

DISPUTAÇÃO SETIMA OS DIVERSOS GÊNEROS DE DISTINÇÃO

Secção I

Tradução: Paula Oliveira e Silva
Instituto de Filosofia
Universidade do Porto

Esta disputa pareceu-nos necessária neste lugar para uma completa exposição deste atributo ou propriedade do ente. De facto, dado que a unidade inclui a divisão e portanto se opõe à multiplicidade que surge a partir da divisão ou distinção, para compreender todos os modos de unidade é necessário compreender também os modos da distinção.

Pois um dos opostos diz-se de tantos modos quanto se diz dos restantes.

Esta questão em metafísica é tanto mais necessária quanto difícil. De facto, como refere Aristóteles nos *Analíticos Posteriores* II, 14, a essência e quiddidade de cada coisa alcança-se pela divisão ou distinção, pois é separando uma coisa de outra que se chega à definição própria de cada uma delas.

Daí que seja tão difícil conhecer as essências das coisas, quanto explicar os vários graus e modos das distinções. Portanto, deve investigar-se quantos são e por meio de que sinais ou modos se podem distinguir.

PRIMEIRA SECÇÃO

SE, PARA ALÉM DA DISTINÇÃO REAL E DE RAZÃO, EXISTE NAS COISAS ALGUMA OUTRA DISTINÇÃO

1. A existência da distinção real e o que ela é.

Sob este título supõem-se duas afirmações como certas e indaga-se uma terceira. De facto, em primeiro lugar é evidente por si que nas coisas há distinção real, que se costuma chamar, para maior precisão, distinção entre coisa e coisa. Consiste no fato

de que uma coisa não é a outra e vice-versa. Ora, verifica-se que existem muitas coisas das quais uma delas não é de modo nenhum a outra. Mas deve observar-se que por vezes as coisas não são distintas da outra com distinção real, mas que também não há unidade entre elas, como ocorre entre dois *supposita* ou no caso dos acidentes que ocorrem em diferentes *suppositae* entre outras coisas do género, nas quais não há nenhuma dificuldade em reconhecer a referida distinção, porque não há nelas nenhum vestígio de real identidade. Contudo, às vezes sucede que coisas que se distinguem com distinção real, têm entre si uma unidade, como é evidente no caso da matéria e da forma, ou da quantidade e da substância. E nesses casos com frequência é extremamente difícil perceber a distinção real, entre coisa e coisa. Pois pode ocorrer nas coisas uma distinção que é menor do que a distinção real daquele tipo, assunto de que se irá tratar de imediato. E ao fazê-lo também se explicará de que modo se percebe a diferença entre uma distinção e a outra.

2. A distinção real positiva e a distinção negativa, e o que é cada uma delas.

Outra coisa que se deve notar nesta distinção é o facto de ser costume ela dividir-se em positiva e negativa. Esta partição ocorre não tanto pela própria distinção quanto pelos extremos dela. De fato, a própria distinção consiste formalmente sempre numa negação, como antes se disse. Contudo, esta negação às vezes ocorre entre coisas positivas e reais, em que uma delas não é a outra, e então chama-se *distinção positiva* e esta é propriamente a *distinção real* de que estamos a falar. Contudo, outras vezes considera-se tal distinção entre ente e não-ente, ou entre não-entes absolutamente diversos e então chama-se *distinção real negativa*, porque um dos extremos não tem a realidade que o outro tem, se este último for um ente positivo e real. Ou, se forem ambos entes privativos, como as trevas e a cegueira, porque se separam e se distinguem entre si, de tal modo que, se fossem coisas positivas, distinguir-se-iam realmente, ou certamente porque os fundamentos nos quais se considera que têm o seu próprio modo de ser são realmente distintos. Daí que esta distinção negativa deva ser compreendida e explicada por proporção ou analogia com a distinção positiva. Por conseguinte, aqui será omitida aquela, e será tratada apenas a distinção real própria e positiva.

3. Por fim, deve ter-se em conta que à presente disputa não interessa o facto de, à distinção real, se seguir uma relação real ou de razão. Nós de fato não consideramos aqui a distinção enquanto ela pode implicar uma relação formal, mas apenas a noção de

fundamento a que pode seguir-se aquela *relação*. Daí que para a distinção real não seja necessária, formalmente falando, uma relação real. De fato, Deus distingue-se realmente do anjo, embora não se refira a ele realmente. E se se disser que o anjo se refere a Deus, responder-se-á, que, diga-se o que se disser acerca disto, contudo, antes dessa relação, o anjo é entendido como uma coisa distinta de Deus. Se existe alguma relação, é dessa distinção que ela resulta. E em Deus, as três pessoas distinguem-se realmente, embora entre elas a distinção não seja uma relação real específica. Portanto a questão da relação deve omitir-se, porque não vem a propósito do presente objectivo.

4. *A distinção de razão: se existe e o que é.*

Em segundo lugar, é certo que, para além da distinção real, existe a distinção de razão. Trata-se daquela distinção que, formal e actualmente, não está nas coisas que se denominam distintas na medida em que existem em si, mas apenas na medida em que subjazem aos nos nossos conceitos e recebem deles alguma denominação, tal como, em Deus, um atributo se distingue de outro, ou como a relação de identidade se distingue do seu termo, quando dizemos que Pedro é idêntico a si mesmo. Mas esta distinção costuma distinguir-se de duas formas. Uma, quando não tem fundamento na coisa e chama-se de razão racionante, porque tem origem apenas na elaboração e na operação do intelecto. Outra, que tem fundamento na coisa e é chamada por muitos de razão racionada, embora esta designação, como é muito imprópria, também pode ser equívoca. De facto, a distinção de razão racionada pode considerar-se que se chama assim porque preexiste na própria coisa, antes que a razão racione, como se se dissesse ‘racionada’ a partir de si, sendo a razão apenas requerida para a conhecer, mas não para a produzir. E apenas se chama distinção de razão, e não real, porque não é tão grande, nem é por si tão evidente quanto a real, e portanto requer uma atenta operação da razão para a distinguir.

Mas uma vez explicado o significado desta palavra atendendo à etimologia, tal distinção não é verdadeiramente a distinção de razão de que agora tratamos, mas coincide com a distinção pela natureza da coisa, que explicaremos de imediato. Portanto, é noutro sentido que cabe falar de distinção de razão racionada. É certamente de razão porque não está nas coisas em acto e formalmente, mas é produzida ou pensada pela razão. E é racionada porque não é totalmente uma mera operação da razão, mas decorre da ocasião que a própria coisa propicia, e acerca da qual a mente raciona. Daí que o fundamento para esta distinção, que se diz estar na coisa, não é

uma distinção verdadeira e actual entre as coisas consideradas distintas. Pois desse modo não seria o fundamento da distinção a preceder o raciocínio, mas a própria distinção.

Mas o fundamento deve ser ou a eminência da própria coisa que a mente distingue desse modo (com uma distinção que muitos costumam chamar virtual), ou uma certa disposição para as outras coisas, que são verdadeiramente distintas na própria coisa, e com relação às quais tal distinção é pensada ou concebida.

