrangência da potência pura é determinada pelo princípio de não contradição, e esse princípio é apenas um, segue-se que deveria ser *apenas uma abrangência* nesse grau generalíssimo, e não duas como é suposto no sistema tomista. Contra isso, supomos que esteja claro: quando se refere a um ser material, a possibilidade em si tem um correspondente, mas, quando se refere a algo não-material, a possibilidade em si não se refere a nada real, o que formaria uma **abrangência da possibilidade apenas lógica** na mente.

Neste ponto, é importante esclarecer melhor. Quando nos referimos à “abrangência da potência”, nós estamos falando da



“potência passiva”. De fato, “potência passiva” é a possibilidade real de receber uma atualização. Contudo, Tomás também considera a “potência ativa”, que seria a possibilidade para realizar um ato. Assim, uma pedra tem a potência passiva de receber o molde de uma estátua, mas o escultor tem a potência ativa para esculpir uma estátua na pedra. Quando se trata de seres não materiais, não é necessário supor uma **potência passiva** real para receberem a criação, pois, para o ato de criação, basta a **potência ativa** divina.

Uma vez que Deus é um ser intelectual e todo intelecto segue o princípio de não contradição, basta não ser contraditório para que já esteja na *abrangência de ação da potência ativa divina*. Assim, quando falarmos da “*abrangência da possibilidade por si*”, que envolve a não contradição, quando nos referirmos aos anjos e corpos celestes, estamos falando realmente da “*abrangência de ação da potência ativa divina*”. Ao longo deste livro veremos outros textos, mas um texto que relaciona a *potência ativa divina* com a não contradição é o seguinte:

Assim, diz-se que antes do mundo era possível que o mundo fosse feito, porque a declaração não envolvia nenhuma contradição entre sujeito e predicado. Podemos também responder que isso foi possível em razão do poder ativo do agente, mas não por causa de qualquer poder passivo da matéria.⁶⁰

No tópico a seguir, reforçaremos tal aspecto, mas podemos adiantar que, em última instância, nas substâncias criadas, sempre

⁶⁰ AQUINO, Tomás de. *De Pot.*, q. 3 a. 1 ad 2: “*Sic ergo dicitur, antequam mundus esset, possibile mundum fieri, quia non erat repugnantia inter praedicatum enuntiabilis et subiectum. Vel potest dici, quod erat possibile propter potentiam activam agentis, non propter aliquam potentiam passivam materiae.*”



há uma “*abrangência de ação da potência ativa divina*”, de modo que, mesmo quando não há uma real “*potência por si passiva*” (da matéria) nas criaturas, ainda assim, há uma “*abrangência da possibilidade em si*” em termos lógicos de um intelecto. Neste ponto, recomendamos o excelente trabalho feito por Matheus Henrique Gomes Monteiro, onde ele mostra que o possível em si (chamado de “absoluto”) está relacionado com o “*potente divino e com o modo humano de conhecer*”. Eis parte da sua conclusão:

Os *possibilia* significam universalmente os objetos da potência divina e, enquanto tais, sendo criados ou não, eles são ditos ser possíveis absolutos. Eles enquanto tais não significam o *ente* ou ser de algum modo, mas eles significam o possível de ser *ente*, relacionado ao potente divino e segundo o modo humano de conhecer. Sua *ratio possibilis*, ou possibilidade, é dupla: por parte do próprio possível enquanto *poder ser feito* e por parte do potente divino enquanto *poder fazer*.⁶¹

Assim, a respeito dos anjos e de Deus, uma vez que envolvem uma possibilidade meramente dentro de um intelecto (no caso, o intelecto divino usa-a para a criação, mas o nosso intelecto para conhecer sobre as coisas), essa possibilidade puramente lógica pode ser aplicada **reiteradamente** para qualquer ser material, para cada corpo sublunar e para cada corpo celeste, tendo utilidade especial para as criaturas espirituais, a saber: anjo Miguel, Rafael, Lúcifer... Em particular, no caso de Deus, como veremos, Ele seria “Puro Ato” ou “Puro Ser”, onde toda a possibilidade em si é preenchida, não fazendo sentido atribuir

⁶¹ MONTEIRO, Matheus Henrique Gomes. *A Realidade dos Possíveis Segundo Tomás de Aquino*. p. 95.

status real para a possibilidade, donde qualquer possibilidade atribuída a Deus será meramente lógica mesmo.



Seguindo essa linha de pensamento, uma crítica plausível ao tomismo envolveria a defesa de que Tomás forçou uma exposição *ad hoc* para sustentar a existência do âmbito espiritual por causa de suas crenças religiosas. Contudo, é importante entender que não estamos entrando nos pormenores da demonstração do âmbito espiritual neste livro. O próprio Aristóteles, que não tinha motivações de crenças religiosas, defendeu que o intelecto humano é imaterial e que não depende de nenhum órgão corpóreo na sua obra “*De Anima*”⁶². Não haverá espaço suficiente para detalharmos os argumentos aristotélicos, de modo que apenas suporemos que Tomás assume que o intelecto é imaterial. Se há ao menos uma coisa que é imaterial, então existe o “âmbito da imaterialidade”, considerado como o “âmbito espiritual” pelo cristianismo. Sendo assim, deve haver uma ontologia para estes seres espirituais e descreveremos mais adiante como Tomás realiza tal feito. É dessa maneira que “ser

⁶² ARISTÓTELES. *Sobre a Alma* III, cap. 4, 429a13-429b09.

sujeito”, característica que define a substancialidade genérica, não é uma característica apenas da matéria, mas é próprio de qualquer tipo de potência, incluindo as potências dos intelectos separados da matéria, como vemos no seguinte texto:

“Ser sujeito” não recai apenas sobre a matéria que é parte da substância, mas recai universalmente sobre toda e qualquer potência. Pois ser sujeito é natural a tudo o que se relaciona com outra coisa, como a potência se relaciona com o ato; e, também desta maneira, a substância espiritual, ainda que não possua matéria como parte de si, é ela própria um ente – ao modo como algo em potência pode ser sujeito de espécies inteligíveis.⁶³

No que diz respeito à nomenclatura, Tomás usa várias terminologias e o sentido pode variar de acordo com o contexto. No que diz respeito à nomenclatura “potência específica”, também são usadas as expressões “potência simplesmente (*simpliciter*)”, “possibilidade *simpliciter*”, “potência por natureza”, “possibilidade por natureza”, “potência relativa” e “possibilidade relativa”. Assim também teremos como sinônimo de “potência em si”, a “possibilidade em si”, a “potência absoluta”, “possibilidade absoluta”, “potência pura”, “possibilidade pura”, “natureza de possível”, “razão de possibilidade”, etc.

Daqui em diante, de nossa parte, para facilitar as exposições, mesmo quando Tomás usar uma expressão diferente,

⁶³ AQUINO, Tomás de. *De Subst. Sepa.*, c.VIII, n. 39: “*esse subiectum non consequitur solum materiam quae est pars substantiae, sed universaliter consequitur omnem potentiam. Omne enim quod se habet ad alterum ut potentia ad actum, ei natum est subiici. Et per hunc etiam modum spiritualis substantia, quamvis non habeat materiam partem sui, ipsa tamen prout est ens secundum aliquid in potentia, potest subiici intelligibilibus speciebus.*”

nós padronizaremos a “**potência em si**” para se referir à potencialidade da matéria genérica, dado que tem algum status real em termos puramente potenciais. Contudo, quando não tiver correspondente real, como nos casos que incluem os seres espirituais, passaremos a usar a expressão “**possibilidade em si**”. No entanto, ambos se referem a uma “abrangência de potência/possibilidade” que inclui todos os atos de ser que não são contraditórios. Por outro lado, para se referir à “abrangência de potência da espécie”, usaremos “potência *simpliciter*” para os seres contingentes e “possibilidade *simpliciter*” para os seres com necessidade *simpliciter*. Veremos melhor essas modalidades adiante, mas manteremos o padrão de usar “*simpliciter*” quando envolver apenas a espécie e “em si” quando envolver a abrangência da não contradição.

Em suma, apresentamos o fundamento (ou “esqueleto”) da semântica, que são as duas extensões da “abrangência da potência”: [1ª] extensão da espécie e [2ª] extensão do princípio de não contradição. O **possível *simpliciter*** é qualquer coisa que esteja contida na 1ª extensão e o **possível em si** é qualquer coisa que esteja contida na 2ª extensão. A 1ª extensão é relacionada à essência ou natureza da espécie com suas potencialidades, de modo que se refere a possibilidades tratadas como ontológicas e reais fora da mente. Já a 2ª se refere a tudo o que não é contraditório, que é uma abrangência geral e universal, de modo que tudo o que é possível em si deve estar dentro dessa abrangência. Essa abrangência pode ser tratada como uma potência real e externa à mente apenas quando se refere à matéria prima generalíssima

(enquanto potência passiva) e quando se refere a Deus (enquanto potência ativa, ou apenas puro ato). Em meio a essa estrutura básica, apresentamos também a semântica da possibilidade, que ficará mais clara ao compararmos com a semântica da impossibilidade do tópico seguinte.

2.2. INVESTIGAÇÃO ACERCA DA SEMÂNTICA DA IMPOSSIBILIDADE

Diante do que já foi exposto relacionado à possibilidade, agora estamos em condições de falar a respeito da impossibilidade e, assim, aprofundar o assunto. Verificaremos um duplo sentido de “impossível” que permite a verdade da sentença “Para Deus nada é impossível”, pois há impossíveis que Deus pode realizar e impossíveis que nem sequer pode passar pela mente de Deus. De fato, veremos a defesa radical tomista de que o *impossível em si* (que envolve o absurdo lógico ou o contraditório) nem sequer é concebível por qualquer intelecto, a não ser como um engano.

Ao tratar da onipotência divina, Tomás apresenta a noção de “**impossibilidade em si**”, que seria dada por tudo o que está fora da *abrangência do que é permitido pelo Princípio de Não Contradição*, de modo que assim se determina a *abrangência absoluta de todas as possibilidades*. Desse modo, algo contraditório não pode ser considerado como uma potência ativa, ou seja, nem sequer chama-se “potência”:

Deve-se notar que uma coisa é considerada **impossível**, não em relação a qualquer potência, mas **em si mesmo**, em razão da *exclusão mútua (discohaerentiae)* de termos. Ora, toda essa exclusão mútua corresponde a alguma oposição: e toda oposição denota afirmação e negação, como é provado em *Metafís.* x, 4, de modo que

todas as impossibilidades deste tipo implicam a exclusão mútua de uma afirmação e uma negação. Que isso **não pode ser atribuído a qualquer potência ativa** é provado da seguinte maneira. Toda potência ativa é consequência da atualidade e entidade da coisa à qual pertence. Ora, todo agente tem uma tendência natural de produzir o mesmo de si: portanto todo ato de uma potência ativa termina em ser. (...) Ora, *afirmação e negação serem verdade ao mesmo tempo* não pode ter a natureza do ser, nem mesmo do não-ser, já que o ser remove o não-ser, e o não-ser remove o ser, consequentemente, não pode ser nem o principal nem o secundário termo de ação de uma potência ativa.⁶⁴

Tudo o que está dentro dessa abrangência permitida pelo princípio de não-contradição constitui o conjunto da *"possibilidade em si"*, e tudo o que está fora seria **impossível em si**. Isso é interessante porque, mesmo com a onipotência divina, nem Deus seria capaz de realizar algo que é impossível em si, pois Ele não pode fazer "sim" e "não" serem verdadeiros ao mesmo tempo, nem qualquer daquelas coisas que envolvem tal impossibilidade. A onipotência divina é a potência ativa de realizar tudo o que é **possível em si**. *"Não é dito que ele é incapaz de fazer essas coisas por falta de potência, mas por falta de possibilidade, tais coisas sendo*

⁶⁴ AQUINO, Tomás de. *De Pot.* q. 1, a. 3, co.: *"Sciendum est ergo quod impossibile quod dicitur secundum nullam potentiam, sed secundum se ipsum, dicitur ratione discohaerentiae terminorum. Omnis autem discoherentia terminorum est in ratione alicuius oppositionis; in omni autem oppositione includitur affirmatio et negatio, ut probatur X Metaph.; unde in omni tali impossibili implicatur affirmationem et negationem esse simul. Hoc autem nulli activae potentiae attribui potest; quod sic patet. (...) Hoc autem quod est affirmationem et negationem esse simul, rationem entis habere non potest, nec etiam non entis, quia esse tollit non esse, et non esse tollit esse: unde nec principaliter nec ex consequenti potest esse terminus alicuius actionis potentiae activae."*

*intrinsecamente impossíveis: e isto é o que quer dizer quando alguns dizem que 'Deus pode fazê-lo, mas não pode ser feito'.*⁶⁵ Neste ponto, é importante esclarecer um detalhe com Edmund Morton:

Quando St. Tomás fala sobre o possível na relação com o poder de Deus, ele se vale do segundo tipo de possibilidade que ele chama de possibilidade absoluta. A possibilidade absoluta consiste na compatibilidade entre os termos envolvidos (*habitus terminorum*). Até mesmo Deus não pode executar uma ação que resulte em contradição. Isto soa, a princípio, como se alguma restrição fosse posta ao poder de Deus. Antes de Deus poder agir, parece haver uma sequência de leis *a priori* que governam Sua ação. Soa também como se os proponentes da fórmula '*ens est id quod est uel esse potest*' estivessem corretos, pois soa como se você devesse primeiro ter possibilidade antes de poder ter ser [*before you can have being*], porém não é assim que Tomás argumenta, absolutamente. Ele argumenta que esta ou aquela coisa é possível *por causa do* poder de Deus, não porque a coisa seja possível e, então, Deus possa fazê-lo.⁶⁶

Lendo esse texto, é importante destacar que a “*abrangência da possibilidade em si*” não tem um ser independente ou anterior a Deus. Como já mencionamos, a potência ativa de Deus segue o princípio de não contradição, porque isso pertence à natureza mesma de qualquer ser intelectual. Ora, supondo um intelecto tão absoluto que não houvesse nada acima dele, a consideração máxima da “*possibilidade em si*” será a própria

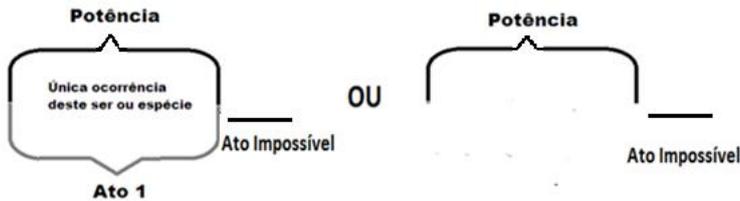
⁶⁵ AQUINO, Tomás de. *De Pot.* q. 1, a. 3, co.: “*Nec hoc dicitur non posse facere propter defectum suae potentiae: sed propter defectum possibilis, quod a ratione possibilis deficit; propter quod dicitur a quibusdam quod Deus potest facere, sed non potest fieri.*”

⁶⁶ MORTON, E. W. *The Nature of the Possible According to St. Thomas Aquinas*, p. 187.

natureza deste intelecto. Assim, quando segue o princípio de não contradição, não é o caso que Deus esteja seguindo algo de fora dele, mas Ele está seguindo a sua própria essência divina. Nessa linha, temos o comentário de Smith:

Alguém pode se inclinar a pensar que sua posição, de Tomás de Aquino, permite a possibilidade de Deus conhecer e querer diferentemente daquele modo segundo o qual dois mais dois resulte em quatro. Absolutamente que não. Deus não pode fazer isso. A razão porque Deus não pode é Ele próprio. Sua própria essência, conhecida e querida por Ele como imitável do modo como dois mais dois resulta em quatro, ela é o porquê de dois mais dois não poder não resultar em quatro.⁶⁷

Uma vez esclarecido isso, num primeiro momento, a impossibilidade parece ser o nível modal alético que é mais difícil de representar em termos do diagrama. No entanto, basta compreendermos que essa modalidade envolveria os atos que ficaram de fora da potencialidade.



Com o diagrama da esquerda, identificamos que outros atos são impossíveis para aquele gênero (ou espécie), porque o **Ato Necessário** cobre toda a potencialidade, de modo que qualquer ato além desse **Ato 1** é um ato impossível para aquela potência. Assim

⁶⁷ SMITH, G. *Avicenna and the Possibles*. p.352

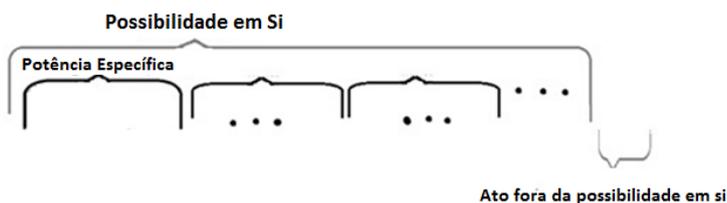


seria o impossível para Deus, pois Ele realiza tudo o que é *possível em si*, de modo que qualquer coisa além da abrangência de seu poder é impossível em si mesmo. Do lado direito, temos a representação dos casos em que a impossibilidade envolve algo que está além da potência da espécie, como voar está além da espécie humana, de modo que é impossível ser realizado por qualquer indivíduo humano. Tomás considera que há três maneiras pelas quais se diz que algo é impossível:

Por conseguinte, existem três maneiras pelas quais se diz ser impossível que algo seja feito. **Primeiro**, em razão de um defeito na potência ativa, seja na transformação da matéria ou de qualquer outra forma. **Em segundo lugar**, por causa de um resistente ou um obstáculo. **Em terceiro lugar**, porque o que é dito ser impossível não pode ser o termo de uma ação. Aquelas coisas, então, impossíveis à natureza no primeiro ou no segundo modo são possíveis a Deus: porque, uma vez que sua potência é infinita, não está sujeita a nenhum defeito, nem há qualquer matéria que Ele não possa transformar à vontade, já que seu poder é irresistível. Por outro lado, aquelas coisas que envolvem o terceiro tipo de impossibilidade, Deus não pode fazer, visto que Ele é um ato supremo e um ser soberano e, portanto, Sua ação não pode terminar senão principalmente no ser e consequentemente no não-ser.⁶⁸

⁶⁸ AQUINO, Tomás de. *De Pot.* q. 1, a. 3, co: “*Sic ergo aliquid dicitur impossibile fieri tribus modis. Uno modo propter defectum activae potentiae, sive in transmutando materiam, sive in quocumque alio; alio modo propter aliquod resistens vel impediens; tertio modo propter hoc quod id quod dicitur impossibile fieri, non potest esse terminus actionis. Ea ergo quae sunt impossibilia in natura primo vel secundo modo, Deus facere potest. Quia eius potentia, cum sit infinita, in nullo defectum patitur, nec est aliqua materia quam transmutare non possit ad libitum; eius enim potentiae resisti non potest. Sed id quod tertio modo dicitur impossibile, Deus facere non potest,*”

Desconsiderando o segundo modo, que envolve um impedimento provocado pelo meio, Tomás apresenta duas considerações de impossibilidade. Da terceira maneira, a coisa é impossível porque está fora da “possibilidade em si”, sendo contraditório ou absurdo, por exemplo, como “círculo quadrado” ou o “subir para baixo”, e esse seria o **impossível em si**, representado nesse diagrama:



Da primeira maneira, uma coisa é impossível porque está fora da razão da espécie a qual pertence, como “Um ser humano voar com o próprio corpo”, que seria a **impossibilidade simpliciter**. Trata-se de algo impossível para uma espécie, como a espécie humana, mas possível para outra espécie, no caso, alguma espécie de ave. Essa impossibilidade *simpliciter* seria representada por esse diagrama:

cum Deus sit actus maxime, et principale ens. Unde eius actio non nisi ad ens terminari potest principaliter, et ad non ens consequenter.”



Assim, o curioso é que, graças a noção de “possibilidade em si”, podemos identificar coisas que são mais impossíveis do que outras:

Resposta à Quarta Objeção. A privação, como tal, não é suscetível de graus, mas pode ser em relação à sua causa: assim, um homem que perdeu um olho é mais cego do que aquele que é impedido de ver por alguma doença ocular. Da mesma forma, aquilo que é **impossível em si mesmo** pode ser considerado mais impossível do que uma coisa que é **impossível simpliciter**.⁶⁹

Vê-se nessa citação a base para a nomenclatura que preferimos usar como padrão neste livro para todas as modalidades: em si e *simpliciter*. Este ponto a respeito da impossibilidade é importante para esclarecermos em que sentido está a frase “*para Deus nada é impossível*” segundo Tomás de Aquino. É evidente que Tomás considerará o impossível dessa frase no sentido *simpliciter*, mas como ele poderia responder caso alguém insistisse que o texto se refere ao impossível em si? Será

⁶⁹ AQUINO, Tomás de. *De Pot.*, q. 1, a 3, ad sed 4: “*privatio non recipit magis et minus secundum se; potest tamen recipere secundum causam; sicut aliquis dicitur magis caecus qui habet oculum erutum, quam cuius visus impeditur propter aliquem humorem impediendem: et similiter dicitur magis impossibile quod est secundum se ipsum impossibile, quam quod est simpliciter impossibile.*”

que somos capazes de conceber intelectualmente absurdos lógicos que afirmam e negam do mesmo sobre o mesmo? É evidente que tal posição é problemática e é passível de discussão, mas Tomás se posiciona a respeito dessa pergunta:

Uma palavra não é apenas pronunciada pelos lábios, mas também é concebida na mente. Ora, a mente não pode conceber sim e não como sendo verdade ao mesmo tempo (Metafís, iv, 3) e, portanto, não pode conceber nada em que isso esteja envolvido. Por outro lado, uma vez que, de acordo com o filósofo, as opiniões contrárias envolvem declarações contrárias, segue-se que a mesma pessoa teria opiniões contrárias ao mesmo tempo.⁷⁰

Sendo assim, para Tomás, o **impossível em si** é algo que nem sequer é passível de ser concebido por qualquer intelecto, nem mesmo o de Deus: *“Nem isto vai contra as palavras do Anjo: ‘Porque para Deus nada é impossível’. Pois, o contraditório, não podendo ser conceito, nenhum intelecto pode concebê-lo.”*⁷¹ Uma vez que o impossível em si não seria concebível por qualquer intelecto e Deus cria as coisas segundo o seu Intelecto Supremo, quando o anjo usa a palavra “impossível”, este anjo não poderia estar falando algo a respeito do qual nem sequer Deus concebe. Assim, o anjo somente

⁷⁰ AQUINO, Tomás de. *De Pot.*, q. 1, a 3, ad sed 1: “(...) *verbum dicitur non solum quod ore profertur, sed quod mente concipitur. Hoc autem quod est affirmationem et negationem esse simul veram, non potest mente concipi, ut probatur IV Metaph., et per consequens nec aliquid eorum in quibus hoc includitur. Cum enim contrariae opiniones sint quae sunt contrariorum, secundum philosophum, sequeretur eundem simul habere contrarias opiniones (...)*”

⁷¹ AQUINO, Tomás de. *S.Th. I*, q. 25, a. 3, co: “*Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis, non erit impossibile apud Deum omne verbum. Id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.*”

poderia estar dizendo que para Deus nada é impossível *simpliciter*. Enfim, Tomás possui uma tese forte de que *nem sequer concebemos*⁷² o **impossível em si**.

Neste tópico, vimos que a impossibilidade *simpliciter* é aquela que está além da natureza específica e a impossibilidade em si é a que está além de qualquer possibilidade. Deus pode fazer o impossível *simpliciter* de alguma natureza específica, mas não o *impossível em si*, que nem sequer é concebível por qualquer intelecto.

