

Universidade do Vale do Rio dos Sinos -UNISINOS

UNIDADE ACADÊMICA DE GRADUAÇÃO

CURSO DE FILOSOFIA

FLÁVIA RODRIGUES

**CONTRIBUIÇÕES DE JUAN ESPINOZA MEDRANO
PARA A FORMAÇÃO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO LATINO-AMERICANO**

SÃO LEOPOLDO

2021

FLÁVIA RODRIGUES

CONTRIBUIÇÕES DE JUAN ESPINOZA MEDRANO

PARA A FORMAÇÃO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO LATINO-AMERICANO

Monografia apresentada para obtenção do
título de Licenciada em Filosofia, pelo
Curso de Filosofia da Universidade do
Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Culleton

SÃO LEOPOLDO

2021

FLÁVIA RODRIGUES

CONTRIBUIÇÕES DE JUAN ESPINOZA MEDRANO

PARA A FORMAÇÃO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO LATINO-AMERICANO

Trabalho de Conclusão de Curso,
apresentado a Unisinos como parte das
exigências para obtenção de título de
Licenciatura em Filosofia.
São Leopoldo, 21 de Junho de 2021.

BANCA EXAMINADORA

Professor Orientador Dr. Alfredo Santiago Culleton

Professor Avaliador Dr. Roberto Hofmeister Pich

Dedicatória

Dedico esta monografia ao meu marido, minhas filhas e aos meus netos e netas. Meus amados companheiros de viagem nesta aventura.

Agradecimentos

Agradeço em especial ao meu professor orientador, Dr Alfredo Culleton, por sua tranquilidade, solidariedade e muita paciência nos momentos mais difíceis desta monografia. Agradeço também ao Dr Walter Redmon por ter me enviado sua notável tradução sobre a *Philosophia Thomistica de Juan Espinosa Medrano* e confiado a mim sua tese de doutorado e uma nova versão de seu livro ainda não editado. Agradeço também a Greta Manrique Gondolfo, bibliotecária da PUC de Lima por sua incansável dedicação, ao Dr Carlos Ballón Vargas, ao Dr José A. Rodríguez Garrido, ao Dr Milko Pretell, ao Dr Roberto Casales Garcia e ao Dr Sandro R. D'onofrio por todos os livros e artigos enviados que tornaram possível minha pesquisa.

RESUMO

Esta monografia toma como ponto de partida evidenciar a singularidade literária e filosófica do povo latino na figura de um dos mais proeminentes representantes desta cultura no século XVII, o padre dominicano cusquenho Juan Espinoza Medrano, conhecido também como ‘*El Lunarejo*’. Busco de maneira introdutória apresentar seus trabalhos literários e filosófico mais significativos, e em sequência destacar sua teoria sobre os universais, especificamente sua análise inovadora sobre as divergências entre Platão e Aristóteles sobre o tema, conteúdo de seu livro “*Philosophia Thomistica seu Cursus Philosophicus*”, publicado em Roma em 1688, Dada a pluralidade conceitual que frequentemente se entrelaça quanto as teorias sobre os universais e para uma adequada valorização dos escritos de Medrano, procurarei transcrever suas teorias respeitando fielmente seus pressupostos. Conto fazer ver a relevância dos trabalhos de Juan Espinoza Medrano na formação do pensamento filosófico e literário latino-americano,

Palavras-chave: Juan Espinoza Medrano, Universais, escolástica colonial latino americana.

RESUMEN

Esta monografía toma como punto de partida resaltar la singularidad literaria y filosofía del pueblo latino en la figura de uno de los representantes más destacados de esta cultura en el siglo XVII, el cura dominico cuzqueño Juan Espinoza Medrano, también conocido como "El Lunarejo". Busco de manera introductoria presentar sus obras literarias y filosóficas más significativas, y en secuencia destacar su teoría sobre los universales, específicamente su análisis innovador sobre las divergencias entre Platón y Aristóteles sobre el tema, el contenido de su libro "Philosophia Thomistica seu Cursus Philosophicus", publicado en Roma en 1688, Dada la pluralidad conceptual que a menudo se entrelaza con respecto a teorías acerca de los universales y para una adecuada apreciación de los escritos de Medrano, intentaré transcribir tus teorías respetando fielmente tu suposición. Te digo que veas la relevancia de la obra de Juan Espinosa Medrano en la formación del pensamiento filosófico y literario latinoamericano,

Palabras clave: Juan Espinoza Medrano, universales, escolasticismo colonial latinoamericano.

SUMÁRIO

Introdução	12
1- Vida e Obra de Juan Espinoza Medrano.....	21
2- O tratado sobre os Universais.....	28
2.1 - Os universais.....	40
2.2 - Postura Nominalista.....	46
2.3 - Sobre a teoria platônica.....	48
2.4 - Sobre a teoria tomista.....	52
2.5 - Sobre a teoria escotista.....	56
3. A Defesa de Platão.....	65
3.1 - Teoria V.....	65
3.2 - A defesa de Platão.....	74
3.3 - Teoria VI.....	79
3.4 - Objeções quanto a tese de Platão.....	88
3.5 - Universal fundamental.....	101
3.6 - Distinção entre o real e o mental.....	111
3.7 - Objeções dos nominalistas.....	122
3.8 - Teoria tomista das predicções objetivas.....	126
4. Unidade do universal.....	129
4.1 - Unidade real do universal.....	132
4.2 - Falsidade da unidade positiva.....	141
4.3 - Argumentos de Alonso de Peñafiel.....	147
5. Novos argumentos de Lunarejo.....	155
5.1 - Transitividade dos predicados.....	166
6. Comunidade positiva novos argumentos.....	175
7. Comunidade negativa.....	181
8. Unidade intencional.....	204
9. Universal dos nominalistas representativos.....	206
9.1 - Resposta de Lunarejo.....	210
10. As cinco teses.....	214

11. A essência dos universais.....	215
11.1 Universal mental e real.....	218
11.2 Ideia essência e relações.....	221
11.3 A natureza segundo si mesma.....	223
Considerações finais.....	227
Referência bibliográfica.....	231

"...temos que descansar temporariamente de nós, olhando-nos de cima e de longe, de uma distância artística, rindo sobre nós, ou chorando sobre nós: temos de descobrir o herói, assim como o parvo, que reside em nossa paixão do conhecimento, temos de alegrar-nos vez por outra com nossa tolice, para podermos continuar alegres com nossa sabedoria". Friedrich Nietzsche, A gaia ciência (1882)

INTRODUÇÃO

À medida em que historiadores vão avançando suas pesquisas a imagem de Juan Espinoza Medrano, El Lunarejo, é transformada ganhando clareza e galgando sua excepcionalidade.

Quanto a sua vida fora do *Seminário de Santo Antonio de Abad de Cuzco* pouco sabemos. É bem provável que tenha nascido na região de Apurímac no Peru, mas não há provas documentais sobre estes dados e muito menos sobre sua filiação. Sua data de nascimento, carente de documentação, é colocada aproximadamente entre 1628 a 1632, mas a data de sua morte, considerada oficial pelos historiadores, teria ocorrido em novembro de 1688 na cidade de Cuzco no Peru. Pela falta de certeza de suas origens, e pela vida paralela ainda arraigado na tradição apurimeña, sua biografia continua sendo um campo excitante de pesquisa.

O que comprovadamente podemos dizer sobre ele é que já era estudante do *Seminário de Santo Antonio em 1645*, lá foi professor de Artes e Teologia, em 1654 recebeu seu título de doutor em Teologia pela *Universidad de San Ignacio de Loyola*. Durante os anos de 1655 a 1659 trabalhou como sacristão da catedral e mais tarde tornou-se cura em San Cristobal e em Chincheros. Em 1687 atuou como tesoureiro do conselho eclesiástico e foi promovido a arqui-diácono um pouco antes de morrer. Medrano foi um gênio precoce e brilhante, possuía enorme talento e habilidade com idiomas, falava castelhano, latim e quéchua, conhecia também grego e hebraico.

Grande parte de suas produções, acadêmicas e literárias, foram motivadas pelo seu envolvimento com o *Seminário de Santo Antônio*. Seu famoso *Apologético em favor de Don Luís de Góngora* revela em sua forma a estrutura dos debates característica de sua formação escolar, obra que lhe deu enorme reputação literária no período colonial e ainda vem sendo analisada por conter elementos essenciais sobre as primeiras reflexões em torno da consciência criollo. Por outro lado, particularmente a *Thomistica Philosophia* e a coleção de seus sermões, *A Novena Maravilha*, publicadas postumamente na Espanha, representam suas intenções de demonstrar as qualidades intelectuais de seus mestres do seminário.

Seu alto grau de conhecimento em cultura clássica, renascimento, barroco hispânico e teologia tomista lhe permitiram criar um complexo e diversificado trabalho. Com muita facilidade formulava discursos que sustentavam os valores imperiais e ao mesmo tempo debatia sobre os preconceitos dos europeus em relação ao desenvolvimento da vida intelectual do Novo Mundo.

Amar su propia muerte, uma de suas obras teatrais, é ainda objeto de investigação acadêmica por suas ideias, estrutura e significado no contexto histórico do vice reinado. A comédia baseada no Livro dos Juízes do Antigo Testamento, foi relegada a um segundo plano e pensada apenas como uma obra da juventude de Medrano, mas na verdade trata-se de uma obra literária de criação singular, que de um lado representa o mistério da concepção imaculada de Maria e de outro a vitória dos espanhóis em Cuzco graças a intervenção do apóstolo Santiago e da virgem imaculada. Uma comédia bíblica com forte celebração do poder militar, religioso e político espanhol, elaborada para combater o pecado e a idolatria. Conforme Garrido, as obras de Medrano não tinham intenção de questionar os valores imperiais, mas fazê-los repensar suas posturas. Suas obras literárias apresentavam um discurso com força de expressão “universal”, fato que possibilitou compará-lo de maneira igualitária aos melhores intelectuais do Velho Mundo.

Meu objetivo principal nessa monografia é dissertar mais especificamente sobre a teoria dos Universais, capítulo da obra de Medrano “*Philosophia Thomistica*”, publicada em Roma em 1688. O livro contém 460 páginas, dividida em quatro tomos; a primeira trata da natureza da lógica e seus procedimentos formais, as outras três partes são dedicadas aos universais, os predicamentos e a metodologia científica. Os quatro tomos foram alicerçados nas obras de Pedro Hispano (*Summulae Logicales*), de Porfírio (*Isagoge*) e de Aristóteles (*Categorias* e *Analíticos posteriores*).

O debate filosófico sobre os universais no Peru do século XVII concentraram-se na polêmica entre os representantes das três escolas fundamentais do pensamento filosófico católico; a tomista defendida pelo cuzquenho Juan Espinoza Medrano, a escotista defendida pelo franciscano chachapoyas

Jerônimo de Valera¹ e a nominalista apoiada pelos jesuíta limenho Alonso de Peñafiel². O objetivo do debate era verificar a possibilidade de, partindo de línguas fragmentadas como o quechua e aimará, construir uma linguagem única e adequada para transmitir a evangelização cristã dogmática e universalista, cujo conteúdo era cultural e ideologicamente adverso ao do povo latino. Este debate surgiu em um contexto social e político chamado “extirpação de idolatria”, com a pretensão de que os indígenas abandonassem seus cultos religiosos particulares e aceitassem a existência de um único deus universal.

Os jesuítas iniciaram uma estratégia discursiva relativamente nova e muito complexa comparada às tradicionais investidas evangélicas de derrocada ao poder simbólico dos curacas. A estratégia girou em torno de dois problemas da filosofia da linguagem, tradução e comunicação, chamados por Chomsky de o *‘problema de Descartes’* e o *‘problema de Platão’*, que basicamente consistem em, como é possível acessar o conhecimento em outras mentes e em como adquirir conhecimentos que ultrapassem nossa experiência individual.

Esta monografia contempla, descrever a teoria sobre os universais de Medrano, trabalho que girou em torno das relações que fazemos sobre as coisas singulares existentes, os conceitos gerais que formamos a partir delas e a unidade

¹ **Jerónimo de Valera** - (Nieva, perto de Chachapoyas, 1568-Lima 1625). Filho de conquistadores da província de Chachapoya, ele pode ser contado como o primeiro filósofo crioulo peruano. Aos 21 anos, em 1589, tomou o hábito franciscano no Convento de São Francisco de Lima, do qual ele próprio viria a ser duas vezes guardião. Em 1614 foi eleito ministro provincial da província dos Doze Apóstolos. Foi pregador, teólogo, latinista, poeta, curioso em astrologia, versado nos dois direitos e eminente escotista. Lecionou por muitos anos as artes e teologia em Lima, tornando-se Leitor Jubileu e Qualificador do Santo Ofício. Autor de um comentário sobre a lógica do espírito de Duns Scotus, que foi impresso pela primeira vez no Peru. <https://scholasticon.msh-lse.fr/>

² **Alonso de Peñafiel** - (Rio Bamba / Peru 1594- Guanca Velica 1657). Jesuíta peruano, irmão de Leonardo de Peñafiel, filho do capitão Alonso de Peñafiel, corregedor de Quito e Riobamba, e de Doña Lorenza de Araujo. Estudou filosofia e teologia em San Pablo, no colégio de Cuzco e na Universidade de San Marcos em Lima. Ele foi admitido em 1610 na Companhia de Jesus. Ele ensinou belas letras, filosofia e teologia em Cuzco e Lima. Seu curso de filosofia foi adotado em escolas do Peru. A pedido do vice-rei, o relato de Chinchón também redigiu as *Obligaciones y excelencias* das três ordens militares de Calatrava, Santiago e Alcántara, que o seu discípulo Pedro de Pinedo publicou em Madrid em 1643. Famoso pela sua eloquência, infelizmente apenas alguns fragmentos dos seus poemas se conservam. Parece que ele também estava preparando a publicação de um volume sobre teologia natural. De acordo com Milko Pretell García (Lima): "El padre jesuita abraza la conception nominal conceptualista sobre el tema de los universales. La lectura de su obra deja ver una fuerte influencia del padre Hurtado de Mendoza como de Francisco Suárez, sem embargo, desarrolla de manera pessoal su doutrina llegando tem manifestado que la realidad se encuentra constituida únicamente de entes individuales, particulares y singulares, oponiendose de esta manera a las dos grandes doutrinas establecidas en los claustros intelectuais do Peru. <https://scholasticon.msh-lse.fr/>

ontológica que esta ‘por trás’ das agrupações extra mentais que realizamos na natureza. Seu pensamento segue o ‘universal no ser’, não trata-se de um conceito subjetivo que o homem forma em sua própria psique, mas sim de uma concepção de “representação” segundo o conceito de *‘palavra’* para os estóicos e a concepção de (*Vorstellungen-an-sich*) ‘representação em si’ de Bolzano. A palavra para Medrano tem representação corpórea e incorpórea, e por conseguinte a representação da coisa em si não é captada pela percepção, mas sim a partir da percepção; ou seja, não há uma doação direta dos conceitos, a doação é mediada, (essa é a teoria platônica).

Quando Medrano referiu-se à ‘conveniência dos princípios de raciocínio’, em seu tratado sobre os universais, referiu-se à semelhança entre as faculdades de pensar de vários homens, as quais são verdadeiramente distintas umas das outras. A unidade do universal é puramente mental no sentido de que não há nenhuma coisa comum na realidade. Sem dúvida a unidade mental do universal traça um paralelo nas coisas reais, entre semelhança real e semelhanças características das coisas. Lunarejo referiu-se aos graus essenciais; gênero, diferença e hierarquia essencial que convém a cada ser, porém não exclui outros predicados e acidentes contingentes.

Medrano observou a Aristóteles, que disse ser necessário pressupor um universal na realidade para garantir a referência objetiva da ciência, porque esta não trata de coisas individuais, somente generaliza sobre elas. Cito Lunarejo sobre singularidade e universalidade das coisas ;

"Podemos afirmar seguramente que os universais são identificados pelas coisas singulares e que não existem sem elas. Porém a ciência não trata das coisas por razão de sua singularidade ou enquanto são singulares, precisam alcançar (atingir) dentro das coisas singulares as essências que as identificam. Pois há uma grande diferença entre seu modo de existir e seu modo de ser conhecido. Por exemplo, a cor na realidade existe na maçã unida ao sabor e ao aroma, porém a visão não percebe o aroma e sabor. Mesmo assim, a ciência em seu entendimento percebe ‘homem’ sem perceber sua ‘pedridade’, se bem que homem não pode separar-se de Pedro.”(68:64)

Medrano entendeu tratar-se de um tema simples, provar que existe universais materiais na realidade, porque é evidente que dois homens, por exemplo, coincidem e se assemelham por serem homens. Podemos então definir o universal como a

coisa multiplicada por uma conveniência das coisas singulares, enquanto estas são semelhantes em algum predicado ou em alguma perfeição essencial, embora sejam semelhantes por razões de sua singularidade.

Lunarejo propôs desta forma uma objeção contra sua doutrina; a existência de uma ciência não implica na presença de seu objeto, pois existem ciências cujos objetos não são reais, como exemplo a lógica, ou coisas que não existem no momento em que as estudamos, como o botânico que estuda uma rosa no inverno. A resposta para ele tornou-se evidente, a ciência dispensa as características temporais e a existência do objeto, limitando-se à essência do mesmo. A lógica tão pouco estuda a existência de seu objeto, e sim a conexão essencial e necessária do mesmo. Podemos ver, que a proposição científica se funda no ser da essência e é válida, para todos os termos.

Para Medrano a questão dos universais estudada por tomistas e escotistas é obviamente ininteligível porque falta em seu contexto uma relação com a metafísica das essências. Lunarejo estrutura sua teoria sobre as essências da seguinte forma; divide o ser em três níveis: o *'ser-em-si'* e *'ser-do-outro'*; o *ser-do-outro* é dividido por sua vez em *'ser-da-essência'* e o *'ser-da-existência'*. O *'ser-em-si'* é Deus da tradição cristã escolástica (constando ele mesmo de elementos bíblicos, neo platônicos e aristotélicos). O *ser-de essência* corresponde (em grandes características) ao mundo das ideias de Platão, e o *ser-da-existência* ao mundo sensível de Aristóteles. É indispensável ter em mente, para melhor compreensão desta teoria, que a divisão ser-essência e ser-existência não tem relação com a divisão *'matéria'* e *'espírito'*, comum no conceito formal de homem, para Medrano o ser-essência e o ser-existência são tão concretos como partes de um corpo. Deus estrutura o ser-essência pela ideação, no sentido de que a *'ideia/essência'* é o objeto da razão ou ideia divina, identificada, ela mesma como a essência divina, não é nada mais do que Deus intuindo sua própria imitabilidade *'para fora'*. Por outro lado, a relação de dependência entre Deus e o ser-existência se mantém entre a vontade divina e a coisa produzida, a qual é exemplo da imitabilidade divina objetivada de infinitas maneiras nas ideias-essências. É a relação (o ato) de criação/conservação e é neste sentido que dizemos que Deus é a causa eficiente de todas as coisas.

A ideia/essência, contendo a ideia divina, é o universal antes da coisa. A ideia-essência organiza-se hierarquicamente, como o *symploké* (entrelaçamento de formas) de Platão, da mesma forma que supõe Aristóteles. As formas se entrelaçam de diversas maneiras, formando complexas concatenações inter relacionadas. O *symploké* só é possível ou ‘considerado possível pela criação’ . Ao mesmo tempo, a ideia-essência age como a raiz que estabiliza a coisa na realidade, possibilitando a ciência humana, estruturar e constatar proposições.

Porém o homem não conhece as ideias/essenciais diretamente e nem as recorda, toma consciência delas através da coisa criada, por uma ‘conveniência encarnada’. Cada coisa tem sua própria natureza e não a compartilha com outra coisa, mas há uma relação de semelhança na natureza entre uma coisa e outra. Este fato nos permite dizer que duas coisas da mesma espécie são ‘uma’ pela ‘unidade de conveniência’ e não pela singularidade. É esta relação de semelhança que estrutura o conhecimento universal humano, porém como veremos, o objeto imediato do conhecimento universal é o ‘conceito objetivo’, a única parte material que podemos chamar fundamentalmente de universal conforme a teoria tomista defendida por Medrano. O ser próprio das coisas reais é o ser-existência ou de subsistência. Este ser estrutura-se em proposições factuais, que não são determinadas semanticamente, pois sua verdade não depende somente da ideia/essência possível, mas sim de seu reflexo naquilo que existe.

Medrano não desenvolve com rigor a relação exata entre a ideia-essência e a coisa singular, porém é possível afirmar que a ideia/essência é a causa formal-exemplar e final das coisas que caracteriza, e como tal não se distingue delas existencialmente. Porém a ideia-essência não é uma causa eficiente de ordem física, quando dissemos que é uma causa formal, estamos nos referindo a ordem metafísica: a ideia essência esta nas coisas segundo sua noção. Podemos considerá-la como distinta das coisas criadas individuais somente segundo seu ser-essência, não segundo seu ser-existência. O ser-essência esta presente antes da existência, porém identifica-se com o ser-existência das coisas reais quando estas são criadas. Não podemos falar de uma separação ‘espacial’ entre as ideias-essências das coisas, nem podemos dizer que Platão entendia que as ideias estão assim separadas das coisas.

Conforme Medrano a relação de universalidade das coisas existentes é composta por um elemento real e uma construção mental, o ser é um conjunto concreto sujeito real (matéria) e razão (atividade mental). Podemos nos referir a elas como uma universalidade de referência, e esta referência se relaciona com o estar-em (intencional) estruturada em estar na essência das coisas.

Quando Medrano iguala as essências escolásticas com as ideias platônicas não faz mais do que reconhecer uma associação histórica, na qual de fato encontram-se raízes em comum. Pois a estrutura geral da metafísica das essências aceita por Lunarejo é um platonismo interpretado por doutrinas aristotélicas (abstração) e cristãs (criação). Medrano asseverou que “quando os aristotélicos atacaram a Platão feriram-se com suas próprias armas” pois, *“Tudo o que é necessário para constituir o universal platônico é encontrado na possível e eterna essência da coisa descrita pelos aristotélicos (62:38) “*.

Esta dissertação será particionada em 11 capítulos, no primeiro capítulo dissertamos sobre uma pequena investigação da vida e a obra de Juan Espinosa Medrano, onde a escassez de documentos possibilita um caminho incerto entrecruzado pelo mito e imaginação

No capítulo 2, falaremos sobre o Tratado dos Universais de maneira geral, abordaremos três temas principais, a natureza dos universais, os objetivos específicos e a unidade dos universais, daremos especial destaque as posições de quatro correntes filosóficas do pensamento escolástico latino americano sobre o tema dos universais, a posição nominalista, platônica, tomista e escotista.

O capítulo 3 especificamente trata da defesa de Lunarejo sobre os universais de Platão, nele incluímos a tradução das Teorias V e VI realizadas pelo Dr Walter Redmond, as quais consideramos fundamentais para compreensão da defesa de Lunarejo sobre a interpretação das ideias platônicas como essencialmente distintas dos objetos cuja natureza são singulares.

A unidade do universal é discutida no capítulo 4, o propósito fundamental desta discussão sobre a unidade do universal é definir esta indivisão que se encontra em vários níveis do ser com referência tanto as coisas existentes como as coisas da mente humana.

O capítulo 5 trata dos novos argumentos de Lunarejo, onde nosso filósofo elabora três argumentos próprios, onde rejeita as teorias de Pasquáligo e outros escotistas de que a natureza universal goza de uma unidade formal na realidade e que é positivamente comum as coisas que são seus exemplares.

A comunidade positiva recebe mais cinco novos argumentos de Lunarejo no capítulo 6, segundo ele o universal no estado contraído é a semelhança real, entre as formas das coisas singulares das que não são idênticas mas semelhantes, e esta semelhança se fundamenta no fato de que cada forma singular tem a capacidade de ser representada no mesmo conceito subjetivo.

A interpretação da comunidade negativa é discutida no capítulo 7. Dizemos que a natureza é positivamente comum nas coisas na realidade, queremos dizer que se “põe” presentemente em cada uma das coisas. Mas se é ‘negativamente comum’, se entende que não se põe presentemente nas coisas singulares como própria de qualquer uma delas, mas que é ‘una’ pela simples falta de coisas que a multipliquem. Lunarejo dá um exemplo de algo que foi considerado como negativamente comum, a matéria prima, que pode ser concebida pela mente como desprovida de toda a forma que a tornaria não comum ou determinada a uma coisa.

Sobre a unidade intencional, capítulo 8, Lunarejo discute a unidade do universal na mente, seus adversários são os tomistas modernos. O capítulo 9, é uma extensão desta discussão apresentada no capítulo 8, o universal em representar ou em significar é qualquer coisa que represente ou signifique muitas coisas, especificamente neste contexto, a espécie impressa ou conceito formal ou subjetivo, o qual é o fenômeno psíquico de um homem individual.

As cinco teses defendidas no capítulo 10, resumidamente o ato do entendimento que faz o universal é um pensamento apreendido em todo o seu ser para o outro, somente a comparação e não o juízo apreendem a universalidade.

O capítulo 11, último de nossa monografia, aborda a essência do universal, para Medrano a ideia/essência é o que chamamos de universal antes da coisa, usamos o nome duplo ideia/essência, porque segundo a intuição mais importante de Lunarejo em seu tratado sobre a universalidade, a interpretação mais verossímil da teoria de Platão mostra que a doutrina das ideias já esta contida ou pressuposta pelos elementos comuns na estrutura ontológica do universal.

Esperamos, nas páginas seguintes atingir nosso objetivo, mostrar a originalidade, engenhosidade e a defesa de Medrano quanto a teoria dos universais de Platão, confirmando assim sua inestimável importância para a formação do pensamento latino americano.

1 - VIDA E OBRA DE JUAN ESPINOZA MEDRANO EL LUNAREJO

Explorar a obra e a vida de *Lunarejo*, nos dias atuais, ainda é bastante complicado, à medida que pesquisadores vão descobrindo novos dados sua biografia vai sendo reconstruída e transformada. O mito e a imaginação popular se

entrecruzam com os documentos historiográficos, os poucos dados que conhecemos sofrem forte influência de seus comentadores. Uma circunstância que todos os pesquisadores concordam é que, Juan Espinoza Medrano foi um gênio precoce e brilhante.

Há muitos fatos verdadeiros e lendários atribuídos a vida de *Juan Espinoza Medrano*. Sua data de nascimento ainda é assunto polêmico, alguns pesquisadores acreditam que ele tenha nascido em 1628, outros em 1630 ou em 1632, mas são unânimes com a data de sua morte, que teria ocorrido em novembro de 1688 na cidade de Cuzco no Peru. Seu local de nascimento também é bastante questionável, para alguns autores ele nasceu na província de *Aymaraes*, no distrito peruano de Calcauso, localizado na região de Apurimac, não havendo provas documentais sobre estes dados, muito menos sobre sua filiação. Conta-se que sua mãe era uma índia bem jovem, de Calcauso, quando foi “roubada” por seu pai que também era índio. Após o nascimento de Juan ela teria pedido ajuda a um vizinho que a acolheu e encaminhou Medrano a um sacerdote da *Paróquia de São Cristobal del Cuzco*, que encontrava-se em missão religiosa na Província de Antabamba, este padre o protegeu e o levou a Cuzco, fazendo-o ingressar no *Seminário de Santo Antonio de Abad*.