5. Estes dois géneros de distinção de razão, embora sejam explicados de modo diferente por outros, podem contudo ser explicados convenientemente do seguinte modo: a distinção de razão raciocinante está ordenada ao próprio conceito adequado ou simples da própria coisa, apenas por alguma repetição ou comparação dela, que se produz na mente. Com efeito, Pedro distingue-se dele próprio ou em razão do sujeito e do predicado, quando ele é predicado de si mesmo; ou em razão do termo e do sujeito da relação, quando se diz dele que é igual a si mesmo. Nestas distinções de razão, e noutras semelhantes, o conceito de Pedro permanece íntegro e idêntico, e apenas ocorre uma certa repetição e comparação dele. Há outro tipo de distinção de razão, que ocorre por meio dos conceitos inadequados de uma mesma coisa. De facto, embora uma mesma coisa seja concebida por cada um desses conceitos, por nenhum deles se concebe exactamente a totalidade daquilo que a coisa é, nem se esgota a sua quiddidade total e a sua razão objectiva. Isto ocorre com frequência quando concebemos uma coisa pela sua disposição para coisas diversas ou quando a concebemos ao modo delas. Portanto, tal distinção tem sempre um fundamento na coisa, mas formalmente diz-se que se produz por meio de conceitos inadequados dessa mesma coisa. E é deste modo que distinguimos em Deus a justiça da misericórdia, porque não concebemos a simplicíssima virtude de Deus, tal como ela é em si e segundo toda a sua força, mas dividimo-la em conceitos, em ordem a diversos efeitos, dos quais aquela eminente virtude é princípio, ou por analogia com várias virtudes que no homem se apresentam distintas, e se encontram unidas de modo eminentíssimo na simplicíssima virtude de Deus.

6. Daqui se compreende, em primeiro lugar que a distinção de razão não se designa assim por se dar entre entes de razão, aspecto no qual muitos se enganam, como depois veremos; é evidente pelos exemplos dados, que as coisas que se distinguem com

distinção de razão são entes reais, ou melhor, um ente real concebido de diversos modos; e a razão também o demonstra, porque a razão não produz os entes que distingue com distinção de razão, mas apenas concebe, por meio de distinção, coisas que não são distintas. Portanto, o que é resultado da razão não são as coisas que se distinguem, mas a apenas a própria distinção. E a mente também não se engana, quando distingue pela razão, porque não afirma que existe na coisa algo distinto daquilo que ela concebe deste modo, mas concebe-a simplesmente - sem composição ou afirmação ou negação - como distinta por simples abstracção precisa, pela qual como que produz esse modo de distinção. Se em seguida ela a afirma - por reflexão, ou por composição - das coisas concebidas com distinção de razão, não afirma simplesmente que elas são distintas, mas também que o são de um certo modo, isto é, segundo a razão. Embora esta distinção não exija que os extremos sejam em si entes de razão, contudo supõe sempre neles alguma denominação de razão, como é a denominação de sujeito ou de predicado, ou ao menos requer que os extremos que sejam concebidos deste modo, concisa e inadequadamente. De onde também se segue que, embora esta distinção não exija extremos que sejam absolutamente entes de razão, contudo pode também ser produzida ou pensada como existindo entre eles. De facto, o ente de razão semelhante ao conceito pode ser comparado a ele próprio, e deste modo distinguir-se de razão. Mais ainda, até a relação de espécie, por exemplo, embora em si seja em número apenas um ente de razão, recebe adequadamente todos os indivíduos, e pode também ser concebida precisamente como determinada a um ou outro indivíduo, e deste modo pode distinguir-se racionalmente. Portanto embora a distinção de razão não requeira entes de razão como extremos, nem se denomine assim por isso, pode contudo ser extensiva a eles ou dizer-lhes respeito.

7. Dois modos de distinção de razão: extrínseca e intrínseca.

Daqui se compreende que a distinção de razão se pode dizer ou denominar de dois modos. Primeiro, como intrínseca, a qual sem dúvida não é em si uma verdadeira distinção, mas apenas é concebida ou elaborada racionalmente, e essa é propriamente a distinção de razão, de que estamos a falar. Contudo, a distinção de razão pode dizer-se de outro modo, como que extrinsecamente, a partir dos extremos aos quais se entende que ela se refere, tal como se disse que é distinção de razão aquela que diz respeito a extremos ou entes totalmente de razão. E esta nem sempre é uma distinção de razão do modo anterior, mas só o é quanto diz respeito a entes de razão, como se explicou. Mas

às vezes podem distinguir-se dois entes de razão. E neste caso não se pode dizer que eles sejam própria e realmente distintos, porque não são entes reais. Contudo, também não pode dizer-se que há entre eles distinção de razão, própria e intrinsecamente, porque na medida em que eles são extremos numa relação, já não se distinguem verdadeiramente como produtos de razão, mas por si próprios. De facto, uma vez que a distinção é uma negação, ela pode ser comum também aos entes produzidos pela mente e assim essa distinção é antes uma distinção quase-real, como antes dissemos, ao falar da distinção entre as trevas e a cegueira. Também se compreende de modo semelhante a relação entre a espécie e os indivíduos, que se concebe na natureza humana em relação aos seus indivíduos, e na do cavalo, em relação aos dele. E é assim que essas duas relações se comparam entre si, pois se fossem entidades reais, deveriam ser realmente distintas. Pois têm fundamentos e termos que são realmente distintos.

8. Onde se origina toda a distinção de razão

Por último, do que foi dito entende-se que a distinção de razão própria e intrínseca, de que falamos, propriamente e por si não existe, a não ser por meio do intelecto que concebe a coisa de modo imperfeito, abstrato, confuso e inadequado. Pois dado que esta distinção não existe nem na coisa, nem no objecto conhecido, ela apenas consiste numa certa denominação a partir dos conceitos da mente, e por isso requer ao menos a distinção nos próprios conceitos e na denominação que a partir deles se realiza. Mas esta distinção dos conceitos com relação à coisa que é em si absolutamente una, nunca se dá a não ser pela imperfeição dos próprios conceitos. E por esta razão o intelecto divino, por si em sentido próprio, não realiza nunca propriamente uma distinção de razão, embora compreenda a distinção que é realizada pelo intelecto finito, que concebe imperfeitamente.

O cerne da questão e as várias opiniões

9. Posto isto, subsiste a principal dificuldade de saber se para além destes dois géneros de distinções se deve admitir algo mais, que esteja como que no meio deles. Muitos negam que se possa pensar ou entender alguma distinção intermédia. E isso é o que pensam Durando, no Comentário às Sentenças, I, dist. 2, q. 2; Ockham, q. 3; Hervaeus, Quodlibet III, q. 3; João de Gândavo, Livro VI da *Metafísica*, q. 10; Soncinas, no Livro VII *Metafísica*, q. 36. E o mesmo pensa Caetano, I, q. 54, a. 2; E Soto, q. 3 *sobre os*

Universias, e no c. *sobre a Proposição*, q.2¹. Mas nestes autores é preciso ter cuidado com a possibilidade de equívoco, e estabelecer se eles estão em desacordo conosco só nos termos ou também na doutrina.

De facto, nenhuma distinção entre extremos positivos e reais pode ser pensada que, se não for produzida pela razão, não deva necessariamente estar antes na própria coisa e existir antes de toda a operação do intelecto. E porque tudo o que é deste modo é real enquanto existe nas coisas, toda a distinção que não é de razão pode chamar-se real. E assim parece evidente que não pode dar-se um meio termo entre a distinção real e a de razão. Contudo, posto isto, ainda permanece a questão de saber se toda a distinção que antecede, nas coisas (não só fundamental e virtualmente, mas também actual e formalmente), toda a operação do intelecto, é como que da mesma natureza em relação ao fato de ser entre coisas distintas; ou, se existe, nas próprias coisas, alguma distinção maior e menor, a maior será aquela que é entre coisa e coisa e obterá o nome de distinção real; e a menor chamar-se-á distinção intermédia, ou com outros nomes que mais adiante se explicarão. Se, portanto, os autores referidos apenas negam no primeiro sentido a existencia de uma distinção intermédia entre real e de razão, diferem só nos termos daqueles que a admitem. De fato, não se atêm a um modo de falar constante os que umas vezes a negam, outras fazem uso dela. Isto pode ver-se principalmente em Soto nos lugares citados, e no capítulo sobre *A relação* e noutros. Mas, se de fato eles negam a distinção intermédia no segundo sentido, então o desacordo será principalmente na doutrina.