2.3. INVESTIGAÇÃO ACERCA DA SEMÂNTICA DA CONTINGÊNCIA

Prosseguindo nas modalidades aléticas, é importante apresentar como se dá a contingência, pois logo após seremos capazes de apresentar elementos fundamentais para compreender a necessidade. Assim, primeiro apresentaremos a contingência em relação à natureza específica, pois é a mais canonicamente determinada, que convencionaremos chamar de “contingência *simpliciter*”. No entanto, por paridade com aquilo que viemos falando até aqui, será necessário falar também da contingência em relação à matéria prima generalíssima, que possui a mesma extensão da abrangência do princípio de não contradição, que chamaremos de “contingência em si”.

⁷² Alguns poderiam discordar disso, principalmente os estudiosos da paraconsistência. De fato, essa defesa tomista é pesada e exige maiores esclarecimentos, mas não teremos condições de detalhar neste livro. Teremos que deixar para futuras pesquisas. Por enquanto, basta identificarmos que esse é o posicionamento de Tomás de Aquino a respeito do assunto.



Como já dissemos, os termos latinos “*essentia*” e “*substantia*” permitiram que Tomás se expressasse melhor do que Aristóteles, que somente tinha o termo “*οὐσία*” no grego. Agora, o termo “contingente” é mais uma vantagem do latim sobre o grego. Esse termo vem do verbo latino “*contingere*”, cujo significado é “acontecer” ou “ocorrer”. Dessa maneira, o particípio presente “*contingens*”, origem do termo “contingente” no português, poderia ser literalmente traduzido como o “acontecente” ou “ocorrente”, enfim, “aquilo que ocorre ou acontece”. Nesse sentido, desde a sua origem, o termo expressa a noção de um “*possível que ocorre*”.

Dessa maneira, Aristóteles separava com dificuldades expressivas os dois sentidos de “possível”, a saber: “possível que não ocorre no momento” ou “possível que ocorre no momento”. Por outro lado, Tomás tem maior facilidade ao usar o termo “contingente” nesse sentido de “possível que ocorre”, principalmente quando ele trata dos “futuros contingentes”⁷³. Contudo, também há momentos em que Tomás parece usar “possível” e “contingente” como sendo sinônimos, como é o caso da Terceira Via na demonstração da existência de Deus. De nossa parte, usaremos o termo “contingente” como o “possível que ocorre” para facilitar as exposições.

Neste sentido, para distinguirmos a possibilidade da contingência, basta darmos mais ênfase na *abrangência da potência* para nos referirmos à **possibilidade** e mais ênfase na *atualização* para nos referirmos à **contingência**. Dessa maneira, “possível” é todo aquele que está dentro de uma abrangência de

⁷³ AQUINO, Tomás de. *S.Th. I*, q. 14, a. 13.



potência, enquanto “contingente” é uma *realização parcial* de alguma abrangência de potência. Trata-se de uma realização parcial porque a atualização do *indivíduo* não completa toda a abrangência da potência da *espécie* que está em questão. Assim, a contingência envolve a relação entre espécie e indivíduo, mas para compreender essa relação, precisamos saber qual é o status ontológico da espécie.

Considerando a relação de potência e ato, a unidade da espécie não possui uma existência *em ato* na realidade *por si mesma* independentemente dos indivíduos, se não cairíamos nas ideias platônicas, o que Tomás evita. Só atribuímos ao aspecto comum uma atualização imperfeita, o *actus essendi*, o *ato de ser*, por ainda faltar a individuação. Não se trata de um *ser por si* ainda, mas de um ser enquanto *comum em* muitos indivíduos, ou ainda, *um ser em potência* para existir individualmente. O ser do comum é apenas um *ser em* indivíduos. Eis a distinção entre ser *per se* e ser *per accidens*:

É necessário que aquilo que é *per accidens* seja reduzido àquilo que é *per se*. E, em tudo que se faz por mutação ou movimento, o que se faz é aquele ente *per se*. O ente, no entanto, tomado em sua comunidade, *faz-se per accidens*, não se cria a partir de um não-ente, e sim de algo que não é isto, pois utilizando-se do exemplo de Aristóteles, seria como se um cão se fizesse a partir de um cavalo: aquilo que é cão se cria *per se*, mas aquilo que é animal não se cria *per se*, e sim *per accidens*, visto que animal ele já era anteriormente [na ordem da natureza].⁷⁴

⁷⁴ AQUINO, Tomás de. *De Subst. Sepa.*, c. IX, n. 49: “*Necesse est quod per accidens est, in id reduci quod per se est. In omni autem quod fit per mutationem vel motum, fit quidem hoc vel illud ens per se, ens autem communiter sumptum per accidens fit; non enim fit ex non ente sed ex non ente hoc; ut si canis ex equo fiat, ut Aristotelis exemplo utamur, fit quidem*



Decidimos manter a expressão latina para não se confundir “*per accidens*” com a categoria dos acidentes. De fato, “*per se*” se refere a um modo de ser ou existir integral e independente, mas o ser *per accidens* daquilo que é comum envolve, na verdade, um misto entre ato e potência exatamente na medida em que o comum **tem ato em função** de outro que especifica ou individua. Em suma, o indivíduo tem *ser por si*, mas o comum (da espécie ou gênero) tem *ser em função* ou tem *ser por outro*. Ora, esse “comum”, do qual somente faz sentido falar em função da individuação, é exatamente a **essência** deste ser.

De fato, só faz sentido falar aristotelicamente de “essência na realidade” se for para concebê-la como parte constitutiva do indivíduo. Quando a atualização do indivíduo não completa toda a sua essência, este indivíduo é tratado como contingente. Nos textos tomasianos, é importante observar que encontramos também os termos “quididade” e “natureza”, mas que são sinônimos de “essência”. O uso dos termos pode variar de acordo com o contexto ou a finalidade, que não afeta a exposição deste livro. Sendo assim, para facilitar, usaremos apenas o termo “essência”.

Neste ponto, é útil para nossos propósitos a Árvore de Porfírio Adaptada que fizemos anteriormente. Primeiramente, precisamos levar em consideração as intenções lógicas de gênero, espécie e diferença específica e como essas intenções se relacionam com as noções de potência e ato, essência e ser. Assim, todo gênero está em **potência para se especificar** e a diferença específica é o

canis per se, non autem fit animal per se, sed per accidens, quia animal erat prius.”

ato da especificação, alcançando a ocorrência do ser da espécie. Por exemplo: o gênero “animal” está em potência para se especificar e o ato ou a realização da especificação é dado pela diferença “racional”, onde alcançamos a definição “animal racional”, que é o mesmo que a espécie “homem” ou “ser humano”. Da mesma maneira, toda espécie está em **potência para se individualizar** e a matéria assinalada é o **princípio de individuação**, alcançando a ocorrência do ser do indivíduo. Por exemplo: a espécie “homem” está em potência para se individualizar e o ato ou a realização da individuação é dado pela matéria individual, onde alcançamos “Sócrates”, “Platão” ou “Aristóteles”.

É impossível que haja multiplicação senão pela adição de alguma diferença – como se multiplica a natureza genérica nas espécies – ou pela forma ser recebida em diversas matérias – como se multiplica a natureza específica em diversos indivíduos.⁷⁵

Tanto no processo de especificação quanto no de individuação, temos um afinilamento em que se passa de uma **essência mais comum** para **um ser menos comum** até alcançar o termo que é o ser do indivíduo. Em razão do afinilamento, algo é atribuído a uma **espécie** em razão do **ser** e algo é atribuído ao **gênero** em razão da **essência**, onde a essência seria o “conjunto” maior e o ser o “conjunto” menor:

Nada é atribuído a um gênero em razão do seu ser, mas em razão da sua quididade [essência]; e

⁷⁵ AQUINO, Tomás de. *De Ente*, c. V, n. 53: “*impossibile est, ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species, vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis.*”

isso fica claro a partir do fato de que o ser de uma coisa é próprio dessa coisa e distinto do ser de qualquer outra coisa: enquanto a essência pode ser comum. Por isso, o Filósofo (*Metaf.* II, 3) diz que o ser não é um gênero.⁷⁶

Olhando para a Árvore de Porfírio no tópico 2.1, é fácil verificar que o gênero é mais abrangente que a espécie, pois há muitas coisas que podem estar contidas no gênero, mas não estariam na espécie. Considerando a **potência para se especificar e o ato da especificação**, segue-se que a *potência é mais abrangente que o ato*, ou a essência é mais abrangente que o ser. Sendo assim, a melhor descrição ontológica de um ente contingente ocorre nos seguintes termos:

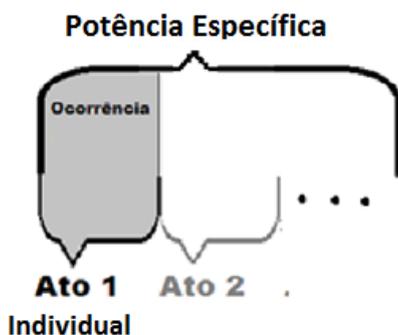
Abaixo dessas substâncias, há um terceiro grau de substâncias: a dos corpos corruptíveis, que possuem em si a matéria de tal modo, que ela é um ente somente em potência. Mas toda a potencialidade da matéria **não é completada** por uma forma única de que esta é sujeito, de tal modo que ela permanece em potência para outras formas.⁷⁷

No ser contingente suscetível de corrupção, a atualização de uma forma específica **não completa** a potencialidade correspondente à matéria genérica. O **Modelo Potencialista** aqui proposto apoia-se nessa e em outras passagens, por onde teremos

⁷⁶ AQUINO, Tomás de. *De Pot.* q. 7, a. 3, co.: “... nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae; quod ex hoc patet, quia esse uniuscuiusque est ei proprium, et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei; sed ratio substantiae potest esse communis: propter hoc etiam philosophus dicit, quod ens non est genus.”

⁷⁷ AQUINO, Tomás de. *De Subst. Sepa.*, c. 8, n. 41.: “Sub his vero substantiis est tertius substantiarum gradus, scilicet corruptibilium corporum, quae in se ipsis huiusmodi materiam habent, quae est ens in potentia tantum; nec tamen tota potentialitas huiusmodi materiae completur per formam unam cui subiicitur, quin remanet adhuc in potentia ad alias formas.”

um novo modelo da semântica para as modalidades aléticas. Assim, as modalidades aléticas da contingência e necessidade são baseadas no fato de uma atualidade **completar** ou **não completar** a potencialidade. O mesmo ocorre da espécie para o indivíduo. Daí que deve haver mais atos para que a potência seja completada. Veja esse esquema de chaves para representar essa compreensão da contingência:



É importante enfatizar que estamos considerando apenas o nível da relação *entre espécie e indivíduo* na **região sublunar**. A espécie, que tem potência para se individualizar, recebe o ato da individuação através da matéria assinalada, que é o princípio de individuação das espécies. Quando uma potencialidade de uma espécie **não é completada** pela atualidade ou realização dos indivíduos dessa espécie, temos uma contingência. Se não é completada, então a essência da espécie se mantém aberta para outros seres individuais. O interessante é que isso afeta o nosso **conhecimento** sobre as coisas, como atesta Enrique Alarcón:

O principal problema para obter tal conhecimento é que, uma vez que somos animais, a maior parte dos objetos que se apresentam para nosso conhecimento são **contingentes**, quer dizer, **podem ser de um modo ou de outro**. Por isso podemos nos equivocar, porque as coisas poderiam ser distintas de como as pensamos. E, se advertimos que podemos nos equivocar, então carecemos de certeza. Assim, pois, o conhecimento perfeito requer acertar com o verdadeiro e, ademais, eliminar toda possibilidade de erro. Isto explica porque no simples e sem alternativas tampouco há erro.⁷⁸

De fato, deixar possibilidades em aberto é exatamente o que provoca em nós um saber incerto sobre esses indivíduos contingentes. Por exemplo, um homem pode se confundir pensando que um determinado cão é realmente o pet dele, quando, na verdade, era outro da mesma raça ou espécie. Essa possibilidade de erro e confusão é exatamente porque há muitos indivíduos cães daquela raça ou espécie. Se o cão da espécie fosse único, não haveria margem para erros. Se todos os cães da raça fossem dele, também não haveria margem para erros (pelo menos, a respeito de ele ser ou não ser dono do cão em questão). O problema é que não é possível esgotar todos os indivíduos contingentes de uma espécie.

Para sermos mais específicos, a potência específica continuará aberta, mesmo se considerarmos todos os contingentes atuais, por isso usei as reticências no diagrama anterior. Mesmo considerando **todos os indivíduos** existentes **agora** de uma espécie, por exemplo, todos os indivíduos da espécie humana, nós sabemos que estes indivíduos não completam toda a potência da

⁷⁸ ALARCÓN, Enrique. *La Dimensión Modal del Conocimiento*, p. 256.



essência, no caso da *humanidade*. A evidência disso é o fato de que **há** indivíduos da espécie humana além dos atualmente existentes, como é o caso dos que morreram (se corromperam) e dos que nascerão (serão gerados). Eis que surge então o papel da **geração** e da **corrupção** nos seres contingentes sublunares.

Observe-se que usei o verbo “há” no presente, mesmo quando me referi a indivíduos passados e futuros, uma vez que tenho a intenção de que esse verbo seja tratado como um *verbo gnômico*, isto é, que trata de algo atemporal ou considerando todos os tempos de uma só vez. Assim, o tempo se torna irrelevante em nossas análises.

Em suma, tratamos como “contingentes” os indivíduos listados como existentes atualmente que não são os únicos, de modo que há sempre a **possibilidade em aberto** da existência de outros, no passado ou futuro. Para completar toda a lista dos seres contingentes, não será suficiente citar aqueles que são atualmente existentes, pois ainda haveriam os passados e os futuros. Portanto, os entes contingentes sublunares são potencialmente infinitos exatamente por causa do processo de geração e corrupção (destruição) que ocorre com eles. Deve-se considerar também que, ao serem gerados, eles são individualizados pela *matéria assinalada sob dimensões determinadas*, que é **incognoscível e potencialmente infinita**. Na medida em que é incognoscível, não conseguimos distinguir intelectualmente a *matéria individual de Sócrates* da *matéria individual de Platão*, tornando totalmente indeterminada a quantidade concebível de indivíduos na espécie humana. A matéria também é potencialmente infinita, pois as suas



dimensões podem ser acrescidas ou decrescidas indefinidamente. Dessa maneira, nunca teremos uma lista completa de indivíduos contingentes de uma espécie, deixando a potência da espécie sempre em aberto para novos indivíduos.

Partindo de um dado experimental que qualquer ser humano pode ter pela simples observação do mundo ao nosso redor, sabemos que há entes que são gerados e entes que são destruídos continuamente. Sendo assim, geração e corrupção são dados, antes de tudo, experimentais pelos nossos cinco sentidos. Suposto que há geração e corrupção de alguns entes, cabe a nós, agora, descrever a estrutura ontológica que faz com que eles sejam geráveis e corrompíveis. Assim, uma vez que os seres contingentes são geráveis e corruptíveis consideramos relevante que, antes de encerrarmos este tópico, façamos uma descrição detalhada do **processo de geração e corrupção**. Assim, enfatizaremos esse aspecto dos contingentes e teremos uma oportunidade de apresentar os aspectos da Física hilemorfista que vem de Aristóteles. Em última análise, os aspectos cosmológicos gerais nos levarão à noção de “**contingência em si**”.

No entanto, antes disso, esses aspectos cosmológicos gerais podem suscitar a ideia de que está tudo determinado necessariamente pela sequência da natureza. Assim, precisamos enfatizar junto com Maritain que a sequência geral da natureza produz apenas uma **necessidade de fato** nos eventos, no sentido de que *aquilo que ocorre necessariamente ocorre quando ocorre*, tal como já vimos antes no tópico 1.2. Essas são as palavras de Maritain:

(...) Nós devemos reconhecer que a contingência simples de um evento (eu não digo sua liberdade, que é uma forma especial de contingência) é inconsistente com o primeiro tipo de necessidade [que é uma necessidade por essência ou por direito], mas é compatível com a segunda [que é a necessidade de um fato atual]. Um evento pode ser determinado ou necessitado num fato atual por seus antecedentes e ainda será contingente a partir do momento em que seus antecedentes em si mesmos poderiam ter sido outros [diferentes] do que eles foram.⁷⁹

Uma vez compreendido isso, comecemos a analisar melhor essa estrutura ontológica dos contingentes. Tomás afirma que o “ato do qual a matéria prima está em potência é a forma substancial. Portanto, a **potência da matéria** é nada mais do que a sua **essência**”⁸⁰, isto é, ser “potencial” é a essência da matéria, é o que define a matéria prima enquanto tal. Sendo assim, a matéria comum genérica será relacionada ao que é potência para ser, isto é, a **essência**, enquanto a forma daria o ato da diferença específica e seria a causa do **ser** específico⁸¹ de uma matéria comum. Dessa maneira, como pura potência, a matéria comum não tem atualidade por si mesma, mais só o tem ato em função da forma.

A matéria, porém, segundo o que é, está em potência para a forma. Logo, é forçoso que, segundo considerada em si, esteja em potência para a forma de todos aqueles dos quais é matéria comum. Contudo, não **se faz em ato**, a não ser que seja **por aquela**

⁷⁹ MARITAIN, J. (1942). *Reflections on Necessity and Contingency*, p. 27.

⁸⁰ AQUINO, Tomás de. *S.Th. I*, q.77, a.1, ad. 2: “*actus ad quem est in potentia materia prima, est substantialis forma. Et ideo potentia materiae non est aliud quam eius essentia.*”

⁸¹ AQUINO, Tomás de. *S.Th. I*, q. 44, a.2, co. / *S. Th. I*, q. 50, a. 2, ad 2. / *S. Th. I*, q. 76, a. 5, arg. 3. et ad 3

forma. Permanece, então, em potencia quanto à todas as outras formas.⁸²

Por essa razão, Beltrán afirma que “a causa material, enquanto é intrínseca e necessária à natureza das substâncias físicas, é pleiteada como um fator potencial e indeterminado, que não pode ser assimilado de nenhuma maneira à ordem das causas em ato”⁸³ e D’Arenzano afirma que a matéria goza “de certa indeterminação”⁸⁴. Sendo indeterminada por si mesma, a matéria sustenta a indeterminação do mundo. Para entender isso, precisamos analisar três teses acerca da matéria no hilemorfismo⁸⁵, a saber: **[1]** a matéria é potencial para muitas formas⁸⁶; **[2]** a matéria é a parte que serve de sujeito⁸⁷ para transmutar-se através do ser das formas, as quais também mudam nos compostos substanciais; **[3]** a matéria não possui nenhum ato em si mesma (ela é pura potência)⁸⁸. A **tese 1** afirma que a matéria, enquanto

⁸² AQUINO, Tomás de. *S.Th. I*, q. 66, a. 2, co.: “*Materia enim, secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia, secundum se considerata, sit in potentia ad formam omnium illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas.*”

⁸³ BELTRÁN O.. *La Doctrina de la Contingencia en la Naturaleza Según los Comentarios del Card. Cayetano y S. Ferrara*, p. 66.

⁸⁴ D’ARENZANO I. *Necessità e Contingenza Nell’aggire Della Natura Secondo San Tommaso*, p. 58.

⁸⁵ A teoria aristotélica de que a substâncias corpóreas são compostas de matéria (do grego ὕλη, hylé) e forma (do grego μορφή, morfé).

⁸⁶ AQUINO, Tomás de. *S.C.G. III*, c. 86, n. 1: “*materiam, quae est in potentia ad plures formas*” / *S. Th. I*, q.7, a.1, co.

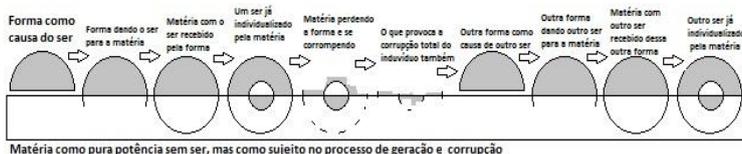
⁸⁷ AQUINO, Tomás de. *S.Th. I*, q. 75, a. 5, ad 2.: “*subiici et transmutari convenit materiae secundum quod est in potentia.*” / *S. Th. I*, q. 27, a. 2, arg. 1.

⁸⁸ AQUINO, Tomás de. *S.C.G. I*, c. 17, n. 7 - “*Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unus est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes.*” / *S.Th. I*, q. 115, a. 1, ad 2.



potencial, deve ser considerada como tendo uma unidade que é comum a muitos atos, ou muitas formas. A unidade da “potência da matéria” está em função de muitos “atos de formas”, de modo que a matéria é diferenciada no ser pela diversidade destes muitos atos de ser das formas. Isso estaria de acordo com a **tese 2**, pois a matéria é sujeito na medida em que poderia se transmutar de acordo com a multiplicidade das formas específicas. Somente será possível entender bem como a matéria é sujeito de transmutação quando tratarmos de seu papel no processo de geração e corrupção. Por fim, uma vez que a matéria comum tem ser apenas pela forma, que a diversifica, e nunca em si mesma, estaremos de acordo com a **tese 3**.

Assim, o que torna possível um ente individual ser destruído é o fato de que a matéria comum presente nele sempre permanece em potência para outra forma. Por exemplo, uma estátua de ouro somente pode ser corrompida para gerar uma cadeira de ouro, na medida em que a matéria genérica “de ouro” tem a sua abrangência da potência parcialmente atualizada pela forma específica da “estátua”, mas a potência da matéria permanece parcialmente em aberto para receber o ser específico da forma da cadeira. Se não houvesse matéria comum como base de sustentação, que Tomás chama de “sujeito” e que permanece aberta em potência para outra atualização, não poderia haver o movimento de geração e corrupção. Ora, observamos por experiência que existe a geração e corrupção das substâncias. Logo, a potencialidade da matéria deve ser mais abrangente do que a atualização da forma. Vejamos o esquema abaixo:



No esquema acima, representamos com um retângulo a matéria que é como pura potência. Dessa maneira, podemos verificar como ela permanece sendo a mesma e, por isso mesmo, ela serve de *sujeito*, isto é, uma base de fundamentação para a geração e corrupção. Os quatro primeiros círculos da esquerda representam o processo de geração de um primeiro ente e, apesar de fazermos essa distinção em quatro passos para facilitar a compreensão, esses quatro passos ocorreriam simultaneamente na realidade concreta. O quinto e o sexto círculos representam o processo de corrupção, onde se vê que, quando se perde o ser da forma, também se perde o ser do indivíduo. Contudo, a matéria como pura potência não foi destruída nesse processo e serve de sujeito para um novo processo de geração de outro ser, representado pelos últimos quatro círculos. E assim se segue indefinidamente, com a matéria sendo eterna, apesar de sempre receber o ser a partir de alguma forma. Nesse sentido, continua Tomás:

Ora, a natureza do gênero se compara com a da espécie, sobretudo como princípio material; porque a natureza do gênero se deduz do que é material na coisa, ao passo que a da espécie, do que é formal; assim, a noção de animal se tira do sensitivo; a do homem, do intelectual. E daí vem que a última tendência da natureza é para a

espécie, não, porém, para o indivíduo nem para o gênero; porque a forma é o fim da geração; ao passo que a matéria existe pela forma.⁸⁹

Como a potência da matéria comum é **genérica** e o ato da forma causa a diversidade **específica** (além disso, a forma é a causa do ser, do ato de ser genérico), o ato da forma *não completa* a potência da matéria, de modo que a matéria permanecerá em potência para *outra* forma, a qual dará *outro* ser⁹⁰ para a matéria. Reforço que a potência não é completada pelo ato, pois a *abrangência da potência*, isto é, a essência, é genérica, enquanto a *abrangência do ato* de ser é específico, de modo que a abrangência da essência material é maior do que o ser formal.