O que comprovadamente podemos dizer sobre sua vida é que já era estudante do *Seminário de Santo Antonio de Abad de Cuzco* em 1645, em 1650 era professor de Artes e Teologia no mesmo seminário. Em 1654 recebeu seu título de doutor em Teologia pela *Universidad de San Ignacio de Loyola*. Durante quatro anos, de 1655 a 1659, trabalhou como sacário da catedral e mais tarde tornou-se cura em San Cristobal e em Chincheros, onde expressou seus magníficos sermões sagrados, plenos de irresistível sutilezas, ricos em conceitos aristotélicos adornados com citações mitológicas e bíblicas completando os mais belos dramas litúrgicos. Conforme Cisnero e Guibovich, em 1666 encontrava-se doutrinando em Juliaca, de onde escreveu para Francisco Henríquez, canônico da Catedral de Cuzco relatando os conflitos na mina de Laikakota. Em 1676, Dom Manuel de Mollinedo escreve ao *Consejo de Castilla*³, recomendando que Espinoza Medrano receba em benefício

³ O Conselho de Castela era a coluna vertebral e principal centro de poder da estrutura de governo da monarquia espanhola durante a Idade Moderna.

financeiro, uma *prebenda eclesiástica*, como incentivo a sua virtuosidade e erudição. Em 1678 Mollinedo escreve ao rei da Espanha, pedindo que este conceda uma pensão vitalícia a Medrano por ser ele o mais importante dos membros da igreja, enaltecendo sua virtude e suas obras literárias. Três anos depois venceu o concurso para tornar-se canônico da Catedral de Cusco, em 1683 recebe sua nomeação e dedicou-se a obtenção de propriedades e serviços, adquirindo uma grande fortuna e prestígio social.⁴

O povo entusiasmava-se com a sua palavra, a igreja e o átrio ficavam repletos. Era muito talentoso e fez uma brilhante carreira, possuía uma enorme habilidade com idiomas, falava castelhano, latim e quechua, conhecia também grego e hebraico. Demonstrava sempre que sua origem nativa não interferia em sua formação lhe permitindo viver confortavelmente dentro dos moldes culturais da época. Seu castelhano era apurado e genuinamente típico ao do barroco espanhol que encontrava-se em desenvolvimento na Península Ibérica, mas não na América. Medrano teve muitos apelidos, “Chancahuaña” como dizem que era chamado seu pai, de “*Doutor Sublime*” e “*Demóstenes Criollo*”, mas o apelido que ficou em sua história foi o de “*El Lunarejo*”. Alguns pesquisadores acreditam que Medrano possa ser descendente de espanhóis por expressar-se muito bem nesse idioma, embora outros o descrevem como índio ou mestiço.

Existia uma narrativa popular sobre um episódio ocorrido quando Medrano realizava uma missa em que a multidão que lotava a igreja, abria caminho para a passagem de uma pequena índia anciã, que um dia o orador sagrado disse ser a sua mãe. Embora na verdade ela não fosse sua mãe, Medrano rende homenagem a esta pequena índia, demonstrando publicamente seu respeito a todas as mulheres aborígenes dentro do suntuoso templo cusquenho. Esta narrativa na verdade refere-se a uma parábola de significado moral, vinculada a biografia de *Fray Luis de Granada*, escrita por Luis Muñoz e publicada em 1639, posteriormente adaptada por Medrano. Esta história deixou sempre uma porta aberta para sua origem mestiça. Pode ser este um quadro de arquitetura barroca ornamentado de palavras de um orador sagrado, carregado de figuras literárias de seu pensamento, mas também poderíamos contrastar este quadro com a imagem de espanhóis e mestiços que

⁴ cit. en Cisneros & Guibovich, 1988.

abririam caminho entre a multidão rendendo homenagem a pequena Índia anciã que avança para o púlpito.

O primeiro texto histórico escrito sobre o autor foi o prólogo de uma de suas obras, *La novena maravilla* (1695), escrito por Agustín Cortés de la Cruz seu discípulo, testamenteiro e grande admirador, que dedicou algumas linhas em louvor a nobreza conquistada por Medrano e fez alusões sobre o sua ascendência, embora o próprio Medrano tenha se encarregado de afirmar com orgulho sua falta de sangue nobre, como enfatizava fartamente em seu brasão de armas com uma frase retirada da *Metamorfose de Ovídio* 4 (XII, 140- 141), “*Nam genus, et proavos, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostro voco.*”⁵

Assim, não nos parece que ele escondeu a fortuna adversa que teve de viver, ao contrário, provou que a havia derrotado graças às qualidades extraordinárias que desenvolveu: inteligência e engenhosidade. Tivesse ele uma origem indígena, provavelmente não teria enfatizado tanto a falta de nobreza que ele supriu com seu trabalho. A documentação encontrada sobre a vida de Espinoza Medrano não inclui qualquer informação sobre sua suposta origem indígena. Em seus escritos, Medrano não se envolveu com a realidade do mundo indígena. Portanto, a conclusão a que se chega é que a tradição oral tende a um propósito diferente do estabelecido nos escritos de Medrano sobre sua identidade.

José Antonio Rodríguez Garrido assinala que o autor de um texto constrói uma imagem enunciativa de si mesmo de acordo com suas necessidades argumentativas e que esta imagem não precisa ser estática, pode mudar ao longo do discurso, como é o caso do *Inca Garcilaso* (Los *Comentários Reales*, 1995). No caso de Espinoza Medrano, a identificação como crioulo ou espanhol é menor, devido às necessidades do discurso que foi construído e não deixa espaço para uma identificação como índio americano

Desde sua juventude, os dados mais seguros e respeitáveis sobre a sua vida estão ligados ao período em que esteve vinculado ao “*Seminário de Santo Antonio de Abad*”. Seis décadas após sua morte, Diego de Esquivel y Navia, conceituado

⁵ Tradução de Padre Antonio Vieira; “*Nam genus, et proavos, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra voco,*” disse o grande fundador de Lisboa [Nota de Vieira: Ulysses apud Ovidium, *Metamorf.* Trad.: “Pois com muito custo chamo nossos a estirpe, os antepassados e as coisas que nós próprios não fizemos “. (pg 27) Sermão da terceira domingo do Advento. Pregado na capela real, no ano de 1642.

historiador cusquenho, escreveu sobre sua vida no *“Notícias cronológicas de la ciudad del Cuzco”*, usando primeiramente como fonte os livros da Catedral de Cusco, depois o prólogo da *Novena Maravilha* e posteriormente os registros das narrativas populares.

As investigações sobre a vida de Espinoza Medrano a partir de 1980 realizadas por Luis Jaime Cisneros e Pedro Guibovich Pérez, permitem reconsiderar e até mesmo questionar alguns fatos de sua vida social graças a descoberta de seu inventário bens, onde os pesquisadores identificaram um sacerdote que manteve um estilo de vida ostentoso e refinado, mas nada encontraram quanto a sua origem, que permanece ainda um enigma.

Seu alto grau de conhecimento em cultura clássica, renascimento, barroco hispânico e teologia tomista lhe permitiram criar um complexo e diversificado trabalho. Com muita facilidade formulava discursos que sustentavam os valores imperiais e ao mesmo tempo debatia sobre os preconceitos dos europeus em relação ao desenvolvimento da vida intelectual do Novo Mundo. Demonstra um conhecimento da cultura profana e da cultura sagrada da época. O maior desafio para interpretação de seu trabalho reside precisamente em encadear os elos entre seus elementos textuais. Espinoza Medrano, deu início a seus escritos quando ainda era estudante no *“Seminário de San Antonio Abad del Cuzco”*. Escreveu em espanhol, quéchua e latim e abarcou uma infinidade de gêneros como música, oratória, teatro religioso, debates acadêmicos e livros filosóficos.

Entre suas obras literárias mais significativas consta: *“Apologético en favor de Don Luis de Góngora”*, *“Panegírica declamación por la protección de las ciencias y estudios”*, *“La novena maravilla”*. Suas peças teatrais mais importantes são; *“Amar su propia muerte”*, *“El robo de Proserpina”*, *“Sueño de Endimión”* e *“El hijo pródigo”*. Tratarei fundamentalmente de sua obra *“Philosophia Thomistica seu Cursus Philosophicus”*, publicada em Roma em 1688. O livro contém 460 páginas, dividida em quatro tomos; a primeira trata da natureza da lógica e seus procedimentos formais, e as outras três partes são dedicadas aos universais, os predicamentos e a metodologia científica. Os quatro tomos foram alicerçados nas obras de Pedro Hispano *Summulae Logicales*, na *Isagoge* de Porfírio e nas *Categorías e Analíticos posteriores* de Aristóteles.

Em 1695 foi publicada uma seleção de seus sermões, na cidade de Valladolid na Espanha, e um ano antes foi editada sua obra mais célebre “*Apologético en favor de Don Luis de Góngora*”, embora tenha sido modificada com falsos dados editoriais para parecer ter sido impressa em Lima no Peru. A obra “*Apologética en favor de Don Luis de Góngora*” foi escrita com o propósito de defender Góngora dos ataques escritos por Manuel de Faria y Sousa em sua edição comentada da obra de Camões. A resposta elaborada por Lunarejo foi escrita após a morte de Góngora e de Manuel de Farias y Sousa. Esta obra foi vista pelos críticos como um instrumento de afirmação da consciência barroca *criolla*, mostrando a evolução do pensamento americano de Medrano marcado pela subvalorização do intelectual latino pelos europeus. O texto foi dividido em doze sessões e 124 parágrafos variados e extensos, a defesa de Medrano seguiu as linhas da tradição poética dos espanhóis do início do século XVII, onde é possível notar o talento polêmico de Medrano. Cisnero afirma que estudos sobre o *Apologético* evidenciam o empenho do autor em provar que os latinos estão à altura dos peninsulares. Uma das maiores preocupações de Lunarejo era a correta impressão de sua obra, embora reconhecesse o grande poder da imprensa, Medrano preocupava-se com erros de impressão que poderiam afetar a reputação que almejava construir, uma má interpretação de seu pensamento representaria um enorme prejuízo para a capacidade intelectual do pensamento *criollo*. No prólogo da *Apologética*, Espinoza Medrano responde a questões européias sobre o valor intelectual dos nascidos na América, em três diferentes perspectivas mostrando-se como intérprete do indígena *Guaman Poma de Ayala*, do mestiço *Inca Garcilaso* e do *crioulo* Juan de Espinoza Medrano, autores que posteriormente irão tornar-se pilares da literatura e da cultura do Peru. O *Apologético*, segundo muitos, é o maior expoente em prosa do culteranismo gongorino na América, não referem-se apenas a sua excelente defesa de Góngora e sua brilhante refutação a Farias, mas também as belas palavras escritas pelo autor que rubrica uma das maiores produções em castelhano do século XVII.

Conforme Garrido, o trabalho de Espinoza não tem a intenção de questionar os valores imperiais, mas fazê-los repensar suas posturas. Suas obras teatrais em quechua e em espanhol esperaram até o século XX para serem editadas. É sobre

este conjunto de obras complexas e diversificadas que reside o nosso maior desafio para uma interpretação justa de suas obras. Para José Rodrigues Garrido seu trabalho literário e filosófico representa um discurso com força de expressão “universal” o que possibilita compará-lo de maneira igualitária aos melhores intelectuais do Velho Mundo. Só uma parte de seus escritos chegaram à imprensa, muitas obras perderam-se ao longo dos séculos e algumas esperaram até o século XX para serem publicadas.

Entre suas obras mais antigas apenas três obras literária são conhecidas, até o momento; a comédia religiosa “*Amar su propia muerte*” escrita em espanhol, duas comédias sobre os autos sacramentais escritas em quechua, “*El robo de Proserpina*” traduzido do latim para quechua, “*Sueño de Endimión*” e “*El hijo pródigo*”. A escritora Clorinda Matto alega ter conhecido outra obra literária de Espinoza Medrano, uma peça teatral de cunho religioso, ela não fornece o título da peça, mas diz tratar-se da passagem da crença dos incas para o evangelho. O *Dr. Francisco González Rodríguez de Zambrana* revela que Espinoza Medrano escreveu outra comédia hagiográfica sobre a vida de Santa Cecília, chamada de “*El Amor de milagro y los celos de los cielos*”, por ocasião da visita do bispo *Bernardo de Izaguirre* ao *Seminário de San Antonio* (1663/1664). Cortés de la Cruz argumentou que Espinoza Medrano teria escrito estas obras precocemente, com catorze anos de idade, embora o texto de Cortés apresente um certo exagere na precocidade de Medrano, há indícios que suas peças teatrais tenham sido criadas em sua juventude, entre 1645 e 1650. Cisneros y Guibovich situam a escrita destas mesmas obras quando ele estaria com dezessete anos de idade. Embora não exista documentação que comprove, é possível deduzir que todas as suas obras estavam vinculadas ao “*Seminário de San Antonio Abad*” e é bem provável que estas peças teatrais fizessem parte do teatro escolar, servindo de exercício de retórica para os alunos.

Os escritos de Juan Espinoza Medrano estão intrinsecamente ligados ao pensamento tomista do século XVII. As obras de Tomás de Aquino, defendidas pela proclamação do papa Leão XIII em 1879, foram adotadas como o pensamento oficial da ordem dos dominicanos, o prestígio de Tomás de Aquino foi revitalizado e seu pensamento tornou-se basilar para os cursos de filosofia que invadiram os

séculos vindouros. Os pensadores latinos estavam sempre bem informados sobre os últimos livros lidos no velho Mundo sobre a 2ª escolástica, o que pode ser comprovado em muitas obras do século XVII. O *Seminário de San Antonio Abad*”, de ordem secular e com forte influência dos professores dominicanos, foi consagrado como o centro do tomismo em Cusco. Dentre os trabalhos de Medrano podemos destacar três textos que retratam seu compromisso com o tomismo; “*La Panegírica declamación por la protección de las ciencias y estudios*”, “*La novena maravilla*” e a “*Oración panegírica primera*”.

2 - O TRATADO SOBRE OS UNIVERSAIS

Com a intenção de tornar a leitura e a compreensão do Tratado Sobre Os Universais mais simples e contínua, respeitamos a respectiva numeração das citações, indicadas pelo autor, Dr Walter Redmon, que são pontos de referência e de localização no tratado original de Medrano, onde respectivamente o primeiro número indica a página e o segundo indica o tomo.

O livro sobre a Dialética ou Lógica Maior de Medrano, foi dividido em quatro capítulos; o primeiro trata das questões introdutórias sobre a natureza da lógica, o segundo trata sobre dois assuntos, os universais em geral e também sobre os

predicáveis, o terceiro sobre os predicamentos e o quarto sobre demonstração científica.

A segunda parte do segundo capítulos e os dois últimos capítulos seguem as obras de Porfírio e Aristóteles, os únicos escritos independentes de ‘comentários’ são sobre questões preambulares sobre os universais em geral, no qual poderemos ver o problema levantado e desenvolvido por Porfírio em torno da natureza dos universais. A Teoria de Medrano sobre os Universais, ocupa 20 % de *La Philosophia Thomistas*, trata sobre tópicos fundamentais da filosofia escolástica discutidas em seu tempo. Tanto neste livro como em outros, seus adversários são os jesuítas ‘nominalistas’ e os ‘escotistas’ do século XVII. Lunarejo defendia a posição dos dominicanos seguidores de Tomás de Aquino.

O capítulo sobre os Universais, aborda três temas principais, a natureza dos universais (dissertação 2), os objetivos específicos (dissertação 3-4) e a unidade dos universais (dissertação 5-7). O tratado tem a finalidade geral responder estas questões não respondidas por Porfírio sobre gênero e espécie se são reais ou mentais, corpóreos ou incorpóreos, separados das coisas sensíveis ou situado nas coisas sensíveis. No capítulo sobre a natureza dos universais, Medrano resenha sobre as várias teorias acerca da estrutura dos universais e propõe sua própria hipótese, aproximando a doutrina platônica, a tomista e a escotista (dissertação 2).

Defende a teoria tomista de que os conceitos universais (essenciais) correspondem a uma ‘distinguilidade’ potencialmente adequada às coisas reais, sem considerar ou perceber as diferenças e acidentes que os distinguem (dissertação 3).

Opõem-se aos nominalistas, porque negam qualquer entidade extramental universal, seja exterior às coisas, ou enquanto realidade nas coisas (dissertação 3). Opõem-se aos escotistas, que admitem uma diferença formal entre os níveis ontológicos do ente real. Medrano discorda dos escotistas sobre vários aspectos, quanto a existência da natureza universal na realidade como singularidade no sentido positivo (dissertação 5) ou negativo (dissertação 6), e insiste que sua unidade formal e também sua adequação de estar em muitas coisas existentes somente na mente. Descreve a formação do universal mediante a abstração,

discutindo outros aspectos do universal como a relação entre estar em e predicar-se de muitas coisas.

Embora o tema sobre os universais possa ser extremamente complexo faremos um breve resumo sobre o problema dos universais na história da filosofia antes de Medrano, enfatizando os aspectos mais relevantes de sua obra e no final apresentaremos um resumo de sua doutrina.

O tema sobre os universais discutido no período pré-socrático, continua sendo uma problema na filosofia de hoje, sua imortalidade se deve a sua índole básica, pois trata-se da relação entre o conhecimento e a realidade, o problema do uno e do muito. A princípio nos parece que o que existe no mundo são as coisas individuais, no entanto, as classificamos de várias maneiras, como por exemplo, cores, sapos, virtudes, homens, estrelas, etc. formamos conceitos gerais das coisas singulares em nossa mente e lhes aplicamos predicados.

Medrano tenta esclarecer esta experiência fazendo uma série de perguntas. Como se forma o conceito geral a partir dos entes individuais? O conceito geral corresponde ao que na realidade? O que há nos cavalos, que nos permite conceber um predicado geral 'ser cavalo'? Como pode uma aranha e uma águia coincidirem com o termo 'animal'? Lunarejo discutirá estes e outros aspectos do universal em seu tratado, mas dará mais atenção principalmente aos elementos da lógica de seu tempo, o universal lógico, conhecido como uma relação mental as coisas reais às quais convém.

Usa-se a palavra 'universal' em contraste com o 'individual' e 'singular', para designar a unidade na pluralidade de nossos conceitos das coisas reais. O conceito geral é uma 'unidade' porém é aplicado a vários indivíduos, e estes indivíduos singulares, coincidem de algum modo ou formam certa unidade por adequação dos mesmos atributos.

A formação do conceito universal pertence a sociologia ou a noética, e a discussão da adequação real nas coisas singulares é um estudo ontológico. Lunarejo discutiu estes e outros aspectos sobre os universais, mas dedicou especial atenção aos elementos analisados pela lógica de seu tempo, o 'universal lógico', o universal como conhecido junto a uma relação mental adequada com as coisas reais.

Para Platão os universais são ideias ou formas, são comuns e participam das coisas sensíveis e dos conceitos. As ideias encontram-se independentes no mundo sensível e no pensamento humano, porém fundamentam o elemento estável e unitário da existência e do conhecimento. Esta doutrina esta de acordo com duas correntes da filosofia grega de Heraclito e Parmênides, que enfatizaram respectivamente a natureza do passageira/multiplicidade e da duradoura/unidade da realidade. Aristóteles desprezou as ideias platônicas, interpretando-as ‘separadas’ dos entes singulares, e preferiu falar de essências ou formas encarnadas nas coisas sensíveis. Segundo ele, o entendimento pode abstrair e desprender estas formas dos individuais e conceber conceitos gerais que são predicáveis de todos e de cada um.

Para muitos discípulos de Platão, sobretudo os da escola neoplatônica, cujo membro mais importante foi Plotino (270 dC), as ideias criaram raízes em um substrato ou hipóstase divina, e depois de Orígenes⁶ a teoria neoplatônica influenciou grandemente a formação da doutrina cristã e das ideias divinas como expostas por Gregório de Nissa (385 dC), Agustín (430 dC) e Pseudo Dionísio (500 dC). A tradição cristã geralmente via as ideias divinas identificadas com o ser divino, para evitar uma atribuição de pluralidade a Deus como fonte das agrupações na natureza, ao menos no sentido remoto da unidade e dos conceitos mentais. Ockham e outros pensadores nominalistas do século XIV alteraram a doutrina das ideias divinas que era tida como tradicional.

Antes de descrever a doutrina sobre os universais dos autores a partir de Boécio, daremos a classificação de Medrano de cinco teorias gerais em torno da natureza dos universais, ambas formam um encadeamento cujos extremos representam as posições mais radicais: Platão, escotistas, nominalistas e de Heraclito:

1.Segundo a teoria platônica, não necessariamente sustentada por Platão, os universais sub-existem como independentes e até separados das coisas sensíveis.

⁶ **Orígenes**, cognominado Orígenes de Alexandria ou Orígenes de Cesareia ou ainda Orígenes, o Cristão (Alexandria, Egito, c. 185 — Cesareia, ou, mais provavelmente, Tiro, 253), foi um teólogo, filósofo neoplatônico patrístico e é um dos Padres gregos. Orígenes, além dos seus trabalhos teológicos, dedicou-se ao estudo e à discussão da filosofia, em especial Platão e os filósofos estoicos.

2.Os heraclitianos e epicuristas, sustentam a doutrina diametralmente oposta: que não há na realidade nenhuma universalidade que fundamente as ciências humanas.

3. Enumera quatro escolas nominalistas, no século de Platão (5-4 aC), Roscelino⁷ “O primeiro a erguer essas bobagens na bigorna dos rabinos” mestre de Pedro Abelardo Novator⁸, porque ele foi o primeiro a estabelecer uma escola de “nominalistas” contra os “realistas”; Guilherme de Ockham (século XVII), “deu um sopro de vida a escola nominalista e a fez ressurgir do inferno”, e o jesuíta Pedro Hurtado de Mendoza⁹ (século XVII), “engenhoso escritor espanhol da Companhia de

⁷**Roscelino de Compiègne** (em latim: Roscellinus Compendiensis), João Roscelino ou apenas Roscelino (Compiègne, c. 1050—ca. 1125) foi um filósofo e teólogo francês. É frequentemente considerado o fundador do nominalismo (escolástica). Foi mestre de Pedro Abelardo. Defensor, e de certo modo fundador e primeiro representante do nominalismo rígido, Roscelin ensinou, segundo Santo Anselmo, seu contemporâneo, não apenas que as substâncias ou essências universais são meras vozes (*non nisi flatum vocis putant esse universales substantias*), ou possuem substâncias puramente nominais universalidade, ao contrário, não há distinção entre acidentes e a substância singular que lhes serve de sujeito: *Colorem nihil aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam* . <http://fgbueno.es/edi/>

⁸ **Pedro Abelardo**, em francês, *Pierre Abélard*, *Pierre Abailard* ou *Pierre Abeillard*; em latim, *Petrus Abælardus* (Le Pallet próximo de Nantes, Bretanha, 1079 — Saint-Marcel (Saône-et-Loire), região da Borgonha-Franco-Condado, 21 de abril de 1142) foi um filósofo escolástico, teólogo e grande lógico francês. É considerado um dos mais importantes e ousados pensadores do século XII.

⁹ **Pedro Hurtado de Mendoza** - Valmaseda / Vizcaya 1578 - Madrid 10.XI.1641), às vezes também chamado de Valmesadeno ou Puente Hurtado . Importante filósofo e teólogo jesuíta da primeira metade do século XVII. Entrou na Companhia a 12.IX.1595 em Salamanca, foi ordenado sacerdote em 1607 em Salamanca e fez a profissão dos quatro votos a 5.II.1612 em Vilagarcia de Campos (Valladolid). Ele estudou no colégio jesuíta de Salamanca, ensinou filosofia no Colégio de Pamplona (1608-11) , e teologia de 1611 em Salamanca, por 30 anos, onde foi colega de Valentin de Herice. Ele foi censor e qualificador do Santo Ofício. Desde o início de sua carreira, ele ficou famoso por seu *Disputationes a summulis ad metaphysicam* (1ª ed., 1615), um curso completo de filosofia da lógica à metafísica, que teve muitas reedições e uma distribuição muito importante,

incluída na o mundo protestante (foi relançado em Mainz em 1619), onde suas *Disputationes* são às vezes citadas com muito mais freqüência do que as de Francisco Suárez). O próprio Leibniz ainda ecoava seus escritos, já que o elogia " *mirabilia quaedam habet per Suarezium Petrus Hurtado de Mendoza (quantumvis renitente Gabriel Vasquio)*". Seu ensino é acima de tudo caracterizado por uma leitura fortemente nominalista "da obra de Tomás de Aquino (por exemplo, ele considera a verdade e a falsidade exclusivamente como propriedades de julgamento; as categorias são tratadas acima de tudo em ontologia como conceitos de ser e apenas secundariamente na lógica como atos da razão), e como tal exerceu uma importante influência sobre vários de seus alunos, que estariam entre os teólogos jesuítas mais importantes da geração seguinte, notadamente Juan Martínez de Ripalda , Richard Lynch , Antonio Pérez , bem como Rodrigo de Arriaga, que foi seu aluno em Valladolid, com quem acabará por competir. Muito de seu interessante trabalho teológico permaneceu em manuscrito, e a morte prevaleceu enquanto ele se preparava para editá-lo. No entanto, é regularmente citado por seus alunos, em particular por Antonio Pérez. Lá ele geralmente segue a posição de Vasquez em questões de predestinação e se revela um oponente do otimismo da teologia sevilhana. Em suas *Disputationes morales et scholasticae de fide* de 1631 , de *comoediis quando sint scandalum*), Pedro Hurtado de Mendoza também fez questão de criticar as performances teatrais: nessa qualidade foi mais tarde alvo da Guerra Trinitária em sua *Aprobación de las comedias* (1682), cuja atitude permissiva em relação ao teatro provocou forte reação dos jesuítas em defesa da posição de Hurtado de Mendoza, e de Agustín de Herrera em seu *Discurso teológico político* de 1682

Jesus e por seus parceiros que reclamaram por suas águas leteas¹⁰,"quem geralmente sustentavam que o universal pode reduzir-se a um termo ou conceito mental.

4.Os escotistas admitiram uma natureza comum na realidade formalmente distinta da singularidade das coisas.

5.Para os tomistas, o único comum que se encontra na realidade é a semelhança da forma entre as coisas individuais.

Medrano descreve as posturas mais opostas,

"Platão e Heraclito sustentaram as posturas mais opostas. Os escotistas se aproximaram mais aos platônicos quando disseram que os universais são distintos das coisas singulares antes de qualquer ato de entendimento. Os nominalistas estão mais próximos de Heraclito e dos epicuristas, segundo eles não existe nada universal e o que esta no mundo é singular. Os tomistas andam pela via média: admitem que existe universais, mas estão absorvidos e contraídos nas coisas singulares. Contudo não estão tão contraídos que não possamos desprendê-los das coisas singulares, em sentido objetivo. Estes negam os nominalistas.

Por outro lado, damos a impressão que queremos favorecer os nominalistas por não concordarmos com Escoto sobre a natureza singularizada e negativamente comuns. Porém, porque se as consideramos separadas das coisas singulares por uma distinção virtual, estamos mais longe deles do que dos escotistas. Pois o que esta no meio parece um extremo quando se compara com o outro extremo, por exemplo, o morno parece frio em comparação com o quente (119:48)."

Boécio¹¹, oferece em seus escritos duas soluções para o problema levantado por Porfírio, uma platônica e outra aristotélica com a ajuda de Alejandro de Afrodísia

¹². Parece que estamos em um dilema: não podemos dizer que os universais são reais porque tudo que existe são singulares, porém se dissermos que são mentais

¹⁰ Na Grécia Antiga, **Lete** ou **Léthé** (em grego antigo λήθη; ['le:tʰe:], grego moderno: ['liθi]) literalmente significa "esquecimento". Seu oposto é a palavra grega para "verdade" - Aletheia. Na mitologia grega, Lete é um dos rios do Hades. Aqueles que bebessem de sua água ou, até mesmo, tocassem na sua água, experimentariam o completo esquecimento.

¹¹ Anício Mânlio Torquato Severino **Boécio** (em latim: Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius, Roma, ca. 480 – Pavia, 524 ou 525), conhecido como Severino Boécio ou simplesmente Boécio, foi um filósofo, poeta, estadista e teólogo romano, cujas obras tiveram uma profunda influência na filosofia cristã do Medievo. Inclui-se entre os fundadores da Escolástica. Boécio notabilizou-se por sua tradução e comentário do Isagoge, de Porfírio, obra que transformou-se num dos textos mais influentes da Filosofia medieval europeia. Wikipedia

¹² **Alexandre de Afrodísias** (ou Afrodísia) 198–209 d.C. Nome completo: Titus Aurelius Alexandre) foi um filósofo peripatético e um dos mais influentes comentadores do filósofo Aristóteles; pode ser chamado pelo título de "o Comentador" (ὁ ἐξηγητής) ou "o segundo Aristóteles". Além de comentar minuciosamente várias obras de Aristóteles, escreveu tratados inspirados na filosofia aristotélica. wikipedia.org

não podem ser autênticos porque não correspondem a nenhuma realidade extramental. Em sua solução aristotélica, Boécio diz que os conceitos universais , para serem verdadeiros, não precisam representar as coisas como elas existem na realidade. Os universais existem nas coisas, mas são entendidos como separados dos corpos, em si são incorpóreos. A mente abstrai a semelhança entre várias coisas e esta semelhança concebida pela mente é a ideia de espécie ou gênero.