10. Assuma-se, portanto, a distinção intermédia neste último sentido. Não há tantos géneros de distinção quantos de entes, porque o uno e o múltiplo seguem o ente. Ora, a distinção é aquilo pelo qual surge a multiplicidade. Mas não há outros entes para além dos reais e de razão, como se deduz em Aristóteles, no Livro V da *Metafísica*, texto 14, e no VI *Metafísica*, texto 6. De facto, como estes dois tipos de ente incluem contradição imediata, não pode pensar-se um meio entre eles. Logo... Em segundo lugar, tudo o que está nas coisas antes de estar no intelecto, ou é o mesmo realmente, ou é realmente diverso. De outro modo, existiria um meio entre o mesmo e o diverso, o que Aristoteles rejeita no Livro IV da *Metafísica*, textos 4 et 5, quando diz que o mesmo e o diverso dividem o ente de modo adequado, como uno e múltiplo. E no Livro X, texto 11, diz

¹In *dialecticamcommentarii, cum textitranslationisArgiropyliotiuslogicae*, Salamanca, 1548.

que qualquer ente que se compare a outro, ou é o mesmo ou é diverso dele. E a razão é que estes também se opõem por contradição imediata. Portanto, tal como o género do mesmo e do diverso convém a cada um dos entes a respeito do outro, assim também sucede no mesmo e no diverso na realidade. Portanto tudo o que for concebido por nós como dois entes, ou será realmente o mesmo, ou realmente diverso. Se for realmente diverso, distingue-se realmente; mas, se for realmente o mesmo, não pode haver uma distinção real anterior ao intelecto, porque repugna que algo seja ao mesmo tempo mesmo e diverso da parte da coisa.

11. E se talvez alguém dissesse que não há contradição no facto de algo ser o mesmo quanto à noção comum de ente e, contudo, ser diverso na razão de tal ou qual ente (por exemplo, qualidade ou relação, acção ou paixão, etc.), argumentarei contra esta posição. Em terceiro lugar, uma vez multiplicado o inferior, é necessário que se multiplique de igual modo o predicado superior correspondente. Mas todos os aspectos determinados de ente são inferiores ao ente. Portanto, não podem multiplicar-se da parte da coisa sob determinados aspectos dos entes, como por exemplo no aspecto da qualidade ou da relação, como brancura ou semelhança, sem se multiplicarem sob a noção comum de ente. Portanto, se há pluralidade no que se refere a estes determinados aspectos, haverá também pluralidade de entes; portanto, não podem, distinguir-se nesses aspectos, da parte da coisa, sem se distinguirem realmente. A primeira proposição parece evidente por si, pelo que antes se disse acerca dos universais [Disp. VI, sect 1, no 11]. De fato, o mesmo atributo universal ou comum, sendo numericamente uno e o mesmo da parte da coisa, não pode ser contraído ou determinado por diferenças ou modos opostos, e por isso dizemos que a unidade em comum, por alguma razão não é verdadeira e real unidade da parte da coisa, mas apenas é semelhança da coisa e unidade de razão. Portanto, se algumas coisas se multiplicam nas coisas segundo determinados aspectos do ente, é necessário que neles também se multiplique realmente o próprio aspecto do ente. Porque, dado que aquelas duas coisas, enquanto se distinguem da parte da coisa, incluem modos ou diferenças contrários e contraditórios, pelos quais se distinguem entre si, não pode haver, na coisa verdadeira e real, identidade nem unidade numérica na noção de ente, porque o mesmo número de entes não pode ser afectado e determinado ao mesmo tempo por diferenças opostas. E confirma-se, porque de outro modo poderia também dar-se um acidente numericamente uno na coisa, e contudo haver duas qualidades: a qualidade e quantidade ao mesmo tempo. E pela mesma razão uma mesma

substância poderia ter dois corpos; e um animal numericamente uno, poderia ser ao mesmo tempo cavalo e leão, ou algo do género. Ora se nestes casos verifica-se uma clara contradição, a mesma existirá em todas as coisas que se distinguam na coisa segundo aspectos próprios, com relação a qualquer dos superior, mesmo com relação ao próprio ente. Porque o ente não está menos incluído essencialmente em quaisquer dos aspectos inferiores do que o está em todos os predicados intermédios. E também porque aquelas diferenças opostas ou divisoras, implicam a mesma contradição a respeito do mesmo indivíduo, seja qual for o aspeto que se considere, superior ou inferior.

12. Em quarto lugar, isto mesmo pode explicar-se de outro modo. Com efeito, tudo o que existe da parte da coisa tem a sua essência real. Portanto, tudo o que é distinto da parte da coisa, tem, da parte da coisa, essências distintas, quer em número, se elas só são distintas em número, quer em espécie ou género, se elas se dizem ser essencialmente distintas. Portanto, têm também distintas entidades da parte da coisa, o que é *ser realmente distinto*. Esta última consequência é evidente por duas razões. Primeiro, porque a entidade da coisa nada mais é do que a essência real posta fora das causas, como mostraremos mais adiante; porém, se elas são essências distintas, são reais e postas fora das causas. Portanto, haverá distintas entidades. Em segundo lugar, porque se aí se dão duas essências reais, cada uma delas é essência de algum ente real, porque o ente e a essência comparam-se adequadamente como o abstrato e o concreto; mas um e o mesmo ente não pode ter senão uma essência. Portanto, se há duas essências reais, há dois entes reais. Esta última proposição menor parece evidente por si, porque a coisa tem a sua unidade principalmente da sua essência e porque nada deve ser mais invariável, fixo e certo na coisa do que a essência. E finalmente, se a coisa é constituída por uma essência, é em conformidade com ela que tem a última diferença e espécie. Portanto, não é determinável por nada mais amplo. Portanto, essa mesma coisa não pode ser actualizada, nem determinada e constituída por uma diferença de outra espécie. Portanto, não pode haver outra essência. E se há outra essência distinta, ela constitui outra coisa.

13. *Sentido de Escoto ao estabelecer a distinção formal*

A segunda afirmação é que se dá nas coisas uma certa distinção actual anterior ao intelecto, a qual por conseguinte não é de razão, mas é maior do que ela. E também não é uma distinção tão grande quanto a distinção real entre uma coisa e coisa. Esta