Sempre a origem da diferença constitutiva da espécie está para a origem do gênero como o ato, para a potência. (...) Todas as coisas pertencentes a um mesmo gênero devem ter também a mesma quiddidade ou essência genérica, que lhes é atribuída por atribuição **essencial**, mas diferem pelo **ser**; assim, não é o mesmo o ser do homem e a do cavalo, nem a de tal homem e a de tal outro. Por onde é necessário que, em todas as coisas de um mesmo gênero, difira o *ser* da *essência*.⁹¹

⁸⁹ AQUINO, Tomás de. *S.Th. I*, q. 85, a. 3, ad 4: “*Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii, quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est quod ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus, quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam.*”

⁹⁰ AQUINO, Tomás de. *S.C.G. II*, c. 30, n. 7: “*In quibus vero forma non complet totam potentiam materiae, remanet adhuc in materia potentia ad aliam formam.*” *S.C.G. Lib.III*, c.20, n.3b “[...] *vero forma non replet totam materiae potentiam: unde adhuc in materia remanet potentia ad aliam formam; et in alia materiae parte remanet potentia ad hanc formam*”

⁹¹ AQUINO, Tomás de. *S.Th. I*, q. 3, a. 5, co.: “*Semper autem id a quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut*

Entra em questão o segundo momento do afinilamento, que é o da **individualização**. O aspecto comum existe “*em cada um*”, de modo que aquilo que é comum somente tem ser em função da “*individualização*”. O princípio de individualização Tomás defenderá que é a matéria assinalada ou individual⁹², de modo que haveria uma relação recíproca entre matéria e forma, onde a forma especifica a matéria e esta, por sua vez, depois de assinalada, individualiza a espécie.

A essência ou natureza, em si mesma, compreende somente o que entra na definição da **espécie**. Assim, a *humanidade*, em si mesma, compreende o que constitui a definição do homem e faz com que este seja o que é. A *humanidade* é, pois, o que faz o homem ser homem. Mas, a matéria individual, com todos os acidentes individuantes, não entra na definição da espécie; assim, a definição do homem não implica que ele tenha **estas** carnes e **estes** ossos, **esta** brancura e **esta** negrura, ou atributos semelhantes. Por isso, **estas** carnes e **estes** ossos, bem como os acidentes designativos de uma determinada matéria, não se incluem na humanidade.⁹³

actus ad potentiam. (...) omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis in eo quod quid est. Differunt autem secundum esse, non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis. Et sic oportet quod quaecumque sunt in genere, differant in eis esse et quod quid est, idest essentia.”

⁹² Não pretendemos entrar em detalhes acerca do princípio de individualização. Neste artigo apenas consideremos que Tomás pressupõe que a matéria individual é o princípio de individualização.

⁹³ AQUINO, Tomás de. *S.Th.* I, q. 3, a. 3, co.: “*essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis, his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitione speciei, non enim cadunt in definitione hominis hae carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Unde hae*



Em suma, em cada geração e corrupção das substâncias haveria uma ordem ontológica de atualizações. [1º] A matéria, que é puramente potencial estando num âmbito genérico, não tem ser em si mesma, mas apenas pela forma (específica). [2º] A atualização do ser é dada pela forma (específica), mas dá apenas um ser numa espécie, da mesma maneira que, logicamente, o gênero se especifica através da diferença específica. [3º] Ocorre então o **composto da espécie** em *gênero próximo e diferença específica* intelectualmente, e em *matéria comum genérica e forma comum específica* realmente. A matéria, numa espécie, terá um determinado **grau de atualização** recebido **em função da forma da espécie**, mas seu grau de potencialização não será totalmente abrangido por esta atualização. [4º] Com esse grau de atualização, a matéria realiza a individuação da espécie em questão, de modo que a substância se torna *esta* substância individual. O pronome demonstrativo “este” e “esta” indica individualidade. Para mais informações, há o excelente trabalho de Errin D. Clark⁹⁴, que fez análises sobre o hilemorfismo e as potências na realidade.

Dessa maneira, para fazermos um diagrama mais preciso a respeito da **contingência** dos corpos sublunares, precisamos acrescentar ainda a “potência absoluta” da matéria prima no diagrama. Assim, considerando que os indivíduos contingentes são

carnes et haec ossa, et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate.”

⁹⁴ CLARK, E. D. *The Cause of Causality in All Causes: Powers in Contemporary Metaphysics and Potentia in Thomas Aquinas*. No tópico 3.3.3 deste texto de Clark, há uma exposição sobre o hilemorfismo.

gerados e se corrompem, podemos representar melhor a estrutura ontológica deles da seguinte maneira:



Ao analisarmos esse novo diagrama e, diante de tudo o que já foi exposto neste tópico, podemos resumir todo o conteúdo nas linhas seguintes. Apesar de Tomás de Aquino não usar as expressões “contingência *simpliciter*” e “contingência em si”, por paridade lógica com as outras modalidades aléticas, há boas razões para aceitar tais expressões. Assim, os corpos sublunares do sistema tomista seriam “**contingentes *simpliciter***”, dado que são contingentes em relação à espécie, mas **também** são “**contingentes em si**”, isto é, em relação à potência em si da matéria prima generalíssima. Essa consideração dos corpos sublunares como contingentes *simpliciter* e em si nos auxiliará na distinção entre os corpos sublunares e os supralunares, dado que estes últimos não serão *simpliciter*, mas apenas contingentes em si. Veremos como isso se dá na modalidade da necessidade.

2.4. INVESTIGAÇÃO ACERCA DA SEMÂNTICA DA NECESSIDADE:

Nesse tópico, apresentaremos os assuntos mais polêmicos e discutíveis do aristotelismo e do tomismo. As coisas que



Aristóteles e Tomás entendem como sendo necessárias já não são consideradas da mesma maneira nos tempos atuais. De fato, as os corpos celestes são hoje entendidos como contingentes, enquanto anjos e Deus costumam ser relegados à fé religiosa. Contudo, não podemos perder o foco, que é investigar como estes filósofos compreendiam a “necessidade” em termos de potência e ato. Depois de ler, fica a critério do leitor, por conta própria, considerar os assuntos como tendo contingência ou possibilidade, mas os filósofos clássicos em questão os defendem como necessários e isso é uma oportunidade para investigar a necessidade.

Até agora, nós definimos a **necessidade** com o uso do quantificador universal, o que não é impossível de ser feito aqui também, mas seguiremos por um caminho diferente. De fato, com o quantificador universal, dizemos que *todas as alternativas* de mundos possíveis são iguais e, assim, não há chances se errar a respeito desse assunto. Assim também ocorre com “todo o tempo”, ou “sempre”, pois não há um tempo em que eu possa errar. Saber que algo ocorre em “todos os casos” é ter um saber necessário, porque *não pode ser diferente do que é*:

De fato, notemos que, em todos os casos acima aduzidos, o conhecimento certo e verdadeiro se dá quando o objeto **só pode ser como é**. E isto se dá porque, além do ser, não é possível o não-ser, nem como realidade nem como objeto de conhecimento. Este é o núcleo do principio de não contradição: a realidade atual é **única e sem alternativa**. O não-ser não pode ser uma **alternativa** atual a respeito do ser do que é.⁹⁵

⁹⁵ ALARCÓN, Enrique. *La Dimensión Modal del Conocimiento*, p. 265.



Veja que, nessa citação, Alarcón aponta que o necessário não pode ser diferente do que é, mas ele vai além e já adianta a base da necessidade que nós defenderemos nesse livro: a **unicidade**. Realmente, quando algo é único, não há alternativas em aberto. Para sermos francos, talvez a unicidade até represente melhor a noção de “necessidade” do que a quantificação universal. Digo isso porque a natureza das coisas é determinada em função do **uno**, como defendeu M.I. George⁹⁶, pois também o ente é convertido ao **uno**, enquanto transcendental, como reforça D. Lusser⁹⁷. Diante disso, Alarcón acrescenta o seguinte:

Notemos agora que verdade e certeza se fundam precisamente no ser do ente, porém com aspectos diferenciados. A verdade é o que é. O certo é o necessário, e isto, explica santo Tomás, não é senão o determinado ao uno. De fato, é necessário aquilo que carece de alternativa e composição: o único e simples. (...) A certeza repousa sobre a unicidade do ser. Pois, realmente, temos certeza quando o conhecido “somente” é como é, ao menos em ato.⁹⁸

Grosso modo, um transcendental é um termo que pode ser atribuído a qualquer ser, mas terá graus diferentes. Entre os transcendentais, há o verdadeiro, o belo, o bom e o uno. Assim, por exemplo, “bom” é um transcendental porque posso dizer que a casa é bela, o céu é belo, a chuva é bela, Deus é belo, a mulher é bela, o cão é belo, mas essas atribuições serão em graus diferentes, pois ninguém vai dizer que a mulher é tão bela quanto o cão, ou quanto

⁹⁶ GEORGE, M. I. *Nature as 'determinatio ad unum': The Case of Natural Virtue*, 2004.

⁹⁷ LUSSER, D. (2009). *'Ens et unum convertuntur'*. *A propos de la théorie de la substance chez Aristote (II)*. *Revue Thomiste* 109, 2, 195-218.

⁹⁸ ALARCÓN, Enrique. *La Dimensión Modal del Conocimiento*, p. 266-267.

a Deus. Contudo, talvez, o transcendental “uno” será o mais confuso deles, mas os graus de unidade se dão pela *indivisão*, de modo que quanto maior a indivisão, maior o grau de unidade⁹⁹. Assim, apesar de a quantificação universal ter certa unidade, esta unidade será inferior ao que é único, de modo que a certeza absoluta e necessária irá melhor repousar na **unicidade** do ser.

Nesse sentido, a necessidade de um indivíduo ocorre quando o indivíduo que estiver em questão é o *único indivíduo possível* da espécie. Em outras palavras, a atualização de um indivíduo sozinho é suficiente para completar toda a potência da espécie¹⁰⁰, e isso ocorre de tal maneira que podemos dizer que o indivíduo se identifica com a própria espécie em que está inserido. No sistema tomista, os corpos celestes supralunares (da Lua para cima, como o Sol, as estrelas e os planetas) teriam justamente essa descrição ontológica e, por essa razão, eles são necessários. Aos se identificarem com as espécies, os próprios indivíduos supralunares possuem uma **necessidade simpliciter**, dado que, como veremos, ainda deixará a *possibilidade em si* em aberto:

Nada impede que as substâncias que existem somente em potência sejam distintas entre si, segundo *são ordenadas a* diversos gêneros de atos – modo pela qual a matéria dos corpos celestes se distingue da matéria dos elementos [sublunar]. De fato, a matéria dos corpos

⁹⁹ AQUINO, Tomás de. *Super Sent.* I, d.8, q. 1, a.3 co.: “*unum addit [super ens] rationem indivisionis; et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem*”.

¹⁰⁰ AQUINO, Tomás de. *S.C.G. III*, c.20, n.4: “*Nam quorundam ex materia et forma compositorum totam materiae potentiam forma adimplet, ita quod non remanet in materia potentia ad aliam formam. Et per consequens nec in aliqua alia materia potentia ad hanc formam. Et huiusmodi sunt corpora caelestia, quae ex tota materia sua constant.*”

celestes está em potência para o ato perfeito, isto é, para a **forma que completa toda a potencialidade da matéria**, de modo que já não restaria potência para outras formas. Já a matéria dos elementos está **em potência para formas incompletas**, que não podem encerrar toda a potência da matéria.¹⁰¹

Vemos neste texto a referência a duas matérias: a dos corpos celestes e a dos elementos. A razão para isto é que os corpos sublunares são compostos dos quatro elementos, terra, água, fogo e ar, enquanto os corpos celestes seriam compostos de um único elemento, o éter. A razão para o tratamento diferenciado da matéria das duas regiões, sublunar e supralunar, repousa exatamente na distinção entre múltiplo e uno. O múltiplo deixa mais potências em aberto enquanto o uno não deixa potência em aberto, o que faz com que os corpos celestes tenham um movimento constante e em estado perpétuo, como o próprio Tomás comenta:

[Anaxágoras] estava certo em supor que o nome "éter" fosse adequado a uma potência corpórea além e acima desses corpos. Pois todos os antigos parecem ter acreditado e decidido que o nome "*aether*" deve ser dado ao corpo que sempre "corre", isto é, está sempre em movimento, e que tenha certa "divindade", isto é, sendo perpétuo de acordo com sua natureza,

¹⁰¹ AQUINO, Tomás de. *De Subst. Sepa.*, c. VIII, n. 37: "*nihil prohibet aliquas substantias quae sunt in potentia tantum, esse diversas, secundum quod ad diversa genera actuum ordinantur: per quem modum caelestium corporum materia a materia elementorum distinguitur. Nam materia caelestium corporum est in potentia ad actum perfectum, idest ad formam quae complet totam potentialitatem materiae, ut iam non remaneat potentia ad alias formas. Materia autem elementorum est in potentia ad formam incompletam, quae totam potentiam materiae terminare non potest.*"

na medida em que aqueles corpos não sejam o mesmo que nenhum corpo ao nosso redor.¹⁰²

A geração e a corrupção dos corpos sublunares ao nosso redor exigem que a matéria permaneça como **sujeito** das modificações sem esgotar toda a potência dela, de modo que, pelo gênero material, a coisa permanece em potência para vir a ser e deixar de ser por aquela forma. A potencialidade da matéria genérica é maior que a atualidade da forma específica. O mesmo não acontece com os corpos celestes, pois *“os corpos celestes possuem uma forma mais elevada e mais perfeita, visto que ela preenche toda a potencialidade da matéria.”*¹⁰³. No entanto, é óbvio que não é apenas um único corpo celeste sozinho, como o Sol ou a Lua, que completa toda a potencialidade da matéria. Como entender esse ponto? Tomás está supondo que o leitor entende que se trata de toda a potencialidade da matéria **da espécie**: *“nos corpos celestes, por causa da perfeição deles, não se tem senão um indivíduo por espécie, pois cada um deles consta de toda a matéria da espécie”*.¹⁰⁴ Sendo assim, cada um é único em sua espécie, já possuindo um ato perfeito porque, uma vez que *espécie e indivíduo*

¹⁰² AQUINO, Tomás de. *Super Meteo., I., c. 3, n. 19*: “[...] tamen hoc recte putavit, quod nomen aetheris conveniret alicui potentiae corporali quae est praeter ista corpora. Omnes enim antiqui visi sunt opinari, et determinaverunt illud corpus nominari aethera, quod semper currit, idest movetur, et quod est quoddam divinum, idest perpetuum, secundum suam naturam; tanquam illud corpus nulli corporum quae sunt apud nos, sit idem.”

¹⁰³ AQUINO, Tomás de. *De Subst. Sepa., c. 8, n. 41*: “caelestia corpora habeant nobiliores formas et magis perfectas, utpote totam potentialitatem materiae adimplentem.”

¹⁰⁴ AQUINO, Tomás de. *S.C.G. II, c. 93, n. 5*: “... in corporibus caelestibus, propter eorum perfectionem, non invenitur nisi unum individuum unius speciei: tum quia unumquodque eorum constat ex tota materia suae speciei.”

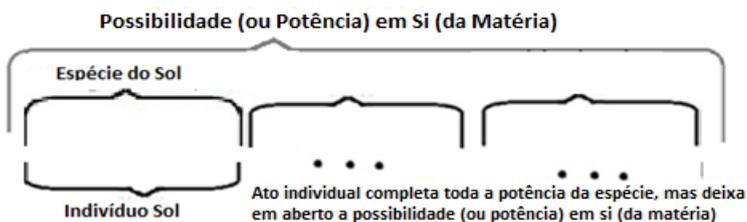


se identificam nos corpos celestes, o primeiro ato, que é o ato *de ser*, típico da espécie, já será o suficiente para se alcançar a individuação. Um único ato é capaz de realizar a especificação e a individuação ao mesmo tempo:

Já abaixo destas estão as substâncias que, embora possuam em si próprias uma matéria que, segundo a sua própria essência, é um ente somente em potência, têm **toda a sua potencialidade completada pela forma**, de modo que nelas não permanece potência para outra forma. Por isto, são elas incorruptíveis, como o são os corpos celestes.¹⁰⁵

Além disso, o fato de a matéria do corpo celeste estar completamente realizada pela forma faz com que **não haja nada de comum** entre eles (desconsiderando a materialidade). É assim que Aristóteles e Tomás concluirão que os corpos celestes são seres **necessários**, pois não é possível que os corpos celestes sejam diferentes do que são, dado que não há nenhuma potência em aberto para outra forma. Tal situação faz com que eles não sejam geráveis e nem sejam corruptíveis, existindo desde sempre e para sempre. Podemos representar melhor a necessidade individual dos corpos através desse diagrama:

¹⁰⁵ AQUINO, Tomás de. *De Subst. Sepa.*, c. 8, n. 41: “*Sub his vero sunt substantiae quae etsi in se ipsis huiusmodi materiam habeant, quae secundum sui essentiam est ens in potentia tantum; tota tamen earum potentialitas completur per formam, ut in eis non remaneat potentia ad aliam formam, unde et incorruptibiles sunt, sicut caelestia corpora.*”



Neste ponto, precisamos colocar na mesa novamente a noção de “substância” enquanto gênero. Como vimos no tópico 2.1, a noção de substância genérica deixa em aberto a *possibilidade lógica* da existência do âmbito espiritual. Vimos que, assim como podemos **afirmar** a materialidade da substância, também é logicamente possível **negar** a materialidade. O que nos garante essa possibilidade lógica é a aplicação do Princípio do Terceiro Excluído, segundo o qual, sempre podemos **afirmar** ou **negar** a respeito de algo, mas não há uma terceira opção.

Se a teoria aristotélico-tomista dos corpos celestes é inviável atualmente, a sua teoria angelológica é mais plausível. Ora, como a matéria é o princípio de individuação, podemos dizer, com muito mais propriedade, que os seres que não possuem matéria se individualizam diretamente pela forma, como afirma Tomás: “*a individuação dos seres não compostos de matéria e forma não se opera pela matéria individual, i. é, por uma determinada matéria, mas antes, as próprias formas em si se individualam*”.¹⁰⁶ Alguém

¹⁰⁶ AQUINO, Tomás de. *S.Th.* I, q. 3, a. 3, co.: “*In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatío non est per materiam individuaelem, idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur*”.

poderia questionar que uma forma tenha ser em si mesma, de modo que Tomás responderia com estas palavras:

Como a matéria recebe determinado ser atual através da forma e não o contrário, **nada impede** que exista certa forma que recebe o ser nela mesma e não em algum sujeito. Isto porque uma causa não depende do efeito, mas ao contrário. Assim, a própria forma subsistente *per se* participa do ser dentro de si mesma, como a forma material em um sujeito.¹⁰⁷

Neste texto, Tomás relembra que é a forma que é a causa do ser para a matéria, que é pura potência. Sendo assim, não é o caso que a forma dependa da matéria para ser, mas sim é a matéria que depende da forma para ser. Uma vez que a forma é independente da matéria, “*nada impede*” que a forma subsista em si mesma sem a matéria. Além disso, sendo individualizados diretamente pelas formas específicas, é necessário que, “*nas substâncias simples, não se encontrem muitos indivíduos da mesma espécie, mas que nelas haja tantos indivíduos quanto espécies*”¹⁰⁸. Nós, seres humanos, não somos capazes de conhecer qual seria a *diferença específica* que multiplica os anjos em vários indivíduos. Por limitação do nosso conhecimento, as diferenças nos são ocultas.

E porque, nessas substâncias [imateriais], a quiddidade não é a mesma coisa que o seu ser, elas podem ser ordenadas nos predicamentos, razão também porque há nelas gênero, espécie e

¹⁰⁷ AQUINO, Tomás de. *De Subst. Sepa.*, c. 8, n. 44: “*Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam, et non e converso, nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in se ipsa, non in aliquo subiecto: non enim causa dependet ab effectu, sed potius e converso. Ipsa igitur forma sic per se subsistens, esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subiecto.*”

¹⁰⁸ AQUINO, Tomás de. *De Ente.*, c. V, n. 51: “*in illis substantiis plura individua eiusdem speciei, sed quot sunt ibi individua, tot sunt ibi species*”.

diferença, embora as suas diferenças próprias nos sejam ocultas. (...) Os acidentes próximos das substâncias imateriais nos são desconhecidos, donde as suas diferenças não nos poderem ser significadas em si mesmas, nem pelas diferenças accidentais.¹⁰⁹

Em certo sentido, a respeito dessas substâncias angélicas e também dos corpos celestes, nós podemos dizer que há um *gênero lógico da substância*, relacionado à **essência**, e uma *diferença*, relacionada ao **ser**.

Todavia, deve-se saber que o gênero e a diferença não são assumidos do mesmo modo nessas **substâncias [imateriais]** e nas **substâncias sensíveis [materiais]**. Ora, nas sensíveis, o gênero é assumido **do que é material** na coisa, mas a diferença daquilo que nela é formal. (...) Assim também nelas o gênero é assumido de toda a **essência**, se bem que de maneira diferente, pois uma substância separada se assemelha à outra pela **imaterialidade**, e diferenciam-se entre si pelos graus de perfeição, conforme o recesso de potencialidade e o acesso ao ato puro. Por isso, nelas o gênero é assumido daquilo que as acompanha enquanto imateriais, como a intelectualidade, ou coisas semelhantes.¹¹⁰

¹⁰⁹ AQUINO, Tomás de. *De Ente.*, c. V, n. 67: “*Et quia in istis substantiis quiditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento, et propter hoc invenitur in eis genus et species et differentia, quamvis earum differentiae propriae nobis occultae sint. (...) Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt; unde differentiae earum nec per se nec per accidentales differentias a nobis significari possunt.*”

¹¹⁰ AQUINO, Tomás de. *De Ente.*, c. VI, n. 68-69: “*Hoc tamen sciendum est quod non eodem modo sumitur genus et differentia in illis substantiis et in substantiis sensibilibus, quia in sensibilibus genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia vero ab eo quod est formale in ipsa. (...) Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti. Una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate et differunt ab invicem in gradu perfectionis secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo quod consequitur illas in quantum*



Dessa maneira, temos algum conhecimento do gênero ao qual pertencem os corpos celestes e substâncias imateriais, mesmo que esse gênero seja considerado de modo meramente lógico, e não ontológico. No entanto, apesar de não termos conhecimento das **diferenças**, Tomás elabora uma tese de que os anjos de diversificam de acordo com o grau de perfeição, como sendo mais próximos ou distantes do Ato Puro, que é Deus. Os graus de perfeição se darão pela substância e de acordo com os limites de sua espécie. Entre os tomistas, em virtude da teoria da Hierarquia Celeste, é bem conhecida essa diversificação em graus a respeito dos anjos, mas, no texto abaixo, destacamos em negrito um trecho curioso que afirma o mesmo também a respeito das formas materiais (isto é, dos corpos celestes e sublunares), o que em Tomás acontece em textos raros como este:

Pois certa perfeição que uma coisa possui existe segundo sua espécie e sua substância, que não se compara a coisa como um acidente a um sujeito, ou como uma forma à matéria, mas sim designa a espécie própria da coisa. Assim como um número é maior que outro de acordo com a sua própria espécie (razão porque números diversos diferem em espécie), também entre as formas – **tanto as materiais como as separadas da matéria** – uma é superior a outra **conforme a razão de sua própria natureza**, enquanto o caráter próprio de uma espécie consiste em tal grau de perfeição.¹¹¹

Diante do que foi exposto, assim como os corpos celestes, os anjos também possuem um ser *necessário*. De fato, não há

sunt immateriales sumitur in eis genus, sicut est intellectualitas vel aliquid huiusmodi.”

¹¹¹ AQUINO, Tomás de. *De Subst. Sepa.*, c. 8, n. 39.