A primeira teoria a desenvolver-se na idade média foi platônica e foi chamada de 'ultra realismo', um realismo exagerado. A oposição ocorreu entre a 'antiga doutrina' comparada com 'as doutrinas modernas', a doutrina de Juan Escoto Erígena¹³ e outros, antes do começo da grande controvérsia em torno dos universais que teve lugar no final do século XI e na primeira parte do século XII. Os dados históricos não permitem descrever a teoria em detalhes, porém em geral e segundo ela, os conceitos gerais correspondem às entidades universais na realidade. Segundo Odon de Tournai¹⁴, Guilherme de Champeaux¹⁵, sugeriram que os individuais da mesma espécie diferem só acidentalmente, porque diziam que a mesma substância os caracteriza.

Roscelino, foi membro importante do grupo de nominalistas que se opôs à corrente ultra realista. Segundo o testemunho de Juan de Salisbury¹⁶ e

¹³ **João Escoto Erígena** (em latim: Johannes Scotus Eriugena; Irlanda, 810 — Paris, 877), também conhecido como Escoto de Erígena, foi um filósofo, teólogo e tradutor irlandês da corte de Carlos, o Calvo. Exponente máximo do renascimento carolíngio, no século IX, Erígena concentrou seus estudos nas relações entre a filosofia grega e os princípios do cristianismo. A sua filosofia segue a linha de Agostinho com relação ao platonismo e à teologia negativa. Erígena quis explicar a realidade através de um sistema racional e unitário que contradizia o dualismo da religião — segundo o qual, Deus e Mundo são duas realidades diferentes — e os dogmas relativos à criação do mundo e à vontade divina. wikipedia.org/

¹⁴ **Odo de Tournai** , também conhecido como Odoardus ou Odo de Orléans (1060-1113), foi um monge beneditino , erudito e bispo de Cambrai (de 1105/6). Seu tratado *De peccato originali* em três livros, composto entre 1095 e 1105, discute o problema dos universais e dos gêneros e espécies de um ponto de vista realista. wikipedia.org/

¹⁵ **Guilherme [ou Guillaume ou William] de Champeaux**, Bispo, lógico, teólogo e filósofo francês, (1070 - 1121), fundador da Ecole de Saint-Victor, em Paris, ficou conhecido como o mais importante defensor da teoria realista dos universais, de ascendência platônica. biografias.netsaber.com.br

¹⁶ **João de Salisbury** (Old Sarum, Salisbúria, Inglaterra, c. 1115-1120 — Chartres, França, 25 de Outubro de 1180) foi um dos mais brilhantes pensadores do seu tempo. Ao longo da sua vida desempenhou importantes cargos no seio da Igreja Católica. Foi também autor de importante pensamento político, registrado em obras como "Policraticus" e "Metalogicon", assim como teorizador do ensino. Os escritos de João de Salisbury são excelentes para esclarecer o estágio literário e científico da Europa Ocidental do século XII. Embora ele tivesse o domínio total da nova lógica e da retórica da arte do raciocínio adquirido na universidade, os pontos de vista de Salisbury apresentam uma inteligência cultivada e brilhantemente aquinhoadas em assuntos práticos, opondo-se aos

provavelmente Santo Anselmo¹⁷, Roscelino afirmou que o universal é uma palavra. Não esta certo como vamos interpretar os pormenores de sua teoria, porém podemos afirmar, pelo menos, que os nominalistas negaram a posição platônica de que o conceito universal tenha como objeto na realidade uma entidade estritamente paralela.

Pedro Abelardo, objetou contra a primeira explicação ultra realista de Champeaux; que se duas coisas coincidem substancialmente se segue não somente que são a mesma coisa mas também que são idênticas para Deus. Além do mais, são insuficientes os acidentes para distinguir duas coisas cuja substância é a mesma, pois os acidentes são universais (exemplo disto a brancura é tão comum a muitas coisas como a animalidade). Champeaux abandonou sua opinião anterior, afirmando que a natureza dos indivíduos não é idêntica substancialmente, é semelhante e essa semelhança fundamenta o conceito mental que pode aplicar-se indistintamente a cada indivíduo. Embora Abelardo tenha taxado esta teoria de subterfúgio, é claro que ela representa um repúdio ao ultra realismo. Abelardo também criticou a Joscelino de Soissons¹⁸ quem sustentou que os universais são a

extremos tanto do nominalismo como do realismo considerando-os senso prático comum. wikipedia.org

¹⁷ **Anselmo de Cantuária**, conhecido também como Anselmo de Aosta por conta de sua cidade natal e Anselmo de Bec por causa da localização de seu mosteiro, foi um monge beneditino, filósofo e prelado da Igreja que foi arcebispo de Cantuária entre 1093 e 1109. Chamado de fundador do escolasticismo, Anselmo exerceu enorme influência sobre a teologia ocidental e é famoso principalmente por ter criado o argumento ontológico para a existência de Deus e a visão da satisfação sobre a teoria da expiação. wikipedia.org

¹⁸ Conhecido também como Pseudo-Joscelin e **Goscelino de Soissons**. Jocelin de Soissons, falecido em 24 de outubro de 1152) foi um teólogo francês, um oponente filosófico de Pedro Abelardo . Ele se tornou bispo de Soissons , e é conhecido também como compositor, com duas peças no Codex Calixtinus . Lecionava na escola da catedral de Paris no início dos anos 1110. O Metalogicus de John de Salisbury atribuiu a ele a visão de que os universais existem apenas na coleção, não nos individuais. wikipedia.org

‘categoria completa’ dos individuais¹⁹. **Medrano examinará uma teoria parecida em seu tratado sobre a unidade dos universais.**

Segundo Abelardo, o universal que se predica é um termo geral, não simplesmente uma palavra ou um sinal, uma palavra ou um signo. Não existe nenhuma coisa universal na realidade que corresponda ao signo universal, porque a essência e a forma não são coisas comuns. Dois homens por exemplo não tem em comum uma só essência a não ser unicamente o ‘ser homem’, o qual não é uma coisa. Estão no mesmo estado, são semelhantes, e esta semelhança fundamenta o conceito e o termo universal. A mente forma o conceito universal quando abstrai ou atém-se a um aspecto das coisas singulares em particular. O fundamento remoto do estado das coisas são as ideias exemplares de Deus criador. A teoria de Abelardo contribui de maneira importante para a formulação do ‘realismo moderado’ escolástico.

Também teve uma grande influência na teoria medieval dos universais a doutrina sobre as essências do filósofo Avicena²⁰ (980/1037 dC). Segundo ele, a essência das coisas criadas é distinta de sua existência e pode existir na realidade de dois modos: nas coisas e no entendimento. Além do mais podemos concebê-la

¹⁹ “Mas, aqui também existe divergência, pois alguns supõem que o universal consiste apenas numa coleção de múltiplos elementos. De maneira alguma eles chamam Sócrates e Platão, por si mesmos, de uma espécie, mas dizem que todos os homens tomados em conjunto, ao mesmo tempo, constituem aquela espécie que é o homem, e todos os animais, tomados ao mesmo tempo, formam aquele gênero que é o animal, e assim por diante. Parece concordar com eles a seguinte passagem de Boécio; Não se deve julgar que a espécie seja outra coisa senão o pensamento englobante deduzido da semelhança substancial dos indivíduos, e o gênero, também, como o pensamento englobante deduzido da semelhança das espécies. De fato, quando ele diz “englobante deduzido da semelhança”, sugere a ideia de uma coleção de muitos elementos. Se assim não fora, eles não teriam, de modo algum, no universal uma predicação de muitas coisas ou um conteúdo de muitos elementos e o número dos universais seria igual ao dos indivíduos.” (Coleção os Pensadores, Santo Anselmo e Abelardo, pg 195 3 196)

²⁰ Abu Ali Huceine ibne Abdallah ibne Sina- 980/ 1037, conhecido como Ibn Sīnā ou por seu nome latinizado **Avicena**, foi um polímata persa que escreveu tratados sobre variados assuntos, dos quais aproximadamente 240 chegaram aos nossos dias. Em particular, 150 destes tratados se concentram em filosofia e 40 em medicina. Na Idade de ouro islâmica, por causa do sucesso de Avicena em reconciliar o neoplatonismo e o aristotelismo juntamente com o calam, o “avicenismo” eventualmente se tornou a principal escola de filosofia islâmica já no século XII, com Avicena assumindo um papel de autoridade maior no assunto. O “avicenismo” também teve influência na Europa medieval, particularmente as suas doutrinas sobre a alma e a distinção entre existência-essência, principalmente por causa dos debates e tentativas de censura que elas provocaram na Europa escolástica. Essa situação foi particularmente visível em Paris, onde o “avicenismo” foi proscrito em 1210. Mesmo assim, a sua psicologia e a sua teoria do conhecimento influenciaram William de Auvergne e Alberto Magno, enquanto que a sua metafísica teve impacto no pensamento de Tomás de Aquino. wikipedia.org

de modo abstrato, desconsiderando seus modos de existência. A essência existe na realidade como singularizada nos indivíduos e no entendimento como um conceito universal predicável do indivíduo. A lógica estuda as propriedades das essências em quanto conhecidas. As essências em si são totalmente indeterminadas; não existem nem na realidade nem no conhecimento, e como tais são objetos de estudo da metafísica. Embora a essência em si mesma não exista por si mesma em nenhum dos modos de existência, não obstante tem um ser próprio que não é existencial mas essencial. Os dois modos existenciais pedem adição do estado puro da essência em si mesma para aparecer nos outros modos como uma predicabilidade existente na mente.²¹ Esta doutrina, em uma forma elaborada, tem uma importância decisiva na teoria dos universais de Medrano.

Lunarejo segue as linhas do realismo moderado de Tomás de Aquino, segundo a interpretação dos comentadores dominicanos. De acordo com Aquinate, o universal existe formalmente apenas no entendimento, mas tem uma base objetiva na realidade: a forma adequada dos entes concretos que servem como ponto de apoio para que a mente possa abstrair a forma dos entes singulares. A natureza de dois gatos, por exemplo, não é uma só natureza na realidade, mas há uma semelhança objetiva e real na qual baseia-se o intelecto do agente para separar do aspecto geral a espécie inteligível, que possibilitará uma compreensão possível, em que a espécie expressa o verbo mental, o conceito mental propriamente dito.

Os historiadores seguem discutindo o sentido da doutrina sobre a universalidade de Juan Duns Escoto, e veremos no tratado de Lunarejo, que seus seguidores franciscanos estavam em desacordo em muitos pontos quanto a sua interpretação. Embora pareça clara sua posição escotistas, como disse Medrano, é mais 'platônica' que a tomista. Segundo os tomistas, a natureza existente na realidade é própria do indivíduo e não é comunicável ou comum a outros indivíduos: a única coisa comum é a adequação (ajuste) e a semelhança.

²¹ As faculdades animais auxiliam a alma racional em [algumas] coisas, dentre elas, o sentido, que faz parte do conjunto [das faculdades animais], transfere para ela os particulares. Então, ocorrem [na alma racional], a partir dos particulares, quatro coisas. A primeira delas é a extração, pela mente, dos universais simples a partir dos particulares por meio da abstração das suas intenções da matéria, das suas aderências da matéria e dos seus agregados e a consideração do que nisto é comum, do que é diferente, essencial e accidental em sua existência. Então, a partir disto originam-se, na alma, os princípios da conceitualização com a ajuda e emprego da imaginação e da estimativa. (Souza, Milene Costa, pg 89)

Escoto insistiu que esta relação de semelhança, forçosamente, deveria ter uma base na realidade para ser um objeto adequado aos conceitos gerais, seguindo a Avicena propõe uma natureza comum (em si mesma) que é idêntica à dos individuais, embora distinta formalmente deles. Segundo sua doutrina de distinção; duas coisas são formalmente chamadas distintas, inseparáveis e até mesmo idênticas, mas distinguíveis objetivamente pela mente, (dois aspectos de uma coisa que necessita de uma base objetiva são denominadas distintas pela razão ou pela mente), como por exemplo há uma distinção formal entre as ideias divinas, os atributos divinos, etc.

Dois cavalos individuais, segundo esta doutrina diferem real e numericamente dentro de suas individualidades (*Hecceidade*), mas sua natureza como tal realmente identifica-se com eles, mas difere formalmente de suas individualidades. Quando a natureza comum é abstraída dos indivíduos pela mente, então a *Hecceidade* (*aquilo que ele é, suas qualidades*) os predicados, são chamados de universal.

A solução de Guilherme de Ockham²², quanto ao problema dos universais, é mais radical que as que a precederam. Em primeiro lugar, eliminou a doutrina das ideias divinas em seu sentido tradicional, e com ela os universais 'antes da coisa'. Acusa Escoto de não ter entendido a Avicena, que disse que a essência pode ser pensada em um estado puro, sem implicar que possa existir por si só fora das coisas e do entendimento. Contra São Tomás insiste que aquilo que uma vez é individual, de natureza singular, jamais poderá ser universal.

Para Ockham, o universal não é mais do que um 'sinal natural' um conceito, no sentido de um ato real da mente. O universal, é uma entidade singular dos sinais, e por outro lado as três teorias gerais do século XVII eram distintas do nominalismo do século XIV e dos ensinamentos de Aquino e Escoto. Com tudo, as diferenças entre as três posições são significantes e não são de todo ausentes das cenas

²² **Guilherme de Ockham**, também conhecido como o "doutor invencível" (Doctor Invincibilis) e o "iniciador venerável" (Venerabilis Inceptor), nasceu na vila de Ockham, nos arredores de Londres, na Inglaterra, em 1285, e dedicou seus últimos anos ao estudo e à meditação num convento de Munique, onde morreu em 9 de abril de 1347, possivelmente vítima da peste negra. Ockham escreveu sua obra cognominada *Ordinatio*, esta discorria que todo conhecimento racional tem base na lógica, de acordo com os dados proporcionados pelos sentidos. Uma vez que nós só conhecemos entidades palpáveis, concretas, os nossos conceitos não passam de meios linguísticos para expressar uma ideia, portanto, precisam da realidade física, para as comprovações. Criou a máxima pluralidades não devem ser postas sem necessidade (em latim: pluralitas non est ponenda sine neccesitate), chamado de a Navalha de Occam, no inglês, Occam's Razor. Wikipedia.org

filosóficas de nossos dias. A nova escola nominalista talvez possa ser vista em relação ao movimento 'moderno', pelo menos com certa impaciência parece ser comum com a modernidade e o nominalismo da segunda escolástica. Medrano era tomista e geralmente tratava os nominalistas e os escotistas como adversários.

O jesuíta Francisco Suárez²³, foi muito influente na controvérsia sobre os universais do século XVII. Observou, como Lunarejo, que vários pensadores consideravam que as teorias tomistas e escotistas eram equivalentes, porque a adequação ou semelhança de um pode ser interpretada como a unidade formal de outra. Seja como for, dizia Soares, os tomistas tem razão por negarem a natureza comum, porque as naturezas se identificam com os indivíduos, no sentido de que existem tantas naturezas como existem indivíduos. O que fundamenta a validade dos conceitos universais na realidade é a semelhança entre as coisas. Mas a diferença sustentada por Ockham afirma que a mente forma um conceito objetivo universal com base nas coisas semelhantes e distinto delas somente pela distinção de-razão.

Na primeira parte do século XVII, houve um recrudescimento de várias doutrinas nominalistas em torno da universalidade. O grupo era formado

²³ **Francisco Suárez** (Granada, 5 de janeiro de 1548 — Lisboa, 25 de setembro de 1617) foi um jesuíta, filósofo e jurista espanhol. Ele foi um dos principais expoentes da Escola de Salamanca é considerado um dos maiores escolásticos após Tomás de Aquino. Suárez é talvez, depois de Santo Tomás, o filósofo mais escolástico dos escolásticos, o mais genuíno representante da filosofia escolástica. Considerado um dos mestres do direito internacional, a sua obra continua a de Francisco de Vitoria e antecipa a de Grotius. [Wikipedia.org](https://pt.wikipedia.org/wiki/Francisco_Su%C3%A1rez)

maioritariamente pelos jesuítas Pedro Hurtado de Mendoza, Arriaga²⁴ e Oviedo²⁵, com as escolas tomistas e escotistas, representavam as três posturas gerais da controvérsia dos universais naquele século, no qual Lunarejo tomou parte. Não devemos pensar que as três posições correspondem às que as precederam na história da filosofia. As diferenças entre as três posições são bem significantes, mas não são diferentes do pensamento moderno e do nominalismo da segunda escolástica. Medrano foi tomista e via como adversários os nominalistas e escotistas.

²⁴ **Rodrigo de Arriaga** (17 de janeiro de 1592 - 7 de junho de 1667) foi um filósofo, teólogo e jesuíta espanhol. Ele é conhecido como um dos mais importantes jesuítas espanhóis de sua época e um dos principais representantes do nominalismo jesuíta barroco pós Suárez. Importante teólogo e filósofo jesuíta, autor de um dos mais importantes livros de filosofia do século XVII. Originário de Logroño (La Rioja), formou-se nos colégios jesuítas de Salamanca e Valladolid, em particular por Pedro Hurtado de Mendoza, cujo ensino com tendências nominalistas teve grande influência sobre ele, bem como sob Juan de Lugo, o futuro cardeal. Ele ensinou filosofia lá por alguns anos, antes de concordar em ir para a Boêmia em 1625, após a restauração católica no país, a fim de fortalecer o ensino da Companhia de Jesus local. Ele nunca deveria deixar a Universidade de Praga (da qual foi chanceler por 12 anos), de onde brilhou no Jesuíta ensinando por muitos anos, através de seu *Curriculum philosophicus* (1632, com várias reedições, até uma edição completamente revisada em 1669, incluindo muitas modificações e respostas a objeções de jesuítas contemporâneos, notadamente Francisco de Oviedo) foi um dos mais influentes do século XVII. Ele também produziu *Disputationes theologicae* (Antuérpia, 1643-1655), que teve menos sucesso. Muito inovador na metafísica e na filosofia natural (interessado em astronomia, defendeu o heliocentrismo apesar das proibições eclesásticas), permaneceu bastante moderado nas disputas morais. Ele preferiu opor o jansenismo ao tomismo ao invés do molinismo oficial da Companhia, e apenas concedeu as teses da teologia sevilhana de *potentia absoluta*. Na teologia, foi um dos que rejeitou a prova ontológica, recusando que possamos demonstrar a priori a existência de Deus. Em seu dicionário, Pierre Bayle o elogia como uma das maiores glórias acadêmicas de seu tempo. Ele também teve uma forte influência no ambiente de Praga, como evidenciado pelo trabalho do médico tcheco Johannes Marcus Marci de Kronland ou do capuchinho ativo em Praga e Varsóvia Valerianus Magni, que pode ser lido como uma reação ao nominalismo de Arriaga. Ele também teve uma certa influência sobre o famoso Juan Caramuel e Lobkowitz, e os livros escoceses de Praga de Bernhard Sannig ou Amandus Hermann certamente também lhe agradecem. Entre os filósofos da era clássica, Leibniz fez amplo uso do livro de Arriaga, e podemos supor que o tratamento de Descartes do problema da rarefação e condensação. scholasticon.msh-lse.fr/

²⁵ **Oviedo, Francisco** - (Madrid 1602 - Alcalá 9.II.1651). Ingressou na Companhia em 7.III.1619 na Província de Toledo. Lecionou humanidades durante 2 anos em faculdades diferentes, 5 anos de filosofia nas de Oropesa e Alcalá, depois 23 anos de teologia moral no colégio imperial de Madrid e teologia escolar nos colégios de Alcalá e Madrid. Ele também foi um qualificador do Santo Ofício. Morreu no colégio de Alcalá. Seu curso de filosofia foi um livro didático muito influente (muitas vezes cita Suárez, Vázquez, Pedro Hurtado de Mendoza, Albertini e Arriaga), e se tornou, com o de Arriaga, quase um símbolo da escolástica do século XVII. Wikipedia.org

2.1 Os Universais

Medrano orgulha-se da segunda dissertação, sobre a natureza dos universais em geral ao que fundamenta a teoria escolástica das essências possíveis com as ideias platônicas, recomenda que leiamos sua extensa discussão sobre o universal platónico; ‘consulte-a e não te arreponderás’.

Começa o tratado com uma breve nota histórica sobre a vida de Porfírio , sobre a origem de sua Isagoge, a neutralidade da obra quanto a religião, e as várias traduções do grego para o latim . O tratado sobre a natureza dos universais em geral se divide da seguinte maneira; definição do universal (tomo um), resenha de opiniões; negação do universal, nominalismo, interpretações históricas e crítica escolástica da teoria platônica, a defesa da doutrina tomista/escotista (tomo quatro). Aproximação das teorias platônica e tomista/escotista, repúdio a crítica escolástica de Platão e explicações sobre o universal fundamental (tomo sete).

Na introdução do tratado, Medrano cita a passagem da Isagoge em que Porfírio recusa-se a falar sobre a natureza do universal . Resumido da seguinte forma;

“Estas são as três questões que Porfírio omitiu:

- (1) os universais (que chama de gênero e espécie) existem na realidade ou são meras invenções da mente e do entendimento?
- (2) Se os universais existem na realidade, são corpóreos ou incorpóreos?
- (3) Estão nas coisas singulares e individuais que percebemos com os sentidos ou estão separados dela?”

Porfírio em oferecer uma solução que ele recusa porque deve ter inspirado medo aos filósofos e acrescenta que a discussão do século XVII é mais intrincada que anterior,

Ao invés de nos atermos em explicar quais as questões que Porfírio passou por alto, e também outras questões mais difíceis e ‘superiores’... O tratado é muito mais difícil e complexo hoje em dia pela variedade de opiniões que na época de Porfírio e a de Melchor Cano²⁶. Confessa Cano, que embora não seja muito astuto, nunca conseguiu compreender a questão dos universais na qual desperdiçou muito empenho, repreendeu os filósofos por

²⁶ Frei **Melchior Cano**, (Setembro de 1509 - 30 de setembro de 1560), teólogo espanhol. Nascido em Tarancón, em Castela, entrou na Ordem dos Pregadores no convento de Salamanca onde em 1546 sucedeu a Francisco de Vitória na cátedra de teologia. Um profundo e original pensador, orgulhoso e vítima de disputas teológicas. A reputação de Cano perdurou com um trabalho póstumo *De Locis theologicis* (Salamanca, 1562), uma obra clássica do período renascentista onde tenta libertar a teologia dogmática da escolástica, tentando devolver a religião aos princípios iniciais e fornecendo regras, métodos, e um sistema estruturado de estudo científico teológico. wikipedia.org

desperdiçarem tanto trabalho e tempo sobre um tema que é mais perturbador do que útil por render tão pouco fruto com tanto trabalho. Mas o que diria Cano hoje se se deparasse com os problemas das 'especificações objetivas', às 'abstrações' por atos intuitivos, e outros assuntos levantados por autores modernos, pois são mais 'espinhosos' a cada dia que passa? A admissão de Cano, homem inteligente, que segundo a literatura nunca inspiraria desconfiança aos principiantes ou os desviaria de seus propósitos, sem lhe atribuímos sua maneira religiosa e excessivamente modesta. (54:V)

Mais tarde, outros filósofos preferiram tratar sobre esta questão na metafísica, porém Medrano segue a tradição e a estuda na lógica, no princípio de sua carreira filosófica como professor. Conforme a sua intenção geral, simplificará a discussão da melhor forma possível.

"Guardemos a moderação, relegando a disciplina superior (metafísica) os detalhes das formalidades divinas, as abstrações por atos intuitivos, a distinção modal, etc., e propomos somente o que parece ser absolutamente necessário para o ensino da lógica."(54:V)

Medrano apresenta a definição comum do universal antes de discutir sua estrutura: é tudo que "olha"²⁷ várias coisas ou 'diz uma ordem de muitas coisas'. O universal é algo que guarda uma relação com várias outras coisas: esta relação pode ser de causalidade (neste sentido Deus pode ser chamado de universal de tudo que existe), relação em representação ou significação. O conceito formal de um homem ou de uma palavra que se fala ou escreve pode chamar-se de universal-em-representar ou em significar para várias coisas. Mas no tratado sobre os universais não podemos ver os universais neste sentido, porque são coisas singulares (o conceito formal de um homem é uma experiência concreta de sua psique individual). Investigaremos melhor o 'universal-em-ser' e 'em predicar'²⁸ cujo termo unitário não é uma coisa singular e sim uma natureza objetiva que tem uma relação de 'estar-em' e 'predicar-se de' várias coisas particulares que lhe convém. Medrano aceita esta definição de Aquino na qual combina mais duas relações; o universal é,

"Aquele que nasceu (*natum est*)²⁹ para estar em muitas coisas e para predicar-se delas,...indica tanto a essência do universal (unidade e aptidão para estar em muitas coisas) como sua propriedade (aptidão para predicar-se delas). Como observou Ortiz, esta definição é

²⁷ 'olha' usamos a tradução da palavra mirar, porém conforme Redmon não podemos esquecer que esta palavra está sendo usada metaforicamente.

²⁸ no ser, conforme autor 'In assendo'.

²⁹ naturalmente.

virtualmente dupla: define o universal como tal e como predicado (54:1)”

A primeira teoria se define quando dizemos que o universal é ‘uno’, queremos dizer que o universal e o termo que o significa é incompleto e unívoco. Uma proposição pode chamar-se universal complexo, porém o universal no sentido em que o empregamos aqui é uma entidade referida por um termo, não uma sentença, excluimos os termos análogos (‘saudável’ que podemos dizer tanto do homem como de comida) e ambíguos (como ‘manga’ que podemos dizer para a roupa e também para nos referirmos a fruta), por não designar um universal único. Quando o universal se chama ‘apto para estar em várias coisas’ entendemos que além disso ele deve ser uno em si mesmo,

“... se encontra (reverbera) em vários sujeitos, e também a natureza significada lhe capacita multiplicar-se em várias coisas de tal modo que quando esta disperso e multiplicado nelas, existe na noção (*ratione*) de natureza, ‘animal’ é concebido pela mente como algo que é unido ao homem e também ao leão, é apto a estar em ambos no sentido de que sua noção ou substância esta dispersa no leão e no homem de tal maneira que como o leão e o homem são dois, desta forma há em ambos realmente animal, dois seres vivos, dois seres distintos... Para o universal é necessário que os inferiores sejam vários na noção de animal”. (54:3)

Segundo São Tomás, o fundamento da universalidade não é uma unidade de ‘singularidade’ mas sim de ‘conveniência’. A palavra ‘apto’ indica que é universal uma natureza que não tenha apenas um só indivíduo a que convém, contanto que não lhe seja impossível encontrar-se em muitas coisas. Se há um só indivíduo, a multiplicidade chama-se ‘lógica’, não real;

“Pois o universal não é aquele que ‘está presentemente em várias coisas’ ou ‘que se predique de muitas coisas’ se não aquele que é **‘naturalmente apto para estar em muitas coisas e predicar-se delas’**. A predicação atual é o exercício desta potência de predicabilidade, a qual, como propriedade da universalidade, já supõe uma natureza constituída universal por sua essência, do mesmo modo que uma propriedade pressupõe sua essência, como o risível pressupõe o racional.”(55:4)

Para os tomistas, o universal é uma entidade composta, consta de duas partes: a natureza universal e a relação mental ou da razão entre elas e as coisas reais a que convém. É uma classe especial de entidade composta, que temos traduzido com um ‘conjunto concreto’. O termo concreto difere do termo abstrato respectivamente, por incluir tanto o sujeito como as características do sujeito, p.e.