afirmação atribui-se comumente a Escoto no *Comentário às Sentenças*, I, dist. 2, q. 7, 5 ult., e dist. 5, q. 1, e dist. 8, q. 4; e no *Comentário às Sentenças II*, dist. 3, q. 1, e em outros inúmeros lugares, onde trata quer da distinção dos atributos de Deus, quer da distinção dos universais, quer de coisas semelhantes. Embora Escoto nestes lugares não esclareça suficientemente se esta distinção, que ele próprio chama formal, é actual na coisa, ou apenas fundamental ou virtual. Às vezes, de facto designa-a por virtual e assim há entre os que o seguem vários modos de opinar. Na verdade, alguns pensam que a distinção formal, em Escoto, não é outra senão a distinção de razão ratiocinada, no sentido e modo que nós expusemos, que dizem chamar-se *formal*, porque nela se concebem diversas definições ou razões formais. Dizem também que se chama *distinção pela natureza da coisa*, porque tem um fundamento nas próprias coisas e virtualmente está nelas, embora não preceda em acto [o raciocínio]. Neste sentido, Escoto nada aduz em favor desta segunda opinião. E parece não haver dúvida que em alguns lugares Escoto parece pensar deste modo, principalmente quando trata dos atributos divinos. Também outros discípulos de Escoto entenderam que ele estava a falar de uma distinção verdadeira e actual, que se dá na coisa com anterioridade em relação ao entendimento, e pensam que esta se encontra não só nas criaturas mas também em Deus, pelo menos entre as relações divinas e a essência. Durando sustenta a mesma opinião acerca deste assunto, no *Comentário às Sentenças I*, dist. 1, II p., dist. 5, q. 2, ad 4, e de modo mais amplo na dist. 33, q. 1. E muitos outros, que seria longo referenciar aqui. Podem também referir-se muitos outros como seguidores desta opinião que, entre vários aspetos, admitem uma distinção pela natureza da coisa e não real, como entre existência e essência, natureza e *suppositum*, quantidade e substância, fundamento e relação, e outras coisas semelhantes, que mais adiante veremos no lugar próprio.

14. Se a distinção formal de Escoto está de acordo com o que pensa Aristóteles

Costuma também atribuir-se esta opinião a Aristóteles, porque afirma no *Livro III da Física* que o mesmo movimento é acção e paixão, sob diversas razões formais; e no *Livro IV da Física* distingue do mesmo modo o tempo do movimento, embora diga que este não é uma coisa distinta daquele. E porque no *I Livro De Generatione* parece estabelecer uma distinção semelhante entre a nutrição e o crescimento, dizendo que sendo o mesmo sujeito, isto é, a entidade, contudo que distinguem-se segundo o ser, isto

é, segundo o ser formal. E finalmente porque nas *Categorias* estabelece a mesma qualidade, v. gr., o calor, sob diversas espécies, o que não se pode entender a não ser porque duas espécies podem ser o mesmo segundo a coisa e distinguem-se formalmente. Mas estes testemunhos não são muito fortes, porque nos dois primeiros exemplos, e também no último, basta a distinção de razão por meio de conceitos inadequados, como diremos mais amplamente adiante [DM, 31, seção 1 e 6], tratando dos acidentes e dos predicamentos [DM XL, seção 2]. Ora, no segundo exemplo trata-se de violentar a exposição das palavras de Aristóteles, para quem ‘ser o mesmo sujeito’, nada mais é do que, como indicam as próprias palavras, ‘estar reunido no mesmo sujeito ou *suppositum*’. Ora *ser distinto segundo o ser* é mais do que *ser distinto na sua entidade ou forma*. Como o mesmo Aristóteles diz no Livro I da *Física*, text. 21, *branco e músico são o mesmo segundo a coisa, e distinguem-se pela razão*. Aqui emprega de modo muito equívoco estas palavras. De facto, chama *razão* à essência ou definição, e *coisa* ao sujeito ou *suppositum*, no qual estas inerem. E portanto deste modo pode-se, e até se deve, interpretar o que se disse sobre a nutrição e o crescimento que se dão no mesmo sujeito, mas que se distinguem *segundo o ser*, principalmente *se nutrição* significar o movimento enquanto termina na substância, e *crescimento* significar o movimento enquanto termina na quantidade. Mas se ambos se assumirem como terminados na quantidade, então só podem distinguir-se pela razão ou pela disposição [habitus], enquanto a quantidade adquirida for maior ou igual à perdida. Mas disto trataremos noutro lugar. Portanto, sobre estas coisas e outras semelhantes, segundo o testemunho de Aristóteles, nenhum argumento sólido se pode obter a favor desta afirmação. E o mesmo penso a respeito de S. Tomas e de outros autores antigos, que quase sempre empregam os termos *distinção real* e de *razão* no primeiro sentido antes explicado, e não tratam de modo claro a questão de que agora nos ocupamos.

15. A favor desta afirmação, acima de tudo costuma aduzir-se um argumento de razão. De facto, tudo o que está fora da definição essencial da coisa é de algum modo distinto dela *na coisa*. Mas há muitas coisas fora da essência da coisa, que não são distintas da própria coisa; portanto, dá-se *na coisa* uma distinção menor do que a distinção real. Ou, dito de outra maneira, o que se distingue pela definição e pelo conceito objectivo, distingue-se *pela natureza da coisa e com anterioridade* em relação ao intelecto. Mas há muitas coisas que se distinguem desde modo e que não se distinguem *como coisa e coisa*. Portanto, os Escotistas usam estas e outras razões semelhantes porque parece que

Escoto costuma explicar aproximadamente deste modo a distinção formal. Porém, se se observar bem, ou há aqui uma petição de princípio, ou se toma a distinção formal como uma distinção de razão raciocinada ou por meio de conceitos inadequados, que se pode dizer que é, virtual ou fundamentalmente, pela natureza da coisa. O que dizemos prova-se ou esclarece-se porque nós nem sempre definimos a essência da coisa enquanto está na coisa, mas enquanto nós a concebemos. De facto, é assim que definimos a essência do homem como comum, quando na coisa ela não é senão singular. E falando deste modo da essência, é falso afirmar que o que está fora da essência se distingue, da parte da coisa e actualmente, daquilo que é da essência, como fica claro a partir do que antes se disse acerca da individuação e da natureza específica e de outros universais, a saber, do género e da diferença, de que os autores citados acima de tudo parecem falar. E é por isso que nos parece que também falam da essência no primeiro sentido. De fato, se falassem da essência enquanto está na coisa, ela nada mais é do que a própria entidade da coisa. E, portanto, quando se supõe que há na coisa algo distinto da essência, que não é uma coisa distinta, supõe-se aquilo que é preciso provar. Mas a segunda razão é muito mais débil. De facto, a maior não é universalmente verdadeira. Na verdade, há muitas coisas que se distinguem nos conceitos objectivos, com respeito a nós, que, no entanto, na razão só se distinguem por meio de conceitos inadequados, como é evidente pelo que se disse acerca do conceito de ente, de indivíduo e de espécie, e de outros universais. E do mesmo modo na definição apenas se podem distinguir segundo a razão, quando a definição não é adequada à coisa tal como ela é em si, mas enquanto se opõe a um determinado conceito nosso.

Solução da questão

16. De igual modo, penso que é absolutamente verdadeiro que nas coisas criadas existe alguma distinção actual e *pela natureza da coisa* anterior à operação do intelecto, que não é tão grande quanto a que se dá entre as duas coisas ou entidades totalmente distintas. Estas distinção, embora se possa designar com o termo genérico “real”, porque verdadeiramente é *da parte da coisa* e não existe por denominação extrínseca do intelecto, contudo, para a distinguir de outra maior como distinção real, podemos chamar-lhe distinção *pela natureza da coisa*, aplicando-lhe, por ser mais imperfeito, o nome geral (que se costuma usar), ou mais propriamente pode-se-lhe chamar *distinção modal*, porque como explicarei, incide sempre entre alguma coisa e o modo dela. Mas o

nome “*distinção formal*” não me agrada, porque é muito equívoco. De fato, com frequência convém a coisas realmente distintas, na medida em que são essencialmente distintas entre si, se diferem pela espécie: possuem de fato diversas unidades formais e, por isso, também diferem formalmente. Mais ainda, os indivíduos de uma mesma espécie, na medida em que possuem distintas unidades formais individuadas, como antes dissémos [DM 5, seção 4 e 6], podem dizer-se formalmente distintos. Mais ainda, na Trindade, a paternidade e a filiação, que se distinguem realmente e não essencialmente, também de acordo com o número podem dizer-se formalmente distintas na razão objectiva das relações – e este é um modo de distinção que não se encontrará fora desse mistério. Portanto, a distinção formal apresenta-se como mais ampla e pode ser maior do que a distinção pela natureza da coisa, de que agora falamos. Mas ela pode também ser menor por outro motivo e nesse caso é mais comum, porque frequentemente se aplica às razões formais tais como são concebidas e estabelecidas pelo nosso intelecto. E neste último sentido a distinção não ultrapassa o grau de uma distinção de razão.