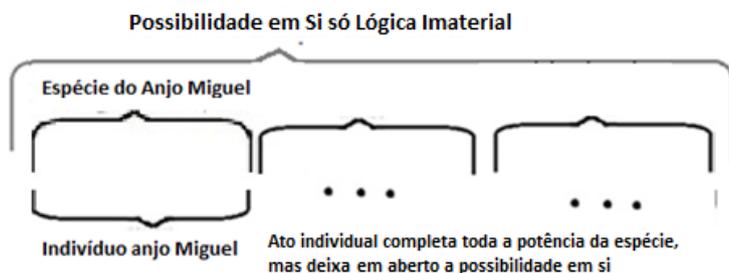
nenhuma potência em aberto para que os anjos sejam diferentes do que são. Os corpos celestes e os anjos não seriam sujeitos à geração e à corrupção. Ora, se isso é verdade, como compreender que eles sejam, ao mesmo tempo, “criaturas” e “necessárias”? Se elas completam toda a potencialidade da espécie, então como compreender que Tomás tenha dito que as substâncias separadas “*nem são atos puros, mas [nelas] há mistura de potência*”¹¹²?

O começo de uma resposta pode ser encontrado no fato de que não devemos considerar apenas a *potência da espécie*, mas também a *possibilidade em si* da substância genérica, esta última sendo determinada pelo princípio de não contradição. Podemos citar um exemplo comparando um corpo celeste com um anjo: sabemos que o Sol é necessário e sempre existiu e existirá, mas não é contraditório considerar a sua inexistência. Do mesmo modo, podemos supor a existência do Anjo Miguel, mas não é contraditório imaginar a sua inexistência. Apesar de a potência da espécie ser completada por estes seres necessários, o ser deles é finito em razão da possibilidade em si, que não é completada por eles.

Ao dizer que as substâncias espirituais não participam do ser do mesmo modo que o Primeiro Princípio, Tomás determina que todas as espécies criadas participam do ser segundo a limitação de sua essência ou a abrangência de sua potência, que é menor que a abrangência da *possibilidade em si*, que é determinada pelo princípio de não contradição. Assim, casos extremos de espécies

¹¹² AQUINO, Tomás de. *De Ente.*, c. V, n. 51: “*nec sunt actus purus, sed habent permixtionem potentiae*”

com ato perfeito (que são os anjos e os corpos celestes) forçam Tomás a considerar que, enquanto o **ser** seria específico, a **essência**, em última instância e em termos maximamente genéricos, envolve também a **possibilidade em si**. De fato, é fácil conceder que qualquer que seja a espécie, esta precisa necessariamente estar dentro da possibilidade em si. A espécie, enquanto potência *simpliciter* seria apenas parte da possibilidade em si, considerando que sempre há algo da possibilidade em si que não pertence à espécie. Dessa maneira, um diagrama para representar os anjos ficaria assim:



Ao analisarmos esse diagrama, logo vemos claramente que os anjos e corpos celestes têm **necessidade simpliciter**, mas também possuem o que chamamos de “**contingência em si**”, isto é, o que convencionamos como sendo a contingência em relação à *possibilidade em si*. Em virtude de sua necessidade *simpliciter*, eles não são nem geráveis e nem destrutíveis. Contudo, como é logicamente possível concebê-los como não existentes, abre-se uma brecha para Tomás de Aquino falar de um tipo de *vir a ser* diferente da geração e de um tipo de *deixar de ser* diferente da



corrupção, a saber: respectivamente, a **criação** e a **aniquilação**. A criação envolve o *vir do nada* (como Deus criando as coisas do nada) ou uma sustentação externa para conservar a existência (um conceito de criação contínua por parte de Deus). Esse último caso é compatível com a necessidade das espécies, corpos celestes e anjos, pois apesar de eles serem necessários, eles recebem constantemente a necessidade de fora, a saber, a partir de Deus. Deus seria causa conservante da existência deles.

Para encerrar esse trecho sobre os necessários *simpliciter*, podemos reforçar que eles são também “contingentes em si”¹¹³ (como convencionamos chamar) com o seguinte raciocínio. Ao menos, temos alguns dados empíricos sobre os corpos celestes, o que nos dá alguma garantia de existência deles. Contudo, como não temos dados empíricos dos anjos, estes são considerados como *dados de fé*. É fácil imaginá-los como não existindo, dado que não é contraditório. Por essa razão, Tomás no máximo dá *razões de conveniência* para considerar a existência dos anjos. Em termos puramente racionais, os anjos são *apenas logicamente possíveis* ou **contingentes em si** de modo que é a fé que cria convicção sobre a existência deles.

¹¹³ David Reiter e Nathanael Johnston também notaram essa contingência quando comentaram: (...) “os anjos seriam considerados como seres contingentes no sentido modal contemporâneo (uma vez que Deus não os cria em todos os mundos possíveis), mas eles são não-contingentes (ou necessários) no sentido que Aquino está usando aqui. Assim, dizer que *x* é necessário no sentido relevante [aqui] é dizer que *x* não tem em si o potencial de geração e corrupção.” REITER, David; JOHNSTON, Nathanael. *Aquinas on the Eternality and Necessity of the World*, p. 9.



Além disso, podemos nos questionar: se essa necessidade *simpliciter* é também contingência em si, então qual será a utilidade dessa necessidade *simpliciter* para a área da Lógica? Para nos ajudar a responder a essa pergunta, podemos nos valer da compreensão de Gloria Ruth Frost:

Para os medievais, porém, a necessidade natural (*simpliciter*) se refere às necessidades que surgem da natureza de um ser. Os pensadores medievais sustentavam que a definição quiddiativa de uma coisa significava a sua natureza, de modo que as necessidades naturais (*simpliciter*) **têm a necessidade lógica que decorre de uma definição**. Um triângulo com três lados, por exemplo, é uma necessidade natural do entendimento medieval, já que essa propriedade é parte da natureza de um triângulo.¹¹⁴

Como já vimos em 2.3, no tomismo, a definição da “espécie” é “o gênero junto com a diferença específica”, de modo que o *gênero* é algo lógico que é tomado da matéria na realidade, enquanto a *diferença* é tomada da forma na realidade. Assim, a necessidade *simpliciter* é uma necessidade que decorre da definição. Uma vez suposta uma definição, tais propriedades são necessárias em relação à definição suposta. Por isso, uma vez suposta a definição de “homem” como “animal racional”, “animal” e “racional” serão necessários para todos da espécie homem. O que estiver na definição de Sol será necessário para ele, o que está na definição de Anjo Miguel é necessário para ele, o que está na definição de triângulo é necessário para ele.

¹¹⁴ FROST, Gloria Ruth. *Thomas Aquinas on Necessary Truths about Contingent Beings*, p. 22.



Uma vez tratada a necessidade *simpliciter*, enfim podemos falar de Deus, o famoso “Motor Imóvel” de Aristóteles. Ele possui uma estrutura ontológica única, pois seria a “quididade primária”, “imaterial” e com “realidade completa”. Assim Aristóteles afirma em sua *Metafísica*:

Mas todas as coisas que são muitas em número têm matéria, embora muitos indivíduos tenham uma e mesma estrutura inteligível, por exemplo, o “homem” [especificamente], enquanto “Sócrates” é um [numericamente]; mas a **quididade primária** não tem matéria, pois é uma **realidade completa**. Portanto, o primeiro motor, que é imóvel, é uno tanto em sua estrutura inteligível quanto em número; e, portanto, o que é movido eternamente e continuamente é apenas um. Portanto, há apenas um céu.¹¹⁵

Deus é a **realidade completa** no sentido mesmo de que o ato *completa* toda a essência com máxima potência possível, onde se afirma que a essência d’Ele se identifica com o ser d’Ele. Trata-se de uma realidade completa porque, em Deus, temos um ser que não é suscetível de adição ou acréscimo. Em alguns textos, Tomás chega a afirmar que Ele é “**tão-somente ser**”, como vemos no texto a seguir:

É impossível que haja multiplicação senão pela adição de alguma diferença. (...) Se, porém, se considerar uma coisa que seja **tão-somente ser**, sendo tal ser subsistente, este **não receberia acréscimo de alguma diferença**. (...) Donde não restar senão afirmar que essa coisa, que é o seu ser, não pode ser senão uma só.¹¹⁶

¹¹⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*. 1087a02-08.

¹¹⁶ AQUINO, Tomás de. *De Ente.*, c. V, n. 53.

Desse modo, Tomás afirma que “*a individuação da Primeira Causa, que é tão-somente ser, dá-se unicamente pela Sua bondade*”¹¹⁷. Há de se considerar que devemos ter cuidado para não confundir o “ser” que estamos aqui atribuindo a Deus com o “ser em geral” que é atribuído às diversas espécies, como alguns panteístas poderiam afirmar. No ser de Deus, que é único, nada pode ser acrescentado porque trata-se de um indivíduo que possui uma “realidade completa”, de modo que tem um ser que completa tudo o que é logicamente possível. Por outro lado, o ser em comum é distribuído em muitos e permite acréscimo de informação. Afinal de contas, se não houvesse acréscimo, ninguém seria capaz de distinguir, por exemplo, o ser “cavalo” do ser “planta”. Assim Tomás se expressa:

Por termos afirmado que Deus é somente ser, não devemos cair no erro daqueles que disseram que Deus é aquele ser universal pelo qual qualquer coisa formalmente é. Ora, o ser que é Deus é de tal condição que **nenhum acréscimo lhe pode ser feito**. Daí se segue que, pela sua pureza mesma, é um ser distinto de todo outro ser. (...) Como o ser comum, no seu conceito não inclui adição alguma, também **no mesmo conceito não inclui nenhuma exclusão de adição**, até porque, se incluísse, nenhuma coisa à qual se acrescentasse algo sobre o ser poderia ser concebida como *sendo*.¹¹⁸

¹¹⁷ AQUINO, Tomás de. *De Ente.*, c. V, n. 63.

¹¹⁸ AQUINO, Tomás de. *De Ente.*, c. V, n. 63: “*si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, huius condicionis est, ut nulla sibi additio fieri possit; unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse. (...) Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo praecisionem additionis; quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur.*”



Uma vez que Deus é puramente ser, Tomás considera que Ele tem todas as perfeições de modo absoluto, por assim dizer, “aglutinadas”, “comprimidas” ou “concentradas” num único ato absoluto. Quanto a todas as perfeições, Tomás afirma que Deus “*as possui de modo mais excelente que todas as coisas que as possuem, porque nele, as perfeições são unificadas, ao passo que, nas outras coisas, são diversificadas.*”¹¹⁹ Nós diversificamos as perfeições de Deus por causa da limitação do nosso intelecto, que possui dificuldade de compreender como um único ato consegue realizar todas as perfeições de modo absoluto:

Devemos também observar que nossa mente se esforça para descrever Deus como o ser mais perfeito. E vendo que é incapaz de chegar até ele, exceto por compará-lo aos seus efeitos, enquanto não consegue encontrar qualquer criatura tão supremamente perfeita a ponto de ser totalmente desprovida de imperfeição, conseqüentemente procura descrevê-lo como possuidor das várias perfeições que descobre em criaturas. Embora cada uma dessas perfeições esteja de algum modo acompanhadas de imperfeições, essas são totalmente removidas para Deus.¹²⁰

Em sua descrição ontológica, Tomás entende que Deus é **Puro Ser** ou **Ato Puro**, de modo que ontologicamente nem faz tanto

¹¹⁹ AQUINO, Tomás de. *De Ente.*, c. V, n. 64: “*Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent.*”

¹²⁰ AQUINO, Tomás de. *De Pot.* q. 1, a. 1, co.: “*Sed et sciendum, quod intellectus noster Deum exprimere nititur sicut aliquid perfectissimum. Et quia in ipsum devenire non potest nisi ex effectuum similitudine; neque in creaturis invenit aliquid summe perfectum quod omnino imperfectione careat: ideo ex diversis perfectionibus in creaturis repertis, ipsum nititur designare, quamvis cuilibet illarum perfectionum aliquid desit; ita tamen quod quidquid alicui istarum perfectionum imperfectionis adiungitur, totum a Deo amoveatur.*”

sentido falar da essência¹²¹ ou da potencialidade d'Ele. Assim, “*o ser de Deus, uma vez que não é recebido em nada, é puro ser, não se limita a qualquer modo particular de perfeição do ser, mas contém todo ser dentro de si.*”¹²² Deus seria um ser absolutamente simples, isto é, não faria sentido falar de qualquer composição na ontologia do ser divino, onde Deus, “*que subsiste per se, e que é o próprio ser, não pode ser encontrado **senão como um só** – assim como nenhuma forma, se considerada em separado, pode ser mais que uma só*”.¹²³ É interessante observar que, por trás dessa exposição, há uma demonstração ontológica da unicidade de Deus, tratando-se de uma defesa do monoteísmo contra o politeísmo. Vejamos o comentário à Metafísica de Tomás:

Pelo fato de todos os indivíduos terem uma razão comum, por exemplo, “homem”, segue-se, então, que os indivíduos se distinguem por sua matéria. Assim, Sócrates é um [ou tem unidade] não apenas em sua razão comum, como homem, mas também em número [individualmente]. Contudo, o primeiro princípio, “uma vez que é a quiddidade”, isto é, uma vez que é sua própria essência e estrutura inteligível, Ele não contém matéria [...] Resta, então, que o primeiro motor imóvel seja um não apenas em razão da espécie, mas também em número.¹²⁴

¹²¹ Para mais esclarecimentos, veja: KAKOL, Tomasz. *Is God His Essence? The Logical Structure of Aquinas' Proofs for this Claim*. Philosophia, 2013.

¹²² AQUINO, Tomás de. *De Pot.* q. I, a. 2, co.: “*Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet*”.

¹²³ AQUINO, Tomás de. *De Subst. Sepa.*, c. 8, n. 42: “*Nihil autem per se subsistens, quod sit ipsum esse, potest inveniri nisi unum solum; sicut nec aliqua forma, si separata consideretur, potest esse nisi una*”.

¹²⁴ AQUINO, Tomás de. *In Metaphys.*, 2595-2596: “*Non enim distinguitur secundum rationem et formam, quia omnium individuorum est communis ratio utpote quae est hominis. Unde relinquitur quod distinguantur per*

O que faz com que haja uma multiplicidade de indivíduos numa espécie é o fato de essa espécie, por natureza, possuir matéria. Contudo, uma vez que Deus não possui matéria ou qualquer potencialidade, segue-se que **não há** uma multiplicidade de indivíduos na espécie “Deus”, mas haveria apenas *um* em número e em espécie. Portanto, “*a essência divina existe singularmente em si mesma e em si mesma é individualizada*”¹²⁵. O ser de Deus completa a *possibilidade em si* imaterialmente e, uma vez que se trata de **uma única** abrangência de possibilidade em si, segue-se que a realização completa dessa única abrangência provoca a **unicidade** de quem a realiza.

Removidas as diferenças que constituem as espécies, permanecerá a natureza genérica indivisa, porque as mesmas diferenças que constituem as espécies dividem o gênero. Assim, pois, se aquilo que é ser é comum ao gênero, o ser separado e subsistente em si mesmo não pode ser **senão um só**. Se, porém, não se dividir, como o gênero o é, pelas diferenças, por aquilo que é próprio deste ou daquele ser (como na verdade acontece), torna-se mais evidente que não pode haver **senão apenas um ser existente em si mesmo**. Resulta, pois, que Deus é o ser subsistente e que nenhuma coisa, fora Deus, identifica-se com o seu próprio ser.¹²⁶

materiam. Et sic Socrates est unus non solum secundum rationem, ut homo, sed etiam secundum numerum. Sed primum principium cum sit quod quid erat esse, idest sua essentia et ratio, non habet materiam. (...) Relinquitur igitur quod primum movens immobile sit unum, non solum ratione speciei, sed etiam numero.”

¹²⁵ AQUINO, Tomás de. *S.C.G. I*, c. XXI, n. 3: “*Sed divina essentia est per se singulariter existens et in seipsa individuata*”.

¹²⁶ AQUINO, Tomás de. *S.C.G. II*, c. 52, n. 3: “*Remotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa: quia eadem differentiae quae sunt constitutivae specierum sunt divisivae generis. Sic igitur, si hoc ipsum quod est esse sit commune sicut genus, esse separatum*

Dizer que Deus não tem nada de potencial significa que não há potência em aberto para não ser o que Ele é, de modo que toda a Sua essência já é realizada pelo Seu ser, ou seja, a abrangência da essência é *a mesma* que a abrangência do ser. O curioso desse pensamento é a compatibilidade com o texto bíblico onde aparece o tetragrama, JHVH, lido como Javé ou Jeová, que significa “Aquele que é”. Tomás faz o seguinte comentário a respeito: “*É por isso que, em Êxodo 3, 14, é colocado que o nome próprio de Deus é **Aquele que é**, pois só a Deus compete que a sua substância [ou essência] não seja outra coisa que o seu ser.*”¹²⁷

Eis que temos a **realidade completa**. A respeito de Deus, a *possibilidade em si para ser* (essência de Deus) é totalmente atualizada, toda a possibilidade é realizada de uma só vez, por um único ato de ser. Tomás afirma o seguinte: “*Necessariamente, pois, o ser está para a essência, da qual difere, como o ato para a potência. Ora, Deus nada tendo de potencial, como demonstramos, resulta que a sua essência não difere do seu ser e, portanto, são idênticas.*”¹²⁸

per se subsistens non potest esse nisi unum. Si vero non dividatur differentiis, sicut genus, sed per hoc quod est huius vel illius esse, ut veritas habet; magis est manifestum quod non potest esse per se existens nisi unum. Relinquitur igitur quod, cum Deus sit esse subsistens, nihil aliud praeter ipsum est suum esse.”

¹²⁷ AQUINO, Tomás de. *S.C.G. II*, c. 52, n. 8: “*Hinc est quod Exodi 3-14 proprium nomen Dei ponitur esse qui est: quia eius solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse.*”

¹²⁸ AQUINO, Tomás de. *S.Th. I*, q. 3, a. 4, co.: “*Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.*”

Além da citação anterior, uma das demonstrações de que Deus não tem nada de potencial é a seguinte:

Absolutamente falando, o ato precede a potencialidade não apenas na natureza, mas também no tempo, pois tudo que está em potencial é tornado real por algum ser que está em ato. Conseqüentemente, o ser que tornou todas as coisas reais, e que não procede de nenhum outro ser, deve ser o primeiro ser real sem qualquer mistura de potencialidade. Pois, de algum modo, com potencialidade, haveria necessidade de outro ser anterior para se fazer em ato. (...) Ora, é necessário que o primeiro ente, que é Deus, seja ato puro, como já se mostrou. Logo, é impossível que Deus seja composto, donde seja necessário que seja totalmente simples.¹²⁹

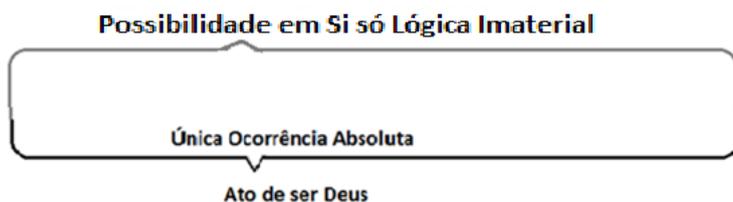
Deus não está num gênero, pois não faz sentido falar de “gênero” se não há uma diferença específica que afunile de gênero para espécie. Grosso modo, a função de especificar, ou “afunilar”, como chamamos, é o que determina o uso das intenções lógicas do gênero, diferença específica e espécie. Uma vez que não ocorre nenhum afunilamento do ser divino em relação a essência divina, mas o ser d’Ele realiza toda a essência d’Ele, não faz sentido atribuir as intenções lógicas a Deus, donde Ele não estar em nenhum gênero ou espécie, nem mesmo no gênero generalíssimo da Substância:

¹²⁹ AQUINO, Tomás de. *De Pot.* q. 7, a. 1, co.: “*simpliciter tamen oportet actum esse priorem potentia, non solum natura sed tempore, eo quod omne ens in potentia reducitur in actum ab aliquo ente actu. Illud ergo ens quod omnia entia fecit esse actu, et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu, absque aliqua potentiae permixtione. Nam si esset aliquo modo in potentia, oporteret aliud ens prius esse per quod fieret actu. (...) Ens autem primum, quod Deus est, oportet esse actum purum, ut ostensum est. Impossibile est ergo Deum compositum esse; unde oportet quod sit omnino simplex.*”

Ora, Deus é seu próprio ser. Portanto, Ele não pode estar em um gênero. (...) Por isso, é também evidente que Deus não é uma espécie nem um indivíduo, nem há diferença nele. Nem Ele pode ser definido, uma vez que toda definição é tirada do gênero e da espécie.¹³⁰

Pela definição de substância, esta não pode ser atribuída a Deus, cuja quiddidade não é distinta de seu ser. Portanto, Deus não está contido no gênero da substância, mas está acima de toda substância.¹³¹

Apesar de as intenções lógicas do gênero e da espécie não serem atribuíveis a Deus, Tomás utiliza a mesma *estrutura de raciocínio* de “ser único na espécie”, pois Deus é o ser único que atualiza a *essência absoluta*. A *possibilidade em si* da essência faz o **papel de “espécie”** (entre aspas, porque é apenas para as análises) e a realização é unitária, parecida com a dos anjos. Teríamos o seguinte modo de representar:



¹³⁰ AQUINO, Tomás de. *De Pot.* q. 7, a. 3, co.: “*Deus autem est ipsum suum esse: unde non potest esse in genere. (...) Ex hoc ulterius patet quod Deus non est species, nec individuum, nec habet differentiam, nec definitionem: nam omnis definitio est ex genere et specie.*”

¹³¹ AQUINO, Tomás de. *De Pot.* q. 7, a 3, ad 4: “*Et sic non conveniet definitio substantiae Deo, qui non habet quidditatem suam praeter suum esse. Unde Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem substantiam.*”

Como já vimos em 2.1, a abrangência da **possibilidade em si** engloba todas as coisas que não são contraditórias. Realizar toda a possibilidade em si com um único ato absoluto de ser seria próprio do único ser que possui a **necessidade em si**, pois não há potencialidade em aberto de qualquer tipo. Assumindo essa descrição ontológica, torna-se inconcebível Deus não existir, pois Ele não pode ser diferente do que é. Dessa maneira, Tomás afirmou que “*Deus é em si mesmo o ser necessário*”¹³². Os necessários *simpliciter* seriam necessários *por outro*, como já falamos. Curiosamente, apenas na *Suma Contra os Gentios* e em nenhuma outra obra, Tomás usa várias vezes a expressão latina com hífen “**nesesse-esse**”¹³³, traduzido aqui como “ser-necessário”, para se atribuir a Deus. Tal curiosidade indica que a influência e as disputas contra os árabes, principalmente **Avicena**¹³⁴, foram significativas para essa compreensão da modalidade alética de Tomás de Aquino. Contudo, qual seria a aplicação de uma necessidade tão absoluta quanto essa *necessidade em si* para a Lógica? Novamente, Gloria Ruth Frost pode ao menos nos trazer alguma luz:

¹³² AQUINO, Tomás de. *S.C.G.* I, c. 16, n. 3: “*Deus autem est per se nesesse esse*”. Veja que está sem hífen, como de costume.

¹³³ Para comprovarmos efetivamente que Tomás usou essa expressão com hífen, seria necessário um estudo direto dos manuscritos. Neste livro, estamos apenas assumindo os textos latinos que chegaram até nós. Um exemplo da expressão com hífen na mesma frase da nota anterior estaria em AQUINO, Tomás de. *S.C.G.I.*, c. 16, n. 3: “*Deus autem est per se nesesse-esse*”.