‘branco’ indica tanto a coisa que é branca com a brancura, porém o termo abstrato significa somente a característica ‘brancura’. O conjunto concreto, consiste de um sujeito (matéria) e uma forma. A citação a seguir, é de extrema importância para entender a estrutura ontológica do universal segundo a teoria tomista proposta por Medrano;

“O universal-em-ser é um certo ‘conjunto concreto’ (*totum quoddam...concretum*), que consta de uma natureza real e de uma certa entidade-da-razão, por exemplo em ‘animal’ o sentido universal encontra-se em uma natureza real, a saber, a substância do ‘vivente’ e do ‘sensível’, além disso encontrará (*considerabis*) um ‘considerar’, uma ‘ordem’ uma relação (*habitudinem*), ou uma indiferença com respeito aos vários animais em que esta e os quais são aptos a predicar-se. Com efeito, esta unidade e aptidão com referência a várias coisas, não convém realmente a nenhuma natureza pois como ‘animal’ existe na realidade, não pode ser algo inventado (*fictum*), algo aplicado (*adhibitum*), extrinsecamente na natureza real somente para colaborar com do entendimento. Isto se chama ‘**segunda intenção**’, e é uma relação de razão porque a natureza ‘vê’ seus vários inferiores mediante a razão. Contudo o sujeito material, a matéria deste conjunto concreto, a natureza que se faz pela abstração da multiplicidade dos indivíduos, chama-se ‘universal metafísico’, já que é a metafísica quem trata das essências consideradas abstratas. Uma vez que, a forma deste conjunto concreto tem a mesma relação-razão, ou universalidade lógica, pela qual se constitui o universal ‘lógico’, e chama-se assim porque o papel próprio da lógica é especular sobre a essência e as propriedades das tais segundas intenções. Mas posto que o pleno conhecimento destas intenções requerem certa familiaridade com a natureza das coisas que lhes subjazem, o lógico, não raras vezes, trata das questões que parecem pertencerem à metafísica.(55:6)

O **conjunto concreto**, que é o universal lógico, consiste na natureza, (universal metafísico, natureza abstraída, conceito objetivo...), como sua matéria e como relação mental da universalidade ou ‘referencia’. A natureza é a primeira intenção porque convém aos entes fora da mente, e a relação é a **segunda intenção**, atribuída pela mente à natureza, embora não convenha com a realidade. A natureza neste sentido é chamada ‘real’ por esta razão; é a forma das coisas que existem ou poderiam existir na realidade. A relação entre a natureza enquanto conhecida e os objetos extramentais a que convém é uma relação de estar-em-intencional baseada em um estar-em-real, ou se falarmos sobre a propriedade do universal, falamos de uma relação de predicabilidade da natureza das coisas às quais se adequam. Todos estes aspectos sobre os universais serão explicados com mais detalhes, à medida que o trabalho se desenvolve. Quando considerarmos a

mesma relação sem os termos (universal metafísico e coisas reais), nós formamos um conceito da universalidade abstrata, separando a forma do 'conjunto concreto' de seu sujeito (como brancura).

A única realidade comum entre as coisas reais é a conveniência. A natureza universal 'se encontra' onde estão 'espalhadas' ou 'multiplicadas' as coisas individuais, não no sentido físico apenas segundo sua 'noção', enquanto convém às coisas individuais. Não é uma coisa como o conceito (formal ou subjetivo) da psique de um homem, porque neste caso seria uma coisa singular, como disse Medrano, embora possa ser chamada 'universal' no sentido representativo ou significativo. Depois de oferecer esta rápida explicação inicial, Espinoza indica o rumo do tratado; "perguntamos agora se o universal-em-ser esta na realidade natural." (55:6)

Medrano irá revisar as várias teorias sobre a estrutura ontológica do universal, as quais divide em cinco classes. Referindo-se primeiro a Aristóteles para apoiar sua afirmação de que Heraclito e Crátilo (e os epicuristas) sustentaram a seguinte teoria:

"Eles acreditaram que não há realidade natural essencial universal e comum a muitas coisas, mas que todas as coisas são singulares, e portanto perecem e estão sujeitas a mudanças. Pensavam não existir nada perpétuo, estável e eterno, que todas as coisas são frágeis, fluem para a destruição em constante sucessão como a água de um rio... E por que as ciências não podem fazer alusão a um objeto universal, eterno e incorruptível? Porque para eles só existem na realidade apenas o corruptível, perecendo, transitando, e comprometendo a ciência totalmente. As razões que deram é que tudo que há no mundo, tudo que existe na realidade, é singular, produzido por uma segunda causa; então não existe nada universal e incorruptível, e de um objeto corruptível e sujeito a mudanças, nada se pode afirmar ou negar segura e constantemente." (55:7)

Medrano admite que a teoria não necessita de verdade nesse sentido, explicou posteriormente, que quando limita o uso da palavra 'existir' aos objetos singulares e mostra que o ser dos universais é diferente. Chama a Zacarias Pasqualigo³⁰ de o 'piedoso' protetor de Heráclito e de Crátilo', por não crer que

³⁰ **Zaccarias Pasqualigo** (1660 a 1664), foi teólogo de Verona. Sua produção literária é principalmente dedicada a temas de teologia moral e direito canônico. Ele conhece bem as teses dos jesuítas e franciscanos de seu tempo, e das polêmicas em particular com a minoria Raffaele Aversa e o jesuíta Bartolomeo Amico, e o escotista Bartolomeo Mastri da Meldola com frequência discute suas teses. É também um dos que no século XVII deu grande atenção à obra de Pierre Auriol.

<https://scholasticon.msh-lse.fr/>

Zacarias Pasqualigo desenvolveu sua doutrina concernente à natureza da metafísica e ao seu objeto nos anos vinte do século XVII. Ela pertence, no meio católico, ao grupo de reação às teses propostas

pudessem negar um fato tão evidente, como a experiência de que várias coisas singulares coincidem em uma natureza, completa,

“ Quem pode negar que Crátilo foi insano ao eliminar a lógica de toda a ciência? Ensinou que não se pode enunciar a verdade, nem uma única proposição e concluiu que não é necessário o uso de palavras. Quando queria expressar seus conceitos usava sinais movendo os dedos, pois acreditava que passaria a verdade do que queria dizer antes de terminar a oração e que poderia sinalizar as coisas mais rapidamente com os dedos. Incluo aqui o incrédulo Heraclito por dizer que é impossível cruzar o mesmo rio duas vezes, porque para ele não é possível nem uma vez, pois supõe que ao passar as ondas trazem novos rios. Bom Deus! Quem nunca se desesperou por tê-los louvado, quanto até Pasculaigo chama de ‘excelentes filósofos’ a esses velhos bufões. “ (56:8)

2.2 Postura nominalista

Medrano oferece uma breve descrição da postura nominalista:

“...nada há de comum no universal na realidade³¹ exceto os nomes. Sócrates e Platão, a única coisa que coincide entre eles é a palavra ‘homem’. Isso é admitir o universal apenas em significar... O universal não é nada mais do que as mesmas coisas singulares conhecidas confusamente, e a única coisa comum entre eles é a palavra mental, isto é, o conceito mental no qual se mesclam coisas singulares.” (56:9)

Quando diz que os nominalistas admitem somente o universal-em-significar (ou em representar), querem dizer que o universal é um fenômeno concreto da psique de um homem individual. Mais tarde discutirá esta teoria cuidadosamente e a rejeitará em favor do universal-em-ser, que é uma entidade abstrata.

Os nominalista do século XVII são os principais adversários de Medrano e no final da dissertação oito, sobre a unidade intencional do universal, irá relacioná-los para registrar na história da doutrina dos universais ;

por Francisco Suárez sobre esse assunto. Pasqualigo desenvolve uma metafísica cujo objeto formal não é o ente transcendental, mas o ente considerado como um modo de ser da quidditas rei omnino abstrahens a matéria. Contudo, o ‘prescindindo da matéria’ que é próprio a esse ente não é entendido por Pasqualigo como uma indiferença ao que é material e ao que é espiritual. Ao contrário, de acordo com esse autor, o ente do qual a metafísica trata é intrinsecamente material. Não obstante, a metafísica trata do ente material considerado separado da matéria puramente por meios da ação da mente. Como resultado, de acordo com Pasqualigo, a metafísica é uma ciência superior à física, mas não é uma ciência superior à teologia racional; com efeito, a metafísica pasqualiguiana é quase completamente separada de qualquer tipo de teologia. Forlivesi, Marco “*UT ILLI NON REPUGNET ESSE IN MATÉRIA*”.<https://www.filosofia.org/zgo>

³¹ Geralmente traduzimos expressões como ‘in rebus’ (nas coisas) e ‘ex parte rerum’ (por causa das coisas) como ‘na realidade’, palavras que indicam coisas concretas, materiais ou espirituais (a mente se suas mudanças subjetivas), mas exclui a natureza enquanto conhecida.

- “Falo primeiro do século de Platão, como disse Cantero³² que Platão a renunciou por influência de Sócrates para elaborar sua teoria das ideias, a qual creio eu, como mostrei acima, foi sua primeira sepultura da doutrina.
- A doutrina morreu pela segunda vez no século de Anselmo, que chamou os ressuscitadores do nominalismo de hereges da dialética. Ao mesmo tempo, toda academia de Paris atacou os nominalistas segundo Aventino³³ que citei anteriormente).
- Foi reavivada pela terceira vez por Ockham e voltou a ser enterrada pelos tomistas e escotistas, como disse Masio³⁴.
- Por último renasceu em nosso século, revivificada tão engenhosamente por Hurtado e companhia. Com efeito, em nossa época parece todavia estar mais viva pela quantidade de escritores que a tem reanimado. Contudo dizem que a estão abandonando, e muitos autores como Compton³⁵, Lynch³⁶ e Izquierdo³⁷ (a quem tenho lido), escreveram contra

³² Conforme nota do Dr Redmond, Lunarejo omitiu referências sobre Cantero.

³³ **Johannes Aventinus** (latim para "João de Abensberg", Abensberg, 4 de julho de 1477 — Regensburg, 9 de janeiro de 1534) era o pseudônimo de Johann Georg Turmair ou Thurmair, um humanista renascentista, historiador e filólogo bávaro. É o autor dos Anais da Baviera (1523), um registro valioso da história antiga da Alemanha. Aventinus se manteve católico ao longo de sua vida; tinha simpatia pelos humanistas, e pelas opiniões dos reformadores. Rejeitou a confissão auricular, objetou as peregrinações e indulgências, e se opôs, em linguagem violenta, às reivindicações de hierarquia, quando excessivas. Demonstrou forte antipatia pelos monges, e por conta disso, foi preso em 1528, mas seus amigos logo providenciaram a sua libertação. O restante de sua vida foi um pouco instável, e morreu em Regensburg. wikipedia.org

³⁴ **Diego Masio Balentino** é autor de *Commentariorum in Universam Philosophiae Aristóteles* (1599). Os Conimbricenses foram um grupo de Jesuítas da Universidade de Coimbra em Portugal.

³⁵ **Carleton Compton** (Cambridgeshire 1591-Liège 1666), um jesuíta de origem inglesa, ingressou na Companhia em 1617, estudou belas letras em Saint-Omer e depois filosofia e teologia em Liège. Em seguida, foi para a Espanha, para o colégio inglês em Valladolid. Lá ele conhece Rodrigo de Arriaga, a quem diz ser seu colega de classe ("... Theologiae lumina Praegae habeat, atque inter alios P. Arriagam, meum olim Vallisoleti in Theologia condiscipulum ...", em Epístola III, Liège, 7 de fevereiro de 1653, em Caramuel, *Theologia moralis fundamentalis*, Frankfurt, 1652, vol. II, p. 98-99). "Um dos homens mais ilustres da escolástica do século XVII", afirma Dom De Wulf. Seu curso de filosofia é digno de nota, na medida em que nos permite medir o alvoroço que o cartesianismo tem despertado entre os teólogos (em particular na Holanda): ele aponta a falsidade de teses como a inexistência de formas substanciais, demonstra a incompatibilidade do cartesiano. teoria da essência dos corpos com o ensino católico da transubstanciação e permanência eucarística. Pode-se notar, neste contexto, que a congregação geral dos Jesuítas realizada em Roma em 1645-49 havia dado a diretriz de proibir teses cartesianas dentro da Empresa, desde que seu caráter duvidoso seja de natureza a dividir os membros da Empresa. <https://scholasticon.msh-lse.fr/>

³⁶ **Richard Lynch** (1611–1676) foi um teólogo irlandês jesuíta . Nascido em Galway em uma das Tribos de Galway, ele foi educado pelos Jesuítas em Compostela e ingressou na sociedade em 1630. Em 1637 foi feito reitor do Colégio Irlandês em Sevilha . Ele morreu em Salamanca em 1676, tendo vivido a maior parte de sua vida na Espanha. A biblioteca de Salamanca guarda muitas de suas obras teológicas em forma de manuscrito, muitas das quais escritas em espanhol. Escreveu *Universa Philosophia Scholastica* , i, ii, iii, Lyons, 1654. <https://en.wikipedia.org/wiki/>

³⁷ **Sebastián Izquierdo** - Alcaraz 1601 - Roma 1681. Matemático, lógico e filósofo. Importante teólogo jesuíta, ensinou em Murcia, Alcalá e Madrid, e acabou como diretor da Companhia em Roma. Autor de um *Opus theologicum atque philosophicum* (Roma, 1670), bem como de um *Pharus Scientiarum* (Lyon, 1659). Seu trabalho atesta um projeto ambicioso, o de construir uma teoria geral da ciência, afirmando o caráter arcaico do *Organon* aristotélico. Ele pretendia fundar um *Ars universalis* como uma ciência transcendental. Ele adotou o modelo matemático dos cartesianos, a fim de organizar a série *propositionum* por meio da *combinatio terminorum*, e assim esperava desenvolver um conhecimento enciclopédico. Também é inspirado (embora seja distinto dele) por

a doutrina brilhante e erudita. Esperamos que logo volte às mãos de quem tanto a saudou e que desaparece de uma vez por todas..."(128:46)

Apresentou a seguir o epitáfio final do nominalismo, o qual reproduziremos abaixo. Para sua descrição do nominalismo grego, Medrano se apoia em uma passagem de Sanches (citada em 121:9) onde este refere-se a Nifo³⁸, Cantero e Aristóteles. Roscelino disse;

"Ensinou que no conhecimento dos nomes esconde-se uma longa íliada de coisas, e defendeu com tal empenho a filosofia nominalista por volta do ano 1140, provocou líderes ferozes nas escolas de Paris."(56:9)

Citou uma poesia cômica contra os nominalistas encontrada por Aventino "*Ruda la musa pero veraz*" (56:9). depois de comentar o êxito do movimento de ockhamista, descreve o nominalismo do século XVII;

"...foi recuperado das águas leteas pelo espanhol Pedro Hurtado, escritor genial da sociedade de Jesus e por outros parceiros. Seguem-no todos os autores da mesma ordem..."(56:9)

E adicionou ironicamente;

"Não posso menos do que felicitar a seráfica ordem franciscana, já repleta de três escolas (cujos chefes são Boaventura³⁹ O Seráfico,

Lullists, bem como pelo empirismo baconiano. Seu trabalho foi elogiado universalmente. "In suo profundissimae eruditionis libro de Deo uno", diz Pierre de Bugis (De Deo Uno , 1676, 35a). <https://scholasticon.msh-lse.fr/>

³⁸ **Agostino Nifo**, (1473 a 1538/1545) filósofo italiano. Filósofo aristotélico italiano, nascido em Sessa Aurunca (Calábria) e educado na Universidade de Pádua; ele embarcou em uma carreira acadêmica durante a qual lecionou em Pádua. <https://www.oxfordreference> Ele nasceu em Sessa Aurunca, perto de Nápoles, seguiu para Pádua , onde estudou filosofia. Lecionou em Pádua , Nápoles , Roma e Pisa , e ganhou uma reputação tão elevada que foi nomeado por Leão X para defender a doutrina católica da imortalidade contra o ataque de Pomponazzi e dos Alexandritas . Em troca, ele foi nomeado Conde Palatino , com o direito de se chamar pelo nome de Médici. Em seu pensamento inicial, ele seguiu Averróis , mas depois modificou seus pontos de vista a ponto de se tornar aceitável para os católicos ortodoxos. Em 1495 ele produziu uma edição das obras de Averróis com um comentário compatível com sua ortodoxia adquirida. Na grande controvérsia com os alexandristas, ele se opôs à teoria de Pietro Pomponazzi , de que a alma racional está inseparavelmente ligada à parte material do indivíduo e, portanto, que a morte do corpo acarreta a morte da alma. Ele insistiu que a alma individual, como parte do intelecto absoluto, é indestrutível, e com a morte do corpo é fundida na unidade eterna. wikipedia.org

³⁹ **Boaventura**, O.F.M. (em italiano: Bonaventura), nascido Giovanni di Fidanza, foi um teólogo e filósofo escolástico medieval nascido na Itália no século XIII. Sétimo ministro-geral da Ordem dos Frades Menores, foi também cardeal-bispo de Albano. Boaventura foi canonizado em 14 de abril de 1482 pelo papa Sisto IV e declarado Doutor da Igreja em 1588 pelo papa Sisto V como "Doutor Seráfico" (em latim: Doctor Seraphicus). Diversas obras que durante a Idade Média se acreditava ser de Boaventura foram depois atribuídas ao chamado "Pseudo-Boaventura". Boaventura escreveu sobre quase todos os assuntos acadêmicos de sua época e suas obras são numerosas. Contudo, a maioria trata de filosofia e teologia. Nenhuma delas é exclusivamente filosófica e todas são excelentes testemunhas da mútua interpenetração entre as duas disciplinas que marcou o período

Escoto o sutil, e Ockham o venerável por reconhecerem na família jesuíta a ressuscitada prole de seus nominalistas... "(56:9)

Lunarejo defendeu as figuras tradicionais da filosofia, Tomás de Aquino, mantém uma postura 'conservadora', porém devemos recordar que sua crítica constante ao nominalismo e seu envolvimento com a modernidade é um ledó engano, na verdade estava repetindo velhas doutrinas.

2.3 Sobre a teoria platônica

A terceira teoria sobre os universais é a de Platão. Medrano rejeita várias interpretações sobre a teoria platônica das ideias. Primeiro negou que Platão sustentou a teoria como é apresentada por Aristóteles e também negou a teoria 'neoplatônica' de que as ideias criam raízes em uma hipóstase divina. Medrano repudiou a teoria que Aristóteles atribuiu a Platão;

"...ensinou que se dão na natureza ideias chamadas de universais que são comuns nas coisas e que estão separadas das coisas singulares. Segundo ele, por exemplo existe um homem universal, realmente separado de Sócrates, de Calias, e dos demais homens singulares, independente de lugar, tempo ou da matéria, e por cuja participação torna os homens particulares, e assim é com as outras naturezas e essências. É como se fizéssemos vários selos em muitas ceras pela impressão de um só selo."(56:10)

Averróis, Temístio⁴⁰, Boécio e Aquino acreditavam que Aristóteles interpretou a teoria de Platão conforme o pensamento platônico, mas Medrano não estava de acordo. Rejeita também como autenticamente platônica uma interpretação 'misericordiosa' dos filósofos Jâmblico⁴¹, Plotino, Cícero, e de outros cristão como

escolástico. Ele aceitava a doutrina platônica de que as ideias não existem *in rerum natura*, mas como ideais exemplificados pelo Divino, de acordo com o qual as coisas são formadas; e esta concepção tem grande influência sobre sua filosofia. wikipedia.org

⁴⁰ **Temístio** (317, Paflagônia - ca. 387 CE) foi um filósofo da antiguidade tardia que, como poucos, seguiu somente a filosofia aristotélica e assim se contrapôs aos outros filósofos de sua época que tomavam o pensamento de Aristóteles como um apêndice do pensamento de Platão, e que ficaram conhecidos como neoplatônicos. Como filósofo dedicou-se mais aos estudos da ética, mas se tornou famoso por seus comentários, que chegaram até nós, da obra de Aristóteles. Esses comentários foram feitos em forma de paráfrase. Comentou, a saber, Da Alma (De Anima), Do Céu (De Caelo), e a Física. wikipedia.com

⁴¹ **Jâmblico** foi um filósofo neoplatônico assírio, que determinou a direção da filosofia neoplatônica tardia e talvez do próprio paganismo ocidental. É mais conhecido por seu compêndio sobre filosofia pitagórica. Nascido em meados do século III, Jâmblico estudou a magia dos caldeus e a filosofia de Pitágoras, Platão, Aristóteles e Plotino. Ao tomar contato com o neoplatonismo, foi para Roma a fim de estudar com Porfírio. Escreveu Vida de Pitágoras. Foi discípulo de Porfírio (233-304) o Fenício, e considerado o maior pupilo de Plotino (204-270), o filósofo neoplatônico helenístico, que com sua procura mística de união com o bem, através da inteligência, constituiu-se como ponto de ligação

Santo Agostinho, Escoto, Sanches⁴², Sedeño⁴³ e Pasqualigo. Descreve da seguinte maneira a teoria neoplatônica;

“... as ideias de Platão são iguais as razões divinas de nossos teólogos; as espécies na mente divina do Criador, as quais não são distintas das essências divinas, por ser esta, de algum modo, todas as coisas. Então, Deus intuiu a si mesmo como exemplar e arquétipo das criaturas, produziu as coisas externamente como um artesão que primeiro elabora um cofre em sua mente e logo o constrói fisicamente segundo sua imagem mental.”(56:10)

Lunarejo aqui não rejeita a doutrina cristã das ideias divinas, mas nega que Platão as sustentasse. Também critica os conimbricenses por terem dito que Aquino atribuiu tal doutrina a Platão, porque na passagem que ele propõe para apoiar sua afirmação, São Tomás não fala das ideias platônicas em termos de ideias divinas. Em toda sua lógica, Lunarejo mostra-se muito crítico quanto às citações sobre as obras de Aquino.

Vários autores, diz Lunarejo, acreditaram que Aristóteles deliberadamente regateou e atribuiu falsos argumentos à teoria de Platão. Como exemplo, cita

entre a filosofia grega e a sapiência alexandrina. Com sua procura mística de união com o bem, através da inteligência, conseguiu expressar este ponto de ligação entre a filosofia grega e a sapiência alexandrina. wikipedia.org

⁴² **Francisco Sanches**, médico e filósofo português cristão-novo, nasce em 1551. Além de médico foi também um eminente filósofo: contestou a filosofia de Aristóteles e o pretensão saber da escolástica, mostrando o falível do testemunho dos sentidos, denunciando a ineficácia dos métodos tradicionais e tentou definir o seu próprio ideal de conhecimento. Francisco Sanches, foi considerado um filósofo cético, explorou a situação epistemológica do homem e tentou mostrar que as reivindicações do conhecimento do homem em todas as áreas do conhecimento levantavam muitas dúvidas. O seu pensamento é frequentemente apresentado como precursor da crítica gnosiológica cartesiana e do experimentalismo de Bacon. Wikipedia.org

⁴³ **Juan Sánchez Sedeño** . Martín Muñoz de las Posadas (Segovia), +-1552 , 1615. Dominico, filósofo e professor nas Universidades de Salamanca e Santiago de Compostela. Ele era filho de Pedro Sánchez e Catalina Sedeño. Professou em 1572 no Convento de San Esteban em Salamanca e estudou na sua Universidade e no Colégio de San Gregorio em Valladolid com Domingo de Soto, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, Mancio del Corpus Christi, Juan Gallo e Miguel Adriano. Foi professor no Convento de San Esteban, substituiu Domingo Báñez na Cátedra Prima da Universidade em 1579 a 1598. Pouco depois, em 1600, concluiu a sua obra Aristóteles Lógica magna, publicada em Salamanca e republicada em Veneza em 1609 e 1611 Segundo a notícia da História do famoso convento de San Esteban de Salamancado Padre Alonso Fernández, quando em 1608 Antonio de Sotomayor deixou a cadeira da Prima de Santiago de Compostela depois de ser eleito prior no referido convento, Juan Sánchez Sedeño ocupou a vaga: “Outro filho deste convento chamado Frei Juan Sánchez o sucedeu na cadeira de Santiago. A obra de Juan Sánchez Sedeño é um dos comentários mais interessantes sobre a Lógica de Aristóteles publicados nos séculos XVI e XVII, pois enfoca alguns dos aspectos mais estudados de outros lógicos da época. Seu Aristotelis Lógica magna divide-se em duas partes principais: a primeira compreende o tratado sobre as segundas intenções e universais e o livro dos predicáveis, enquanto a segunda trata de apuros e resoluções subsequentes. Em sua exposição, ele cita um grande número de obras dos principais filósofos antigos, medievais e renascentistas.<http://dbe.rah.es/biografias>

Francisco Meyrones⁴⁴, que acusa Aristóteles de ser um mau metafísico. Medrano rejeita esta interpretação, aceitando a razão de Domingo Soto⁴⁵;

“Se Platão pensasse como disse Aristóteles, este seguramente não teria atribuído publicamente uma teoria tão absurda durante a vida de muitos de seus discípulos.”

Para ele, Platão não sustentou a teoria que Aristóteles lhe atribuiu. Sua explicação é que Aristóteles critica não a Platão e sim a academia;

“Aristóteles na metafísica não critica a teoria das ideias como Platão a propôs, mas a má interpretação de Xenócrates e outros filósofos da mesma época. Tal solução parece ser mais crível, pois reconcilia dois autores opostos e mantém a autoridade de São Tomás sem prejuízo a Platão.”

Manteve respeito pela opinião de Platão e voltou a criticar esses autores que disseram que foi Aquino quem atribuiu tais conceitos de má vontade a Aristóteles.

⁴⁴ **Franciscus Meyronnes** não foi apenas um importante filósofo francês medieval, mas também: teólogo, estudante, professor e ministro. Ele nasceu (cerca de 1288) na Provença, França (localizada na região sudoeste); Meyronnes provavelmente era de uma família nobre, que tinha boas ligações com a casa de Anjou. Meyronnes ingressou na Ordem dos Frades Menores, mais comumente conhecida como Franciscanos. Ele estudou filosofia e teologia na Universidade de Paris (cerca de 1304-1307) com John Duns Scotus. Meyronnes era considerado um escotista; no entanto, ele era mais um seguidor de Scotus de mente independente. Meyronnes lecionou sobre as Sentenças, em Paris, de 1320 a 1321. Nesse mesmo ano, Meyronnes e Pierre Auriol (ambos franciscanos) travaram um famoso debate com Pierre Roger ("o campeão do tomismo" que logo seria Clemente VI); as questões teológicas discutidas foram retiradas das *Sententiae* de Peter Lombard (um teólogo escolástico, bispo e autor de Quatro Livros de Sentenças). Roberto de Anjou, que na época era rei da Sicília, pediu ao Papa João XXII que intitulasse Meyronnes como mestre em teologia. Assim, em 24 de maio de 1323, o reitor da Universidade de Paris (comandado pelo Papa João XXII) considerou Meyronnes um mestre em teologia. Francisco serviu como Ministro Provincial da Provença, de 1323 a 1328. Durante seu Ministério Provincial, Francisco ativamente pregou, ensinou e serviu como embaixador do papa na Gasconha. Francis Meyronnes morreu em 1328 em Piacenza, Itália, deixando para trás uma extensa coleção de discursos sobre uma ampla e abrangente gama de tópicos. Os tópicos incluem religião, economia, filosofia, cognição humana, política, a natureza do espaço e a possibilidade de outros mundos. Ele participou das discussões sobre a natureza dos universais. Seguindo Duns Scotus, ele adotou a teoria platônica das idéias e negou que Aristóteles tivesse feito qualquer contribuição para a especulação metafísica. É um comentário curioso sobre as teorias de Duns Scotus que um aluno, Francisco, deveria ter feito este curso, enquanto outro aluno, Guilherme de Occam, deveria ter usado seus argumentos em uma direção diametralmente oposta e terminado em extremo nominalismo. Wikipedia.org

⁴⁵ **Domingo de Soto** (Segóvia 1495 - Salamanca 1560). Um dos teólogos dominicanos mais importantes do século XVI, um dos dirigentes da famosa "escola de Salamanca". Vindo de uma formação modesta, frequentou pela primeira vez a Faculdade de Letras de Alcalá (1513-1516), então ainda dominado pelo humanismo Erasmiano, ensinado em particular por Tomás de Villanova, depois continuou os seus estudos teológicos em Paris sob a autoridade de Jean Mair (1516-19), onde viveu as disputas entre nominalistas e humanistas, voltou a Alcalá e finalmente entrou em 1526 na Ordem dos Irmãos Pregadores de Burgos. Doctor theologiae em 1525, ele ensinou primeiro em Segóvia, depois "ascendeu" a Salamanca. De 1532 a 1549, ocupou o púlpito das vésperas em Salamanca, de onde saiu por um breve período para se tornar o confessor de Carlos V na Alemanha. Desse primeiro período de ensino datam seus primeiros comentários filosóficos, cuja originalidade só recentemente foi sublinhada. Ainda percebemos a influência do humanismo e do nominalismo parisiense, ao mesmo tempo em que estavam integrados a uma visão de mundo realista. Wikipedia.org

“- São Tomás não disse tal coisa. Embora tenha dito, no lugar mencionado⁴⁶, que Aristóteles referiu-se a Sócrates e Platão com termos ou frases um pouco alteradas, em absoluto afirma que o sentido de sua teoria difere de seu pensamento.” (57:11)

E cita o lugar em que o aquinate disse explicitamente que Aristóteles não distorcia a opinião de Sócrates ou de Platão quando a explica com outros termos.