17. Para explicar e provar esta afirmação, assumo que nas coisas criadas, além das entidades delas como que substanciais ou radicais, para dizer de algum modo, se encontram certos modos reais que, por um lado, são algo de positivo, e, por outro, determinam por si próprios as próprias entidades, conferindo-lhes algo que está para além da essência completa, como individuada e existente na natureza das coisas. Isto mostra-se por indução. Por exemplo, na quantidade que se dá na substância podem considerar-se dois aspectos: um é a entidade da própria quantidade; outro é a união ou inerência atual da própria quantidade na substância. Ao primeiro chamamos simplesmente a realidade da quantidade, que inclui o que é da essência da quantidade individuada e disposta na natureza das coisas, que permanece e se conserva mesmo se a quantidade se separar do sujeito. E é impossível que se conserve em número aquela realidade em que consiste esta quantidade, sem que inclua esta essência da quantidade com a sua intrínseca individuação e o seu ser actual. Veremos isto mais adiante [DM 31, seção 1, 13; seção 4, 5 e 6]. O resto decorre do que antes se disse [DM 5, seção 7; 9, 20].

Ao segundo, ou seja, à inerência, chamamos “modo da quantidade” não certamente com esse significado geral pela qual toda a qualidade se costuma designar como modo da substância, como diz S. Tomas, S. Th, I-II, q. 49, a. 2. E nem mesmo no

sentido geral em razão do qual todo o contraente ou determinante se costuma designar por “modo do contraído”. De facto, é assim que se pode dizer “o modo animal” e especialmente costuma aplicar-se este termo àqueles modos pelos quais o ente ou o acidente são determinados com relação aos géneros generalíssimos. E também não se toma este termo naquele sentido geral pelo qual “modo” costuma indicar toda a determinação ou limitação predeterminada de cada uma das coisas finitas à medida dela, como no mesmo local indicou S. Tomas, tomando-o de Agostinho no Livro IV do *Comentário Literal ao Livro do Genesis*, c. 3, quando diz: “O modo é o que determina a medida”. Neste sentido, o próprio Agostinho diz no Livro *A Natureza do Bem*, c. 3, que há três coisas necessárias à bondade de cada coisa criadas, duas das quais são *species* e *ordo* e a terceira é *modus*, isto é, a comensurabilidade devida com relação aos seus princípios, como explicou S. Tomás, S. Th. I, q. 5, e I-II, q. 85, a. 4, e em muitos outros lugares. Mas deixando de lado esta razão geral do “modo”, e aplicando-a à questão presente, a inerência da quantidade é chamada o seu modo porque é algo que a afecta e como que determina em última instância o seu estado e a razão do seu existir, sem contudo lhe acrescentar uma nova entidade própria, mas apenas modificando a entidade já preexistente.

18. De facto, dificilmente pode haver dúvida de que a inerência não aporta uma nova entidade própria, porque se fosse uma entidade absolutamente nova não poderia dar-se uma união actual entre quantidade e sujeito, mas ela própria necessitaria de algo por meio do qual unir-se ao sujeito e à quantidade, assim como a própria quantidade necessitaria da inerência, pela qual se uniria ao sujeito. Por isso, se a inerência não necessita de outra união ou inerência pela qual se una ou inira, então é porque ela própria não aporta, por si, uma entidade própria que inira e se una, mas é apenas um certo modo que, por si, é a razão da união e da inerência. É também sinal disto o facto de esta inerência possuir um tal modo de ser que não pode ser por nenhuma potência, a não ser unida ao acto daquela forma de que é inerência, e o facto de esta inerência não poder afectar em número, ou melhor, não se poder unir em número a não ser àquela forma numérica à qual está como que fixa. E este modo de união nunca se encontra nas formas ou coisas que, por si mesmas, têm entidade própria.

Ora o que foi dito acerca da inerência da quantidade sucede do mesmo modo na qualidade e na união da forma substancial com a matéria e na substistência ou

personalidade com relação à natureza, e na presença e no movimento local, e em toda a acção ou dependência com relação ao seu termo, não sendo agora o momento de falar de tudo isto. Ele virá, contudo, no decorrer desta obra. Explicarei um pouco apenas com um último exemplo, que é mais fácil de ver. Por exemplo, a luz depende efectivamente do sol. Esta dependência é algo para além da luz e do sol. Pode de fato compreender-se que a luz e o sol permaneçam, e que a luz não dependa do sol, como se Deus não quisesse contar com o sol para produzir e conservar, mas conservasse ambos só pela sua virtude. Contudo, a mente não pode conceber esta dependência da luz com relação ao sol como uma entidade absolutamente distinta da própria luz: não só porque por aquela dependência a causa influi, como que por um caminho, no efeito ou termo - e por isso não pode ser uma coisa totalmente diferente dele - mas também porque, de contrário, aquela entidade, ao menos por potência absoluta, seria separável daquela outra, o que é totalmente inteligível. Portanto, aquela dependência é *um certo modo* da própria luz, que alguns talvez chamem relação. Porém não é a relação predicamental, mas inclui a relação ou hábito transcendental, como mais amplamente depois se dirá. Portanto, há nas entidades criadas alguns modos que as afetam, cuja razão parece consistir nisto: eles próprios por si não bastam para constituir um ente ou entidade na natureza das coisas, mas requerem intrinsecamente que afectem em acto alguma entidade, sem a qual de modo algum podem existir.

19. *Qual a razão pela qual se estabelecem modos apenas modalmente distintos das coisas.*

Ora a razão de estabelecer estes modos toma-se *a posteriori* da indução feita. A razão *a priori* parece ser o facto de que, uma vez que as criaturas são imperfeitas - e por conseguinte são dependentes, ou compostas, ou limitadas, segundo vários estados de presença, de união, ou de terminação -, necessitam destes modos pelos quais todas estas coisas se levam a efeito. Porque nem é necessário que sempre ocorram por meio de entidades absolutamente distintas, mais ainda, isso nem sequer se pode entender facilmente. E também não podem ocorrer por meio daquilo que de modo nenhum é. Portanto, requer-se ao menos o modo real. Mais adiante, ao tratar da divisão dos predicamentos, direi quantas espécies de modo real há, e em que predicamento ele se há-de colocar *per se* ou por redução.