¹³⁴ Para compreender melhor a influência e os debates em torno de Avicena na Escolástica, recomendo: STORCK, A. *Eternidade, possibilidade e Indiferença: Henrique de Gand Leitor de Avicena*. Analytica. v.9, n.1. 2005. e SMITH, G. *Avicenna and the Possibles*. The New Scholasticism. n.17, p.340-357. 1943.

O que é naturalmente impossível também é *absolutamente impossível*. Isso envolve uma contradição e não pode ser realizada nem mesmo por Deus. (...) É o primeiro tipo de impossibilidade natural que estamos interessados aqui, já que seu oposto é **coextensivo** com o absolutamente necessário (necessário em si).¹³⁵

As modalidades aléticas em Deus¹³⁶ recebem um caráter especial. Ora, se o impossível em si é *coextensivo* ao necessário em si, ambos têm a mesma extensão de aplicabilidade. Em outras palavras, se referem à mesma coisa, isto é, o próprio *princípio de não contradição*. Assim, se a necessidade *simpliciter* decorre de uma definição, então a necessidade em si **decorre diretamente do princípio de não contradição**. Ora, se a definição é **suposta**, o mesmo não acontece com o princípio de não contradição, pois ele é **evidente**. Com o princípio de não contradição, tais propriedades são necessárias em relação ao próprio princípio. Por sua vez, qualquer que seja o atributo propriamente divino, este será necessário pelo princípio. Ademais, de outro ponto de vista, o que estiver na abrangência do princípio de não contradição será necessário em si para Deus, o que o torna realmente onipotente no grau máximo. Ora, aquilo que é não-contraditório reflete a natureza d'Ele completamente realizada.

Neste ponto, é importante destacar que atribuímos primariamente essa **necessidade em si** apenas para Deus.

¹³⁵ FROST, Gloria Ruth. *Thomas Aquinas on Necessary Truths about Contingent Beings*, p. 24.

¹³⁶ Mais informações: LEFTOW, B. 2005. *Aquinas on God and Modal Truth*. *The Modern Schoolman* 82, 3, 171-200, 2005.

Estender para outras coisas além de Deus pode vir a ser questionável dentro do sistema tomista. No entanto, parece plausível estender a outras coisas cuja *inexistência seria contraditória*, isto é, coisas que, pelo princípio de não contradição, *só poderiam existir*. A questão é que, na realidade ao nosso redor, apenas Deus cumpre essa característica pelo sistema tomista.

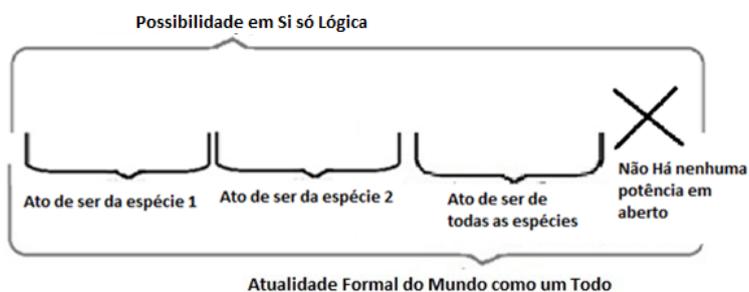
Para resumir esse tópico, podemos dizer que um indivíduo com **necessidade em si** tem um estado tal de *somente poder ocorrer*, não havendo margem para a sua negação. Assim, Deus seria necessário por *somente poder existir*, dado que toda a possibilidade em si já está realizada com o único ato e não há margem na abrangência da possibilidade em si para a negação disso. O mesmo não acontece com um ser com **necessidade simpliciter**. Este ser necessário *simpliciter* tem o estado de *somente poder ocorrer*, mas é necessário *supor de antemão* o ser específico. Assim, supondo o ser da espécie, *somente pode ocorrer* o indivíduo em questão, e o fato de ser preciso *supor a espécie* é o que faz com que seja uma necessidade *simpliciter*, isto é, uma necessidade que é mais fraca do que a necessidade em si. Essas noções serão fundamentais para compreendermos a **necessidade do mundo**, como veremos nos textos seguintes.

2.5. A NECESSIDADE FUNCIONAL OU “CONECESSIDADE”

Uma vez estabelecido que há apenas um único mundo porque o aspecto formal deste mundo preenche completamente a essência material dele, devemos ainda ter cuidado para não nos deixarmos levar pela posição de Avicebra, segundo a qual o **mundo** tem uma unidade em função de uma forma *geral* única.

Analisar esse assunto auxiliará para que respondamos o seguinte questionamento: ao completar toda a potência em si material, o mundo deve ser tratado como tendo **necessidade em si** (semelhante a de Deus) ou como tendo uma **necessidade simpliciter** (semelhante aos corpos celestes e anjos)?

Neste ponto, precisamos acrescentar que o “mundo” (ou o universo como um todo) se distingue da necessidade absoluta de Deus. No mundo, toda a potência da matéria é atualizada, mas essa matéria seria completamente atualizada por **todas** as formas distintas. Assim, não haveria uma forma única de mundo que atualiza toda a matéria, mas há **várias formas específicas juntas**, que atualizam completamente a potencialidade da matéria prima do mundo, não deixando nenhuma potencialidade em aberto. Um efeito colateral de tal compreensão de “mundo” nos leva à **necessidade das espécies**, e sua conseqüente **eternidade**, pois diz respeito à ordem ontológica do **mundo** como um todo. Desse modo, a concepção tomista de “mundo corpóreo” seria a seguinte:



Como dissemos no tópico 2.3, o hilemorfismo defende que a matéria prima não tem ser em si mesma, sendo pura potência,

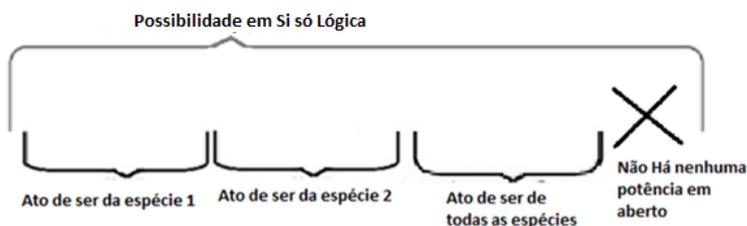
mas recebe o ser da forma. Neste ponto, temos que ter o cuidado para não realizarmos uma equivalência total como se matéria fosse *igual* a gênero e forma *fosse* igual à diferença. Assim, Tomás afirma que o gênero próximo não é a matéria comum, mas é tomada da matéria comum e a diferença específica não é a forma, mas é tomada da forma¹³⁷.

Assim, é clara a realização de atos de ser de espécies diferentes, pois, por exemplo, dentro do gênero “animal”, há simultaneamente as espécies de “homem”, “cachorro”, “macaco”, etc. Assim, num nível genérico, a potencialidade da matéria tende à realização, o que não quer dizer que toda a potencialidade da matéria genérica será realizada por uma **única** espécie com sua forma. Contudo, se considerarmos **todas as espécies** ou **todas as formas** de uma só vez, elas completariam toda a potência da matéria? Como seria a relação de **todas as atualidades juntas** das formas específicas com a *potência em si* da matéria prima?

Assim compreendemos a situação: vimos no tópico 2.1 que a abrangência da **potência em si** da matéria é a *abrangência de todo material que respeita o princípio de não contradição*. Ora, todas as combinações de gênero e diferença, ou matéria e forma, que produzem espécies precisam ser combinações que respeitem o princípio de não contradição. Ora, considerar o *somatório* de *todas as espécies* é considerar *todas as combinações* possíveis de gênero e diferença. Se considerarmos todas as combinações, então a **abrangência atualidade de todas as espécies juntas** terá a mesma extensão e, assim, completará toda a **abrangência da**

¹³⁷ AQUINO, Tomás de. *De Ente*, c. 2, n. 24. / *S.Th.* I, q. 85, a. 5, ad. 3

potência em si da matéria. Ora, se todas as múltiplas espécies completam toda a potência em si da matéria, temos uma **necessidade**, e não contingência, das **espécies em conjunto**, que é o “**mundo**” tomista. Sendo assim, mesmo que múltiplas, as espécies são necessárias, não sendo geráveis e nem corruptíveis. Para representar a necessidade das espécies, podemos usar esse diagrama, que mostra um X para destacar que não deixa nenhuma potência em aberto:



O curioso dessa compreensão é que não somente o mundo será necessário e eterno, mas também cada instância de espécie, enquanto propriedade comum com ser *per accidens* (isto é, *em função dos* indivíduos, se opondo a *per se*, que é o ser individual independente dos próprios indivíduos), será necessária e eterna. Diante disso, defendo que as instâncias de espécies como tendo uma **necessidade simpliciter**, pois não é o caso que uma única espécie completa toda a *potência em si* da matéria.

No entanto, a necessidade do mundo, com os **múltiplos atos em conjunto** que preenchem toda a potencialidade e não deixam nenhuma potência em aberto é uma necessidade que não pode ser expressa pela Semântica de Mundos Possíveis. Segundo a



SMP, se há alternativas diferentes, então cada alternativa é “possível”. Neste ponto, admitimos múltiplos atos de espécies diferentes e, assim, múltiplas alternativas diferentes. Contudo, como essas alternativas diferentes preenchem toda a potencialidade a qual estão submetidas, não sobrando possibilidade de não ser o que são, cada uma das alternativas individualmente é necessária em virtude do conjunto. Ao admitir a necessidade, mesmo nos casos em que haja alternativas diferentes, o Modelo Potencialista é mais completo do que o Modelo de Mundos Possíveis.

A conclusão desses raciocínios é que o mundo, como um todo unitário, satisfaz uma necessidade em si **ao mesmo tempo** em que satisfaz uma necessidade *simpliciter*, mas **não sobre o mesmo aspecto**. Sobre a **necessidade em si**, o mundo satisfaz a completude da potência, mas não o ser em si. Sobre a **necessidade simpliciter**, o mundo satisfaz o *ser por outro*, mas não a incompletude da potência. Para responder a pergunta, que é título desse tópico, o resultado final é o de que o **mundo** teria um grau modal de **necessidade** que é **intermediário** entre a necessidade em si e a necessidade *simpliciter*, sendo difícil achar um termo próprio para ele.

Essa noção de necessidade de modo intermediário é interessante, pois ele é pouco explorado pelos lógicos contemporâneos. Trata-se de uma necessidade em que vários atos de ser completam toda potência da matéria. Nessa situação, observe que temos **situações alternativas diferentes**, mas que **juntos** constituem uma **necessidade**. Na Lógica Modal

contemporânea, “situações alternativas diferentes” indicam a noção de possibilidade. Afinal, as situações contrafactuais diferentes em mundos possíveis alternativos provocam a ideia mesma de “possibilidades” dentro da Semântica de Mundos Possíveis. Sendo assim, observe que a Semântica de Mundos Possíveis teria, no mínimo, dificuldades para expressar a noção de necessidade que conseguimos alcançar com o Modelo Potencialista. Dizemos apenas que há “dificuldades” porque, talvez, haja uma maneira de expressar essa noção com alguma adaptação ou com operadores modais em segunda ordem.

De qualquer modo, para expressar esse novo sentido de necessidade, precisamos compreendê-lo melhor. Será que haveria outras situações além do sistema tomista em que tal necessidade é requisitada? Apesar de Tomás de Aquino não falar disso, talvez possamos imaginar **às partes ou órgãos** de um **organismo vivo**. Observe-se que essa comparação não é despropositada, pois Platão, na obra “*Timeu*”¹³⁸, apresentou o mundo (ou universo) como se fosse “ser vivo”. A questão é que, assim como o corpo do ser vivo possui partes que agem harmoniosamente em função de todo o corpo, assim também o mundo (ou universo) seria um todo harmonioso, tal como os gregos defendiam ser o “cosmos”.

Supondo que aceitemos essa comparação, poderíamos dizer que as **partes que trabalham juntas ordenadamente** criam uma **necessidade em conjunto** em prol do todo. O todo somente possui necessidade que queremos aludir quando está **em funcionamento**. Em outras palavras, podemos estar falando de

¹³⁸ PLATÃO. *Timeu*, 30d ss.



uma “**necessidade funcional**” das partes para sustentar o **funcionamento** do todo. Assim, da mesma maneira que o coração tem uma “necessidade funcional” e os órgãos precisam atuar em conjunto para que um corpo humano funcione, assim também as espécies teriam uma “necessidade funcional”, de modo que as “espécies em conjunto” sustentariam o “funcionamento do mundo”.

De fato, essa parece ser a noção de mundo e universo que se tinha na idade média (e na idade antiga). Na verdade, em meados da idade moderna e até nos tempos atuais, ainda há pessoas que defendem que o universo é como uma “grande máquina” que funciona com uma determinada ordenação. Como, então, podemos falar que há apenas um mundo, se há muitos atos de ser? Ora, já sabemos que estes atos de ser são várias formas distintas ou espécies distintas, mas ainda falta afirmar que essas diversas espécies são como *partes* que se **ordenam** entre si para a perfeição do *todo*, que é o mundo. Somente assim o mundo pode ser tratado de modo **unitário**: a partir da **ordem**. Se verificamos que há apenas uma ordem geral, haveria também apenas uma Inteligência Ordenadora.

A razão de ser o mundo um só é que todas as coisas devem ser ordenadas por uma só ordem e em relação a um ser. E por isso Aristóteles concluiu a unidade de Deus governador, da unidade da ordem existente nas coisas; e Platão pela unidade do exemplar prova a unidade do mundo, que é como exemplado.¹³⁹

¹³⁹ AQUINO, Tomás de. *S.Th. I*, q. 47, a. 4, ad 1: “*dicendum quod haec ratio est quare mundus est unus, quia debent omnia esse ordinata uno ordine, et ad unum. Propter quod Aristoteles, in XII Metaphys., ex unitate ordinis in*



Diante disso, propriamente falando, a necessidade do mundo nada mais é do que o somatório da necessidade de vários seres específicos que, *ordenadamente juntos*, constituem o que chamamos de “mundo”. Nesse ponto, é importante lembrar do conceito de “**compossibilidade**”. De modo geral, duas coisas são chamada de “compossíveis” quando elas “**são possíveis juntas**”, num mesmo contexto ou situação (o prefixo “com” indica que são juntas). Não é a mesma coisa, mas pode nos auxiliar a compreender a situação que estamos enfrentando, pois talvez possamos falar que há uma “**conecessidade**”, de modo que duas coisas seriam chamadas de “conecessárias” quando a união delas constitui uma “necessidade funcional” de cada uma delas para que haja o funcionamento do todo.

Enfim, ainda há muito o que se pensar ainda sobre essa variante da necessidade. De imediato, poderíamos considerar a necessidade das partes que ficam juntas como uma “**conecessidade**” ou “**necessidade funcional**”. Do ponto de vista do todo, como consequência da união das partes, haveria uma “**necessidade do funcionamento**” ou um “**necessidade da ordenação**”, de modo que o todo teria uma “**necessidade por outro**” (por aquilo que provoca ou causa a ordenação, que no caso do mundo ser “por Deus”), em oposição ao “necessidade em si”, que já trabalhamos anteriormente.

rebus existentis concludit unitatem Dei gubernantis. Et Plato ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quasi exemplati.”

CAPÍTULO III

RESUMO GERAL E ANÁLISES DO MODELO POTENCIALISTA

DOI: 10.51859/AMPLA.MPL280.1122-3

Esse capítulo final é a “coroação” de nossa pesquisa. Para encerrar esse livro faremos um resumo geral com um apanhado de tudo o que foi visto. Considerando que já foi bem estabelecido textualmente, citaremos textos de Tomás apenas quando necessário. Na verdade, nós nos dedicaremos principalmente à análise formal do Modelo Potencialista por trás do pensamento de Tomás de Aquino.

A intenção por trás dessas análises formais é mostrar que o instrumento usado por Tomás, a saber, o Modelo Potencialista, é neutro por si mesmo. Trata-se de um instrumento lógico que poderia ser usado por qualquer um. Ao mostrarmos a independência que o Modelo Potencialista tem do Sistema Tomista, nós eliminamos uma possível conclusão errônea de que o instrumento foi criado apenas para justificar o sistema tomista. Em outras palavras, se o Modelo Potencialista depender do Sistema Tomista para funcionar, então nós poderíamos cair em **circularidade** (onde um justifica o outro) ou esse modelo não

passaria de uma ***solução ad hoc*** para os problemas modais aléticos presentes no Sistema Tomista que vimos no início do tópico 1.2.

A defesa da independência e neutralidade do Modelo Potencialista se faz necessária, pois defendemos que, assim, conseguimos trazer maior legitimidade para as conclusões do filósofo medieval. O ponto-chave dessa defesa repousará no fato de que o Modelo Potencialista não está preso à definição de “mundo” tomista. Assim, o sistema tomista envolve o Modelo Potencialista **acrescido da** definição de “mundo” como a totalidade das criaturas. No final das contas, apenas a definição de “mundo” de Tomás (e Aristóteles) será incompatível com o uso da S.M.P. para descrever seus pensamentos, mas o Modelo Potencialista por si mesmo **não é incompatível** com a S.M.P., como se poderia pensar erroneamente. Dessa maneira, entendemos que não estamos fazendo apenas uma apologia do sistema tomista, mas antes estamos mostrando a verdadeira natureza instrumental do Modelo Potencialista, o que pode ser útil para qualquer um.

Uma vez esclarecido o nosso objetivo com esse tópico, podemos agora prosseguir apresentando mais formalmente esse modelo de semântica. Quando analisamos esse Modelo Potencialista, podemos observar que as modalidades aléticas são determinadas de acordo com a **abrangência da potência**, como uma espécie de “espaço” de possibilidade, isto é, até onde vai a extensão da possibilidade. Dentro desse espaço de possibilidade, os possíveis, os contingentes e necessários estão inclusos, mas os impossíveis estão de fora.



Esse modelo descreve melhor o Sistema Aristotélico e Tomista porque não exige tantas restrições. Em seus textos, Knuutila¹⁴⁰ apresenta o *Modelo Estatístico de Frequência Temporal* proposto por Hintikka como exigindo três **restrições de aplicabilidade** para que funcione, de modo que há muitos pensamentos modais que não são abarcados no Modelo Estatístico. Sendo assim, sem depender de qualquer restrição, podemos dizer que o Modelo Potencialista descreve melhor os pensamentos de Aristóteles e de Tomás de Aquino.

No entanto, devemos dar o devido crédito a Hintikka e Knuutila, porque eles apontaram corretamente que o pensamento de Aristóteles e seus seguidores não devem ser descritos em termos de Semântica de Mundos Possíveis. Nessa mesma linha de pensamento seguiram os disposicionalistas ou potencialistas contemporâneos. De fato, a principal motivação de nosso livro girou em torno dessa questão: se não devemos usar a S.M.P, o que devemos usar em seu lugar para descrever as modalidades aléticas e deixar o pensamento aristotélico-tomista coerente?

Neste ponto, há de se considerar que o Modelo Potencialista também resolve o problema descrito no início do tópico 1.2. Em resumo, o problema é o seguinte: foi afirmado no *De Caelo* que o necessário ocorre por um tempo infinito, ou seja, para sempre. No modelo de mundos possíveis, o fato de algo ocorrer por um tempo infinito no mundo atual **não garante** que este algo será necessário, pois é fácil imaginar mundos possíveis onde o mesmo

¹⁴⁰ Para mais informações sobre as restrições veja: KNUUTTILA, 1993.



não ocorre sempre. Nesse sentido, é com essa argumentação de mundos possíveis que muitos comentadores defendem que Aristóteles cometeu uma falácia modal.

Contudo, excluindo a possibilidade de outro mundo, o pensamento de Aristóteles e de Tomás de Aquino fica salvaguardado. É fácil conceber que, no único mundo possível, o ato necessário que completa toda a potência não deixa nenhuma potência em aberto para deixar de ser o que é em algum *outro momento qualquer*. Em outras palavras, não há um momento em que o ato necessário deixe de ser, isto é, o necessário ocorre sempre mesmo. Assim, fica claro que Aristóteles não teria cometido nenhuma falácia naquele momento.

Além disso, diferentemente do que Knuutila e Hintikka defenderam, mostramos que Aristóteles e Tomás de Aquino possuem um modelo de semântica que **não é** um modelo meramente diacrônico, isto é, que descreve as modalidades aléticas **apenas ao longo de uma única linha temporal**, sem usar alternativas nas descrições. Na verdade, mais fundamentalmente, esse Modelo Potencialista é um **modelo sincrônico**, isto é, que descreve as modalidades usando alternativas *ao mesmo tempo*, mesmo que **não use mundos possíveis**.

Portanto, Aristóteles e Tomás de Aquino não descrevem as *alternativas das possibilidades* usando mundos possíveis inteiros, como ocorre na Semântica dos Mundos Possíveis, mas alternativas de indivíduos dentro de uma espécie (ou de espécies dentro de um gênero). Portanto, seria realmente **incorreto usar essa semântica de mundos possíveis** para descrever os pensamentos aristotélicos



e tomistas. Para eles, se algo é possível, contingente, necessário ou impossível, este algo o será desse modo apenas em função das alternativas dentro da abrangência da possibilidade do gênero ou da espécie. Entraremos em mais detalhes a seguir.

3.1. UMA SEMÂNTICA AUTOEXPLICATIVA COM OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS

Neste tópico, pretendo definir de um modo mais formal a semântica com Modelo Potencialista ao mesmo tempo em que identificamos que este modelo tem um caráter mais intuitivo e autoexplicativo do que os outros. Usaremos dos primeiros princípios lógicos como base para uma análise mais neutra e formal, seja da extensão das modalidades em si, seja das modalidades *simpliciter*, onde teremos a oportunidade para sustentar a oposição que Tomás faz ao Princípio da Plenitude.

O Modelo Potencialista traz um **esclarecimento mais satisfatório** do que os outros modelos a respeito do que é necessário, contingente, impossível e possível. Na verdade, em certo sentido, este modelo Potencialista tende a ser basicamente **autoexplicativo**, o que não acontece do mesmo modo com os outros modelos. Propriamente, as modalidades aléticas são definidas claramente por essas quatro funções: [1] “estar dentro da abrangência”, [2] “estar fora da abrangência”, [3] “pertencer e não completar a abrangência” e [4] “pertencer e completar a abrangência”. Não é necessário nada além para determinar uma semântica.



Esse modelo já esclarece o **porquê** de algo ser possível, impossível, contingente e necessário, sendo **autoexplicativo**, dado que somente depende dos **primeiros princípios** para se explicar: Princípio de Identidade, Princípio de Não-Contradição e Princípio do Terceiro Excluído. Determinamos que **possível** é o *ato que está dentro de uma abrangência da potência* e **impossível** é o *ato que está fora da abrangência da potência*, mas por quê? Porque são as duas combinações possíveis da *relação* entre ato e potência seguindo o Princípio do Terceiro Excluído. Trata-se apenas da afirmação e da negação dessa *relação*. Ou *um ato* (sendo possível) *está relacionado a uma potência* ou o *ato* (sendo impossível) *não está relacionado com a potência*.

Por sua vez, considerando apenas o lado do possível, onde há alguma relação entre potência e ato, falta determinar como essa relação ocorre. Para isso, afirmamos que o **contingente** é o *ato que não completa toda a abrangência da potência* e o **necessário** é o *ato que completa toda a abrangência da potência*. **Por quê?** Usamos novamente o Princípio do Terceiro Excluído para determinar como a relação potência-ato ocorre, a saber, com a afirmação e a negação da completude. Ou *um ato* (sendo contingente) *não completa a potência a qual está relacionado* ou o *ato* (sendo necessário) *completa a potência a qual está relacionado*. Observe-se que aquilo que é contingente também é possível e aquilo que é necessário também é possível, apesar de que o possível nem sempre é contingente ou nem sempre é necessário.