“ O argumento onze não tem nenhuma força porque parte da unidade de identidade e de singularidade, a qual os platônicos não atribuem a suas ideias. Tão pouco há inconveniente algum se a mesma essência de Cristo é igual a de Judas, em quem se condene e em quem se beatifique, etc. Diga-se o mesmo da conversão do pão, cuja substância não é a mesma em número e nem em espécie e nem em gênero como a substância do corpo do senhor. Pois os platônicos só atribuem a seus universais uma unidade de universalidade, que implica não em uma universalidade do indivíduo e sim em uma conveniência da essência. Assim é como se fabricam vários selos em muitas ceras, pela impressão de um só modelo. Platão não foi tão tolo para convencer as pessoas de tal absurdo.” (57:11)

Lunarejo inclina-se a interpretar as ideias platônicas como ‘abstrações metafísicas’ (57:11), ou entidades abstratas, porém não sabe ao certo se Platão a entendeu desta forma. (63:42) Então traz a origem histórica desta interpretação (com ironia sobre Lynch);

“ Ricardo Lynch, como se houvesse inventado uma coisa nova, se apóia em certos princípios dos tomistas para defender outra explicação de Platão. Na realidade os tomistas a haviam elaborado a muito tempo, enquanto melhor compreendiam seus próprios princípios. Entre eles figuram o mestre flamenco, de quem Lynch talvez tenha tirado a ideia, e Araújo, quem deu o crédito a Flandria. Ele disse que;”

Segundo Lynch: -“a posição de que as ideias estão separadas das coisas singulares, deve entender-se como a natureza abstraída no sentido de uma abstração segundo o ser-da-essência, não de outra abstração segundo o ser-da-existência.

“Ponderando as duas interpretações. Nós, com base na doutrina peripatética e tomista, mostraremos que Platão não ensinou nada absurdo com suas ideias.” (57:12)

Para Lunarejo as ideias platônicas não são entes subsistentes nem tão pouco as essências ou a natureza possível dos tomistas. Mostrará aqui as relações entre a ideia platônica e a essência escolástica, e disse que havia tão poucas diferenças

⁴⁶ Opusculo sobre a Natureza, 20. A natureza como essência da espécie ou “quididade” implica a multiplicação dos indivíduos, nas substâncias compostas, e daqui deriva a expressão, recorrente no texto de Tomás, *de rerum natura* ou natureza (específica) das coisas (individuais). (Estudo de temas tomistas, pg 20)

que podemos afirmar que teoria escotista/tomista inclui a platônica. Na teoria três examinou ‘os velhos e novos argumentos com que os escolásticos aristotélicos criticaram o universal platônico’, com o objetivo de verificar ‘se os aristotélicos o refutaram adequadamente’ (57:10)

Conheceremos ‘os velhos e novos argumentos com os quais os escolásticos criticam o universal platônico’, juntamente com as respostas formuladas por Lunarejo em defesa de Platão.

2.4 Sobre a teoria tomista

Na quarta teoria, Medrano difere sobre ‘o ensino comum dos melhores e mais importantes’ tomistas e escotistas, e diz que sobre esse “tema iria tratar mais amplamente na metafísica” (59:25), esta parte da obra que foi perdida, desejava resumir as teorias tomistas e escotistas, exibindo provas e tirando um denominador comum entre elas. Começa propondo a versão reificada, falando em Capréolo⁴⁷ e Cayetano⁴⁸, da distinção de aquinate entre a essência e a existência;

”Não existe doutrina mais célebre na escola do doutor Angélico que a distinção entre essência e existência de uma coisa. A essência de um homem, é o conjunto dos predicados ‘animal’ e ‘racional’, ou sua quiddidade intrínseca que é tão necessária para o homem que exige identificar-se com e predicar-se do homem em qualquer tempo, inclusive em qualquer tempo da eternidade, se existe atualmente um homem ou não. Se todavia o homem não tivesse sido criado e perguntássemos a um anjo, o que é um homem possível que será criado em algum tempo, poderíamos responder com razão e verdade ‘animal racional’.

Por outro lado, diz-se que a existência é o último ato pelo qual a coisa possível põe-se atualmente entre as coisas e é tirada de seu estado de possibilidade. É preciso que a existência possa ser distinguida realmente da essência da coisa, porque para que uma coisa tenha uma essência, basta que não seja inconsistente e se

⁴⁷ **Johannes Capreolus**, também conhecido como Jean Capreolus ou Juan **Capreolo** (ca. 1380 na diocese de Rodez , na França - idem, 6 de abril de 1444) foi um religioso francês da Ordem dos Pregadores , um dos primeiros seguidores de Tomás Aquino . Às vezes ele é chamado de Príncipe dos Tomistas . Seus quatro livros em defesa da teologia de Santo Tomás de Aquino iniciaram uma renovação do tomismo. Os comentários de Capreolo são uma exposição contundente e serena dos ensinamentos de Tomás de Aquino, bem como uma defesa completa contra seus críticos e detratores. Wikipedia.org

⁴⁸ **Tommaso De Vio**, conhecido como **Caetano** (Gaeta, 20 de Fevereiro de 1469 — Roma, 9 de Agosto de 1534) foi um frade dominicano, exegeta, filósofo, teólogo e cardeal italiano. Professor de teologia em Pádua. Em seguida, encarregado de numerosas missões pelos papas Júlio II e Leão X. Nomeado bispo de sua cidade natal (1519), com o chapéu de cardeal. Enviado para a Alemanha como legado, ele tentou (sem sucesso) trazer Martinho Lutero de volta à fé católica. Famoso por seus comentários filosóficos, seu comentário sobre a Summa theologia de Tomás de Aquino, bem como por seus escritos sobre controvérsias anti-luteranas. Wikipedia.org

coloque na realidade natural, que possa ser. Mas para ter existência, além disso, é necessário que uma causa que a possa produzir a tire de sua possibilidade, ou a tire de sua potencialidade de ser e a transfira para o ato e para o exercício de existir.” (59:25)

Medrano enfatiza um elemento importante em sua tese; a essência tomista é eterna, mas não é Deus. Mais adiante apresentou a evidente objeção contra essa afirmação de que é contraditório dizer que existe algo que não seja Deus nem criatura. Explica a posição tomista;

“... as essências das coisas não começaram no tempo, existem desde a eternidade, pois a existência do homem tem sido possível desde a eternidade; do contrário o homem não existiria hoje. Afirmam que por isso a essência de uma coisa possível é na verdade ‘algo’ desde a eternidade, antes de toda existência e antes de qualquer relação (ordenamento) da onipotência de Deus. Conforme Ortiz, a essência atual esta contida dentro do âmbito do ente (*entis*) e que é mesmo distinta de Deus.” (59:26)

O problema é explicar o que é esse ‘algo’. Lunarejo apresenta duas explicações. A primeira é dos ‘antigos’ tomistas Capreolo e Cayetano, (e segundo Nazário⁴⁹) Domingo de Flandria⁵⁰ e Soncias, aos que Medrano agrega Enrique de

⁴⁹ **John Paul Nazarius** ou Giovanni Paolo **Nazari** (dezembro de 1556 - 14 de fevereiro de 1645)(Cremona), lat. Nazarius. Teólogo dominicano italiano, que depois de ter pregado em vários lugares da Itália, foi comissionado em 1592 por Clemente VIII para acompanhar seu nuncio à Boêmia e ajudá-lo em suas tentativas de trazer de volta ao catolicismo os hussitas e calvinistas deste país. Ele permaneceu nesta posição por três anos em Praga. De volta à Itália em 1595, ingressou na atividade de ensino como pregador para uma cátedra de teologia no convento dominicano de Milão. Destruído na arte da polêmica, foi novamente enviado em missão pela Santa Sé, para Chorar em Graubünden, desta vez, por uma polêmica com o calvinista Thomas Casseli, sobre o sacrifício da missa e cuja aposta era a escolha da religião pelos habitantes deste bairro. Mais tarde, em 1620-1621, foi Embaixador dos Estados de Milão junto ao Rei da Espanha Filipe III, e em seu retorno, ele foi para o sul da França e deixou um testemunho interessante sobre a situação religiosa e moral desta região. De volta à Itália, continuou seu trabalho como teólogo até a velhice, período durante o qual compôs obras teológicas importantes. Trabalhos impressos; *Commentaria et controversiae in primam partem Summae D. Thomae Aquinatis, Venetiis, apud Georgium Variscum, Commentaria et controversiae in tertiam partem Summae D. Thomae Aquinatis*, 3 vols, *Bononiae*, 1625; 1627; *Coloniae*, 1630. *Opuscula varia, Bononiae*, 1630. *Apologia in risposta a Giovanni Martio, Como, Hieronimus Froua*, 1597. <https://scholasticon.msh-lse.fr/>

⁵⁰ **Dominic de Flanders** (Latim : Dominicus de Flandria , Francês : Dominique de Flandre) (ca. 1425-1479) foi um franco-flamengo Dominicana filósofo e Scholastic autor, conhecido por ter sido um renomado tomista . Seus comentários sobre Aristóteles e Tomás de Aquino eram frequentemente impressos, sendo o mais famoso seu comentário sobre a Metafísica de Aristóteles . Este *Commentaria* é comumente conhecido por ter sido dedicado a Lorenzo de 'Medici . wikipedia.org
A escola de Scotus e do nominalista teve um desafiante leal e experiente em Domingo de Flandria, que floresceu no último terço do século 15, e cujos comentários ou questões sobre a metafísica de Aristóteles podem ser considerados como o pensamento metafísico do Estagirita, exposto e concluído por Santo Tomás e Alberto Magno, que ele cita com muita frequência. Já se sabe que a obra deste filósofo do século XV abarca a ontologia geral ou metafísica, cosmologia e teodicéia, ao mesmo tempo que trata de muitas questões relativas à lógica, psicologia e moralidade. Flandria

Gante⁵¹, Egídio Romano⁵², e talvez Escoto. Segundo esta teoria a essência é algo real, positiva, incompleta e existente.

“É por isso que dizem que as essências das coisas não começaram no tempo, mas na eternidade, pois o homem é possível desde a eternidade porque não é impossível; caso contrário, o homem não existiria hoje. Por isso, afirmam que a essência de uma coisa possível, é atualmente "algo" desde a eternidade, antes de toda a existência e antes de qualquer relação (ordem) a onipotência de Deus. Ortiz⁵³ disse que a essência esta contida atualmente dentro do

também afirma e explica, antes e melhor do que Espinosa, em que sentido Deus pode e deve ser chamado de *natura naturans*, isto é, como um princípio ativo, universal ou de toda a natureza: *Natura vero universalis, est virtus activa in aliquo universali principio naturae ... secundum quod a quibusdam, etiam Deus dicitur natura, naturans*. <https://www.filosofia.org/>

⁵¹ **Henri de Gante** (região de Mude, c. 1217 - Tournai ou Paris, 29 de junho ou 8 de setembro de 1293) foi Cônego e depois Arcediago de Tournai.[1] Foi um filósofo escolástico, conhecido como *Doctor Solennis*. Fazia a distinção entre o conhecimento de objetos reais e a inspiração divina pela qual conhecemos o ser e a existência de Deus. Acreditava que os indivíduos não são constituídos por seus elementos materiais, mas por sua existência independente, a dizer, pelo fato que são criados como entes separados. Os Universais deveriam ser distinguidos à medida que fazem referência ao espírito humano ou ao espírito divino. Wikipedia.org

Para Enrique de Gante, o princípio da individuação não é matéria, nem acidentes, nem a entidade sui generis de Scotus; é simplesmente a existência ou subsistência, como às vezes o chama, isto é, que a unidade numérica ou a individuação é produzida por Deus ao comunicar a existência presente à substância ou essência: *Quia conjunctio istorum duorum, scilicet, essentiae et subsistentiae in uno et in altero, non potest esse ex seipsis ... ideo causa individuationis eorum efficiens dicendus est Deus, qui dat utrique eorum subsistentiam in effectu et seorsum*. Deus, então, como a causa da existência que atua e determina a essência na qual é recebida, é a causa eficiente da individuação da essência, e a própria existência é a causa formal. Ele supõe e afirma que a existência não se distingue realmente, ou, melhor talvez, como uma coisa da outra (*non differentt re ab essentia creaturae*), da essência nas coisas criadas, mas afirma ao mesmo tempo que elas não se distinguem apenas com uma distinção de razão (*non tamen differt ab illa sola ratione*) e conceito, mas também se distingue por meio da intenção, ou digamos com distinção intencional. É difícil descobrir o que este autor quer dizer com esta distinção intencional, e isso parece ser um meio entre a distinção real perfeita, isto é, *tanquam res a re*, e a distinção de razão e conceito. Se o que ele quis excluir e negar é a perfeita distinção do real em oposição ao imperfeito do real, isto é, *o tanquam modus realis a re*, neste caso a sua opinião não estaria longe da de Santo Tomás. <https://www.filosofia.org/>

⁵² **Egídio Romano**, também conhecido como Gil de Roma, Egídio de Roma ou Egidio Colonna (latim): *Ægidius Romanus* (1243 - 1316), foi um eremita escritor, filósofo e teólogo agostiniano, considerado o fundador da antiga escola agostiniana, foi Arcebispo de Bourges, aluno de Tomás de Aquino, foi o primeiro agostiniano a entrar no claustro da Universidade de Paris. Participou ativamente da política eclesiástica de seu tempo. wikipedia.org

Era chamado de *Doutor Fundatissimus*, pela solidez de sua doutrina. Tanto para Egídio como para o Doutor Angélico, a essência divina contém na absoluta simplicidade de ser a perfeição infinita e, por conseguinte, a bondade do universo unido à de Deus não é maior do que somente este; porque contém em si todas as perfeições possíveis, e a bondade ou perfeição da essência divina *in infinitum* excede a bondade e perfeição de cada criatura, por mais perfeita que seja. <https://www.filosofia.org/>

⁵³ **Diego Ortiz**, (Sevilha? - Sevilha 1640). Dominicano sevilhano, lecionou filosofia no convento de San Pablo nesta cidade. Ele também foi regente do Studium generale desta cidade, e também parece ter sido por um tempo prior do convento dominicano de Málaga. Morreu antes de concluir a publicação de seu curso de filosofia, que também teve certa audiência na Europa Central, devido a uma edição em Kempten (Baviera) em 1667. <https://scholasticon>

Conforme Walter Redmond, pode ser Diego Ortiz ou Tomás de Ortiz, ambos dominicanos nascidos em Sevilha e mortos em 1640. A Diego é atribuí-se: *Summularum Brevis Explicatio et Conferentiae ...* (1635), cujas edições de 1640 e 1678 leva o título *Summularum Brevis Explicatio, viii Lib.*

âmbito do ente (*entis*) que é distinto de Deus. Mas, o que é este ‘algo’ que existe desde a eternidade? Os tomistas explicam isso de várias maneiras. Os antigos afirmam que é algo real, positivo, incompleto e atual.”(60:25)

O texto acima citado, na tese de doutorado do Dr Walter Redmond esta vinculado à citação 59:26, mas no livro editado em 1998, sobre a tese, o mesmo texto aparece vinculado à citação 60:25. Conforme o livro Obras Filosóficas I, também escrito por Dr Walter Redmond, esta citação, na íntegra, encontra-se na Teoria IV, parágrafo 26.

A segunda explicação é dos tomistas ‘modernos’ como Juan de Santo Tomás⁵⁴, Ortiz e outros disseram;

“... negam que a essência das coisas seja uma entidade positiva e absoluta, mas admitem que existe desde a eternidade. O ‘ser’ é mais negativo e relativo (*secundum quid*), ou ‘ser’ objetivo onde brilha a falta de contradição entre sujeito e predicado. Explicam deste modo; “homem, é conhecido pelo entendimento divino como aquele que tem um certo ‘ser’ a modo de objeto. Deus vê que ‘animal’ não é incompatível com ‘racional’ nem ‘racional’ com ‘animal’, e esta falta de incompatibilidade ou esta conformidade negativa entre o sujeito ‘homem’ e seu predicado ‘animal racional’, consiste na viabilidade remota do homem, tornar-se capaz de sujeitar-se a onipotência divina. Portanto, mesmo remota a onipotência de Deus antecede a ‘coisa’, que é consistente antes de ser palpável por Deus, mas esta possibilidade inclui ambos os aspectos, a saber; primeiro que a ‘coisa’ não é contraditória e que Deus pode fazê-la, o segundo aspecto é a ordem ou a referência à onipotência.”(60:27)

Physicorum, e também *Logicae Brevis Explicatio* (1640), *Philosophiae* (1640) e o póstumo *Summularium Logicae* (1744). Thomas escreveu *Summularum Explicatio cum Gravioribus Quaestionibus* ... (Sevilha, 1635, reimpresso em Antuérpia e Leuven), *Quaestiones in Logicam* (1640), *Quaestiones in Octo Physicorum Books* (1640) e um *Cursus Philosophicus Angélico-Thomisticus* (8 volumes, 4 edições, a última em 1667. OBRAS FILOSÓFICAS I. ESCRITOS DE 1969 A 1984, pg 17.

⁵⁴ **João de São Tomás**, nascido João Poinso (Lisboa, 9 de julho de 1589 - Fraga, 17 de junho de 1644) e conhecido na Bélgica por João Peixoto e por todos como Doutor Profundo, foi um dominicano, filósofo e teólogo da segunda escolástica seiscentista. Frequentou a Universidade de Coimbra, de onde saiu bacharel. Dedicou boa parte de sua vida à licenciatura nos conventos por onde passou. Também ocupou posição como conselheiro de Estado sob Filipe IV (r. 1621–1665). Juan de Santo Tomás é um dos autores tomistas mais consultados. Tendo vivido o último período de esplendor da Escola de Salamanca, conheceu as contribuições de outros grandes pensadores como Domingo Báñez, Melchor Cano, Francisco Suárez, Luis de Molina, Cardeal Cayetano, Francisco de Vitória, Domingo de Soto, etc. Ele alcançou uma grande síntese equilibrada em muitos pontos. É o mais completo comentarista de Tomás de Aquino, considerado um dos maiores de sua época. Seus cursos (Curso de Filosofia, 1637, e Curso de Teologia, 1663) constituem uma síntese tomista notável. Ele desenvolveu a lógica proposicional. wikipedia.org

Lunarejo retira dois elementos comuns destas duas posturas tomistas antes de discutir a teoria tomista;

“ O que é comum na teoria destes tomistas é que a essência das coisas são ‘algo’ desde a eternidade, distinto do nada e da quimera, e também distinto mesmo de Deus, não em seu ser-de-existência (cujo começo no tempo esta garantido pela fé que é a base do 1º capítulo do *Gênesis*) senão também segundo o ser-de-essência, o qual é uma série de predicados essências e quiditativos.”(60:27)

Para provar que ‘algo’⁵⁵ ocupa uma posição intermediária no ser divino e no ser existência, usa um argumento fundamental de Cayetano. Uma rosa, é diferente de Deus porque é indiferente ao ser e não ser, enquanto que Deus como ser necessário existe essencialmente e necessariamente e não pode deixar de existir. Mas para a rosa, como possibilidade, é indiferente existir ou não existir (não é necessário que exista e nem que não exista), não se mostra indiferente a ser uma pedra (não pode ser uma pedra) nem a ser uma rosa (tem que ser uma rosa). Uma substância é eterna, e não pode ser outra substância, e como substância não é Deus e nem existe necessariamente. Para uma rosa é indiferente, existir ou não existir, mas não é indiferente ser uma rosa ou não ser uma rosa.

2.6 Sobre a teoria escotista

Escoto seguido por seus discípulos, Liqueito e Tartareto, disse Lunarejo, sustentam as essências;

“... desde a eternidade têm certo ser inteligente independente da onipotência de Deus, o qual é produzido pelo mesmo conhecimento divino. O chamam de ‘ente diminuto’ (*ens diminutum*) para diferenciá-lo do ‘ente absoluto’, poi segundo sua teoria, o *ente diminuto* em que consiste a coisa remotamente possível nem é tão real como uma coisa existente e nem tampouco é nada como o ente-da-razão, uma quimera, ou algo fingido.” (60:28)

⁵⁵ Como Tomás, Cayetano reconhece uma dupla composição na realidade: a do todo com as partes e a da forma com a matéria. A essa dupla composição corresponde uma dupla abstração: abstração total pela qual o todo universal é extraído de suas partes subjetivas e abstração formal pela qual a razão formal de uma coisa é extraída de sua razão material. Pela abstração total é formado um todo universal, pela abstração formal é extraída a razão formal atual daquilo que foi abstraído e, em razão disso, é produzido um todo definível completo, confuso ou distintamente conhecido. O universal, termo do processo de abstração formal, é constituído por razões formais atuais que são partes constitutivas da definição do todo. Obtém-se, por exemplo, não o conceito concreto homem, que significa indeterminadamente o singular ‘este homem’, mas o conceito humanidade, que significa a razão formal da essência homem, isto é, a razão pela qual ‘algo’ é homem. O que era em Aquino um conceito preciso, que excluía o princípio de individuação e significava a razão formal *pela qual ‘algo’ tem certas propriedades essenciais*, passa a ser considerado, graças à abstração formal, uma essência inteligível nela mesma e que se diferencia entitativamente de outras essências obtidas pelo mesmo modo de abstração. (*Filho, Landim Raul*)

Resume a explicação de Escoto;

“As essências foram entendidas por Deus desde a eternidade, e terminavam este conhecimento em ato primário e secundário, pois Deus as conhecia não só em sua essência e poder, mas também as conhecia perfeitamente em si mesmas e enquanto não eram Deus. Logo são algo real desde a eternidade e não um ente-da-razão, uma quimera ou um nada.”

Finalmente, Lunarejo apresentou uma proposta mais radical proposta pelo escotista Juan Ponce⁵⁶, segundo ele o ‘ente diminuto’ não depende do entendimento divino, porque a essência possível tem seu ser por si mesma. Deus não produz nem em seu ser inteligível, apenas esta totalmente independente de Deus.

“Por outro lado, Pôncio, um escotista bem refinado, diz que esse ente nem mesmo depende do entendimento divino, pois ele acha que a essência possível possui esse ente diminuto. Ele afirma, então, que nem seu ser inteligível é produzido pelo conhecimento de Deus (como afirmam os outros escotistas), nem que ele é completamente independente de Deus [disp. 69, n. 53]. A razão de Scotus é que essas essências eram entendidas por Deus desde a eternidade, e eles encerram esse conhecimento em ato primário ou secundário, porque Deus os conhecia não apenas em sua essência e poder, mas também, de uma maneira muito perfeita, em si mesmos enquanto não são Deus. Então eles eram 'algo' real desde a eternidade; ou seja, não é uma entidade da razão, uma quimera ou um nada.”(60:28)

Algum tempo depois de terminar este tratado, Medrano estava todavia mais convencido de que a teoria das ideias platônicas é compatível com a doutrina escotista de que a essência se distingue formalmente das coisas singulares de maneira independente da mente humana.

“É admirável, em efeito, que de todos os argumentos que produziram os escotistas, para estabelecer a unidade positiva ou negativa da natureza ou para provar sua aptidão remota ou próxima da natureza para estar em muitas coisas, não há ninguém que confirme ainda mais o universal platônico.” (67:63 parágrafo 2)

Nas teorias seguintes, Lunarejo examinou em detalhes as diferenças entre as várias teorias escolásticas sobre a unidade do universal.

⁵⁶ **João Pôncio**, O.F.M. (ou em sua forma latinizada Johannes Poncius) (1603–1661) foi um Franciscano irlandês, filósofo escolástico e teólogo. Pôncio foi o responsável pela clássica formulação da Navalha de Ockham, enunciada antes da seguinte forma em latim: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, "os entes não devem ser multiplicados além do necessário. Ligeiramente diferente é a formulação de Pôncio: *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate*, que pode ser traduzida como: "não devem ser multiplicados sem necessidade os entes". Pôncio não atribui essa ideia a Guilherme de Ockham, mas se refere a ela como um "comum axioma" (*axioma vulgare*) usado pela escolástica. Wikipedia.org

Depois de seis séculos ainda não terminaram as controvérsias em torno da interpretação da distinção de Aquino entre a essência e a existência. Pelo menos é certo que para a essência e ser (*esse*) são dois princípios metafísicos dos *entes* criados que se relacionam mutuamente como potência e ato. Essência e ser não são separados um do outro, porque não são como duas coisas que podem subsistir separadas. A essência não é nada sem seu ato complementador e a existência não ‘existe’ sem sua potência correspondente. Contudo, os dois princípios são distintos, no sentido de que há uma mera distinção entre dois aspectos de um ente *que se deva inteiramente à ação do entendimento*. De fato, a distinção objetiva é de suma importância no sistema filosófico de Aquino, porque é a capa protetora da fenda mais radical entre o ser e Deus (em que se distingue realmente essência e ser).

Parece que muitos discípulos de Aquino não entenderam a distinção entre dois princípios metafísicos, recíprocos e constitutivos, do ente criado que são incapazes de ser ‘*algo*’ separados um do outro.⁵⁷

Os filósofos árabes Al Farabi⁵⁸ e Avicena⁵⁹ haviam considerado a distinção entre a essência e a existência, concebendo a essência como ‘*algo*’ capaz de receber a existência não como idêntica a essência, mas como um acidente⁶⁰. Mais

⁵⁷ Aristóteles já reconhecia a distinção em que os escolásticos mais tarde irão acentuar, entre o acidente lógico (*accidens praedicabile*), isto é, aquele que pode vir ou desaparecer, sem que o fundo da substância seja modificado, como a natureza do homem permanece intacta, quando adquire ou perde a virtude ou a ciência e o acidente metafísico (*accidens praedicamentale*), ou seja, a realidade débil que tem necessidade de um suporte para existir, como a cor, o sabor, o calor, são inerentes à extensão e, mediante ela, ao corpo que modificam. (Hugon, Padre Édouard, 1998)

⁵⁸ **Al-Farābi** também conhecido como Alfarābi ou simplesmente Farabi (Farab, Turquestão, 872 — Damasco, 950) foi um filósofo muçulmano turco ou persa da Idade de Ouro Islâmica. Do seu nome se gerou o termo português "alfarrábio" e termos deste derivados. Na filosofia dizia-se ao mesmo tempo influenciado por Platão e Aristóteles e considerava que as doutrinas dos dois mestres da Antiguidade, longe de serem opostas, se complementam. Al-Farabi formulou, com uma clareza até então desconhecida, a distinção entre a existência e a essência. Wikipedia.org

⁵⁹ **Abu Ali Huceine ibne Abdala ibne Sina** - Afexana, perto de Bucara, ca. 980 — Hamadã, Irã, 1037), conhecido como Ibn Sīnā ou por seu nome latinizado **Avicena**, foi um polímata persa que escreveu tratados sobre variado conjunto de assuntos, dos quais aproximadamente 240 chegaram aos nossos dias. Em particular, 150 destes tratados se concentram em filosofia e 40 em medicina. Na Idade de ouro islâmica, por causa do sucesso de Avicena em reconciliar o neoplatonismo e o aristotelianismo juntamente com o calam, o “avicenismo” eventualmente se tornou a principal escola de filosofia islâmica já no século XII, com Avicena assumindo um papel de autoridade maior no assunto. O “avicenismo” também teve influência na Europa medieval, particularmente as suas doutrinas sobre a alma e a distinção entre existência-essência, principalmente por causa dos debates e tentativas de censura que elas provocaram na Europa escolástica. wikipedia.org

⁶⁰ Em suas Lógica e Metafísica, partes da grande enciclopédia Al-Shifa (A cura), Avicena apresenta uma concepção destinada a fazer história. Trata-se da distinção entre a essência considerada em si mesma, que inclui apenas suas características próprias e que, por outro lado, não inclui nem exclui a universalidade ou a singularidade, sendo compatível com ambas, e a essência considerada como

tarde, depois de Aquino, Egídio Romano elaborou uma teoria da essência em que esta se vê como ‘um modo-de-ser’ que esta em potência para receber a existência por meio da criação divina. Segundo Egídio, a essência e a existência são entidades não somente distinguíveis mas separadas. Enrique de Gante disse em oposição a Egídio que a distinção entre a essência e a existência não é como entre duas coisas separadas *mas entre dois aspectos ou conceitos das coisas* que não estão incluídas uma dentro da outra.