Por último, parece que Durando, no *Comentário às Sentenças I*, dist. 30, q. 2, n. 15, reconheceu estes modos, onde, falando acerca do *ser em*, ou inerência, do acidente,

afirma que é uma relação que analogicamente se diz *coisa* ou *ente*, porque não é coisa mas “modo de ser”. E também não é uma entidade que tem um modo, mas apenas um *modo da entidade*. E no n. 16, diz o mesmo acerca da dependência e de tudo aquilo que é apenas um modo de ser. E Astudilho fala da mesma maneira acerca da inerência, no Comentário ao Livro *I Sobre a Geração* q. 5, ad 1. E em particular quando se trata da subsistência, há muitos que a explicam assim, como Egídio, em *De Composit.angel.*, q. 5. E por último Fonseca, no Livro V da *Metafísica*, c. 6, q. 6, sect. 2, fala destes modos expressamente, embora distinga três géneros de modos: uns que são entidades distintas entre si de outras, como a brancura e a doçura - e nesta ordem coloca a figura, mas indevidamente, porque é uma terceira coisa, dado que, com respeito à quantidade, afecta como um modo, e não como uma coisa totalmente distinta dela. Outros dizem que não são apenas entidades distintas, mas que nem mesmo se distinguem de modo algum *na coisa* dessas mesmas coisas de que se dizem ser modos, mas apenas *na razão*, como são aqueles modos pelos quais o ente se contrai nas coisas inferiores. Mas nós omitimos estes dois géneros de modos, porque estes últimos não são modos a não ser pela razão. Ao contrário, aqueles primeiros são coisas, ou formas que têm em si mesmas entidades próprias. Estabelece, pois, em terceiro lugar aqueles modos aos quais, por uma razão própria e especial, chamamos “modos reais”, acerca dos quais pensa do mesmo modo que nós, embora dê outros exemplos que nos parecem incorrectos, como aquele acerca da existência das coisas criadas, e do modo pelo qual uma coisa se diz necessária ou contingente, ou ente completo ou incompleto. De facto, este último pode ser equívoco. Porque se se fala do todo e das partes integrais, então é verdade que há um certo modo que pertence à quantidade. Com efeito, a mesma porção de água, por exemplo, se está em si mesma terminada e se se junta a outra, diz-se um ente completo ou total. Mas, se é contínua a outras, diz-se ente parcial ou incompleto, e o seu modo apenas consiste numa união ou terminação diversa. Mas se tudo isto se diz do ente em si mesmo, pertencem preferentemente aos modos intrínsecos e essenciais de ente, quer se diga ente incompletoe *segundo a razão*, como a diferença, ou físico e *segundo a coisa*, como a alma racional, que se diz ente incompleto, não por algo que se acrescenta à essência dela, mas pela sua própria essência. E por isso, aquele modo só se distingue dela pela razão.

E penso o mesmo acerca do outro modo de ente necessário, ou contingente, se se considerar na razão absoluta de ente. De facto, se forem considerados na razão de efeito,

então são denominações extrínsecas, como diremos mais adiante. Contudo, a existênciada coisa é mais controversa, como discutiremos mais adiante [DM 19, seção 10]. Mas seja qual for o exemplo, com toda a verdade diz Fonseca que este modo não é propriamente uma coisa ou entidade, a não ser tomando a palavra *ente* em sentido lato e generalíssimo, como tudo o que não é nada. Porém, tomando a entidade como aquela coisa que, de si e em si, é algo de tal maneira que não requeira de todo, nem intrínseca nem extrinsecamente, estar sempre fixa em outra, mas, ou por não ser possível unir-se a outra, ou, ao menos, por não pode unir-se a não ser por meio de outro modo diferente dela na natureza da coisa, o modo não é propriamente coisa ou entidade. E a sua imperfeição manifesta-se deste modo: pelo facto de que deve estar sempre fixo em outro, ao qual se une por si imediatamente, sem intermédio de outro modo, como a acção de sentar-se com relação a quem se senta, a união com relação ao que está unido, e outras coisas semelhantes, das quais nos ocuparemos suficientemente de seguida.

20. A partir do que ficou dito, facilmente se entende o sentido e a prova da conclusão apresentada. De fato, este modo, tal como foi explicado por nós, distingue-se atualmente pela natureza da coisa daquilo de que é modo, como todos reconhecem. Mais ainda, muitos consideram-no uma distinção real, porque se encontra nas próprias coisas, como se verá com mais evidência a partir do que se dirá na secção seguinte. Mas este modo não se distingue propriamente daquilo de que é modo como de coisa a coisa. Logo, distingue-se por uma distinção menor que com toda a propriedade se chama modal. A menor prova-se, por um lado, porque o modo considerado por si e precisamente, não é propriamente coisa ou entidade, como já se explicou. Portanto, também não se distingue propriamente como coisa e coisa. E por outro lado, porque este modo inclui tão intimamente a conjugação com a coisa de que é modo, que não há nenhuma potência que possa fazer que exista sem ela. Portanto, é sinal de que esta conjugação é um certo modo de identidade. Portanto, é menor a distinção entre este modo e a coisa, do que entre as duas coisas. Tudo isto se confirmará melhor na secção seguinte, identificando os sinais destas distinções e conseqüentemente as diferenças pelas quais se distinguem entre si.

21. *Além da distinção modal, real ou de razão, não há mais nenhuma distinção,.*

Por último acrescento que, para além da distinção real, modal e de razão, não se encontra nenhuma que ou não seja comum a estas ou não esteja contida nelas. Digo isto

por causa daqueles que acrescentam a distinção formal, como entre homem e animal, que distinguem em mútua, como entre animal e racional, e não mútua, como entre animal e homem. Da mesma maneira falam de uma distinção essencial, como entre homem e cavalo, e de uma distinção potencial, como entre as partes e o contínuo. E costumam multiplicar os exemplos, coisa que a mim não me parece necessária. Portanto, do que ficou dito é fácil deduzir que basta a divisão antes exposta. De fato, ou os extremos da distinção não são distintos de nenhum modo em ato *da parte da coisa*, e assim dá-se sempre uma distinção de razão, mesmo se ela for designada com outros nomes, pois só convém por denominação extrínseca, enquanto é a mesma coisa que faz de objeto ou se subordina a diversos conceitos. Porém, nesta distinção podem encontrar-se graus, como disse, e, quando tem o fundamento na coisa, e quando se dá por vários conceitos inadequados, pode chamar-se distinção formal, ou também às vezes distinção essencial *segundo a razão*. E neste mesmo aspecto podem dar-se múltiplos modos, na medida em que os extremos se podem comparar sob vários aspectos, a saber: ou apenas como o determinado ao indeterminado, como o ente e a substância, ou como o todo e a parte, ou a diferença e a espécie; ou como duas partes integrantes, como animal e racional. E esta distinção pode também entender-se como entre o includente e o que está incluído, ou como naquelas coisas nas quais, segundo a razão, nenhuma inclui a outra. E neste sentido – e em nenhum outro verdadeiro – esta distinção pode dizer-se mútua ou não mútua, recíproca ou não recíproca. Contudo todas estas coisas caem sob âmbito da distinção de razão. E no entanto, se os dois extremos da distinção são distintos em ato *da parte da coisa*, ou cada um deles é uma verdadeira coisa que tem uma entidade própria simples ou composta, ou um é coisa e o outro é um modo dela. O primeiro caso constitui a distinção real; o segundo, a distinção modal. Mas não se pode compreender outra disposição entre estes dois extremos, nem se pode pensar outro meio entre eles. Com efeito, entre eles estabelece-se uma imediata oposição, como de contradição. Não há portanto, outro modo de distinção.