Neste parágrafo, farei uma pequena digressão sobre o **Princípio da Plenitude**. O Princípio da Plenitude reza o seguinte:



“*tudo o que é possível ocorre em algum momento*”. Vemos aqui como Tomás de Aquino (e Aristóteles, por extensão) seriam **contrários** ao Princípio da Plenitude, pois ainda podemos fazer uma análise detalhada sobre caso da contingência usando novamente o Princípio do Terceiro Excluído. De fato, assim como encontramos ali o *ato realizado* (contingente) *que não completa da abrangência da potência*, pelo fato mesmo de não completar, também encontramos o **ato não realizado dentro da abrangência da potência** (ainda meramente possível). Ao analisar isso, observamos que não é o fato de “ocorrer em algum momento” que define o que é possível. Não há nenhum absurdo ou nenhuma contradição em supor que esse ato não seja realizado e continue sem ser realizado para sempre. Mesmo nesse caso extremo que estamos supondo de nunca se realizar, algo ainda continuaria sendo considerado como “possível”, pois se trata de um ato que está dentro da abrangência da potência. Considerando que Tomás e Aristóteles seguem o Modelo Potencialista, eles são **definitivamente contrários** ao Princípio da Plenitude.

Voltando para as análises, podemos dizer que estabelecemos como ficam separadas as quatro modalidades aléticas com base na potência e ato. Contudo, resta saber o **critério** que determina o que está **dentro** ou **fora**, e, estando dentro, o que **completa** ou **não completa**. Ora, podemos dizer que, em última instância, esse Modelo Potencialista está fundado diretamente no **Princípio de Não Contradição**, pois, como vimos, ele é a base para se descrever a *necessidade em si*, a *impossibilidade em si*, a

possibilidade em si e a *contingência em si*. Em última instância, temos o seguinte:

- **Possibilidade em Si:** o ato possível está dentro da *abrangência da potência em si* **se e somente se** a ocorrência do ato não é contraditória.
- **Impossibilidade em Si:** o ato impossível **não** está dentro da *abrangência da potência em si* **se e somente se** a ocorrência do ato é contraditória.
- **Contingência em Si:** o ato contingente **não completa** a *abrangência da potência em si* **se e somente se** a não ocorrência do ato não é contraditória.
- **Necessidade em Si:** o ato necessário completa a *abrangência da potência em si* **se e somente se** a não ocorrência do ato é contraditória.

Em certo sentido, por extensão, ainda poderíamos aplicar tal pensamento também para as modalidades *simpliciter*. Para isso, precisamos supor o “**contraditório para a espécie**”, o que exige maior análise **além** dos Primeiros Princípios, como, por exemplo, análises das **propriedades comuns** dos indivíduos que o definem como pertencendo à espécie em questão. Assim, seria “contraditório para espécie” justamente aquilo que for contraditório em relação a essas **propriedades comuns**:

- **Possibilidade Simpliciter:** o ato possível está dentro da *abrangência da potência da espécie* **se e somente se** a ocorrência do ato não é contraditória para a espécie.
- **Impossibilidade Simpliciter:** o ato impossível **não** está dentro da *abrangência da potência da espécie* **se e**

somente se a ocorrência do ato é contraditória para a espécie.

- **Contingência Simpliciter**: o ato contingente **não completa** a *abrangência da potência da espécie* **se e somente se** a não ocorrência do ato não é contraditória para a espécie.
- **Necessidade Simpliciter**: o ato necessário completa a *abrangência da potência da espécie* **se e somente se** a não ocorrência do ato é contraditória para a espécie.

Assim, fica esclarecido como o Princípio de Não Contradição seria o **critério** básico para se determinar a modalidade alética de qualquer coisa. Contudo, também poderíamos usar o Princípio de Identidade para a mesma finalidade. Nesse caso, a critério seria **o quanto** a abrangência do ato se identifica com a abrangência da potência, isto é, se é totalmente, parcialmente, nula ou não nula. Dessa maneira, nós teríamos as seguintes definições:

- **Necessidade em Si**: o ato necessário completa a *abrangência da potência em si* **se e somente se** a *abrangência de um ato individual* é **totalmente idêntica** à *abrangência da potência em si*.
- **Contingência em Si**: o ato contingente **não completa** a *abrangência da potência em si* **se e somente se** a *abrangência de um ato individual* é **parcialmente idêntica** à *abrangência da potência em si*.
- **Impossibilidade em Si**: o ato impossível **não está dentro** da *abrangência da potência em si* **se e somente se** a

abrangência de um ato individual é totalmente diferente da abrangência da potência em si.

- **Possibilidade em Si:** o ato possível está dentro da *abrangência da potência em si* **se e somente se** a *abrangência de um ato individual* **não é totalmente diferente** da *abrangência da potência em si*.

Observe que seguimos uma ordem inversa nas definições.

De fato, quando se define em termos de identidade, a modalidade alética mais imediata e clara é a necessidade, seguida da contingência. Para complementar, usamos a expressão “totalmente diferente” para indicar a ausência de qualquer identidade. É intuitivo o significado, pois se trata da *diferença total* entre ato e potência, que indica algo impossível e totalmente fora da potência. Por fim, o mais abstrato fica com a negação da diferença total, onde teríamos uma a dupla negação, a qual indica uma afirmação. O possível seria diferente do contingente porque, ao negar a diferença total, isto é, um ato totalmente diverso, ele afirma que está dentro, *sem determinação*. Uma vez esclarecidas as modalidades em si, ainda falta aquelas que são *simpliciter*, mas a transcrição seguirá a mesma estrutura:

- **Necessidade Simpliciter:** o ato necessário completa a *abrangência da potência da espécie* **se e somente se** a *abrangência de um ato individual* é **totalmente idêntica** à *abrangência da potência da espécie*.
- **Contingência Simpliciter:** o ato contingente **não completa** a *abrangência da potência da espécie* **se e somente se** a *abrangência de um ato individual* é

parcialmente idêntica à abrangência da potência da espécie

- **Impossibilidade Simpliciter**: o ato impossível **não** está dentro da abrangência da potência da espécie **se e somente se** a abrangência de um ato individual é **totalmente diferente** da abrangência da potência da espécie.
- **Possibilidade Simpliciter**: o ato possível está dentro da abrangência da potência da espécie **se e somente se** a abrangência de um ato individual **não** é **totalmente diferente** da abrangência da potência da espécie.

Os outros modelos também se utilizam dos primeiros princípios, mas não do mesmo modo que o Modelo Potencialista. Ao usar o princípio de não contradição, o Modelo de Mundos Possíveis analisa seus objetos específicos **assumindo de antemão** que haja outros “mundos”. Ora, “**tempo**” e “**mundo**” **não** são noções que estão **diretamente relacionadas** com os primeiros princípios, mas exige-se que se assumam de antemão certas concepções de tempo e de mundo, sobre os quais são feitas as análises. Por outro lado, a noção de “potência” já possui uma **íntima conexão** com a noção de “possibilidade”, e isso ocorre de tal modo que elas são até mesmo intercambiáveis, dependendo do contexto de uso. Assim, a princípio, entendemos que, na relação entre possibilidade e potência, **não há um círculo vicioso**, pois um não é baseado no outro, mas eles são sinônimos na maioria dos casos. Ao longo do livro, usamos muito a expressão “abrangência da possibilidade” no lugar de “abrangência da potência”, por causa das razões

apresentadas no tópico 2.1, quando tratamos da *substância genérica*.

Enfim, uma vez que a possibilidade (ou a potência) se alicerça **diretamente** nos primeiros princípios, podemos concluir que o Modelo Potencialista condiz melhor com as nossas intuições mais primitivas acerca de possibilidade, impossibilidade, contingência e necessidade. Com o que foi exposto, fica claro que o Modelo Potencialista é **autoexplicativo**. Qualquer semântica que queira representar as nossas intuições modais aléticas precisa ser, antes de tudo, relacionada a esses princípios. Esclarecido esse ponto, podemos agora nos questionar sobre a primitividade do Modelo Potencialista no tópico seguinte.

3.2. UMA SEMÂNTICA MAIS FUNDAMENTAL E PRIMITIVA

Neste tópico, nós nos dedicaremos a fazer um trabalho comparativo entre o Modelo Potencialista, Modelo Estatístico de Frequência Temporal e o Modelo de Mundos Possíveis. Nessa comparação, buscaremos mostrar como esse Modelo Potencialista apresenta uma semântica **mais fundamental e primitiva** do que a Semântica de Mundos Possíveis e do que a semântica do Modelo Estatístico de Frequência Temporal.

Logo de imediato, vemos que os outros modelos não são autoexplicativos. O **Modelo Estatístico** apenas assume, mas não esclarece o **porquê** de o necessário *ocorrer sempre*, o possível (*ser suposto*) *ocorrer em algum momento*, o impossível *nunca ocorrer* e o contingente *ocorrer sem ser para sempre*. Além disso, a **Semântica de Mundos Possíveis** também não esclarece sozinha a razão pela qual usa “mundo” como instrumento para a semântica,

uma noção que não é imediatamente relacionada com as modalidades, como ocorre com a potência.

Como vimos, a própria palavra “mundo” pode ser ambígua e, caso indique a “totalidade das coisas”, não cabe falar de outros mundos, mas só seria possível pensar em apenas um único mundo, como queria Aristóteles e Tomás de Aquino. A SMP não considera a significação da palavra “mundo” no sentido aristotélico e tomista, ou seja, há pensamentos modais que escapam a essa semântica. Um esforço para considerar um único mundo possível em termos da SMP iria resultar que, como há apenas **um único mundo**, aquilo que ocorre nesse mundo ocorre **em todos**, de modo que tudo seria necessário, e nem sequer haveria distinção entre as quatro modalidades aléticas.

No entanto, podemos usar o Modelo Potencialista para esclarecer o Modelo Estatístico. De fato, **algo possível** é aquilo que (se supõe que) ocorre em algum momento (a “possibilidade” no Modelo Estatístico) **porque** há potência em aberto dentro da abrangência da potência, tendo possibilidade para ocorrer *a qualquer momento*. Contudo, essa concepção Potencialista vai além do que se espera do Modelo Estatístico, chegando a negar o Princípio da Plenitude. Por sua vez, o **impossível** nunca ocorre (isto é, a “impossibilidade” no Modelo Estatístico) **porque** a atualidade está fora da abrangência da potência e, assim, **não terá** relação com a potência *em qualquer momento concebível*. Por outro lado, o **contingente** ocorre **agora**, mas supomos que ele deixará de ocorrer (a contingência no Modelo Estatístico) **porque** a atualização que ocorre não completa toda a potência dele, deixando

em aberto alguma potência para não ser o que ele é **em outro momento**. Por fim, algo necessário ocorre sempre (a necessidade no Modelo Estatístico) **porque** a abrangência da potência deste algo é completada pela atualidade deste algo, de modo que não há potência em aberto para não ser o que é **em algum outro momento**.

Como vimos, a definição de “mundo” é um dos pontos que levaram Aristételes e Tomás de Aquino a rejeitar a possibilidade de outros mundos. Supondo isso, podemos fazer a seguinte questão: **“E se a definição de “mundo” fosse outra?”**. De fato, “mundo” também pode se referir a *“conjuntos maximais de proposições”*, seguindo Plantinga¹⁴¹ e Adams¹⁴². “Mundo” ainda pode indicar uma *“propriedade não instanciada de mundo”* (Stalnaker¹⁴³), *“recombinações de propriedades atuais”* (Armstrong¹⁴⁴) ou *“meros elementos de ficção”* (Rosen¹⁴⁵). Diante disso, se Aristóteles e Tomás definissem “mundo” de outra maneira mais fraca, eles mesmos ficariam mais dispostos a aceitar a possibilidade de outros mundos possíveis. Afinal, como ficaria o Modelo Potencialista, se assumirmos uma definição mais fraca de “mundo”?

É possível identificar essa possibilidade ao analisar uma objeção contra Tomás. Com essa objeção abaixo, contrária a posição de Tomás, vemos que o Modelo Potencialista é **capaz de**

¹⁴¹ PLANTINGA, Alvin. *The Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press. 1974.

¹⁴² ADAMS, Robert Merihew. *Theories of Actuality*. *Nous* 8:211–31, 1974.

¹⁴³ STALNAKER, Robert. ‘Possible Worlds.’ *Noûs* 10:65–75. 1976.

¹⁴⁴ ARMSTRONG, David. *A Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge: Cambridge University Press. 1989.

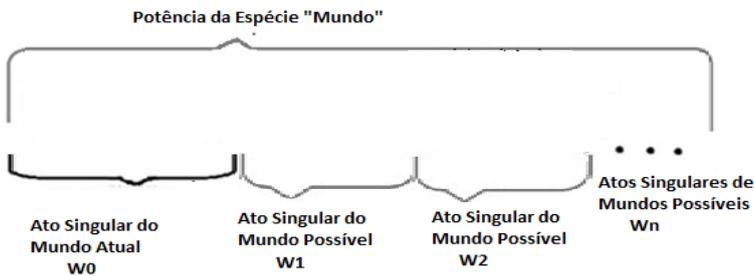
¹⁴⁵ ROSEN, Gideon. *Modal Fictionalism*. *Mind* 99: 327–54. 1990.

descrever mundos possíveis. Contudo, vemos logo abaixo que Tomás é contrário a essa argumentação e a resposta dele está toda alicerçada sobre a definição de “mundo” como totalidade:

Tudo o que teve uma forma numa matéria pode ser numericamente multiplicado, permanecendo a espécie a mesma, porque a multiplicação numérica vem da matéria. Ora, o mundo tem uma forma material. Pois, assim como dizendo “homem” exprimo a *forma*, e dizendo “este homem” exprimo a *forma na matéria*; assim também, ao dizer “mundo” exprimo a *forma*, e dizendo “este mundo” exprimo a *forma na matéria*. Logo, nada impede que haja diversos mundos.¹⁴⁶

– O mundo consta da sua matéria total. (...) ¹⁴⁷

Assim, desconsiderando a definição de “mundo” e saindo do sistema tomista (talvez indo para análises mais próximas do sistema de Duns Scotus), podemos fazer um experimento mental independente e considerar apenas o Modelo Potencialista. Com uma definição mais sutilmente fraca de “mundo”, podemos representar a sua relação entre potência e ato que foi descrita na objeção contrária com esse diagrama:



¹⁴⁶ AQUINO, Tomás de. *S.Th.* I, q. 47, a. 4, arg 3.

¹⁴⁷ AQUINO, Tomás de. *S.Th.* I, q. 47, a. 4, ad 3.



De imediato, observe que estamos tratando “mundo” com a estrutura de contingência. Assim, supondo uma definição não aristotélica de “mundo” juntamente com o Modelo Potencialista, nós poderíamos explicar o uso da palavra “mundo” da S.M.P. a partir do Modelo Potencialista. Vemos, assim, claramente como é concebível a consideração de vários mundos, de modo que a estrutura de contingência é a base da S.M.P., sobre a qual são feitas todas as análises com alternativas de mundos.

Nesse sentido, na relação espécie-indivíduo, o objeto modalizado é o **indivíduo**, o qual terá uma relação direta com a **espécie “mundo”**. Assim, o objeto possível ocorre em algum mundo possível **porque** a atualidade deste objeto está dentro da abrangência da potência da espécie “mundo”. O objeto contingente ocorre no mundo atual, mas não em todos os mundos possíveis, **porque** a atualidade deste objeto não completa a potência da espécie “mundo”. Por sua vez, o objeto necessário ocorre em **todos** os mundos possíveis **porque** a atualidade deste objeto completa **totalmente** a potência da espécie “mundo”. Ora, enfatizando a **totalidade**, se a atualidade completa **toda** a potência da espécie “mundo”, segue-se que o objeto se realiza em **todas** as instâncias alternativas de “mundo”. Por fim, um objeto impossível não ocorre em nenhum mundo possível **porque** a atualidade desse algo está fora a potência da espécie “mundo”. Diante disso, observa-se claramente que o Modelo Potencialista é independente de qualquer definição de “mundo”, dado que se adapta a qualquer situação. Por



outro lado, a S.M.P. depende de qual definição de “mundo” é assumida.

Portanto, fica claro que o Modelo Potencialista pode explicar claramente o Modelo de Mundos Possíveis. Contudo, há casos em que o Modelo Potencialista consegue descrever, mas o Modelo de Mundos Possíveis não consegue descrever de modo preciso, como é o caso da noção de “mundo” tomista. Da mesma maneira, é visível que as modalidades aléticas no Modelo Estatístico são explicadas pelo Modelo Potencialista, mas o contrário não é verdadeiro, já que a quantificação do tempo não explica a completude ou não das potências, ou estar dentro ou fora das potências.

Por esta razão, podemos concluir que este *Modelo Potencialista* é mais **fundamental** e **primitivo logicamente** do que o *Modelo de Mundos Possíveis* e o *Modelo Estatístico*. Por “primitivo”, entendo que serve de base para a explicação dos outros, enquanto os outros não servem de base de explicação para este. De fato, o Estatístico e o de Mundos Possíveis podem ser descritos pelo Potencialista, enquanto que este não pode ser totalmente descrito por aqueles. Tal pensamento também nos levará à conclusão de que o Modelo Potencialista é mais abstrato e geral, tendo uma aplicação mais ampla que os outros modelos.

3.3. O MODELO POTENCIALISTA COMO UM INSTRUMENTO NEUTRO E INDEPENDENTE

Como vimos anteriormente, é importante destacar que a Semântica de Mundos Possíveis é incompatível com sistema aristotélico e tomista, mas isso não quer dizer que a S.M.P. será



incompatível com o *Modelo Potencialista em si*, isto é, considerado independentemente do sistema desses filósofos. Assim, neste tópico, veremos **cinco evidências** de que o Modelo Potencialista é neutro e independente do sistema tomista, a saber: [1] tem a extensão de aplicabilidade é mais genérica, [2] tem explicatividade com base nos princípios, [3] é mais fundamental e primitivo, [4] é independente da definição de “mundo” e [5] é baseado em “espaços lógicos” (extensão) e diagramas.

Ora, sabemos que muitas das teorias dos filósofos clássicos são inviáveis diante da ciência atual, pois já foi comprovado que os **corpos celestes** e o **universo** (“mundo” tomista) não são eternos ou necessários. Mesmo assim, isso não significa que o Modelo Potencialista foi refutado e se tornou inviável atualmente, mas apenas parte das teorias desses filósofos foi refutada. É fácil ver a aplicação do Modelo Potencialista atualmente, pois basta fazer uma adaptação, passando a tratar os corpos celestes e o mundo como contingentes. Com essa descrição, adaptamos para a atualidade.

Esse é o ponto máximo de nosso livro, onde pretendemos defender o Modelo Potencialista como um **instrumento neutro** que pode ser usado por qualquer um. Para fazer essa defesa, será necessário defender que o Modelo Potencialista pode se **descolar** do Sistema Aristotélico e do Tomista, constituindo um instrumento lógico **independente**. Em outras palavras, o Modelo Potencialista não é somente aristotélico ou tomista, mas é um instrumento independente, que foi apenas usado por esses filósofos para defender as suas respectivas visões de mundo.



Neste ponto, podemos destacar que a **extensão da aplicabilidade** do *Modelo Potencialista* é maior do que a do *Modelo de Mundos Possíveis* e do *Modelo Estatístico*. De fato, com o Modelo Potencialista é possível **expressar** tanto um sistema que admite um único mundo quanto um sistema de vários mundos possíveis. Isso faz com que a semântica potencialista possa se *servir dos princípios* de cada um dos outros dois modelos de semântica, como se estivesse contidos nele. Desse modo, todo o trabalho que já foi desenvolvido sobre as modalidades aléticas com base na S.M.P. ao longo do século XX e XXI pode ser tratado simplesmente como estando contido dentro de um Modelo Potencialista, considerando-o sozinho e independente do Sistema Tomista. Diante disso, vemos que esse Modelo Potencialista é **mais geral** do que o próprio sistema aristotélico e o sistema tomista. Na verdade, ambos são meras aplicações práticas desse Modelo Potencialista, dado que são descritos e representados por ele. Eis a primeira evidência de que o Modelo Potencialista é um instrumento independente.

No entanto, para sermos mais precisos, há características que estariam além das outras duas semânticas, o que torna o Modelo Potencialista mais geral do que os outros dois juntos. De fato, a capacidade mesma de uso supondo um único mundo já o faz ir além do que a S.M.P. seria capaz. Além disso, o Modelo Potencialista também determina noções além da S.M.P. ao supor a ideia de que **várias instâncias diferentes em conjunto** produzem uma **necessidade intermediária**, como é o caso da necessidade das espécies que conjuntamente completam toda a potência por si da matéria, como vimos no início do tópico 2.5. De fato, quando há

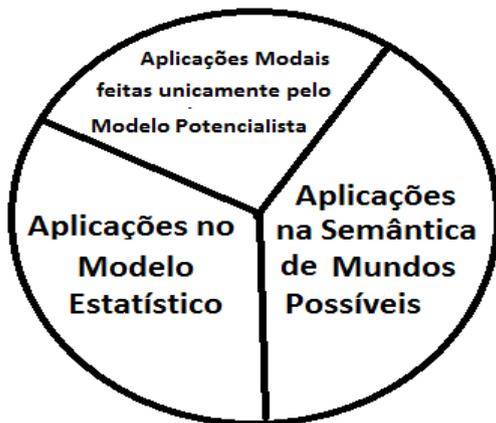


instâncias e alternativas diferentes, a S.M.P. somente consegue determinar que estas alternativas diferentes são possíveis. Contudo, o Modelo Potencialista consegue conceber **alternativas diferentes** que são possíveis (quando o **ato delas em conjunto não completa** a potência), bem como consegue conceber **alternativas diferentes**, onde cada uma é necessária (quando o **ato delas em conjunto completa** a potência). Assim, fica claro que o Modelo Potencialista consegue determinar mais coisas do que o Modelo de Mundos Possíveis.

Além disso, no caso de haver realmente um único mundo, o Modelo Potencialista vai muito além das descrições temporais do Modelo Estatístico. De fato, o Modelo Potencialista consegue realizar descrições como um modelo **sincrônico**, isto é, que envolve múltiplas alternativas **ao mesmo tempo**, mesmo que haja apenas uma única linha temporal, sem admitir uma teoria dos mundos possíveis. Neste caso, há várias alternativas sincrônicas dentro de uma abrangência, seja várias alternativas de indivíduos dentro de uma espécie, ou várias espécies alternativas dentro de um gênero. Somente a necessidade, que é baseada na unicidade, não teria alternativas e nem precisaria delas. Nesse sentido, haveria apenas um mundo, mas não precisamos seguir uma semântica das modalidades **diacrônica**, isto é, com alternativas **ao longo do tempo na única linha temporal**, como vimos que foi proposto por Hintikka e Knuutilla. Em suma, a **generalidade** do Modelo Potencialista é, de fato, a **primeira evidência** de que o Modelo Potencialista é neutro e independente. Para sermos claros, a

princípio, teríamos a extensão de aplicabilidade dos modelos representada por esse diagrama:

Extensão da Aplicabilidade do Modelo Potencialista



Para reforçar a independência do Modelo Potencialista em relação ao sistema tomista, basta lembrar que, como já vimos, em última instância, o Modelo Potencialista se baseia nos **primeiros princípios** e é **autoexplicativo**, o que caracteriza uma **segunda evidência**. Assim, esse modelo não está preso a definições teológicas, como foi o uso Tomás em várias situações. Enfim, o Modelo Potencialista poderia ser usado até mesmo por ateus, já que os **primeiros princípios** são **neutros** e são base de **qualquer raciocínio**. Além disso, mesmo que os outros modelos usem os primeiros princípios, o Modelo Potencialista é mais **fundamental** e **primitivo**, pois também pode auxiliar na explicação dos outros



modelos, apesar de os outros modelos não conseguirem fazer o mesmo por ele, o que é uma **terceira evidência**.