A essência atual ou possível de uma coisa é ‘um reflexo de’ ou é idealizada pela ideia divina, possui um ser inteligente que Enrique chama ‘ser-da-essência’. A existência acrescenta para a noção da essência uma referência a Deus como a sua causa, a qual chama ‘ser-de-existência’. A essência então tem duas relações com Deus; segundo seu ser-de-essência se relaciona a Deus como exemplar e segundo seu ser-de-existência (se o tem) se relaciona ao poder ou onipotência de Deus como criador. Duns Escoto criticou essa teoria de Enrique porque lhe parecia admitir a existência de algo real não-divino antes de sua criação. Escoto disse que a essência possível não tem ser real (nem ser-de-essência e nem ser-de-existência), mas um

singularizada ou universalizada. É o que permite que se fale de uma consideração absoluta da essência e de uma consideração de acordo com a existência que ela possui nos singulares sensíveis e nos conceitos universais. Avicena resume sua concepção em várias passagens como a seguinte: “...o animal é em si algo, e é o mesmo, quer seja sensível ou seja inteligível na alma. Mas, em si, nem lhe cabe o universal nem o singular. Com efeito, se fosse em si universal, de modo que a animalidade, pelo fato de que é animalidade, fosse universal, seria preciso que nenhum animal fosse singular, mas que todo animal fosse universal. Se, porém, o animal, pelo fato de que é animal, fosse singular, seria impossível haver mais do que um singular, isto é, o próprio singular ao qual compete a animalidade e seria impossível que outro singular fosse animal.” (Lógica III [Veneza, 1508], fl. 12r1. Cit. OWENS, p. 1). Como podemos atribuir a animalidade tanto a uma pluralidade de animais sensíveis singulares como ao conceito inteligível universal, isso significa que a essência em si mesma é neutra em relação aos estados em que pode ser encontrada, isto é, individualizada ou universalizada e que ela, por si mesma, não é nem individual nem universal. Considerada em si mesma, uma essência ou natureza como a animalidade, a cavaliada ou a humanidade não é nem uma nem múltipla. Certamente ela pode vir a ser um ou outro, mas isso não está implicado na própria noção. Como tal, ela não implica nem exclui nenhuma das duas situações: A própria humanidade, com efeito, pelo fato de que é a própria humanidade, é algo que prescinde do que quer que seja deles e em cuja definição não se toma senão a humanidade apenas. (Metafísica V, 1A [Veneza, 1508], fl. 86v2. Cit. OWENS, p. 2.) Em outros termos: a unidade e a multiplicidade são características que advêm à essência a partir de algo extrínseco a essa essência. Avicena considera, por outro lado, que a essência ou natureza em si mesma é uma forma de ser. Se ela é acompanhada de algo que a torna individual ou universal, isso quer dizer que em si mesma ela é um ser (cf. Metafísica V, 1C [Veneza, 1508], fl. 87r1. Cit. OWENS, p. 3-4). Esse ser é anterior ao ser nos singulares e nos universais; esse ser é a própria essência em si mesma, sem mais. (Nascimento, Carlos Artur Cognition pg 56-60)

ser relativo (*secundum quid*) ou diminuto, o qual é simplesmente o ser objeto do conhecimento divino.

Capréolo interpretou a doutrina de São Tomás como uma distinção entre as entidades, ser-da-essência e ser-da-existência, A essência antes de estar atualizada possui um ser eterno e incriado; Deus não é a causa eficiente, mas apenas a causa formal de uma essência na medida em que ele a conhece. Cayetano também disse que a criatura consta de duas entidades distintas, essência e existência.

*Embora a interpretação reificada dos comentadores tomistas no estilo da doutrina de Egídio Romano não possa ser atribuída a Aquino, Lunarejo acertou em dizer que segundo todas estas teorias a essência é 'algo' diferente de Deus e não existe no sentido em que a palavra a define. E quando diz que as muitas objeções que se propõe contra esta teoria escolástica se assemelham às objeções contra a teoria platônica das ideias, não faz mais que afirma a associação histórica real. **A semelhança também foi notada por Meyronnes, e é este o fato fundamental pelo qual Medrano baseia sua presente tese.***

“Certos autores acrescentam que Aristóteles impôs essa teoria (ou o significado da teoria) a Platão falsamente, como o mestre abulense (de Ávila⁶¹), que chama Aristóteles de invejoso e impostor. Mais severamente, Francisco de Mairón fala [Senten. lib. 1] com inveja e vergonha, dizendo que Aristóteles não entendia as abstrações metafísicas que Platão, contemplando Platão de uma maneira muito profunda: ‘Embora Aristóteles tenha sido um excelente físico, era um terrível metafísico porque não sabia abstrair; é por isso que ele compôs tão mal sua metafísica. Mas quem não viu que Meyronnes delirava quando acusa Aristóteles de ignorar a metafísica?

Ouçam Flandria responder modestamente, mas enfaticamente, a esse autor [Meta. lib. 1, sugestões. 12, art. 2]: ‘Mas, com o perdão do doutor mencionado, ele poderia ter falado de maneira mais prudente; se professores como ele tivessem ficado em silêncio, teriam sido filósofos. Alguns aceitam a hipótese de impostura pela autoridade de São Thomas no referido livreto [20, lib. 4, cap. 4] onde ele ensina que Aristóteles não reproduz fielmente os pontos de vista de Sócrates e Platão. Porém São Thomas não ensina tal coisa, embora ele diga, no

⁶¹ **Alonso Fernández de Madrigal**, mais conhecido como "el Tostado" ou "el Abulense" (Madrigal de las Altas Torres, **Ávila**, 1410 - Bonilla de la Sierra, Ávila, 3 de setembro de 1455) foi um clérigo, acadêmico e escritor espanhol de Ávila (1454 - 1455), sucessor do Bispo que hoje chamaríamos Alonso de Ulloa y de Fonseca (1445 - 1454). Wikipedia.org

O Abulense acreditava que a desigualdade de entendimento que existe entre os homens não depende exclusivamente da maior ou menor perfeição dos órgãos sensíveis, como alguns afirmavam, mas também da diferença na maior ou menor luz que Deus dá a cada homem na compreensão do agente (*Deus est qui potest dare nobis majus intellectus agentis lumen*); de maneira que a maior ou menor acuidade da compreensão ou a perfeição da engenhosidade, vem da maior luz da compreensão do agente e da melhor disposição orgânica da fantasia e dos sentidos internos. <https://www.filosofia.org/zgo/>

lugar citado, que Aristóteles expressou as ideias de Sócrates e Platão com termos ligeiramente modificados e com frases diferentes, mas em momento algum afirma que o sentido da teoria é diferente de seu pensamento.”(2:11)

As objeções óbvias contra a doutrina exposta acima, é simplesmente que se essência possível não é nem Deus e nem criatura, não é nada.

“Tal essência das coisas, salvo objeções, ou tal ente diminuto que segundo a hipótese seria eterno em seu-ser-essência, é criado ou incriado. Se é incriado evidentemente é Deus. Se é criado recebe seu ente Dele mediante uma produção verdadeira.”(60:29).

Não escapam os tomistas modernos que dizem que o ser de uma essência é negativo e apenas relativamente atual;

“Pois se é algo real distinto do nada e de Deus, perguntamos se é criado ou incriado. O ser criado padece das mesmas instâncias do ser positivo, essencial, atual, e o argumento volta a aplicar-se.” (60:29)

Tão pouco escapam os escotistas;

“...porque essa coisa que é possível desde a eternidade é distinta de Deus e do nada, se bem que é ‘diminuta’, por não ser Deus é obviamente algo criado, e portanto depende de Deus como primeira causa.” (60:30)

Lunarejo sugeriu quatro maneiras de solucionar o argumento na perspectiva de Enrique de Gante, os comentadores tomistas, os seguidores de Escoto e o dissidente Ponce. Para Capréolo, Soncinas⁶², Mauricio de Gregório⁶³ e Albertino, a doutrina de Enrique de Gante lhes parece suficiente para solucionar a objeção.

⁶² **Paulus Barbus** (Paul **Soncinas**) (nascido em Soncino , Lombardia , de onde vem o nome de Soncinas que aparece no cabeçalho de seus livros; morreu em Cremona , 4 de agosto de 1494) foi um filósofo e teólogo italiano dominicano. Ainda muito jovem ingressou na Ordem Dominicana e fez seus estudos filosóficos e teológicos em suas escolas. Posteriormente, ele ensinou filosofia e teologia em Milão , Ferrara e Bolonha. Ele era estimado por estudiosos contemporâneos, principalmente por Pico della Mirandola . Muitos de seus escritos foram perdidos, foram impresso com frequência: “*Quaestiones super divina sapientia Aristotelis*” (edição principal, Lyon, 1579); “*Divinum Epitoma quaestionum em IV libros senentiarum a principe Thomistarum Joanne Capreolo Tolesano disputatarum*” (edição principal, Pavia, 1522) O local e a data de “*In libros praedicabilium et praedicamentorum expositio*” são desconhecidos. Wikipedia.org

⁶³ **Maurizio Di Gregório** - morreu em Naples 1651, lat. por Gregoriis. Dominicano de origem siciliana, tomou o hábito no convento de Camarata, e depois de ter ensinado teologia na ordem, foi promovido ao grau de bacharel no capítulo geral de Roma em 1612, foi mestre em teologia. No Capítulo Geral de Milão (1622), foi instituído Regente de Estudos do Colégio de Messina. Parece que mais tarde, na província dominicana de Trinacria ou Sicília, Gregório juntou-se à província lombarda e mudou-se para Nápoles. Se tornou parte do corpo docente de teologia da Universidade Napolitana. Deixou um número considerável de livros e manuscritos, desde teologia escolástica até assuntos mais curiosos. Ele é caracterizado por uma perspectiva enciclopédica e uma tentativa de mediar as disputas que opuseram jesuítas, escotistas e tomistas na esteira da disputa pelos *auxillis* (Tractatus de auxiliis (Naples)); <https://scholasticon.msh-lse>.

“...A essência tem duplo ser: de-essência e de-existência. Tem aquele de Deus como causa exemplar que dá a toda essência seu ser inteligível e quididativo, mas Deus dá o ser-da-existência como causa eficiente. De maneira que não se segue que a criatura tenha um ser que não é Deus; apenas não podemos dizer que seja ‘criada’ enquanto o primeiro ser mas como o segundo.” (61:12)

Tomista como Soncias e Capréolo disseram que as essências dependem de Deus no sentido de que não podem existir senão pela criação divina, e quando existem podemos dizer incondicionalmente (*absolute*) que são criaturas, dependem e participam do ser divino, etc.

“... segundo seu ser-essencial, as essências são totalmente improduzidas e independentes de Deus ou de outra causa eficiente, já que necessariamente têm esse algo essencial por si mesmas e de modo atual desde a eternidade. Porém, dependem de Deus para existir, e esta dependência em existir basta, como temos dito, para que não seja Deus.”(60-1:31)

Porém, a essência em seu ser-de-essência depende de Deus como uma causa exemplar (como depende Dele em seu ser-de-existência como uma causa eficiente). Os escotistas propõem uma solução parecida. No seguinte texto fazem um jogo de palavras;

“...no ente-diminuto, enquanto a sua essência depende do entendimento apenas em seu ser conhecido, inteligível e intencional. Pois Deus, conhecendo no segundo momento⁶⁴ (é uma reconstrução no texto esta inteligibilidade), sua essência como exemplar das naturezas, produz a rosa, intencionalmente em seu ser conhecido, em que se “cheire” uma dependência de Deus como de uma causa exemplar, ideal ou intencional. (61:33)

Ponce não reconheceu nenhuma dependência no ser-de-essência, porque a compatibilidade com a existência caracteriza a essência por si só. Tão pouco há algum inconveniente em dizer que nem Deus pode fazer que “homem” seja “pedra” ou um ente-de-razão.

As essências não são geradas e nem corruptíveis porque não dependem de nenhuma causa eficiente, se bem que podemos dizer que surgem e desaparecem ‘acidentalmente’ por surgir e desaparecer nas coisas para as quais convém. O ser, dos predicados universais e quididativos, é independente da existência. O

⁶⁴ O ser conhecido no texto latino é ‘sicreo’, O ‘ser conhecido’ é o ser que tem uma entidade como objeto da mente.

ser-de-essência, elemento estável na realidade, fundamenta as proposições necessárias com as quais se identificam as ciências,

“Daí surge o famoso axioma ‘os universais são verdades eternas’ sobre as proposições essenciais ou enunciados em matéria necessária, como ‘o homem é animal’, ‘a pedra é um corpo’. Quer dizer que as proposições seriam verdadeiras mesmo quando as coisas não existissem, p.ex., se um homem existe ou não existe, seria válido, desde a eternidade, dizer que ‘o homem é um animal’. A razão não é (como dizem alguns que não conhecem muito bem os peripatéticos) que a verdade existe apenas por suposição, para saber se há um homem, mas como explica Santo Agostinho, que algumas proposições como ‘há um céu’ ou ‘há uma terra’ são verdadeiras apenas quando se supõe a constância do sujeito, mas outras são ‘dois mais três são cinco’ e as demais proposições necessárias e essenciais.”(61:36)

Este texto aponta uma diferença entre nossas análises, quanto a proposição e análise escolástica, que dependem da doutrina da suposição e de uma metafísica das essências. Os escolásticos sabiam distinguir três tipos de ‘matéria de proposição’: natural e remota (de proposições necessárias e impossíveis) e contingentes (de proposições factuais), as quais estão ligadas com a teoria das essências possíveis. Embora exista um elemento declaradamente platônico nesta doutrina. Lunarejo descobre a verdade da proposição necessária mediante as coisas existentes. Na proposição ‘o homem é um animal racional’, a verdade cria raízes no ser-da-essência, na disposição objetiva dos predicados, mas nos inteiramos da verdade abstraindo a essência das coisas singulares em que tal essência se encarna através do ato de criação divina.

Medrano diz que a proposição seria verdadeira existindo ou não um homem, porém a razão não é que a proposição universal, dito de outra forma, não é o último termo o ser-da-existência ou factualidade que fundamentam a proposição mas seu ser essencial, que prescinde da existência atual. A ciência, para muitos escolásticos, se apoia em proposições necessárias que tem ‘aplicação existencial’ no sentido de que para serem verdadeiras, os termos ‘sujeito e predicado’⁶⁵, devem presumir o mesmo. Mas esta ‘aplicação existencial’ entende-se de maneira ampla; não limita-se aos seres existentes, mas estende-se aos seres possíveis. O possível

⁶⁵ Parece que o nosso intelecto não entende compondo e dividindo...o intelecto entende por assimilação às coisas. Ora, a composição e a divisão não é nada nas coisas. Com efeito, nada se encontra nas coisas senão a coisa que é significada pelo predicado e pelo sujeito, que é uma e a mesma se a composição é verdadeira; de fato, o homem é verdadeiramente o que é o animal. Logo, o intelecto não compõe e divide. (Suma de Teologia, pg 159, 2016)

para Lunarejo é o ser-de-essência, o qual relaciona-se com a ideia divina. O ‘universal do discurso’ que se questiona aqui, então, sai do existente para abarcar a hierarquia da essência possível. Por outro lado, quando a proposição implica a existência atual do que é referido por seus termos, baseia-se no ser-de-existência. Convém sublinhar outra vez que para Lunarejo nós apreendemos o ser-de-essência não por uma luz da essência em si mesma, mas por uma abstração do conteúdo essencial das coisas singulares. Estes pontos serão tratados mais extensamente no resto do tratado.

Lunarejo fundamenta as doutrinas de vários pensadores, escotistas e tomistas e as reduz a uma posição comum. Assim resume seu postulado histórico;

“Veja, amigo leitor, que a elite dos peripatéticos, os tomistas e escotistas, têm interpretado as essências, as quiddidades, e os possíveis como entes eternos, atuais, e de todos independentes em seu ser (em realidade) de Deus como causa criadora; sem algo positivo ou negativo como dizem os tomistas, sem algo intencional ou inteligível (Spínula⁶⁶ o chama ininteligível) que Escoto nomea ‘ente diminuto’, seja algo remoto e fundamentalmente possível e que não dependa do entendimento divino, como ensina Ponce. **Seja o que for, para estes homens é um ente real e não é Deus. Foi necessário, em minha opinião, estabelecer esta doutrina, porque a defesa de Platão há pressupõe.**” (61:36)

3. A DEFESA DE PLATÃO

Considero de extrema importância juntar a esta monografia a Teoria V e a Teoria VI de Lunarejo, parte integrante do livro “Obras Filosóficas I”, escrito por Dr. Walter Redmon, citado nas referências bibliográficas, onde Medrano descreve a

⁶⁶**Stephanus Spinula** é um religioso somasco, que mais tarde se tornou bispo de Savona, que foi um dos censores romanos de Descartes. No prefácio de sua *Scholastica Theologia*, um amigo seu (Carolus Bossius) menciona as obras eruditas que Spinula realizou para a congregação do Index e para a Inquisição Romana. Também é mencionado de forma muito elogiosa por Juan Caramuel (*Theologia Moralis Fundamental*, Frankfurt, 1652, livro IV (“dialexis de non certitudine”), tab. Tertia, n. 69: “eruditissimus Dominus Stephanus Spinula Congregationis Somaschae”, n. 55 “est enim doctissimo et eruditissimus”, e em vários outros locais). No momento em que a Congregação do Santo Ofício lhe confiou a tarefa de julgar os Principiae As Paixões da Alma, é autor de um importante livro, *Novíssima Philosophia* (1ª ed. 1651). Spinula ensinava filosofia moral em Gênova. Lá ele atacou os teólogos jesuítas, em particular Francisco de Oviedo, Rodrigo de Arriaga e Pedro Hurtado de Mendoza. Contra eles, ele defende a praecisio objetiva Tomista. Sobre a definição da causa, recusa a dos Jesuítas (Suárez) e segue o Theatin Joannes Morandus. Há controvérsia (p. 376) contra certos astrônomos antigos e Copérnico, que afirmam a mobilidade da Terra (“sanctum est plane de fide Terram immotam esse et coelos et astra mouere”); e nouissime de hac re exstat decretum Sacrae Congregationis contra Copernicum & seguaces, definiens immobilitatem Terrae et motum astrorum”; fornece várias provas e refere-se a Libert Froidmont “qui prae caeteris de hac re eleganter et subtiliter scripsit”, retorna p. 490 a Hypomnemata de Daniel Sennert, e se declara (p. 421) a favor da ação à distância. <https://scholasticon.msh-lse.fr/>

defesa de Platão. A Teoria V e a VI encontram-se nas páginas 40 a 57, conforme obra digitalizada.

3.1 Teoria V

“Defensa de Platón y demostración de que los aristotélicos no lo han refutado bien e incluso que de más conformidad con sus principios han platonizado”

37) A base da teoria estabelecida no teorema anterior, segue necessariamente os corolários aristotélicos e peripatéticos;

1. Dada a essência ou quididade eternamente atual na coisa.
2. Esta essência ou quididade da coisa, tem seu ser atual desde a eternidade e não é Deus.
3. A essência ou a quididade das coisas não é criada por Deus e nem de modo algum depende d'Ele como causa efetiva por sua onipotência.
4. A essência das coisas não é geravel nem corruptível.
5. Quando o singular é gerado, a essência universal não é gerada, nem quando o singular corrompe-se ou perece, o que perece e se corrompe é a essência universal da coisa.
6. As essências ou quididades das coisas tem sido 'algo' atual desde a eternidade, mas o singular começou no tempo.
7. A essência da coisa distingue-se realmente da existência da coisa.
8. Na medida em que é realmente distinta de Deus, a essência da coisa eternamente atual em seu ser não depende Dele, exceto apenas como uma ideia ou exemplar em seu ser (*inesse*, presente) inteligível e representativo.
9. A essência das coisas, na medida em que é distinta e separada da existência, não depende de lugar nem de tempo, mas é uma abstração no aqui e no agora.

38) Consequentemente, minha tese é a de que Platão constitui suas ideias perfeitamente, empregando-as com sabedoria e em grande profundidade para a espécie das coisas e as essências universais (as quais ele requer apenas para os objetos da ciência), sem que de sua teoria se siga algum inconveniente que os aristotélicos, por igual razão, não tenham que aceitar. Esta tese proposta por mim não foi defendido por ninguém (que eu saiba) até agora, mesmo que parcialmente

favorecida por Flandria⁶⁷ [Meta. lib. 1, dicas. 12, art. 2] e Araújo⁶⁸ [Meta. lib. 3, dicas. 3, art. 2] para ser testado facilmente.

Em primeiro lugar, mostro as palavras de Platão em Parmênides⁶⁹ que indicam claramente, que ele entendeu a existência eterna da essência. O ser é quem participa da essência no presente, passado e futuro. Quero dizer que existir nada mais é que partilhar informações da essência eterna através da geração dos singulares com base na diferença dos tempos. É ainda mais claro em Fédon⁷⁰: 'Se, de fato, são essas as coisas que afirmamos diariamente, a saber, as belas e as boas e toda a ESSÊNCIA desse tipo, e se nos referimos a tudo o que vem dos sentidos (a qual buscamos antes e agora é nossa), e se a compararmos com ela, etc. 'Flandria continua: 'mas Platão considerava a natureza humana segundo sua essência, segundo o ser que há em seus princípios essenciais e formais, e dizia que esta natureza é a ideia das coisas singulares que incluem esta natureza dentro de si. Embora a natureza assim entendida não tenha este ser que lhe permite estar nos

⁶⁷ Nota conforme o original: "Parece que la contribución original del Lunarejo no es la 'separación esencial', sino el acercamiento de esta interpretación de las ideas platónicas con los elementos comunes **de la teoría tomista/escotista sobre el ser posible.**" (Redmond, Walter pg 39)

⁶⁸ **Francisco Araujo** (Verín / Orense 1580 - Madrid 1664). Ingressou na Ordem de São Domingos em Salamanca, estudou teologia no Convento de San Esteban. Recebeu o doutorado teológico pela Universidade de Salamanca em 1617. No mesmo ano, obteve a cátedra premium da faculdade de teologia, em substituição a Pedro de Herrera. Ele permaneceu lá até 1643 (ou 1649?), Quando foi nomeado arcebispo de Segóvia. Seu comentário sobre metafísica fez dele um dos dominicanos mais originais de seu tempo, no quadro de um movimento "neotomista" oposto principalmente às interpretações promovidas pelos jesuítas. Seu principal oponente doutrinário foi o jesuíta salmantino Pedro Hurtado de Mendoza. Na teologia, foi um dos raros dominicanos a se opor à necessidade da predeterminação física, a favor de uma "predeterminação moral" segundo ele mais conforme com a liberdade. <https://scholasticon.msh-lse.fr/>

⁶⁹ 151e-152a.

[152e] assim como 'estava' denota participação na existência juntamente com o tempo passado, e 'será' participação semelhante junto com o tempo futuro? " "Verdade." "Então a pessoa participa do tempo, se participa do ser." "Certamente." "E o tempo em que participa está sempre avançando?" "Sim." "Então, está sempre ficando mais velho que ele, se seguir em frente com o tempo." "Certamente." "Agora, não nos lembramos de que há algo se tornando mais jovem quando o mais velho se torna mais velho do que isso?" "Sim nós fazemos." "Então aquele, já que se torna mais velho que ele,

[151a] assim, aquele seria maior e menor que ele próprio. " "Sim, seria." "E é verdade, além disso, que nada pode existir fora de um e dos outros?" "Claro." "Mas o que existe sempre deve existir em algum lugar." "Sim." "E o que existe em qualquer coisa será menor e existirá no maior? Uma coisa não pode existir de outra maneira, pode? "Não, eu não posso." "Mas como não há mais nada além de um e dos outros, e eles devem estar em algo, eles não devem estar um no outro, os outros no um e o outro nos outros. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:>

⁷⁰ 76 de. 'Son' traduce sunt (latim) y ἔστιν (grego). Ha traducido la última parte de la citación del griego, porque el latín es confuso ('... ESENCIA de esta clase, a la cual referimos todo lo percibido por los sentidos que antes era nuestro y buscándolo hallamos que es algo nuestro y que referimos a su ejemplar, etc.').

singulares, contudo isso não é uma contradição. De onde Platão queria que essas ideias, assim entendidas, tivessem seu ser fora da compreensão divina e humana, e fora dos singulares, abstraindo-as de toda noção de quididade. Este é o argumento do mestre flamenco.

Em segundo lugar, provo a tese com o seguinte raciocínio; tudo o que precisamos para constituir o universal platônico se encontra na essência possível e eterna da coisa ensinada pelos aristotélicos.⁷¹ Logo posso admitir o universal de Platão. Eu provo o antecedente (tudo o que é necessário para constituir o universal platônico já se encontra na essência da coisa abstraída do aqui e agora, como ensinado pelos aristotélicos): Os princípios de Platão são neutros e nem concluem que a essência seja realmente separada do singular ou que seja realmente identificada com eles e não separada. Os princípios aristotélicos têm a mesma neutralidade e não levam à conclusão de que a essência ou a natureza comum é ou não é realmente separada dos singulares. Então, tudo o que é necessário para constituir o universal de acordo com os princípios platônicos, já está nos princípios aristotélicos. Consequentemente, deve-se dizer que Platão não sustentou que o universal estava realmente separado do singular, ou, em caso afirmativo, que os aristotélicos também precisam admitir o universal assim separado. Este argumento é legítimo. O maior e a consequência não podem ser negados; na menor, onde está toda a dificuldade, é comprovada com base nos corolários peripatéticos dados acima no parágrafo 37.

39-) Primeiro, você objetivará a minha tese assim: O menor do silogismo mencionado acima não está bem provado com base nos corolários peripatéticos listados acima: primeiro porque a opinião constante de tudo o que Platão ensinou que o universal realmente é, separado do singular e existente por si mesmo e, segundo, porque os princípios aristotélicos impõem essas características, porque, segundo eles, é perfeitamente consistente que a essência atual ou o ente diminuto sejam dados desde a eternidade e que realmente se identifiquem com o singular, sem existirem separados.

⁷¹ Nótese que Espinoza Medrano, con su acostumbrada cautela, no identifica las dos teorías; dice simplemente que la teoría platónica, en esta interpretación, está incluida dentro de la doctrina escolástica. Es evidente que ésta es mucho más específica y desarrollada.

40-) Respondo que a separação dos universais e dos singulares não é ensinada por Platão, mas inferida falsamente⁷² em sua doutrina por Aristóteles. Eu explico e provo. A intenção imediata de Platão foi atacar Heraclito e Cratilo, que diziam que todas as coisas estão em constante fluxo e são corruptíveis, e a partir daí singulares, não podem ser dados como objetos da ciência. Platão ensinou, diferente deles, que há objetos universais que pertencem à ciência e são eternos e incorruptíveis, que não pereceriam mesmo que desaparecessem como os singulares, e que são os exemplares e as formas ideias de todas as coisas. **Eis aqui a origem e fonte do universal platônico.** Porém Aristóteles aproveitou-se desta doutrina para dizer que Platão realmente separou a natureza dos singulares, inferiu que seu universal existe separado e distinto do singular, de fato que pereça o singular e não a essência. O singular depende de uma causa produtiva, de lugar e de tempo, mas não da essência que é eterna e inigualável. Os aristotélicos que viram esta inferência; postulam essências positivas e entes diminutos eternamente atuais, que o concedam ou o neguem. Bem, podemos dizer que com semelhante argumentação eles separaram as essências e as pequenas entidades que existem no tempo. Eu as formulo desta forma; o indício mais convincente de que a essência de Pedro esta separada de Pedro esta no fato de Pedro morrer sem morrer sua essência, Pedro pode originar-se por si mesmo mas não pode originar sua essência, e ter surgido Pedro no tempo com sua essência humana desde a eternidade. Portanto se isso não impõe uma separação entre essência e os singulares, acusam a Platão de supor que a essência universal esta separada dos singulares, coloco que Platão não se posicionou desta forma, não sei de onde os aristotélicos deduziram tal separação, estou apenas dizendo aquilo que os aristotélicos admitiram. Por outro lado, se tudo isso estabelece uma separação entre a essência e o singular, então também os aristotélicos separam a essência dos singulares do ente diminuto e do ente absoluto. Porque na teoria de Platão, tal universal não é compatível com a identificação dos singulares e na teoria de Aristóteles deve ser, se ambas teorias tem a mesma noção?