22. *Diversos modos de distinção real*

Porém, na própria distinção real, ou seja, entre várias coisas, podem considerar-se diferentes modos ou disposições [habitus]. Em primeiro lugar, de facto, podemos entender as coisas assim diferenciadas não só como sendo coisas distintas das próprias coisas, mas também como dissemelhantes na sua intrínseca e essencial entidade. E então

dir-se-ão distintas não só realmente mas também essencialmente. E conforme seja maior ou menor aquela dissemelhança, dir-se-á que se distinguem ou como espécie última, ou como subalterna, ou também no género ou predicamento. Daí que a distinção essencial ou é comum à distinção real, ou à modal ou de razão, ou, se se toma em sentido absolutamente próprio, inclui-se na real, embora não se converta com ela e acrescente mais uma dissemelhança do que uma distinção. Tudo isto precede se se usa com rigor aquela palavra “distinção essencial”. De facto, se falamos acerca da distinção das essências, como a que também ocorre entre os indivíduos - como antes se disse - esta não acrescenta propriamente nada, mas indica as coisas entre as quais há distinção, tal como se chama distinção pessoal aquela que se dá entre pessoas. Além disso, entre as coisas que se distinguem assim pode dar-se, às vezes, unidade entre elas, outras vezes a unidade dá-se com um terceiro. No primeiro caso, unem-se a matéria e a forma, e igualmente as partes integrais do contínuo, omitindo outras formas de união mais extrínsecas e acidentais. Por conseguinte, tal como a matéria e a forma, embora estejam unidas, de modo nenhum deixam de manter entre si uma distinção real, assim também as partes contínuas, embora estejam unidas, distinguem-se realmente, não apenas quanto à designação, como dizem alguns, mas também quanto à entidade parcial de cada uma delas.

23. A distinção potencial é verdadeiramente real

Deve apenas advertir-se que a matéria e a forma são em si entes incompletos e parciais, quer estejam unidas, quer se suponha que existam separadas. Por conseguinte, considera-se sempre que se distinguem do mesmo modo. Mas as partes integrais não têm razão de partes, nem de entes incompletos, a não ser quando estão unidas. De facto, no momento em que se separem, cada uma delas começa a ser um ente íntegro e total, porque por si não se ordena áquele composto. E portanto considera-se que se distinguem (mais quanto à denominação ou modo, do que quanto à coisa) quando estão separadas, ou unidas; de facto, no primeiro estado distinguem-se como entes totais, no último, como parciais. E por isso algumas vezes se diz que as partes unidas deste modo são distintas em acto mas em potência distinguem-se como entes, isto é, como um certo todo, já que estão em potência de o ser. Tudo isto se adverte principalmente nas partes do contínuo homogéneo. De facto, no heterogéneo, embora *in re* suceda quase o mesmo, contudo há alguma diversidade no modo, porque têm maior

dissemelhança e por isso parece que têm uma certa distinção maior, mesmo quando se encontram no todo. E quando se separam, mesmo que não mudem a forma substancial mas conservem a mesma que têm no todo, como acontece com as plantas e os animais susceptíveis de divisão, ainda se consideram entes incompletos e parciais, porque estão sempre como que ordenados *per se* a constituir outro. Portanto, do que ficou dito, facilmente se compreende que aquela distinção que alguns chamam *potencial* é uma distinção real. Pois como a distinção consiste numa negação, podem sempre negar-se duas coisas por meio dela: uma, que isto seja aquilo. E isto é verdadeiro em acto quando se trata de partes unidas em acto: pois uma não é a outra, e esta negação é aquela que primeiramente se requer, e que basta para a distinção. Outra coisa, que pode negar-se é que isto esteja unido àquilo, o que equivale a dizer que isto não é aquilo, como um ente total e íntegro distinto daquele outro, coisa que não convém às partes unidas em acto mas em potência. E sob este aspecto aquela distinção pode chamar-se potencial. Contudo, como tal, ela não existe ainda, e portanto não convém contá-la entre as distinções consideradas como distinta delas. Por fim, daqui se compreende a fortiori que alguns sem motivo digam que esta distinção entre as partes e o contínuo é uma distinção de razão com fundamento *in re*, porque aquelas partes não se distinguem em acto, mas por designação e em potência. De facto, isso não é verdade, porque aí não se dá apenas um fundamento da distinção mas uma distinção verdadeira, usando esta palavra em sentido próprio, não enquanto designa separação ou disjunção, mas enquanto designa diversidade de entidade total ou parcial. Se não fosse assim, a matéria e a forma, quando estão unidas, não deveriam dizer-se distintas em acto, mas apenas em potência, porque não é menor a união entre a matéria e a forma do que entre as partes do contínuo. Portanto, a separação entre aquelas partes poderia dizer-se de razão, porque só pela razão se poderiam considerar como se fossem de facto disjuntas, e como à maneira de totalidades; Porém, a distinção das partes actuais é sempre real. De facto, estas partes, mesmo enquanto compõem o todo, possuem alguma realidade pois como diz Aristoteles no Livro I da *Física*, c. 2, *a substância não compõe a não ser a partir de substâncias*, de tal modo que um ente íntegro não se compõe a não ser de entes, ao menos parciais: permanecem portanto como tais entes distintos, embora unidos; mais ainda, se não permanecessem distintos, a composição não se poderia dar, porque a composição não se dá a não ser a partir de distintos.

24. A distinção entre o *incluente* e o *incluído* é real

A partir daqui também nasce um outro modo de distinção que pode ser considerado em qualquer todo com respeito a cada uma das partes. De facto não se podem considerar absolutamente o mesmo, como é evidente; e também não se distinguem como duas partes entre si, porque elas comportam-se como se nenhuma delas incluisse a outra. Ora o todo contém, na sua entidade, ambas as partes, e por isso se diz que se distinguem como o incluyente e o incluído. Contudo, também esta distinção, tal como ocorre aqui, é real, porque o todo inclui alguma coisa que as partes não incluem. Daí que este modo de distinção, entre o incluyente e o incluído, pode a seu modo encontrar-se na distinção real, modal e de razão. De facto, em cada uma destas ordens pode comparar-se aquilo que se comporta como todo com aquilo que se comporta como parte. Contudo, em cada um deles permanece-se no âmbito da distinção real, modal, ou de razão porque aquilo que se inclui num extremo com relação ao outro distingue-se ou real, modal ou de racionalmente do outro incluído. Por isso portanto é bastante claro que não existe nenhum modo de distinção que não esteja contido nos três antes enunciados.

25. Parece que apenas se nos pode objectar que, além da distinção entre uma coisa e outra, e entre uma coisa e o modo, se pode dar a distinção entre modo e modo, como muitos pensam dar-se entre a substância e a existência, e com maior certeza entre a substância e a presença local. Com efeito, estes modos não podem distinguir-se pela razão, porque existem da parte da coisa como tendo diversos princípios e diversas afecções, e em última instância podem separar-se, o que indicia uma distinção actual na coisa existente, como já dissémos. E também não se distinguem realmente, porque não se distinguem como coisa e coisa, dado que não são verdadeiras coisas. De facto, com este argumento provámos que o modo não se distingue realmente da própria coisa que ele afecta. Por último, também não se pode dizer que se distingue modalmente, quer porque um não é modo de outro, quer porque com frequência são mutuamente separáveis entre si, o que é sinal de uma maior distinção do que a modal, como em seguida diremos.