Apesar de as modalidades serem usadas por Tomás de Aquino para auxiliar na descrição de assuntos próprios de seu sistema, o modelo possui maior independência, de modo que pode servir de instrumento lógico para formalizar qualquer pensamento. Por exemplo: o Modelo Potencialista em si mesmo não está preso a qualquer que seja a definição de “mundo” que se tenha, eis uma **quarta evidência**.

É verdade que este Modelo Potencialista de Tomás de Aquino, a princípio, supõe o **realismo moderado**, teoria segundo a qual os universais (Ex. “homem”, “animal” “planta”, e outros termos que podem ser atribuídos a vários indivíduos) têm um ser na realidade como propriedade real dos indivíduos. Sabemos que tal teoria é rejeitada pelos filósofos que tem posição **nominalista** a respeito dos universais. De fato, é esperado que, geralmente, os nominalistas costumem fazer grande oposição ao uso das modalidades aléticas, mesmo considerando a semântica de mundos possíveis.

Mesmo assim, tenho uma hipótese de que não haveria grandes prejuízos se os nominalistas usassem este Modelo Potencialista fazendo as devidas **adaptações**. É óbvio que não atribuirão qualquer realidade às potências e suas abrangências, mas podem considerar as abrangências **em termos puramente extensionais**, que serviriam de base para as análises modais enquanto **espaços meramente lógicos intramentais**. Se não quiserem aceitar nada lógico intramental, em última instância, eles



ainda podem levar em consideração apenas os **diagramas** que montamos ao longo do capítulo 2 desse livro. Esses diagramas são esquemas simbólicos que trazem ao menos algum esclarecimento sobre as modalidades aléticas. De fato, os diagramas possuem maior independência, sem nenhum comprometimento com qualquer sistema filosófico em particular, o que seria uma **quinta e última evidência** de que esse Modelo Potencialista é neutro e independente.

Enfim, esse ponto a respeito dos nominalistas deve ser considerado apenas a título de **sugestão**. Afinal de contas, trata-se de um instrumento passível de uso. A única intenção dessa sugestão do modelo potencialista é contribuir para se analisar as modalidades aléticas. Defendo que não haveria prejuízo para eles, mas deixo em aberto para os nominalistas julgarem essa minha hipótese de eles aceitarem usar ou não usar os diagramas, considerando as devidas adaptações.

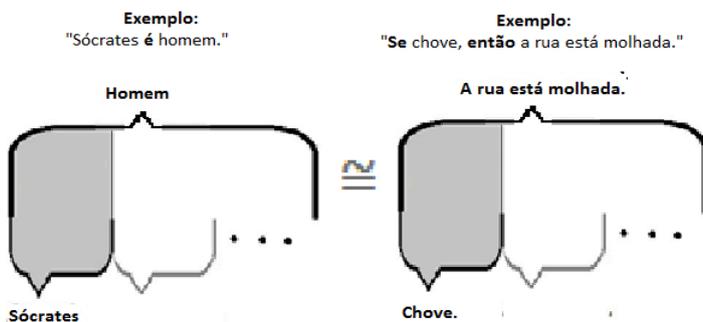
Enfim, conclui-se que o Modelo Potencialista não é somente tomista ou aristotélico, mas trata-se de um instrumento lógico independente que **apenas foi utilizado** por Aristóteles e Tomás de Aquino nos seus respectivos sistemas. Portanto, apesar de podermos identificar a sua origem histórica no uso que esses autores fizeram, fica patente que essa semântica das modalidades aléticas ultrapassa em muito os seus primeiros usuários, podendo ser útil para qualquer um, até mesmo nos dias de hoje. Assim, consideramos que conseguimos dar a devida legitimidade para o Modelo Potencialista, bem como para as conclusões dos seus usuários.

3.4. APLICAÇÃO PRÁTICA DO MODELO POTENCIALISTA

No tópico 1.1, foi dada a definição geral de modalidades aléticas como sendo os modos que **determinam como o verbo “ser” une** o predicado ao sujeito dentro de um juízo na forma “S é P”. Observa-se, assim, que as análises das modalidades aléticas são tratadas como essencialmente *predicativas* e não como *proposicionais*. Ora, o Modelo Potencialista trabalha exatamente numa relação entre sujeito e predicado, representando, assim, melhor as modalidades aléticas. Neste tópico final, apesar de me basear em Tomás de Aquino, buscarei teorizar de uma maneira **mais independente em relação ao sistema tomista**. Consideraremos quatro tipos de aplicações: [1] uma hipótese de aplicação em termos proposicionais pela comparação entre sujeito-predicado e antecedente-consequente, [2] aplicação ao pensamento dos disposicionalistas contemporâneos, [3] aplicação na matemática e [4] a aplicação mais propriamente do sistema tomista.

Para destacar essa independência, gostaria de apresentar uma hipótese que, a princípio, não é prevista por Tomás. Nessa hipótese, estamos supondo que o leitor saiba que a Lógica Proposicional pode expressar adequadamente todas as funções de verdade usando apenas os conectivos da **implicação** e da **negação**, pois não mencionaremos os outros conectivos. Afirimo isso porque entendemos que a relação entre **sujeito-predicado** de uma sentença é *semelhante* à relação **antecedente-consequente** de

uma implicação. A semelhança entre essas relações repousa no fato de que ambos podem ser descritos formalmente pelos diagramas de modo semelhante, como vemos nos seguintes exemplos:



De fato, é visível que a potência de "Homem" é realizada não somente por "Sócrates", mas por outros indivíduos também. Ao mesmo tempo, sabemos que a potência da proposição "A rua está molhada" é verdadeira não somente na condição de ser verdade a proposição "Chove", mas também é verdadeira na condição de outras proposições serem verdadeiras. Vemos claramente a semelhança entre os dois, onde demonstram ter a mesma estrutura formal. Diante desta mesma estrutura formal, quanto às negações, temos três considerações possíveis: [1] *negar o sujeito* é semelhante a *negar o antecedente*, [2] *negar o predicado* é semelhante a *negar o consequente* e [3] *negar a sentença* é equivalente a *negar a implicação*.

É evidente que essa hipótese exige um aprofundamento, mas, como tal hipótese ultrapassa demais o pensamento tomista,



vai ultrapassar demais também o escopo deste livro. Por isso, decidimos apenas apresentar em termos gerais essa hipótese para não excluirmos por completo o âmbito proposicional da lógica de nossas análises modais. Dessa maneira, mesmo que fuja demais ao pensamento tomista, o leitor pode considerar que tudo o que falarmos, a partir de agora, sobre a relação sujeito-predicado é **aplicável**, *mutatis mutandis*, à relação antecedente-consequente.

Esclarecido esse ponto, passemos a tratar apenas em termos da relação sujeito-predicado. No Modelo Potencialista, tudo o que precisamos está dentro da própria sentença declarativa, não sendo necessário nada de externo à sentença para as análises modais. O mesmo claramente não pode ser afirmado sobre o Modelo de Mundos Possíveis e o Modelo Estatístico, que envolvem elementos externos à sentença, como é o caso da quantificação de mundos ou do tempo. Ao contrário desses modelos, o Modelo Potencialista precisa apenas da relação sujeito e predicado, mas as análises mudam dependendo de qual é o lado potencial ou o lado atual. Desse modo, essa semântica será simplesmente baseada em o **sujeito** preencher ou não preencher a **possibilidade do predicado**, ou o **predicado** que preencher ou não preencher a **possibilidade do sujeito**.

Assim, consideremos o ponto de vista dos disposicionalistas contemporâneos, que parte do individual para o específico. O que parece contribuir para esse ponto de vista é a estrutura da linguagem humana: em geral, colocamos o sujeito como sendo potencial para receber caracterizações, e o predicado envolve exatamente aquelas caracterizações que atualizam o que



era potencial no sujeito. Vejamos um exemplo. Na sentença “Sócrates é homem”, geralmente consideramos “Sócrates” como sendo o lado potencial e “ser homem” como sendo o lado atual, uma vez que esperamos que Sócrates receba a caracterização de ser homem. Dessa maneira, geralmente definimos essa sentença como sendo **necessária**, pois a atualização de “ser homem” preenche e completa toda a “potência de Sócrates”. Para visualizar melhor, basta nos questionar: existe algum espaço em aberto na “abrangência da potência de Sócrates” para não “ser homem”? Em outras palavras, é possível imaginar Sócrates sem ser homem? “*Não ser possível não ser homem...*” é um modo de descrever exatamente a necessidade. Vale lembrar que é evidente que “Sócrates” é um nome próprio que poderia ser dado a um cachorro ou gato, mas eu estou supondo o ser individual humano em questão.

Ademais, agora, considerando a sentença “Sócrates é branco”, dá para imaginar uma possibilidade de Sócrates não ser branco, de modo que a atualização de “branco” deixa em aberto parte da “potencialidade de Sócrates” para não ser branco. Desse modo, se *é possível não ser*, então a sentença declarativa “Sócrates é branco” seria **contingente**. Essa mesma sentença “Sócrates é branco”, bem como a sentença “Sócrates é homem”, também seriam **possíveis**, pois os predicados “branco” e “homem” estão dentro da abrangência da potência do sujeito “Sócrates”. Poderíamos ainda considerar a sentença “Sócrates é voador”, onde veríamos que o predicado “voador” está fora da abrangência de potência do sujeito “Sócrates”, o que faz com que essa sentença seja **impossível**.



Nesse sentido, a estrutura da linguagem parece ser uma das razões pelas quais os disposicionalistas ou potencialistas contemporâneos (citados no tópico 1.2) seguem a **ordem do conhecimento** (que vai do *menos* geral para o *mais* geral, enfatizando mais os indivíduos em detrimento da espécie). De fato, a estrutura da nossa linguagem supõe o sujeito como sendo o lado potencial e o predicado como sendo o lado atual. Como dissemos, Tomás de Aquino também faz análises desse tipo, mas o nosso livro mostrou que ele reforça uma análise seguindo a **ordem da natureza** (que vai do *mais* geral para o *menos* geral, enfatizando mais a espécie em detrimento do indivíduo). Realmente, é contraintuitivo considerar o predicado como sendo a parte potencial, enquanto o sujeito seria a parte atual. Contudo, veja como a nossa abordagem envolvendo o **critério de “preencher ou não preencher a potência”** (o qual descobrimos seguindo a “ordem da natureza”) está facilitando até mesmo a análise de um ponto de vista disposicionalista ou potencialista contemporâneo, que costuma seguir a ordem do conhecimento. Devido a essa proximidade com esse movimento contemporâneo, podemos concluir que a expressão “**Modelo Potencialista**” seria apropriada para nomear essa semântica.

Contudo, podemos continuar nossas reflexões e veremos que não basta apenas seguir a estrutura da linguagem comum. Se quisermos analisar completamente as modalidades aléticas, precisamos seguir também uma **ordem da natureza** (do mais geral para o menos geral). Diante disso, uma vez que facilita a exposição da abordagem que pretendíamos, nós decidimos iniciar

nossas reflexões com a possibilidade (em 2.1) e a impossibilidade (em 2.2) para depois falarmos da contingência (em 2.3) e, por fim, da necessidade (em 2.4). Contudo, como dissemos, considerar o **predicado** da sentença como sendo **potencial** é contraintuitivo, pois a estrutura da nossa linguagem supõe que o potencial se refira ao sujeito.

Nesse sentido, precisamos decidir como lidar com essa intuição que vem da estrutura da linguagem. Para seguir a abordagem da ordem da natureza, como desenvolvemos em nossa hipótese, temos duas opções: [1] inverter a ordem de sujeito e predicado, dizendo “Homem é Sócrates”, de modo a respeitar a intuição de que “homem” é a parte potencial e “Sócrates” é a parte atual; [2] manter a sentença “Sócrates é homem” apenas supondo, contra as intuições, que o predicado “homem” é o lado potencial, enquanto “Sócrates” seria a parte atual. De nossa parte, preferiremos seguir [2], pois parece ser mais objetivo, com modificações apenas mentais.

A partir de agora, seguindo o que desenvolvemos nesse livro de um ponto de vista mais tomista, vejamos como seriam as análises seguindo a ordem da natureza e considerando o predicado da sentença como o lado potencial. Considera-se a sentença “Sócrates é voador” como sendo **impossível**, pois o ser atual de Sócrates está fora da abrangência de potência do predicado “voador”. Da mesma maneira, citando novamente “Sócrates é branco” e “Sócrates é homem”, essas duas sentenças serão **contingentes**. Apesar da sentença “Sócrates é homem” ser



necessária na ordem do conhecimento, esta mesma sentença será contingente na ordem natural com potencialidade no predicado.

De fato, a abrangência da potência do predicado “homem” não é totalmente preenchida pela atualização de “Sócrates”. A primeiro momento, pode parecer estranha esta análise, mas passa a fazer sentido se pensarmos que, de fato, é **contingente para a espécie humana** que “Sócrates” exista, dado que ela teria algum ser, mesmo que Sócrates nunca tenha existido. Essas mesmas sentenças que consideramos contingentes também serão obviamente **possíveis**, porque a atualidade do sujeito “Sócrates” está dentro da abrangência da potência de “homem” e de “branco”. Por outro lado, é óbvio que, na ordem da natureza, as sentenças que são necessárias também são possíveis, dado que aqueles sujeitos que **completam toda a potência** também **estarão dentro** da abrangência da potência do predicado.

Merece destaque a **necessidade** seguindo a ordem da natureza, onde teremos uma necessidade muito mais forte do que a anterior (na ordem do conhecimento) já que envolve uma identidade entre sujeito e predicado. Na filosofia tomista, podemos começar usando o exemplo de “Sócrates é homem com matéria individual”. Ora, o predicado “homem com matéria individual” não esclarece muito em termos linguísticos, mas na ontologia tomista (sem entrar em detalhes sobre isso aqui), o predicado em questão tem uma “abrangência de potência” que é idêntica àquela abrangência da atualização do sujeito “Sócrates”. Se é idêntica a abrangência, a atualização do sujeito “Sócrates” completa toda a potência do predicado em “homem com matéria individual”. Sendo



assim, podemos dizer que a sentença “Sócrates é homem com matéria individual” é **necessária**, e observe que, mesmo se eu inverter a ordem sujeito e predicado, a sentença ainda será necessária, como em “Homem com matéria individual é Sócrates”. Desse modo, podemos concluir que a **necessidade propriamente tomista** pressupõe a **propriedade comutativa** entre sujeito e predicado de uma sentença.

É óbvio que essa propriedade comutativa também poderia ser observada seguindo uma ordem do conhecimento (tendo o sujeito como o lado potencial e predicado como o atual), mas essa propriedade comutativa fica mais visível na ordem da natureza (tendo o sujeito como o lado atual e predicado como o potencial). De fato, dado que o predicado costuma ser mais extenso do que o sujeito de uma sentença, considerar o predicado como envolvendo a **abrangência da potência** expõe a potencialidade em aberto que o sujeito atual completa ou não completa.

A necessidade tomista fica mais clara quando trabalhamos com predicados de segunda ordem, de espécie para gênero próximo. De fato, as definições como “Homem é animal racional” também é necessário nesse sentido, dado que a comutação “Animal racional é homem” também é necessária. Neste caso, sabemos com mais clareza em termos linguísticos que a diferença específica é “racional”, o que não aconteceu no parágrafo anterior. É visível que “homem” atualiza toda a potência de “animal racional”, e “animal racional” atualiza toda a potência de “homem”.

Neste ponto, podemos fazer uma pequena especulação sobre as verdades matemáticas, apesar de que elas não envolvem



exatamente a relação entre sujeito e predicado, onde temos afirmação e negação, mas se trata de uma equação. Assim, “ $2+2=4$ ” é necessário, pois “ $2+2$ ” atualiza toda a potência de “4”, assim como “4” atualiza toda a potência de “ $2+2$ ”. É evidente que existem outras combinações que também serão 4 como “ $1+3$ ”, “ $3+1$ ”, “ $0+4$ ” ou “ $4+0$ ”, mas cada uma dessas combinações individualmente completará toda a potência de 4, e vice-versa. Parece que “ $2+2$ ” não completa toda a potência de “4”, dado que “4” também pode ser igual a essas outras combinações de somas. Contudo, podemos considerar que “4” é potencial para **ser** e potencial para **não ser** “ $2+2$ ”. Colocamos a potência de 4 simplesmente em termos **bivalentes** de **ser** ou **não ser**. Considerando a abrangência de potência de “4”, nela **não há potência em aberto** para receber o **ato de não ser** “ $2+2$ ”. Sendo assim, toda a abrangência da potência de “4” só pode ser atualizada por “ $2+2$ ”, e o mesmo seria com as outras combinações. Realmente, podemos definir de diversas maneiras uma mesma coisa e nem por isso elas deixam de ser necessárias. Temos o exemplo de “homem” mesmo, que pode também ser definido como “animal político” ou “animal que ri” e, nem por isso, qualquer dessas definições isoladamente deixam de ser necessárias. As outras combinações de somas são apenas outras definições de “4”, e são igualmente necessárias porque o lado atual tem a mesma abrangência que o lado potencial.

Antes de finalizar, podemos ainda falar da necessidade em si de Deus, pois ela é muito peculiar. Como vimos em 2.4, a **necessidade simpliciter** é uma necessidade que decorre da definição, exatamente o que nós temos feito até agora neste tópico,



de modo que ela é “*simpliciter*” porque é possível imaginar que as combinação entre gênero “animal” e a diferença “racional” não se unam na realidade. Entretanto, a **necessidade em si** decorre do próprio **princípio de não contradição**, que é inconcebível como não sendo. Assim, temos *uma abrangência de **potência em si** de tudo que abarca o princípio de não contradição*, que possui a **mesma extensão** que a *abrangência do **ato absoluto de Deus** que realiza tudo o que não infringe o princípio de não contradição*. Ora, se tem a mesma extensão, então o **ato absoluto** completa toda essa **potência em si**. Poderíamos colocar isso na estrutura de uma sentença da linguagem, como se segue: “*O **ato absoluto** é **potência em si***”. O mais incrível é considerar a propriedade comutativa neste ponto da sentença: “*A **potência em si** é o **ato absoluto***”. Desse modo, não há nenhuma **potência em si**, baseada no princípio de não contradição, em aberto, para Deus não ser. Portanto, Deus só pode unicamente ser.

Para finalizar, vale ressaltar que Tomás rejeita provas *meramente lógicas*, sem experimentação do mundo, para a existência de Deus, como é o caso do **argumento ontológico** de Anselmo. Mesmo assim, depois de já ter considerada a existência de Deus como provada por seus **argumentos cosmológicos**, Tomás usa constantemente essas análises modais aléticas como **descrições** dos atributos de Deus. Nessas descrições modais aléticas, o interessante será que, assim como temos a *necessidade* a respeito do *princípio de não contradição*, nós também teremos a *necessidade em si* a respeito de *Deus e seus atributos*.

CONCLUSÃO

CONCLUSÃO

Considerando todo o desenvolvimento deste livro, podemos resumi-lo em dois aspectos: primeiramente, a semântica de mundos possíveis é um instrumento que não deve ser usado para interpretar os pensamentos de Aristóteles e Tomás de Aquino, pois seu uso irá levar a conclusões equivocadas. Secundariamente, a semântica de mundos possíveis não é a única semântica possível para as modalidades aléticas, mas há outras semânticas possíveis.

Precisamos dar o crédito a Jaako Hintikka e Simo Knuuttila por identificarem o primeiro aspecto, bem como buscarem contribuir para o segundo aspecto. Todo o nosso livro girou em torno dos seus questionamentos, mesmo que não concordemos com todas as soluções propostas por eles. Começamos, em 1.2, descrevendo os embates e as disputas existentes entre alguns comentadores, onde uns afirmam que há inconsistência nas descrições modais de Aristóteles e Tomás de Aquino, enquanto outros buscam soluções para as inconsistências apresentadas.

Nesse sentido, mesmo com a melhor formalização possível, víamos que faltava o que é mais fundamental e essencial nas descrições das modalidades aléticas: a relação entre **potência** e **ato**. Essa relação é muito básica no sistema aristotélico e foi surpreendente que não encontrávamos nunca uma descrição que



fizesse justiça ao pensamento de Tomás de Aquino e, em certo sentido, também de Aristóteles.

Nesse sentido, a **investigação** e o **estudo crítico** dos textos de Tomás de Aquino exigiram muito dos nossos esforços. Terminamos com algumas análises formais apenas para não deixar passar totalmente em branco, mas a intenção principal desse livro foi mostrar que há muitas **intuições desconhecidas** sobre as modalidades aléticas presentes nos textos de Aristóteles e Tomás de Aquino. Essas intuições desconhecidas que estariam além do Modelo da *Semântica de Mundos Possíveis*, fazendo com que essa semântica não seja suficiente para descrever as modalidades aléticas presentes nos textos desses filósofos clássicos. Fica, assim, explicado que é um **erro usar a S.M.P.** para descrever o pensamento desses autores.

Embora seja desconhecido por muitos, encontramos um movimento contemporâneo que se assemelha muito ao que propomos como sendo o pensamento de Tomás de Aquino, a saber: o movimento do **disposicionalismo** ou **potencialismo**, que é justamente relacionado a um **neoaristotelismo**. De fato, o que é marcante desse movimento é a rejeição da compreensão das modalidades aléticas em termos de mundos possíveis, o que nos foi bem útil. Contudo, os pensamentos desses autores não são idênticos aos de Tomás de Aquino. Eles apenas serviram de inspiração para desenvolvermos o Modelo Potencialista. Por essa razão, o tópico 1.2 teve a intenção de fazer uma introdução geral sobre o disposicionalismo contemporâneo, de modo que tivemos a oportunidade de mostrar algumas diferenças e semelhanças que



esse movimento filosófico contemporâneo tem com relação ao pensamento tomista. Diante das diferenças, apontamos que o Modelo Potencialista de Tomás de Aquino segue um caminho que lhe é próprio e singular.

No **Modelo Potencialista** de Tomás, vimos que as modalidades aléticas são entendidas com base no que chamamos de “**abrangência da potência/possibilidade**”. Nesse sentido, estivemos em condições de identificar uma semântica com **alternativas sincrônicas** de atos de espécies dentro de um gênero, ou de indivíduos dentro de uma espécie. Se Tomás relaciona as modalidades aléticas com este arcabouço teórico, então temos um modelo de alternativas sincrônicas que não é baseado em mundos possíveis, mas em espécies possíveis dentro de um gênero ou, por extensão, de indivíduos possíveis dentro de uma espécie.

Para visualizarmos melhor as definições das modalidades aléticas nesse sistema, nós apresentamos um tipo de **diagrama** com o **uso chaves**. Através dos **diagramas**, nós vimos ao longo de todo o **capítulo 2** como determinar semanticamente cada uma das modalidades aléticas no Modelo Potencialista. A **possibilidade** será determinada por *toda a abrangência da potência*, de modo que se estiver dentro da abrangência, então é algo possível. E se um ato de ser está fora ou para além da abrangência da potência, por definição, então será algo **impossível**. Já a **contingência** será o *próprio ato de ser como parte realizada da abrangência da potência*. Ora, se houver alguma potência da espécie em aberto, o indivíduo é contingente e é possível haver outros indivíduos. Em outras palavras, há várias alternativas de indivíduos possíveis



sincronicamente dentro da abrangência da espécie. Ao supor que a **necessidade** de algo é a atualidade que completa toda potencialidade deste algo, já temos a justificação de porque algo é necessário. Basta analisarmos que não há nenhuma *potência em aberto* para este algo ser diferente do que ele é. De fato, “não poder ser diferente”, “não poder não ser” ou “impossível não ser” são outras maneiras de se referir à necessidade.