⁷² Leo illegitime por tegitime.

41-) Segunda Objeção: Os princípios aristotélicos não seguem que as essências são formas existentes por si, coisas que foram ensinadas por Platão e são negadas pelos aristotélicos. Estes não lhe atribuem nenhuma existência desde a eternidade, dizem que sua existência está no tempo e é recebida por e no singular. Minha primeira resposta é, que os aristotélicos presumiram inutilmente que Platão ensinou isto, pois a intenção final desejada por Platão mostra claramente que era mais que suficiente para constituir seu universal, que fosse somente incorruptível, eterno, e efetivamente presente como as essências possíveis, tomistas e escotistas, que são eternamente presentes e incorruptíveis, por uma existência real essencial e não existencial. Minha segunda resposta é que as principais ideias sobre os universais eram maioritariamente sobre espécies e quiddidades essenciais, substâncias e não acidentes. Logo, não eram o ser-no-outro e sim o ser-em-si, os quais competiam existir por si, mas mesmo de modo possível, mediante uma existência por si, e neste caso, corresponde a substância possível. Domingo de Flandria concorda; Parece então que Platão não exitou em sustentar que as ideias existem por si (como é evidente nos predicamentos) contudo Platão sustentou que as ideias eram substâncias; logo são existentes por si mesmas. No entanto, Platão não ensinou, nem segue de seus princípios, que os universais teriam uma existência eterna do mesmo modo que os singulares.

Esclareço o assunto; Aristóteles alegou que todas as coisas do mundo existem desde a eternidade; claro segundo suas essências e espécies, pois via que os seres e os singulares nascem e se produzem no tempo. Por outro lado, Platão disse que todas as coisas nascem no tempo e que nenhuma delas antecede seu tempo segundo sua existência desde a eternidade. Entre muitos, Cícero comenta: “Quem nega que possa ocorrer uma existência ou duração desde a eternidade (de maneira que ao dizer isso contradiz a Aristóteles) não é possível admitir conscientemente a existência desde a eternidade.”

Agora Platão nega que haja existência⁷³ desde a eternidade, e Aristóteles a afirma. Logo Platão não pode admitir a existência das ideias desde a eternidade; na realidade pode-se pensar alguém sonhando com tal coisa, Aristóteles sim sonhou

⁷³ Suprimo Idearum. 'Existencia' aquí tiene su sentido técnico: ser-de-existencia, no de-esencia. La conclusión es, pues, que las ideas no han existido desde siempre (como existen las cosas) — pero sí que han "habido". Debe advertirse también que 'existencia' a veces puede significar "cosa existente".

com tal coisa, mas não Platão. A máxima consiste em ver seus termos, pois não haveria um desacordo tão famoso entre Platão e Aristóteles se ambos tivessem admitido a existência das coisas desde a eternidade. Aristóteles mesmo [De Coelo lib. 1, cap. 23, en el com. de Santo Tomás, lec. 22] concede a menor, quando ensina diferente de Platão que o tempo não produz e o mundo existe desde a eternidade. A inferência é válida. Logo, se infere mal, que Platão sustentou as ideias como existentes desde a eternidade, uma vez que ele ensina que o tempo é verdadeiramente produzido, e que toda a existência começou no tempo.

42-) Segunda Objeção; São Tomás ensinou em muitas passagens que Platão atribui suas ideias a uma existência separada dos singulares. Respondo que em primeiro lugar o doutor Angélico fala da teoria platônica no sentido que explicamos acima no teorema dois parágrafo 12. Em segundo lugar, digo que Tomás não concluiu nada a respeito, apenas se absteve de julgar. Ouça o santo aquinate, [De Coelo lib. 1, lec. 22] “Mas alguns dizem que esses poetas e filósofos e especialmente Platão não pensavam segundo soam exteriormente as palavras, mas queriam disfarçar sua sabedoria, com certas fábulas e palavras enigmáticas, e que era costume de Aristóteles em geral não opor-se contra seu sentido, o que era correto, senão contra suas palavras, para que ninguém caísse em erro com sua maneira de falar, como disse Simplicio em seu comentário. No entanto, Alexander sustentou que Platão e os outros filósofos antigos, pensavam como suas palavras soavam externamente e, de acordo com essa interpretação, Aristóteles tentou argumentar não apenas contra suas palavras, mas também contra o significado delas. **Mas seja como for, isso não nos importa muito, porque o estudo da filosofia não é para saber a opinião dos homens, e sim qual a verdade das coisa.**” Vejam que São Tomás não se importava com o que Platão pensava, mas de vezes quando apresentou suas teorias como a maior referência. Logo, não ensinou que Platão constantemente sustentava tais existenciais. Nem eu, advertido pelo Doutor Angélico, discuto se Platão ensinou tal universal separado ou não; a única coisa que debato é a teoria peripatética sobre os essenciais e os possíveis (que explicamos no teorema anterior) deve admitir o universal que é chamado de ‘platônico’, se de fato sofre da mesma dificuldade e se os adversários desta teoria não menos que os adversários

platônicos, inferem uma separação entre a essência e o singular e entre o possível e o existente. Portanto aqueles autores que defendem os essenciais existentes eternos como plausíveis, ao justificar sua própria teoria também fazem plausível a teoria platônica, como bem notou o professor Zumel⁷⁴ [par. 1, cues. 10, art. 3, concl. 1]: ‘Pois se a essência das coisas são eternas, estando fora de Deus, segue que devemos defender a teoria de Platão, etc.

43-) Última objeção; Platão ensina que as ideias que propõe são maioritariamente essenciais e universais. Porém os escotistas e os tomistas citados acima supõem que suas possibilidades não são só essenciais e universais, são também individuais e acidentais em coisas particulares. Logo se deduz que Platão não entendeu suas ideias como os essenciais e os possíveis dos peripatéticos.

44-) Respondo, embora os aristotélicos sustentem que todos os possíveis, tanto singulares como acidentais, existem desde a eternidade e designam unicamente os universais como objetos da ciência, como Aristóteles. [An. Post. lib. 1] y Santo Tomás [su com., lee. 13.] Mas Platão iniciou uma discussão sobre as ideias enquanto objetos da ciência contra Heraclito e Cratilo que as negavam. Logo deviam defender somente as ideias universais e somente as ideias de espécie. A propósito, observei que Ricardo Linco, apesar de reivindicar a égide de Platão, afastou-se léguas de sua mente. Pois ensina [De Univ. trat. 2, cap. 1, n. 6 y 17] que Platão colocou não apenas as idéias das espécies, mas também as dos gêneros, de acidentes e de coisas particulares. Isto é falso e contradiz Aristóteles e São Tomás

⁷⁴ **Francisco Zumel**, O. de M., 1540-1607, escribió un comentario sobre la primera parte de la Summa de Santo Tomas. El primer tomo fue publicado en 1585, y después revisado para las ediciones de 1590, 1597 y 1609. El segundo tomo fue publicado en 1587 y 1601.

Seu nome completo é Zumel y Bastillo, às vezes também escrito Çumel (e, portanto, em alguns catálogos, classificado como C). Estudou belas letras e teologia em Salamanca, com Gaspar de Torres, Pedro de Sottomayor, Mancio de Corpus Christi, Juan de Guevara, Gregório Gallo e Gaspar de Grajal. A sua vida ficou então ligada à grande universidade das margens do Tormes, primeiro como professor de belas-letas, filosofia natural e moral, mas também em vários assuntos administrativos. Ele teve muitos alunos, incluindo o famoso dramaturgo Tirso de Molina (1583-1648). Seus comentários teológicos também lançaram uma nova luz sobre as disputas metafísicas da época. Ele adota amplamente as posições tomistas, de acordo com o que era praticado na ordem mercedária. Em questões de graça, ele se aproxima de uma posição rigorosa. Como tal, interveio nas congregações *De Auxiliis*, enviando um relatório completo sobre as posições de Luis de Molina. <https://scholasticon.msh-lse.fr/>

[De Ver. cues. 3, par. 7]. É preciso dizer o que disse Platão, em primeiro lugar ao introduzir as ideias, não colocou as ideias de acidentes, só apenas as ideias de substância, conforme o que disse o filósofo em seu primeiro livro de Metafísica, etc. 'Linceo se apóia em certas palavras de Platão no Parmênides, e depois acusa Soto de ter sido enganado pela ambiguidade do nome, porque Platão chamou as idéias de certas imagens que são intencionais e representativas das coisas, 'espécies', 'imagens', mas ele não os chamou de 'espécies' porque acreditava que eram apenas idéias da espécie. No entanto (com o perdão do mesmo Doutor, gostaria de acrescentar), Linceo foi enganado, não Soto. Sou levado a dizer isso em primeiro lugar, dada a ideia de uma espécie, Platão acreditava que tudo o que necessariamente acompanha essa espécie de forma essencial e natural, é concebido de forma redutiva e consequentemente. É assim que o texto platônico em Parmênides⁷⁵ deve ser entendido: "Você acha que, como disse, que existem certas espécies e que as coisas que delas participam derivam de seus nomes: assim como são chamadas as coisas participam da semelhança de 'similares', da 'grandeza' de 'grandes', da 'beleza' e da 'justiça', como 'bela' e 'justa'? Evidentemente, disse Sócrates. (Sócrates desempenha o papel de Platão) Tudo isso pode ser explicado pela redução do referido acidente e a ideia de espécie. Porém onde Platão chama de ideia de bom e de belo, entendo 'bom' como presente no ente e 'belo' como a perfeição essencial o fim último da constituição pelas diferenças, pois ele emprega 'beleza' quase do mesmo modo que nós usamos 'aparência'⁷⁶, que significa formosura o mesmo que beleza. Em segundo lugar, digo isso porque nossos teólogos negam a idéia da matéria-prima em Deus, embora seja um ente real, uma criatura etc., pela mesma razão: porque, precisamente, a idéia de todo o composto de matéria e forma é suficiente, como diz São Tomás [par. 1, sugestões.

⁷⁵ Parmênides - 130 e - 131 a. - [131 e] não maior do que antes. " "Isso", disse ele, "é impossível". "Como, então, Sócrates , outras coisas irão participar dessas suas idéias, se elas não podem participar delas como partes ou como todos?" "Por Zeus", respondeu ele, "acho que é uma questão muito difícil de determinar." "Bem, o que você acha disso?" "Sobre o que?- [131a] como, por exemplo, aqueles que compartilham da semelhança tornam-se semelhantes, aqueles que compartilham da grandeza grandes, aqueles que compartilham da beleza e da justiça justos e belos?" _ "Certamente", disse Sócrates . "Bem, então, cada objeto participante compartilha da ideia toda, ou de uma parte dela? Ou poderia haver algum outro terceiro tipo de participação? " "Como poderia haver?" disse ele. "Você acha que toda a ideia, sendo um, está em cada um dos muitos participantes, ou o quê?" "Sim, por que o impede de estar neles, Parmênides?" disse Sócrates. <http://www.perseus>.

⁷⁶ Εἶδος en griego y species en latín tienen semejantes etimologías (de εἶδω y specio, 'ver') y significaciones: la 'aparência', 'figura', o 'naturaleza' de una cosa, la 'hermosura', etc.

15, art. 3, ad 3]. Finalmente lhes digo porque o Doutor Angélico é uma pessoa mais instruída e douta do que Linceo para explicar o pensamento de Platão [De Ver. cues. 3, último art.]. Ouça-o discutir toda a questão angélica e apresentar as razões pelas quais apenas a ideia de espécie é postulada: uma é que, segundo ele, ‘as ideias não são factuais na matéria nestes inferiores, mas apenas na forma. Agora o princípio da singularidade da matéria, porém é pela forma que cada coisa singular se coloca em sua espécie, portanto, a ideia não corresponde ao singular enquanto singular, mas somente por razão da espécie. Outra razão pode ser que a ideia pertença só às coisas intencionais por-si. Porém a intenção da natureza é conservar a espécie. Logo, embora a geração termine em ‘esse homem’, mesmo assim a intenção da natureza é que se gere ‘o homem’, e o filósofo também diz que nos acidentes das espécies é preciso atribuir causas finais, mas nos acidentes singulares somente causas eficientes e materiais, e por tanto, a ideia não corresponde ao singular apenas a espécie. Pela mesma razão, Platão não colocou ideias nos gêneros, porque a intenção da natureza não termina na forma do gênero nem na produção de forma da espécie, disse ele, o mesmo diz sobre os acidentes, os quais Aristóteles também excluiu dos objetos da ciência [An. Post. 1 y com. de Santo Tomás, lec. 14]; Então porque Platão não pode dizer o mesmo?

45-) Há também a teoria dos tomistas que abordam os universais como abstraídos de acordo com sua essência dos singulares e dizem que essas essências positivamente presentes e incorruptíveis desde a eternidade, são realmente diferentes e até mesmo separadas da existência das coisas por serem abstraídas das mesmas. A ideia dos universais de Platão, de fato, podem defender-se muito bem com relação às coisas singulares, das quais agora se predica na realidade o universal lógico. Portanto, devemos rejeitar novamente Linceus, que ensinou [no mesmo ch. 1, n. 18] que Platão pode ser explicado com base na teoria dos tomistas, segundo os quais a mesma essência numérica pode ser constituída universal, com respeito às existências porque é detectável em várias existências por meio de uma identidade real e absoluta. Isso é absolutamente falso e arbitrário, uma vez que tal identidade, nem mesmo em um sonho, ocorreria a um tomista.

3.2 A defesa de Platão

Na teoria cinco, Lunarejo defende Platão e demonstra que os aristotélicos não o rejeitaram, que inclusive haviam platonizado outras conformidades com seus próprios princípios. Formulando sua hipótese da seguinte maneira;

“Portanto, proponho que Platão concebeu suas ideias perfeitamente, utilizando-as sábia e profundamente para a espécie das coisas e as essências universais (as quais questionou apenas como objetos da ciência), e não decorre de sua teoria nenhum inconveniente que os aristotélicos por igual razão não tenham que aceitar.” (62:38)

É importante analisar exatamente o que queria dizer e o que disse Lunarejo; disse que as ideias platônicas podem ser interpretadas como ser-de-essência segundo a teoria escolástica que acaba de resumir, e que não estão ‘separadas’ das coisas a que convém mais que a essência possível dos tomistas e escotistas. Porém, não atribui esta doutrina da essência possível mesmo a Aristóteles,

“... porque se Aristóteles vivesse neste século, talvez impugnasse tais essências eternas e positivamente atuais e também o ente diminuto, com os mesmos argumentos que usou contra as ideias de Platão.”(67:62, parágrafo 1)

Tão pouco disse que sua hipótese seja com certeza a interpretação correta de Platão;

“... não discuto se Platão ensinou tal universal ‘separado’ ou não; comento meramente que a teoria platônica das essências e dos possíveis que expusemos no teorema anterior deve admitir o universal que se chama platônico”...(63:42)

Nem tão pouco disse que as duas concepções são as mesmas no sentido de equivalência e co-implicantes, pois a doutrina escolástica é muito mais evidente e específica do que a dos escritos de Platão. Disse unicamente que o que se aplica às ideias platônicas também aplica-se a escolástica (mas o contrário não é verdadeiro)

“tudo que é necessário para construir o universal platônico se encontra na essência possível e eterna das coisas como descrita pelos aristotélicos...” (62:38)

Concluindo, embora Medrano tenha dito que poderia resolver(66-7:62), reconhece os problemas inerentes ao estado ontológico das essências possíveis (como notou Suárez), e por isso mesmo enfatiza solenemente que os tomistas e os escotistas agrirem-se quando opõe-se a Platão;

“... É de fato muito claro que os peripatéticos tenham se platonizado, voluntariamente ou não, pois ao atacar a Platão estão ferindo-se com suas próprias armas.” (67:63)

A tese que Lunarejo apresenta com essas modificações cautelosas, parece estar amplamente correta no que diz respeito à aproximação histórica.

Depois de formular a hipótese que deseja defender, Medrano agrega;

“Esta tese tal como a proponho, não foi defendida por ninguém, que eu saiba, até agora, embora venha a favorecer em partes a Flandria e Araújo;” (63:38)

A parte de sua tese que considera original, pelo visto, não é sua interpretação das ideias platônicas, mas sua comparação entre a ‘doutrina comum’ que formula a base de seu exame das teorias tomistas e escotistas, e a interpretação das ideias platônicas como essencialmente distintas dos objetos cuja natureza são singulares.

Francisco de Meyronnes, ‘príncipe dos escotistas’ havia formulado uma hipótese que mostra alguma semelhança com a teoria de Medrano. Meyronnes disse, que no século XI as ideias platônicas assemelham-se às essências, as quais estão distintas nas coisas essenciais, mas não das existenciais. Se bem que Medrano ao citar as palavras de Meyronnes (57:11), demonstra que não conhecia sua doutrina a fundo. Com referência a passagem de Meyronnes citada, na verdade, a tirou de Domingo de Flandria que a nega logo depois. Medrano menciona Meyronnes somente duas vezes mais (285:28 e 391:77) em sua lógica. Também cita (63:42) uma passagem do mercedário Francisco Zumel, em que este observa que se as essências são eternas e não são de Deus, temos que aceitar as ideias platônicas. Da mesma forma menciona e nega outras tentativas de aproximar as teorias escolásticas e as platônicas de Ricardo Lynch (64:44-5).

No segundo *parergon*⁷⁷, apêndice do tm.6, Lunarejo discute as interpretações de Platão, feitas por Caramuel⁷⁸ e Jan Marci de Kronland⁷⁹, citado por Caramuel;

“Dois anos inteiros depois de escrever isto, eu achei a agradável Metalógica de Caramuel, e ao ler a sétima disputa em que trata profundamente do universal real e platônico e apresenta várias maneiras de defendê-lo, eu pensei que de um armazém ricamente sortido não poderia trazer poucos frutos a esta dissertação. Mas abandonei a ideia, porque ele viajou por outros caminhos. Resolveu muitas objeções, porém na realidade mais de seu próprio cérebro que segundo a mente de Platão, e intenta solucionar praticamente todas as dificuldades com o exemplo do mistério eucarístico... no nono artigo experimenta mostrar que o universal platônico é a matéria prima da escola tomista, porquanto e segundo eles o gênero supremo das coisas corpóreas é negativamente uma em muitas coisas na realidade.” (67:63)

Jan Marek Marci comparou as ideias platônicas como ‘operatrizes’ das formas. Medrano não se preocupa com estas teorias e disse que

“...basta advertir que é assunto fácil (como disse o próprio Caramuel) defender que universalidade de Platão é a matéria prima como disse Caramuel ou a forma como disse Jan Marrek. Porém vamos a outra parte, o procedimento com passos dialéticos, decidimos que é mais provável que as essências representem a universalidade platônica...(67:63)

Lunarejo oferece duas provas de sua hipótese, a primeira baseada nas palavras de Platão e a segunda baseada na razão. Disse que estas duas passagens de Platão são compatíveis com uma interpretação segundo o ser-de-essência,

⁷⁷ É um antigo conceito filosófico grego definido como uma questão suplementar. Parergon é visto de forma negativa, particularmente dentro do pensamento clássico grego, uma vez que é contra o ergon ou a verdadeira questão.] Sócrates usou parergon para se referir à violação da regra ateniense de "um homem, um emprego", criticando ocupações suplementares que mantêm os cidadãos longe da especialização e trabalhos para os quais eles são naturalmente adequados. Sua crítica também resultou na acusação de que a filosofia é um tipo de "parergon". Na República, ele explicou que paideia - a criação e educação do membro ideal da polis ou estado- não deve ser considerado equivalente a parergon.

⁷⁸ **Juan Caramuel Lobkowitz**, (Madrid, 23/05/1606 - Lombardia, 8/09/1682) foi um filósofo, matemático, lógico, um linguista e monge cisterciense Espanhol. Caramuel rejeita a escolástica (*quernea et rústica*, como ele a chama), na qual foi educado, e tenta abrir outros caminhos; ele se rebelou contra a autoridade de Aristóteles e adotou, por exemplo, o mecanismo cartesiano e a teoria física do atomismo. Na teologia foi molinista e moral probabilística. Ele se rebelou contra a autoridade de Aristóteles e adotou, o mecanismo cartesiano e a teoria física do atomismo. wikipedia.org

⁷⁹ **Jan Marek Marci**, em alemão Johannes Marcus Marci de Kronland (13 de junho de 1595, 10 de abril de 1667), foi um médico e cientista boêmio, reitor da Universidade de Praga e médico oficial dos Sacros Imperadores Romanos. wikipedia.org

Médico de Praga, defensor de uma teoria do arco (já formulada por Jean-Baptiste Van Helmont, princípio substituindo a forma substancial). Autor de vários tratados de filosofia. Figura importante na cultura de Praga do século XVII, manteve contato particularmente com Juan Caramuel Lobkowitz e também com Rodrigo de Arriaga (sua *Philosophia vetus restituta* é um longo diálogo polêmico com sua obra).<https://scholasticon.msh-lse.fr/>

“Mas o ‘ser’ o que é, senão a contribuição da essência no tempo presente, como ‘era’ a comunicação da essência com o tempo passado, e como será no tempo futuro?”

Sim de fato, há “coisas” que diariamente afirmamos, a saber, o belo e o bom e toda a ‘Essência’ desta classe, e a elas atribuímos tudo que vem dos sentidos (que encontramos, que existia antes, e agora), e com elas nos comparamos.⁸⁰

Medrano usa letra maiúscula na palavra essência para chamar atenção neste texto, mas tal tradução de ‘ousia’ evidentemente não basta para estabelecer sua tese. Na segunda passagem faz uso das palavras ‘sunt’ em latim e ‘estin’ em grego para a palavra ‘há’. Lunarejo serve-se da exegese de Domingo de Flandria para explicar as palavras de Platão, cita Domingo,

“a ideia das coisas é sua natureza considerada segundo sua essência, segundo o ser que tem em seus princípios essências e formais. A natureza assim considerada não tem o mesmo ser das coisas singulares, mas é compatível com o ser-de-existência. E a ideia entendida neste sentido não é mais que o quidativo, Platão atribuiu uma classificação especial do ser; não está no entendimento divino e humano nem nas coisas singulares.

Lunarejo explica o texto de maneira mais comedida sem o aparato escolástico.

“Os textos de Platão carregam (*dicunt*)⁸¹ uma neutralidade e não deixam concluir nem que a essência está realmente separada dos singulares, nem que está realmente identificada.”(62:28)

Em sua prova ‘racional’, Lunarejo, simplesmente pede que se comparem as notas sobre a essência possível tomista/escotista com a ideia platônica, para mostrar que os elementos da teoria escolástica incluem os elementos da platônica. Registra um novo corolário (61-2:37), os traços de uma essência possível; é algo possível, atual por seu ser-de-essência, eterno, ingerável, incorruptível, imutável, incréio, independente de tempo e espaço, dependente de Deus somente como causa exemplar; é o objeto da ciência humana e o conteúdo das ideias divinas, mas não está identificado nem com as ideias divinas e nem com o entendimento humano. As ideias platônicas, mesmo que não tenham todos estes traços, pelo menos não possuem outros que não são reconciliáveis com as características das essências possíveis, assim pensa Lunarejo. Alguns elementos da essência tomista/escotista

⁸⁰ Parmênides, em latim, o texto é muito confuso, a tradução é do grego. (62:38). Walter Redmond

⁸¹ *dicunt* (latim) - dizem.

serão explicados de forma mais completa nas respostas às objeções no sexto teorema.

É importante uma segunda conclusão que surge desta argumentação; não figura entre as características da essência/ideia a separação das coisas singulares. Alguns escolásticos rejeitaram as ideias platônicas por esta suposta nota, mas Lunarejo insiste que tanto para a teoria platônica como para a tomista/escotista isso não necessariamente há implica, em todo o caso se na teoria platônica esta nota venha a implicar, também implicaria a teoria peripatética, pela semelhança entre as duas.

“Temos que dizer, pois, o que Platão não argumentou que o universal esta realmente separado das coisas singulares, sendo assim, os aristotélicos também precisam admitir um universal então separado segundo seus próprios princípios.”(62:38)

3.3 Teoria VI

Solución fácil a los argumentos aristotélicos contra Platón a base de sus propios principios

46-) Argumento 1- os platônicos distinguiram a proposição ‘nada há na natureza que não seja determinado e singular’; admitindo que ‘há na natureza’ o tomamos por ser existencial, porém negando-o o tomamos por ser essencial, quiditativo e ideal⁸².

47-) Argumento 2- Concedem o antecedente e negam o consequente. E com razão, pois se o incorruptível difere do corruptível e se este não pode ser predicado, como se predicam os singulares corruptíveis de essência eternamente, segundo os tomistas, o ente diminuto que também é incorruptível e incapaz de ser gerado ou produzido? No entanto, é verdade que o incorruptível não pode predicar-se do corruptível, se falamos dos incorruptíveis físicos, pois o corruptível e o incorruptível são gêneros físicos completamente diversos entre si, e não podem predicar-se um do outro. Assim que corpo celeste não se predica de um corpo sublunar, nem um anjo de uma pedra⁸³. Mas se incorruptível é tomado no sentido metafísico, como é considerado por Aristóteles, o antecedente da sub prova é falso.

⁸² Evidentemente, hay que leer estas respuestas en el contexto de sus respectivas objeciones del teorema 3. Como ambas están 'en forma', dos negaciones equivalen a una afirmación. Aquí, por ejemplo, el Lunarejo afirma: 'el ser esencial no es singular, pero está en la naturaleza'

⁸³ Los cuerpos celestiales, como el ser espiritual, son imperecederos para Espinoza Medrano, siguiendo a Aristóteles.

48-) O terceiro argumento está fundamentado nesta frase 'o que não é de deus é verdadeiramente produzido por deus', mas não sabem os peripatéticos que com esta frase a cabeça de Aristóteles fica mais ferida do que a de Platão? Pois para Aristóteles o antecedente é falso, visto que ensinou que o mundo, a matéria e o tempo não existem desde a eternidade. Inclusive disse criticando a Platão, 'Platão primeiro gerou o tempo', segundo explicação de Aquino, 'Platão foi o primeiro a ensinar que o tempo foi criado ao mesmo tempo que o céu' [Phy. lib. 8, lec. 12]. Nisso errou Aristóteles, mas Platão não errou, ele pressentiu a verdade católica. Então deixem que os platônicos sigam sem temer a Aristóteles impulsionados por este argumento, porque não serão os únicos que irão usá-lo, pois eles mesmos o irão temê-lo com mais razões. Portanto, aqueles que o argumentam atacam mais a Aristóteles do que a Platão. Quanto à forma do argumento, os platônicos negam o antecedente, assim como os peripatéticos negam que suas essências eternamente positivas e reais sejam produzidas, ou, segundo a doutrina escotista, distinguem o antecedente: negando que o universal é algo produzido por Deus como para uma causa criadora eficaz operada pela onipotência, e permitindo no sentido de uma causa intencional que inteligentemente produz o ser objetivo conhecido ou ente diminuto. Depois negaram a inferência.