26. Como se distinguem entre si dois modos

Responder-se-á que uma vez que estes modos não têm ser ou entidade a não ser a partir das coisas ou nas coisas onde inerem, é com base nesta que se deve examinar o modo

como aqueles modos se distinguem. Contudo, a distinção entre eles sempre será uma distinção real ou modal, supondo-se que existem na coisa. Digo isto porque também podem pensar-se modos que apenas se distinguem pela razão. E tal como a razão, mediante conceitos inadequados, pode distinguir uma coisa, também pode distinguir um modo, como é muito provável que aconteça entre a acção e a paixão, o movimento e o tempo, a existência e a duração, e outros. Porém, falando de modos distintos nas próprias coisas, como são por exemplo a presença local e a subsistência da humanidade, pode acontecer que estes se comparem apenas quando estão na própria coisa e assim só se distingam modalmente, como prova o argumento. Dado que não têm entidade por si próprias, também não têm por si próprias de onde se distinguem mais do que modalmente, nem como se distinguem mais a partir da coisa a que estão afectos, porque supomos que é a mesma coisa. Portanto, não têm uma maior distinção do que a modal. E isto confirma-se porque cada um deles tem alguma identidade com a coisa que afecta. Portanto, nela e por ela têm alguma identidade entre si. Portanto, apenas detêm o modo de distinção modal. Por isso não importa que se possam mutuamente separar, isto é, que possa uma permanecer sem que a outra exista e vice-versa, porque é necessário ao menos que sempre permaneça essa coisa na qual ambos existem com alguma identidade. Mas também pode acontecer que se comparem entre si modos que afectam coisas diversas, quer esses modos tenham a mesma natureza, como duas subsistências de dois homens, quer tenham diversas naturezas, como a acção de sentar-se de um com relação à subsistência de outro. Neste caso, a distinção entre os modos é real não em razão deles próprios, mas em razão da coisa na qual se dão. De facto cada um deles tem alguma identidade, com a coisa que afecta e aquelas coisas se distinguem entre si realmente. Portanto, também se distinguem assim os modos, por causa delas. E isto também se confirma bem por esta razão, porque aqueles modos são mutuamente separáveis quer entre si, quer cada um deles com relação à coisa modificada por outro. De facto, isto é um sinal suficiente da distinção real. Nesta medida toda a distinção, mesmo entre os próprios modos, reduz-se àquelas três já enunciadas.

Solução das dificuldades

27. É necessário responder aos argumentos da primeira opinião, na medida em que podem proceder contra a distinção modal estabelecida por nós. Ao primeiro responde-se que o argumento que parte do ente real ou do ente de razão pode tomar-se num duplo

sentido, para concluir que se trata de uma distinção real ou de razão. Em primeiro lugar, como procedendo da própria natureza e causa, como se a distinção fosse considerada do mesmo tipo das coisas sobre as quais incide. E neste sentido é falso. De facto, ficou mostrado que entre extremos reais interpõe-se uma distinção de razão e, inversamente, entre extremos de razão dá-se ao menos uma certa imitação da distinção real. Em segundo lugar, o argumento pode proceder da razão de proporção ou paridade. E porque os entes ou são reais ou de razão, também as distinções também não se podem ocorrer de outro modo. E neste sentido, se for devidamente feita, pode admitir-se o argumento da proporção, e ele nada conclui contra a nossa afirmação. Efectivamente, se o ente real for tomado no seu conceito mais amplo, isto é, tomado no sentido de tudo aquilo que não é nada absoluto e que pode existir nas coisas sem ficção do intelecto, então é verdade que não ocorre um meio entre o ente real e o de razão, e nesse mesmo sentido admito que não se dá um meio entre a distinção real e a de razão. E facto, toda a distinção *pela natureza das coisa* pode, tomada neste sentido amplo, dizer-se real. E assim se exprimiram quase todos os escritores antigos. Porém, o ente real pode considerar-se de outra maneira, como aquilo que, pelo seu próprio conceito ou por força da sua razão formal pode comportar ou constituir uma entidade própria, e neste sentido é falso que não se possa dar um meio entre o ente real e o de razão. De facto, há um modo de ente que nem é meramente ente de razão, como é evidente, nem é ente real, tomado em rigor e em propriedade, como afirmámos. Por conseguinte também ocorre a distinção modal, como intermédia entre a distinção de razão e a distinção real tomada em sentido rigoroso.

28. *Segundo*

Ao segundo argumento responde-se que entre o idêntico e o diverso, considerados segundo a mesma razão, não existe um meio, como o argumento mostrou corretamente; contudo, considerando razões diversas pode dar-se que o que é idêntico num modo, seja diverso noutro, como diz S. Tomás, S. Th, I, q. 11, a. 1, ad 2. E assim portanto o ente e o modo podem dizer-se realmente o mesmo, sem por isso deixarem de ter *in re* distinção modal.

29. *Terceiro.*—

E o terceiro argumento nada prova contra isto. De facto, nós não dizemos que a coisa e o modo se distinguem segundo as razões próprias e não segundo uma razão comum, como supõem quase todas as dificuldades colocadas. Com efeito, do mesmo modo que se distinguem o ente e o modo *a parte rei*, também se distinguem todos os predicados superiores, e até os transcendentais incluídos no modo, daqueles predicados que estão incluídos na coisa de que é modo. E por isso se deve admitir que, na exacta medida em que o modo é ente, ele próprio e a coisa que modifica são dois entes e distinguem-se na própria coisa, ou realmente, falando em sentido lato. Contudo, acrescentamos igualmente que o modo não é própria e rigorosamente um ente e deste modo negamos que haja aí dois entes. E negamos conseqüentemente que o ente tomado neste sentido próprio seja um predicado superior à coisa e ao seu modo. E, por isso, para a distinção entre o modo e a coisa, considera com toda a propriedade e rigor, não é necessário multiplicar os entes. Daí se segue que para a confirmação daquele terceiro argumento se deve dizer do acidente o mesmo que se disse do ente. Pois o acidente às vezes significa uma forma que tem entidade própria por si, distinta e separada realmente de todas as outras; outras vezes significa apenas o modo de outro, seja acidente ou substância. E no primeiro sentido é contraditório que se encontre na mesma coisa várias razões de acidente, como o argumento prova. Contudo, não é contraditório que uma entidade accidental tenha um ou vários modos, distintos dela própria modalmente. Contudo, a substância absolutamente considerada não significa o modo mas a coisa mesma, perfeita no seu ser, e o mesmo acontece com o corpo e com qualquer grau de substância situado abaixo deste. E por isso não pode ocorrer que estes graus se multipliquem nas próprias coisas sem que se multipliquem as coisas e as substâncias. Contudo, também no âmbito da substância, considerada em comum ou analogicamente, podem ocorrer alguns modos substanciais, nos quais pode acontecer que, numa mesma coisa ou substância, absoluta e propriamente dita, existam um ou vários modos substanciais, distintos entre si e distintos dela modalmente, como é o caso da subsistência, da união, etc.

30. *Quarto*

E a partir do que se disse é fácil resolver o quarto argumento. Com efeito, o que se disse do ente deve dizer-se da essência real. Pode significar uma natureza própria e suficiente

por si para constituir a entidade na natureza das coisas, ou mais amplamente qualquer razão real constitutiva do ente ou de um modo real. Neste último sentido concedemos que há entre as coisas e o modo essências distintas e por isso entre elas há distinção *ex natura rei* e de algum modo real. Contudo, no primeiro sentido há apenas uma única essência em qualquer entidade. Ora, os modos que se distinguem dela *ex natura rei* ou modalmente, não podem ser da essência dela, mas ou são acidentes, ou no máximo pertencem de algum modo à integridade ou causalidade dela, como exporemos depois acerca de cada um. Daí se segue (e isto deve ter-se muito em conta) que em qualquer entidade propriamente dita há uma única razão essencial, como provam ao menos todos os argumentos que espostos no princípio. A razão essencial é como que fundamental e invariável em tal entidade, a tal ponto que é impossível que essa entidade se conserve na natureza das coisas sem aquela razão essencial, porque é primeiramente constituída por ela. Por isso, não pode ser senão uma [razão?] específica, como provam os argumentos expostos. Contudo, as razões modais, que podem ser como que aderentes ou estar unidas a tal entidade, podem multiplicar-se e variar, porque estão na coisas à margem da essência, como se tornará mais claro em particular ao longo de toda a exposição da *Metafísica*.