É importante frisar que, no capítulo 2, nós apresentamos essa semântica das modalidades aléticas em meio aos **temas típicos** do sistema tomista. Uma vez que são temas caros e importantes para Tomás, e todas as discussões teológicas favoreceram o avanço das análises dessa semântica modal, podemos concluir que o Modelo Potencialista deve ser mais atribuído a Tomás de Aquino do que a Aristóteles. De fato, para Tomás de Aquino, Deus seria onipotente no sentido de que Ele pode fazer tudo o que é *possível em si*, isto é, o que estiver dentro da *abrangência da possibilidade em si*. Independentemente de isso ser uma heresia ou não, segundo Tomás de Aquino, aquilo que é **impossível em si** nem Deus poderia realizar.

Além disso, a *possibilidade em si* ajuda a estabelecer melhor como ocorre a *necessidade do ser de um anjo*. Como dissemos no tópico 2.4, o anjo é único ser possível na sua espécie, o que faz dele um ser necessário em relação a sua espécie, dado que o ato da individuação completa toda a potência da espécie. Isso dá ao anjo um caráter de necessidade, mas trata-se de uma **necessidade simpliciter**, pois deixa em aberto a *abrangência da possibilidade em si*. Por deixar **aberta** essa possibilidade em si, o anjo tem certa

“*contingência em si*”, apesar de Tomás de Aquino não usar essa expressão. Desse modo, é concebível que um anjo não exista ou, se existe, será por criação e poderá ser aniquilado.

Deus, por outro lado, tem uma **necessidade em si**, só podendo existir, sendo increado e inaniquilável. É importante observar que muitas conclusões a respeito de Deus podem ser retiradas desta análise, por exemplo: Ele é absolutamente imutável; Ele é onipotente; Ele é “*Aquele que é*”, ou seja, Seu ser é a Essência Absoluta; Ele não surgiu, mas sempre existiu e existirá; por fim, não há nada anterior a Ele.

Assuntos como “onipotência divina”, “anjos” e “criacionismo” são claramente do interesse de Tomás de Aquino e, talvez, Aristóteles até se oporia a algumas conclusões. Por essa razão, concluímos que esse **Modelo Potencialista** deve ser considerado como sendo **tomista**. Não é muito próprio considerá-lo como sendo aristotélico, a não ser que seja assumido de antemão que Aristóteles aceita tudo o que Tomás afirma, o que pode ser uma tese um pouco forçada. É coerente atribuir o que chamamos de “*contingência simpliciter*”, “*possibilidade simpliciter*”, bem como a “*impossibilidade simpliciter*”, “*potência em si* da matéria” para ambos os filósofos. Contudo, todas as *modalidades em si* são tratadas por Aristóteles como sendo apenas lógicas, mas Tomás as aplica ontologicamente. Ora, somente as aplicações ontológicas envolvem o que chamamos de “abrangência de possibilidade” e “abrangência de potência”. Segue-se que o Modelo Potencialista tal como concebemos é fruto das análises propriamente tomistas.



Além disso, no tópico 2.5, vimos que também é possível que vários atos juntos completem toda a potência. Uma vez que a potência estaria toda completada, não há nenhuma potência em aberto para que haja outro ser além daqueles listados. É dessa maneira que Tomás de Aquino entende a “necessidade do mundo”, pois o ser formal de **várias** espécies **em conjunto** completaria toda a potência da matéria do mundo. Não havendo nenhuma potência em aberto, esse mundo (ou universo) seria único e não haveria outros mundos possíveis. Eis o ponto que serve de base para a minha defesa de que Aristóteles e Tomás de Aquino discordariam expressamente do uso da semântica de mundos possíveis. Por causa de definição de “mundo” que eles tinham, o **mundo** é tratado como algo **único** e **necessário**, e não como algo múltiplo e possível, como exige a semântica de mundos possíveis.

Ao longo de todo o **capítulo 3**, vimos que o Modelo Potencialista determina as modalidades aléticas como estando diretamente relacionadas aos **primeiros princípios**, a saber: **princípio de não contradição**, **princípio de identidade** e **princípio do terceiro excluído**. Assim, trata-se de um modelo mais **autoexplicativo**, **fundamental**, **primitivo**, **geral**, **independente** e **neutro** do que os outros Modelos, a saber: Estatístico e de Mundos Possíveis. A própria Semântica de Mundos Possíveis pode ser descrita em termos do Modelo Potencialista, mais não o contrário, o que indica que **tudo o que é válido para a S.M.P. será válido para o M.P.**, mas não o contrário. Neste caso, há vários mundos possíveis **se somente se** considerarmos que a atualidade de uma instância de “mundo” não completa toda a



abrangência da potência de “mundo”. Obviamente, a definição de “mundo” não será a mesma de Aristóteles e Tomás de Aquino, mas alguma outra definição ligada à “superveniência humeana”, que não tratamos neste livro. Enfim, a Semântica de Mundos Possíveis é incompatível com o sistema aristotélico e tomista, mas não será incompatível com o *Modelo Potencialista em si*.

Em suma, este livro representou todo o nosso esforço no sentido de revelar, o máximo possível, o aspecto formal e universal dos **instrumentos** usados por Tomás de Aquino, os quais podem ser úteis para outras filosofias. Portanto, esse **Modelo Potencialista** ultrapassa em muito o sistema tomista, além de ser útil para o uso cotidiano de qualquer um que assim o desejar.

REFERÊNCIAS

1. LITERATURA PRIMÁRIA DE TOMÁS DE AQUINO E ARISTÓTELES:

AQUINO, Tomás de. *Summa Theologiae*. Textum Leoninum Romae, 1888. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: 30 de Abril de 2022.

_____. *Suma Teológica*. Tradução de Aldo Vannucchi, OP et alii. Tomo I-IX, São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Suma Teológica*. Tradução: Alexandre Corrêa. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980. Parcialmente disponível em: <<http://permanencia.org.br/drupal/>> Acesso em: 30 de Abril de 2022.

_____. *Summa Contra Gentiles*. Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini, 1961. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: 30 de Abril de 2022.

_____. *Suma Contra os Gentios*. Tradução de Odilão Moura. 1º Vol. Porto Alegre: EST, 1990; 2º Vol. Porto Alegre: PUCRS, 1996.

_____. *Quaestiones Disputatae de Potentia*. Textum Taurini, 1953. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: 30 de Abril de 2022.

_____. *On Power of God*. Translated by the English Dominican Fathers Westminster, Maryland: The Newman Press, 1952, reprint of 1932. In html - edited by Joseph Kenny, O.P.. Disponível em: <<https://isidore.co/aquinas/>>. Acesso em: 30 de Abril de 2022.

_____. *In Libros Aristotelis De Caelo et Mundo Expositio*. Textum Leoninum Romae, 1886. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: 30 de Abril de 2022.

_____. *The Heavens*. Translated by Fabian R.Larcher and Pierre H. Conway. Disponível em: <<https://isidore.co/aquinas/>>. Acesso em: 30 de Abril de 2022.

_____. *Comentario al libro de Aristóteles sobre el Cielo y el Mundo*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 34, Eunsa, Pamplona, 2002, 540 pp.

_____. *De Substantiis Separatis*. Textum Leoninum Romae, 1968. Disponível em: < <http://www.corpusthomicum.org/>>. Acesso em: 30 de Abril de 2022.

_____. *Sobre os Anjos*. Tradução de Luiz Astorga. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

_____. *In Aristotelem Sententia libri Metaphysicae*. Textum Taurini, 1950. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/>>. Acesso em: 30 de Abril de 2022.

_____. *Commentary on the Methaphysics*. Translated by John P. Rowan Chicago, 1961. In html - edited by Joseph Kenny, O.P. with addition of Latin and Greek. Disponível em: <<https://isidore.co/aquinas/>>. Acesso em: 30 de Abril de 2022.

_____. *De Ente et Essentia*. Textum a L. Baur Monasterii Westfalomum, 1933. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/>>. 30 de Abril de 2022.

_____. *O Ente e a Essência*. Tradução e notas de Dom Odilão Moura, O.S.B. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

_____. *O Ente e a Essência*. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Expositio Libri Posteriorum Analyticorum*. Textum Leoninum Romae, 1882. Disponível em: < <http://www.corpusthomicum.org/>>. Acesso em: 30 de Abril de 2022.

_____. *Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*. Translated by Fabian R. Larcher, O.P. re-edited and html-formated by Joseph Kenny, O.P.. Disponível em: <<https://isidore.co/aquinas/>>. Acesso em: 30 de Abril de 2022.

_____. *Quaestio Disputata de Anima*. Textum Taurini, 1953. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/>>. Acesso em: 30 de Abril de 2022.

_____. *Cuestiones Disputadas sobre el Alma*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez Maqueo. Estudio preliminar de Juan Cruz Cruz. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 3, Eunsa, Pamplona. 2001, 309 pp.

_____. *Scriptum Super Sententiis*. Textum Parmae, 1856. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/>>. Acesso em: 30 de Abril de 2022.

_____. *Sententia Super Meteora*. Textum Leoninum, 1886. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/>>. Acesso em: 30 de Abril de 2022.

_____. *Commentary on Aristotle's Meteorology*. Translated by Pierre Conway, O.P. and F.R. Larcher, O.P., 1964 html by Joseph Kenny O.P. Disponível em: <<https://isidore.co/aquinas/>>. Acesso em: 30 de Abril de 2022.

_____. *Expositio Libri Peryermeneias*. Textum Leoninum et Taurini, 1955. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/>>. Acesso em: 30 de Abril de 2022.

_____. *Aristotle on Interpretation*. translated by Jean T. Oesterle. Milwaukee: Marquette University Press, 1962. Disponível em: <<https://isidore.co/aquinas/>>. Acesso: 30 de Abril de 2022.

PSEUDO-AQUINO, Tomás de. *De Propositionibus Modalibus*. Textum Taurini, 1954. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/>>. Acesso: 30 de Abril de 2022.

ARISTÓTELES. *Da Interpretação*, in *Órganon*. Tradução, textos adicionais e notas de *Edson Bini*. Edipro, São Paulo, 2005.

_____. *Do Céu (De Caelo)*. Tradução, textos adicionais e notas de *Edson Bini*. Edipro, São Paulo, 2014.

_____. *Metafísica, Vol. II*. Tradução italiana de Giovanni Reale e tradução para o português de Marcelo Perine. Edições Loyola, São Paulo, 2002.

_____. *Sobre a Alma (De Anima)*. Tradução de Ana Maria Lóio. Imprensa Nacional - Casa da Moeda. Lisboa, 2010.

2. LITERATURA SECUNDÁRIA:

ADAMS, Robert Merihew. *Theories of Actuality*. *Nous* 8: 211-31, 1974.

AGUIAR, Túlio Roberto Xavier. *A objetividade das leis da natureza na tradição empirista: de Hume a David Lewis*. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 17 n° 1, p. 79-96, 2013.

ALARCÓN, Enrique. *La Dimensión Modal del Conocimiento*. *Espíritu* LXIII · n° 148, 251-282, 2014.

ARGÜELLO, Santiago. *Posibilidad y Principio de Plenitud em Tomás de Aquino*. Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), España, Navarra, 2005.

ARMSTRONG, David. *A Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge: Cambridge University Press. 1989.

AVICEBRON. *The Fountain of Life (Fons Vitae)*. Originally translated by Alfred B. Jacob Revised by Leonard Levin. The Jewish Theological Seminary. New York, 2005.

BELTRÁN O.. *La Doctrina de la Contingencia en la Naturaleza Según los Comentarios del Card. Cayetano y S. Ferrara*. "Studium" 11/VI, 41-75, 2003.



BERGAMINO, F.. *La Necessita Assoluta nell'Essere Creato in Tommaso d'Aquino*. Sintesi ragionata di 'Contra Gentiles' II, c. 30. *Acta Philosophica* 8, 1, 69-79, 1999.

BERRO, A. E.. *Sobre el Ente Posible y Necesario en Tomás de Aquino*. *Sapientia* 59, 217, 39-57, 2005.

BIRD, Alexander. *Nature's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

CLARK, E. D. *The Cause of Causality in All Causes: Powers in Contemporary Metaphysics and Potentia in Thomas Aquinas*. PhD Thesis, Saint Louis University, 2015.

CONTESSA, Gabriele. *Modal Truthmakers and Two Varieties of Actualism*. *Synthese* 174:341-53, 2009.

CONWAY, J. I.. *The Reality of the Possibles*. *The New Scholasticism* 33, 139-161; 331-353, 1959.

DANCY, R.. *Aristotle and the Priority of Actuality*. In S. Knuuttila (ed.) *Reforging the Great Chain of Being: Studies of the History of Modal Theories*. *Synthese Historical Library* 20. Dordrecht, Reidel, 73-115, 1981.

D'ARENZANO I.. *Necessità e Contingenza Nell'aggire Della Natura Secondo San Tommaso*. "Divus Thomas" 28-69, 1961.

DEWAN, L. *St. Thomas and the Possibles*. *New Scholasticism*. n. 53, p. 76-85. 1974.

DUBRA, J. A. C.. *Necessidade e Contingência do Efeito da Causa Primeira: uma Comparação entre Tomás de Aquino e Avicena*. *DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 1, p.69-94, abril, 2010.

ELLIS, Brian. *Scientific Essentialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

ESPINOZA, Baruch. *Ética - Demonstrada à Maneira dos Geômetras*. Autêntica, 3ª edição, Belo Horizonte, 2010.

FINE, Kit. *Essence and Modality*. *Philosophical Perspectives* 8:1–16. 1994.

FROST, Gloria Ruth. *Thomas Aquinas on Necessary Truths about Contingent Beings*. Dissertation of the University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, 2009.

GEACH, P. T. *Aquinas*, in G. E. M. Anscombe & P. T. Geach, ed., *Three Philosophers*, Oxford: Blackwell, p.101. 1961.

GEORGE, M. I. *Nature as 'Determinatio ad Unum': The Case of Natural Virtue*. En: M. M. Waddell (Coord.), *Restoring Nature: Essays in Thomistic Philosophy and Theology*, South Bend [Indiana]: St. Augustine's Press, 2004.

GROFF, Ruth. GRECO, John. et all. *Power and Capacities in Philosophy: The New Aristotelianism*. Taylor & Francis Group, New York, 2013.

GELBER, Hester G.. *It Could Have Been Otherwise*. Brill, Lenden-Boston, 2004.

HINTIKKA, Jaakko. *Time and Necessity*. Oxford at the Clarendon Press, 1973.

_____, KNUUTTILA, Simo, REMES, U.. *Aristotle on Modality and Determinism*. *Acta Philosophica Fennica* 29, 1. Amsterdam, 1977.

HUME, D.. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford, Oxford University Press, 1999.

JIMÉNEZ, Pacheco Á.. *Potencia Real y Acto Posible. Un Análisis de las Nociones de Potencia y Acto a través de los Comentarios de Santo Tomás a los Libros V y IX de la 'Metafísica' de Aristóteles*. Excerpta e Dissertationibus in Philosophia 21, 5-92, 2011.

JUDSON, L. *Eternity and Necessity in De Caelo I.12: A Discussion of Sarah Waterlow, 'Passage and Possibility: A Study of Aristotle's Modal Concepts'*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1: p. 217-255, 1983.



KAKOL, Tomasz. *Is God His Essence? The Logical Structure of Aquinas' Proofs for this Claim*. Philosophia, 2013.

KNUUTTILA, Simo. *Modality in Medieval Philosophy*. Routledge, London and New York, 1993.

KRIPKE, Saul. *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1980.

LEFTOW, B.. *Aquinas on God and Modal Truth*. The Modern Schoolman 82, 3, 171-200, 2005.

_____. *Power, Possibilia, and Non-Contradiction*. The Modern Schoolman 82, 4, 231-244, 2005.

LEIBNIZ G. W., *Essais de Théodicée*. Paris: GF-Flammarion, 1969.

LEWIS, David. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.

LOVEJOY, Arthur. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an idea*. Cambridge, MA: Harvard University, 1936.

LUSSER, D.. 'Ens et unum convertuntur'. *A propos de la théorie de la substance chez Aristote (II)*. Revue Thomiste 109, 2, 195-218, 2009.

MARITAIN, J.. *Reflections on Necessity and Contingency*. En R. E. Brennan (Coord.), *Essays in Thomism*, New York: Sheed & Ward, 25-38, 1942.

MALINK, Marko. *Aristotle's Modal Sillogistic*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2013.

MARMODORO, Anna. *Aristotle on Perceiving Objects*. Oxford University Press, 2014.

MARTIN, C.B.. Dispositions and Conditionals. *The Philosophical Quarterly* 44:1-8. 1994.

MAUDLIN, Tim. *The Metaphysics within Physics*. Oxford: Oxford University Press. 2007.

MESQUITA, Antônio Pedro. *Introdução Geral*. Edição Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005.

MOLNAR, George. *Powers. A Study in Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press. 2003.

MONTEIRO, Matheus Henrique Gomes. *A Realidade dos Possíveis Segundo Tomás de Aquino*. Dissertação de mestrado para a UEC, Campinas, 2014.

MORTON, E. W. *The Nature of the Possible According to St. Thomas Aquinas*. In Proceedings for the year of 1958. The American Catholic Philosophical Association. p. 184-189, 1958.

MUMFORD, Stephen. *The Power of Power*. In Power and Capacities in Philosophy: The new aristotelianism. Edited by Ruth Groff and John Greco. Taylor & Francis Group, New York, 2013.

O'GRADY, Paul. *Aquinas on Modal Propositions: Introduction, Text, and Translation*. International Philosophical Quarterly 37: 13-27, 1997.

PAGE, Ben. *Thomas Aquinas, 'The Greatest Advocate of Dispositional Modality', Fact or Fiction?*. Studia Neoaristotelica, Vol. 14, No. 2, 167-188, 2017.

PALUCH, M.. *Note sur les Distinctions entre les Nécessités chez Thomas d'Aquin*. Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 70, 219-231, 2003.

PEACOCKE, Christopher. *Being Known*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

PÉREZ-ESTÉVEZ, Antônio. *Libertad Divina, Posibilidad y Contingencia en Duns Escoto*. Veritas, v. 50, n. 3, p. 85-93, Porto Alegre, 2005.

PLANTINGA, Alvin. *The Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press. 1974.

PLATÃO. *Timeu*. Trad de Edson Bini. Editora Edipro, 2010.

PORFÍRIO. *Isagoge*. Introd., trad. e comentário de Bento S. Santos. São Paulo, Attar, 2002.

SCHMIDT, A.. *Power and Possibility in Thomas Aquinas*. In J. Pietarinen & V. Viljanen (Eds.), *The world as active power: Studies in the history of European reason* (pp. 113–129). Brill: Leiden, 2009.

SMITH, G. *Avicenna and the Possibles*. *The New Scholasticism*. n.17, p.340-357. 1943.

REALE, Giovanni. *Metafísica, Vol. III – Sumários e Comentários*. Trad. Marcelo Perine. Edições Loyola, São Paulo, 2001.

REITER, David; JOHNSTON, Nathanael. *Aquinas on the Eternality and Necessity of the World*. *Ars Disputandi*, 9:1, 7-10, 2009.

ROSEN, Gideon. *Modal Fictionalism*. *Mind* 99: 327–54. 1990.

ROSSI, P. B.. *Necessita e Contingenza nella Filosofia Naturale di Tommaso d'Aquino*. *Rivista di Storia della Filosofia* 68, 1-2, 95-112, 2008.

SCHMID, S.. *Power and Possibility in Thomas Aquinas*. In J. Pietarinen & V. Viljanen (Eds.), *The world as active power: Studies in the history of European reason* (pp. 113–129). Brill: Leiden, 2009.

_____. *Teleology and the Dispositional Theory of Causation in Thomas Aquinas*. *Logical Analysis & History of Philosophy* 14:21-39, 2011.

_____. *Potentialities in the Late Middle Ages: The Latin Tradition*. In Kristina Engelhard and Michael Quante (eds.), *Handbook Potentiality*. Springer, 2018.

SCHMIDT, R. W.. *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*. M. Nijhoff, The Hague, 1966.

STOLARSKI, G. *La Possibilité et L'être: un Essai sur la Détermination du Fondement Ontologique de la Possibilité dans la Pensée de*



Thomas d'Aquin. Dokimion, n.26. Friburgo, Suíça: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 2001.

STALNAKER, Robert. *Possible Worlds*. *Nous*, 10: 65-75. 1976.

STORCK, A. *Eternidade, possibilidade e Indiferença: Henrique de Gand Leitor de Avicena*. *Analytica*. v.9, n.1. 2005.

UCKELMAN, Sara L.. *Modalities in Medieval Logic*, Institute for Logic, Language and Computation, Universiteit van Amsterdam, Amsterdam, 2009.

VETTER, Barbara. *Potentiality From Dispositions to Modality*. Great Clarendon Street, Oxford, United Kingdom, 2015.

WALTON, W. M.. *The Second Mode of Necessary or 'per se' Propositions According to St. Thomas Aquinas*. *The Modern Schoolman* 29, 293-306, 1952.

WEINGARTNER, P.. *Modal Logics with Two Kinds of Necessity and Possibility*. *Notre Dame Journal of Formal Logic* 9, 97-159, 1968.

WILKS, Ian. *Aquinas on the past Possibility of the World's Having Existed Forever*. *The Review of Metaphysics*, V. 48, N. 2 (Dec., 1994), pp. 299-329.

WILLIAMS, C. J. F.. *Aristotle and corruptibility*. *Religious Studies* 1: 95-107, 203-215, 1965.

WIPPEL, J. *The Reality of Nonexisting Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines*. *Review of Metaphysics*. n.33, jun, p.729-758, 1981.

WRIGHT, T. B.. *Necessary and Contingent Being in St. Thomas*. *The New Scholasticism* 25, 439-466, 1951.

ZEDLER, B. H.. *Why Are the Possibles Possible?*. *The New Scholasticism* 55, 113-130, 1981.



ZINGANO, M. *De Caelo I 12 e o Princípio da Plenitude*. Verdade, conhecimento e ação, Organização Edgar da R. Marques et alli. São Paulo: Loyola, 1999.

SOBRE O AUTOR

THIAGO SEBASTIÃO REIS CONTARATO



Bacharel, licenciado, mestre e doutor em Filosofia pela UFRJ, a Universidade Federal do Rio de Janeiro. Foi Professor Substituto de Lógica Clássica na UFRJ e de Filosofia da educação na UFF.

Você sabia que existem graus de certezas nas descobertas científicas? Algumas verdades são ditas como necessárias, enquanto outras verdades são ditas como possíveis. Com esse livro, o leitor terá a oportunidade de conhecer mais sobre o uso desses termos dentro da Filosofia. Daremos mais ênfase à compreensão mais clássica desses termos, isto é, segundo os filósofos antigos e medievais, porém também apresentaremos algumas das concepções contemporâneas.

Apresentaremos algumas semânticas que descrevem logicamente o uso das modalidades aléticas: necessidade, possibilidade, contingência e impossibilidade. A descrição lógica largamente reconhecida é realizada segundo o modelo da Semântica de Mundos Possíveis, mas defenderei que esse modelo é insuficiente para descrever as modalidades aléticas em sistemas filosóficos que admitam que há somente um único mundo. Nesse contexto, Tomás de Aquino será nossa principal referência, mas também faremos apontamentos segundo Aristóteles, Platão e os disposicionalistas contemporâneos, que sustentam um atualismo.