49-) Argumento 4. A base da doutrina dos tomistas e de Enrique, distingue que caso seja o mesmo ou semelhante; eles admitem que uma criatura seja de Deus como causa efetiva ou exemplar, mas a negam apenas como causa eficaz. Segundo a doutrina escotista também é feita uma distinção, admitem que é impossível que uma criatura não seja de deus, pelo menos seu ser inteligível e seu ente diminuto devem ter origem em deus, mas eles negam o ser entitativo e absoluto, pois no estado de possibilidade a criatura não depende de deus segundo seu ser absoluto, que é inútil. Quanto a frase adicionada, 'o ser eterno, imortal, imutável, etc, é próprio de Deus', respondem simplesmente que é verdade a eternidade e a imutabilidade, no sentido absoluto, porém não no sentido da eternidade relativa, partilhada e diminuta, nem para a imutabilidade negativa e imperfeita.

50-) O quinto argumento pode reverter contra os aristotélicos, pois eu lhes pergunto essa essência presente desde a eternidade, ou esse ente diminuto, se distingue não do singular ou do absoluto? Se não se distingue logo o ente absoluto e o singular existem desde a eternidade. Esta alternativa falsa tem de ser admitida necessariamente pelos escotistas que negam a distinção entre a essência e a existência. Por outro lado, se distinguida realmente, não poderá identificar-se com o singular, enquanto existir no tempo. Qualquer que seja a resposta dos aristotélicos, também será a solução dos platônicos. Porém dirão simplesmente que seus universais são distintos dos individuais apenas modalmente ou enquanto estado de existir, e é perfeitamente compatível com esta distinção que os universais se prediquem essencialmente deles.

51-) O sexto nega ambos os antecedentes, porque os indivíduos na natureza ideal não têm uma unidade de identidade ou de singularidade, mas uma unidade de conveniência e de universalidade, como a que agora comumente postulamos para a abstração do entendimento.

52-) O sétimo argumento desafia os peripatéticos diretamente, que o resolvem apenas para a possibilidade do ente diminuto. Vimos quatro soluções acima [teorema 4, do par. 31]; com essas soluções também se defenderam os platônicos.

53-) Argumento oito. Negaram o antecedente e a partir de sua sub prova e dirão que suas ideias podem ser consideradas de duas maneiras: em termos abstratos e concretos. Se consideradas como abstratas, é o mesmo ato do entendimento divino representando exemplares da essência das coisas, ou seja, é o mesmo exemplo divino distinto do objeto que olhamos, pois ali não há criatura, só essência criadora, como disse São Tomás. Considerada concreta, a ideia do mesmo objeto conotado possibilita transmitir, a ação do entendimento divino, denominado por este ato como o ser praticamente visível e capaz de ser copiado. Assim por exemplo, a ideia de 'homem' é possivelmente a imitação da ideia de Deus, representando o exemplar do arquétipo divino, a ideia de 'leão' é o leão conhecido e concebido, e assim é com as outras ideias. ao estabelecer isso eles distinguiram a sub-prova do antecedente, 'a ideia não pode predicar-se de Pedro porque Pedro é uma ideia e isso a invalida

como predicado; a concebem no sentido de 'a ideia abstratamente concebida', porém a negam como 'a ideia concretamente concebida'. Pois é certo que as essências se predicam de seus sujeitos, no entanto a preposição 'Pedro é uma essência' é falsa em sentido abstrato.

54-) O argumento nono descansa nesse princípio, 'singular é aquele que é indivisível mas divide tudo que não faz parte dele', e é facilmente refutado, dizem que o axioma é verdadeiro e o ente indivisível segue o ser da existência e da subsistência, porém o que o ente segue é o ser quiditativo e essencial. A questão é clara no caso de 'homem' enquanto universal, que é indivisível em si, pois sua essência não é formalmente dupla ('Animal' mas 'racional'), e também é divisível o 'cavalo' e a 'pedra' por sua diferença 'racional'. No entanto o homem não é singular, como também não são singulares todas as espécies e os gêneros, 'não divididos em si mesmo e separados dos demais', totalmente sozinhos no sentido essencial e quiditativo.

55-) O argumento dez é o mais forte, visto que é para dizimar, foi de Aristóteles [Meta. lib. 10, tex. 46] e Avicena [Meta. lib. 5], de onde São Tomás o tirou [De ente et ess. indivíduo. 4; Omiti Opusculum 55, por não ser do Doutor Angélico]. Seria efetivamente uma arma eficaz se não destruísse a doutrina dos peripatéticos e dos demais. Assim, o antecedente é glosado, 'aquilo que está separado de outra coisa não pode ser predicado dessa coisa': eles negam 'aquilo que está separado de outra coisa segundo seu ser quiditativo e essencial', e concedem 'aquilo que está separado de acordo com seu ser existencial'. Flandria continua, 'Bem, embora Platão concebesse as idéias como separadas pela abstração do aqui e agora e de "isso" e "aquilo", contudo, ele não disse que elas estão separadas quanto ao seu ser no sentido de existência atual, como disse acima. Também se diz da inferência que peca segundo a falácia do erro devido à ambigüidade do termo "separado". Isso vindo do mais nobre tomista. E quanto a São Tomás, diriam que ele só se oporia aos que separam os universais dos singulares segundo o ser existencial. Porém também se opuseram aos que separam segundo o ser essencial, incomodariam também aos tomistas que consideram as essências positivamente atuais desde a eternidade, e

teriam que descartar esta teoria (se o argumento é válido) ou admitir o universal de Platão, o qual é o único que afirmamos.

56-) A primeira confirmação de Compton é respondida com o sexto argumento e a segunda com o quinto . Enquanto a terceira concede o antecedente que 'há uma diferença entre produto e produtor', porém negam que as ideias são produtoras dos singulares segundo o modo de uma causa fisicamente eficiente. Depois negam a inferência, pois uma ideia produz a causa singular do mesmo modo que as essências causam propriedades. Isto se torna a mesma doutrina de Aristóteles [An. Post. lib. 1], como testemunha São Tomás [com., lec. 23]. Ali o filósofo desenvolve a distinção entre a demonstração do fato e a razão do fato, e ensina que a essência é causa da propriedade e que "risível" se infere no "racional" como uma consequência decorre de sua causa. No entanto, "risível" não estabelece uma distinção real de "racional", porque essa é a causa e a noção formal do primeiro em seu ser e em seu ser conhecido. Daí é claro que as essências se reduzem aos princípios formais e finais na ordem inteligível e metafísica, não na ordem física evidentemente. Pois se é verdade que 'risível' não se distingue de 'racional' nem 'animal' de 'respiração' (para usar um exemplo de Aristóteles) não é menos verdade que a causa ou o princípio formal do ser essencial não é realmente distinta de seu efeito, da mesma maneira que uma causa física eficiente se distingue dos seus⁸⁴. A ideia platônica (tomada no sentido de uma essência abstrata como dizíamos) também causa segundo a maneira de uma causa exemplar. Assim, Deus, reparando tanto o aspecto concreto quanto o aspecto abstrato de suas idéias, ou seja, contemplando as mesmas essências eternamente atuais, produz os singulares no tempo e os identifica com aquelas essências à medida que a obra vai sendo realizada no arquétipo. Assim, Deus, reparando tanto o aspecto concreto quanto o aspecto abstrato de suas idéias, ou seja, contemplando as mesmas essências eternamente atuais, produz os singulares no tempo e os identifica como aquelas obras realizadas no arquétipo. Pedro, então, é produzido no tempo como um animal racional, quando idealizado, teve esse conjunto de predicados na mente divina.

⁸⁴ ¿Cuál es el origen de esta comparación entre la causalidad entre el universal y el singular y entre la esencia y la propiedad?

Flandria talvez resuma tudo isso dizendo: "Platão, então não quis dizer que as idéias eram princípios em qualquer tipo de causa, mas apenas princípios formais e finais."

57-) O argumento onze não tem nenhuma força porque parte da unidade de identidade e de singularidade, a qual os platônicos não atribuem a suas ideias. Tão pouco há inconveniente algum se a mesma essência de Cristo é igual a de Judas, em quem se condene e em quem se beatifique, etc. Diga-se o mesmo da conversão do pão, cuja substância não é a mesma em número e nem em espécie e nem em gênero como a substância do corpo do senhor. Pois os platônicos só atribuem a seus universais uma unidade de universalidade, que implica não em uma universalidade do indivíduo e sim em uma conveniência da essência. Platão não foi tão tolo para convencer as pessoas de tal absurdo.

58-) O argumento doze também pode voltar-se contra os peripatéticos, pois qual é a utilidade da essência eternamente presente e a necessidade do ente diminuto ? Pois bem, sua utilidade, se é que há alguma, descobriremos no universal de Platão. Porém simplesmente responde que ninguém pode negar a utilidade ou a evidência das ideias divinas pelas quais Deus produz as criaturas exteriores. Pois estas ideias exigem um objeto no qual Deus possa restabelecer e constituir desde a eternidade um conjunto de predicados. São necessárias também como princípios do conhecimento como princípios do ser, para que as ciências tenham um objeto eterno e incorruptível. Aqui esta sua utilidade; por acaso os aristotélicos atribuem maior utilidade a seu ente diminuto e a sua essência positivamente existente desde a eternidade?

59-) O treze, prova algo, também demonstra que os gêneros e as espécies não são predicados essenciais porque pertencem a muitas coisas, o que é ridículo. Pois quem irá dizer que 'homem' não é a essência de Pedro e também a essência de Paulo. Caramba.

60-) O argumento catorze. Os platônicos podem perguntar, enquanto Deus conhecia desde a eternidade as essências existenciais e o ente diminuto ele as separou dos

singulares? Dirão então que seus universais estão separados por si mesmos de toda singularidade segundo seus seres essências e quidditivos. Pelo contrário, quando existem, vêm junto com as condições individuais, e há uma necessidade de algum agente intelectual que os abstraia.

61-) O último argumento. Dirão que a segunda parte da menor é falsa, não há subteste, que as ideias causam os singulares segundo a maneira de causa fisicamente eficientes. Os aristotélicos dirão haver notado isso apenas por verem o nome 'ideia', e não o perceberam. No entanto, eles admitem, que causam segundo a maneira de uma causa final e formal, um exemplar de ordem metafísica. Mas, para esta classe de causalidade não é requisito que a causa subsista, assim como tão pouco subsiste a casa na mente do arquiteto, e no entanto as paredes são 'produzidas' externamente. Basta que as ideias tenham um ser quidditivo e essencial, para que possamos dizer que, quando Deus as percebe, os singulares são pensados segundo suas espécies, como ensina São Tomás [ver par. 44 acima].

62-) Mas basta; nenhuma dificuldade é apresentada que, ao mesmo tempo, não assombre a doutrina predita dos peripatéticos e não seja resolvida pelas soluções que eles oferecem. E dizer que 'está próximo de um erro doutrinário' admitir que tal universal não foi criado por Deus em seu ser essencial, é uma objeção que usam os modernos contra as essências dos tomistas e contra o ente diminuto dos escotistas, como eu disse acima. Arriaga disse inclusive [Meta. disp. 2, sec. 1, n. 13]: "Toda esta doutrina parece estar em desacordo com a fé e a razão; com a fé porque não há nada verdadeiro e diferente de Deus antes d'Ele o criar, e se houvessem essenciais, por ser algo real e o principal aspecto das criaturas, claro que haveriam muitas coisas distintas de Deus desde a eternidade. Então as essências não poderiam ser aniquiladas por Deus, nem Deus teria domínio sobre elas, seriam entes-de-si, etc." Outros autores antiquíssimos há muito replicaram sobre isso, e os antigos tomistas e escotistas o haviam resolvido. Arriaga precisou inventar outra objeção para que a doutrina parecesse impugnada por ele. Vejam as soluções decrépitas dos encanecidos e dos velhos (assim como os argumentos de Arriaga)

não só em Zumel, Albertino e outros menos antigos, mas também em Enrique, Capréolo e Soncinas.

NOTA 1

A propósito, eu disse que todos os argumentos dirigidos contra Platão podem ser resolvidos e podem até ser usados 'contra os aristotélicos', mas não contra Aristóteles⁸⁵, porque se ele vivesse neste século talvez ele atacasse as essências positivamente existentes na eternidade e o ente diminuto com os mesmos argumentos que uso contra as idéias de Platão. Mas não é nossa intenção criticar ou abandonar a doutrina de Aristóteles, exceto onde ela errou contra a fé.

Não se incomode, meu leitor, por nossa hipótese um tanto extensa em defesa de Platão, de quem nossos teólogos aprenderam a colocar suas idéias em Deus (através do testemunho de Santo Tomás), e que sustentou a criação do mundo no tempo, a imortalidade da alma racional, e muitas outras verdades e dogmas católicos, como o paraíso terrestre regado pelos quatro rios [como em Pierio⁸⁶, lib. 21, ch. 12], e cujo louvor Santo Agostinho justamente cantou [Against Acad. lib. 3, ch. 17]: 'Platão, o homem mais sábio e erudito de seu tempo, falava de tal maneira que as coisas que dizia se tornavam grandes e ele falava de tais coisas que, dizendo-as como quisesse, não eram más.' O que é mais surpreendente, o próprio Agostinho atesta ter lido nos livros de Platão todo o primeiro fragmento do Evangelho de São João: "No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus, etc. ' Mas eu duvido muito que leu, "Houve um homem enviado por Deus cujo nome era João '. No entanto, este não é o lugar para discutir isso; ver Santo Tomás de

⁸⁵ Dijo algo parecido de Platón (ver pár. 42). El Lunarejo, ¿escribió esta 'nota' porque se le acusó de preferir Platón a Aristóteles?

⁸⁶ Talvez **Juan Pierius**, autor de *Hieroglyphica*,... (1614: ver Inventario de la "Biblioteca de los Jesuitas" de la Universidad del Cuzco, p. 98, n. 2068). Mantemos a nota original que é parte integrante do texto, mas encontramos divergências. O autor de *Hieroglyphica* foi Pierio Valeriano Bolzani, nascido em 1477 na Itália, morreu em 1558. wikipedia.org.

Villanova⁸⁷ [Ser. 1' De Trinitate '] e Juan Raulin de Cluny⁸⁸ [Ser. 4 'De Trinitate', letra G] , e também Agostinho [De Civ. Dei, livro 8, cap. 4-13].

NOTA 2

Dois anos inteiros depois de escrever isso, me deparei com a agradável Metalógica de Caramuel e lendo a sétima disputa em que trata profundamente do real e do universal platônico e apresenta várias formas de defendê-lo, pensei que de uma despesa tão farta eu poderia contribuir com muitos frutos para esta dissertação. Mas abandonei a ideia porque ele viaja para longe de mim e por outro caminho. Ele resolve muitas objeções, mas na verdade mais de seu próprio cérebro do que de acordo com a mente de Platão, e ele tenta resolver muitas, praticamente todas as dificuldades com o exemplo do mistério eucarístico, contando com o fato de que o único Corpo de Cristo está em várias hóstias e de predica-se sobre elas de modo universal. No artigo nove, ele tenta mostrar que o universal platônico é a matéria-prima da escola tomista, na medida em que afirmam que é o gênero supremo das coisas corpóreas e é negativamente um em muitos nas próprias coisas. Finalmente, no artigo dez, ele cita o famoso Jan Marek Marci, que escreveu sobre as idéias operantes com elegância e (como ele mesmo diz) acima de renomados escritores. O doutor afirma que as formas são ideias platônicas incorruptíveis cujas formas são, por exemplo (como todas as coisas geradas), assim como rãs e ratos e outras coisas que se produzem sem que nenhum princípio as gere. Pois tão pouco o sol as gera pela putrefação, como dizem as pessoas, porque quando se corta um verme, mesmo quando ele é picado, se reaviva em vários vermes que surgem sozinhos como que criados por sua ideia e forma central que os

⁸⁷ **Santo Tomás de Villanova**, Frei Tomás García Martínez, mais conhecido como São Tomás de Villanueva, (Fuenllana, Ciudad Real, 1488 — Valência, 8 de setembro de 1555), foi um pregador, escritor ascético, e religioso agustino espanhol. Foi canonizado mais tarde, e muitos de seus sermões se tornaram trabalhos importantes da escrita sacra. Ainda fez estudos de Artes e Teologia na Universidade de Alcalá, ingressou na Ordem dos Agostinhos de Salamanca em 1516, sendo ordenado sacerdote em 1518. Nesta ordem ocupou os cargos de superior de convento, visitante geral e pároco provincial de Andaluzia e Castela. Também foi professor universitário, além de conselheiro e confessor de Carlos I de Espanha. Wikipedia.org

⁸⁸ **Jean Raulin** (nascido em 1443 em Toul ; morreu em 1514 em Paris) é um pregador francês, autor de sermões e cartas e reformador dos beneditinos .A partir de 1481 dirigiu o colégio de Navarra, de onde saiu aos 54 anos em 1497 para ingressar como noviço **na abadia de Cluny**, que reformou. Temos dele, entre outras obras, uma coleção de Sermões (Paris, chez Jean Petit , 1511).La Fontaine pegou emprestado do décimo quarto sermão de Raulin sobre penitência o assunto de sua fábula Os animais com a peste. Wikipedia.org

determina para uma espécie selada. Essas coisas (em resumo) e outras semelhantes, diz Jan Marek. Não é nossa intenção examinar e ponderar a aceitabilidade de sua teoria; basta notar que é fácil (como o próprio Caramuel diz) defender que a universalidade de Platão é a matéria-prima (como Caramuel) ou a forma (como Jan Marek). Mas vamos a outro lugar, e procedendo com passos dialéticos, decidimos que a universalidade platônica, com mais probabilidade, é a representada pelas essências, especialmente se, segundo a doutrina escotista, as essências são diferentes dos singulares devido à natureza das coisas e antes de toda operação do entendimento. É estranho, de fato, que de todos os argumentos que os escotistas produzem para estabelecer a unidade positiva ou negativa da natureza ou para provar a aptidão remota ou próxima da natureza para estar em muitas coisas, não há nenhuma que não confirme ainda mais o Universal platônico. Portanto, é bastante claro que os peripatéticos, queiram ou não, se platonizaram, ou que, ao atacarem Platão, se feriram com suas próprias armas.

3.4 Objeções quanto a tese de Platão

Depois de esboçar esta prova de sua hipótese, Lunarejo, segundo os costumes escolásticos, apresenta algumas objeções quanto a sua tese, para depois esclarecer sua posição e as resolver. Na primeira objeção nega que a não separação é compatível com os princípios aristotélicos, uma vez que é a ‘opinião constante’ de todos que Platão ensinou que o universal está realmente separado das coisas singulares. (62:39) Lunarejo responde que Platão nunca defendeu diretamente esta ideia por haver uma separação entre as ideias e as coisas sensíveis, e que Aristóteles teve que inferi-la em sua doutrina. Mas um exame do contexto histórico em que se localiza a discussão platônica das ideias mostra que não é necessário interpretar as ideias como separadas. O ponto que Platão quis provar contra seus interlocutores não tem nada haver com a separação das ideias das coisas sensíveis.

“ A intenção imediata de Platão foi criticar a Heraclito e a Cratilo, que dizem que todas as coisas estão em fluxo constante e são corruptíveis enquanto singulares, e que portanto não podem ser objetos da ciência. Contra esta posição Platão declarou que há objetos universais da ciência que são eternos e incorruptíveis e não perecem, mesmo que as coisas singulares desapareçam, são os exemplares e as formas ideais de todas as coisas. Eis aqui a fonte do universal platônico.”(62:40)

“... A intenção e o fim desejado por Platão mostra claramente que ele era mais que suficiente para constituir seu universal e provar que o mesmo é tão incorruptível, eterno, e positivamente atual como as essências possíveis dos tomistas e escotistas o quanto são atuais e incorruptíveis, para um essencial atual e não existencial.” (63:41)

Do fato de que a coisa singular (ao contrário de sua essência) seja temporal e espacial e exija uma causa eficiente, Aristóteles tirou a duvidosa conclusão de que a essência para Platão deveria estar separada das coisas. ‘Os aristotélicos que viram esta inferência’ (62:40). É evidente, disse Lunarejo, que se pode concluir o mesmo da essência tomista/escotista, pois a essência também é atemporal. como puderam acusar a Platão de separar a ideia das coisas quando nada disse? De onde os peripatéticos a inferiram?

“Porque, na teoria de Platão, semelhante universal não é compatível com a identificação das coisas singulares, e na teoria de Aristóteles o é, se ambas tem o mesmo conceito?” (63:40)

A segunda objeção é, que segundo Aristóteles as formas não existem por si mesmas e segundo Platão elas existem por si mesmas, as duas teorias não são compatíveis. Em sua resposta, Medrano disse que embora as ideias platônicas sejam no mais (*ut plurimum*)⁸⁹ espécies, quais são substâncias ou entes *per se* mesmas, mas não por acidentes, não dizemos que ‘existam’ como existem as coisas, mas ideias existem;

“... de modo possível, por uma ‘existência’ *per se* que neste caso corresponda às substâncias possíveis... Porém Platão não ensinou, nem resulta de seus princípios, que suas ideias ou universais tenham uma existência atual desde a eternidade do mesmo modo que existem as coisas singulares no tempo.” (63:41)

Parece dizer a seguir em uma passagem ambígua, que a afirmação do objetor é verdadeira em sentido contrário; para Aristóteles as coisas existem desde a eternidade segundo suas espécies, de maneira que para ele as essências são de algum modo eternas.

Medrano repete em suas respostas na quarta objeção que a ideia para Platão limita-se à espécie. A objeção trata de rejeitar a comparação entre a ideia e a essência, sublinhando que as ideias platônicas pertencem apenas às espécies, mas para os tomistas/escotistas são espécies, gêneros, e há até a ideia de indivíduo e acidentes particulares (63:43). Em sua solução, Medrano começa recordando-nos

⁸⁹ mui grandemente

que ao interpretar a Platão devemos ter em conta o contexto de tal discussão e sua incumbência principal no debate; ele não precisou falar mais sobre suas ideias do que falamos sobre as essências. Refuta a opinião de Lynch, segundo a qual as ideias para Platão são de gêneros, acidentes e indivíduos. A razão é que as ideias dos acidentes para Platão podem reduzir-se as ideias das espécies.

“...Platão acreditava que tudo que necessariamente acompanha a espécie de modo essencial e natural, é concebido consequentemente de forma redutiva; então terá que interpretar o texto de Parmênides⁹⁰, onde Sócrates desempenhou o papel de Platão:

Te parece que existem certas espécies e que as coisas que participam dessas ideias derivam seus nomes delas, assim como se chamam as coisas que participam da semelhança 'semelhante', da grandeza 'grandes', da beleza e justiça do 'belo' e do 'justo'? Claro, respondeu Sócrates.

Podemos explicar esta redução, os referidos acidentes da ideia das espécies. Quando Platão chama as ideias 'bom', entendemos 'bom' como presente no ser e 'belo' como a perfeição essencial e a última constituição da coisa pelas diferenças.” (64:44)

Cita a Aquino que explica que a ideia não corresponde ao singular enquanto singular **porque a intenção principal da natureza é a espécie**. Devemos observar que mesmo que haja na doutrina de Lunarejo uma ambiguidade em torno dos princípios da individualidade (a ideia tomista de 'matéria modificada pela quantidade' e a ideia escotista de *Hecceidade* ou um modo singular) e apesar desta interpretação rebuscada e insatisfatório de Platão, uma teoria que admite as ideias dos gêneros e acidentes seria evidentemente mais compatível com a doutrina escolástica da essência possível, e por isso fortaleceria a comparação de Lunarejo.

Em sua resposta à terceira objeção, Lunarejo volta a citar Aquino, dizendo que é mais importante aprender a verdade do que a opinião dos filósofos, poetas e Platão em particular. Medrano conclui que Aquino não estava seguro se Platão manteve a ideia separada ou não, e agrega que opina unicamente que a teoria peripatética deve admitir a teoria chamada platônica.

“...se em efeito aquela padece das mesmas dificuldades e se seus adversários, não menos que os oponentes platônicos, inferiram uma separação entre a essência e o singular e entre o possível e o existente.”(63:42)

⁹⁰ 130E-131A

Até agora Lunarejo deu a impressão de descrever o universal antes da coisa, ou seja o princípio ontológico essencial do que existe na realidade. No final do quinto teorema, em uma passagem curiosa e equivocada, oferece uma observação do universal depois da coisa, ou seja a natureza abstraída pela mente humana das coisas existentes;

“ Então há uma teoria dos tomistas que consideram os universais abstraídos das coisas singulares segundo sua essência, e dizem que essas essências positivamente atuais e incorruptíveis desde a eternidade são realmente distintas e estão separadas da existência. A ideia universal de Platão , de fato, pode defender-se muito bem com respeito a estas coisas singulares, das quais agora o universal lógico de fato se predica verdadeiramente.” (64:45)

Nas dissertações seguintes, Lunarejo descreverá em detalhes a relação entre o conceito universal e as coisas individuais e o que é apropriado. Aqui parece dizer, usando linguagem cuidadosa, que podemos fazer uma comparação da ideia platônica não apenas da essência possível tomista/escotista como princípio anterior a existência, mas também sobre a natureza que se encontra multiplicada nas coisas existentes as quais a mente abstrai ou deduz. Em realidade, não diz explicitamente, mas é claro que irá identificar o conteúdo do conceito com a ideia/essência como conteúdo, o qual discutiremos mais adiante.

No final rejeita a opinião de Lynch de que a teoria platônica pode ser esclarecida com referência a uma doutrina supostamente tomista (a própria essência em número torna-se universal porque se identifica realmente com várias existências). Lunarejo negará nas dissertações sobre a unidade do universal que a essência seja ‘uma’ neste sentido.

Desde que se separou as ideias platônicas dos possíveis escolásticos, cabe ao autor responder a crítica tradicional da teoria platônica. É importante estudar as objeções, porque há muita matéria que é parte integral da doutrina dos universais que defende Lunarejo. As objeções foram formuladas no terceiro teorema depois do exame das interpretações de Platão. O procedimento geral de Lunarejo em resolvê-las está em primeiro mostrar que o argumento contra a teoria platônica é igualmente aplicada à doutrina escolástica da essência possível, e segundo responder que ao mesmo tempo defende a ideia da essência. No princípio disse que omitiu os argumentos metafísicos onde Domingo de Flandria argumenta em favor de

Platão, os que Soncias usa como recurso contra Aristóteles, e os que Matias Aquario recorre na tentativa de reconciliar Platão e Aristóteles, respeitando,

“... os argumentos que comumente utilizam os lógicos na presente discussão, para não exceder os limites da lógica.”(58:13)

Depois de cada objeção, Medrano dá uma lista dos autores que empregam o argumento;

Objeção 1; a ideia platônica é contraditória, sendo por definição comum a várias coisas e todavia não-comum, porque tudo que existe na realidade é singular (58:14). Respondeu Lunarejo que os platônicos poderiam dizer que as ideias ‘existem’ porque seu ser não é existencial mas ‘essencial, quididativo, e ideal’ (64:46). É evidente que podemos dizer o mesmo da essência tomista/escotista.

Objeção 2; a ideia segundo a hipótese platônica, é incorruptível; mas então não é predicável das coisas sensíveis, porque o corruptível não se predica do corruptível (58:15), Em sua resposta Medrano observa que tal argumento é aplicável a essência escolástica, pois o incorruptível não se predica de coisas corruptíveis,

“...como se predica as coisas singulares corruptíveis as essências eternamente possíveis que também são incorruptíveis segundo os tomistas e o ente diminuto que também é incorruptível e ingeravel (para os escotistas)? Pois na proposição ‘Pedro é um animal racional’ e Pablo é homem’, predica-se validamente a essência ‘homem’, a qual é atual e incorruptível desde a eternidade e segundo Escoto é um ente completamente independente de uma causa de geração e corrupção. Portanto da mesma maneira se predicará o universal platónico. (64:47)

Talvez nossa inclinação hoje em dia seria a de responder à objeção de que a ‘propriedade de uma propriedade’ (neste caso a atemporalidade de um caráter geral) não é necessariamente atribuível à coisa que exemplifica a propriedade de ordem inferior. No exemplo de Lunarejo, ‘Pablo é um homem.’, não se segue que seja incorruptível porque é incorruptível a noção de humanidade. Medrano também poderia ter contestado de maneira semelhante, ampliando certos recursos de seu aparato lógico, mas toma outra direção. Resolve a objeção sublinhando que o incorruptível no sentido físico não pode predicar-se de uma coisa corruptível, mas se se torna ‘incorruptível’ no sentido metafísico, se pode atribuir a um objeto corruptível. Quero dizer que uma característica geral se predica não segundo sua constituição

ontológica (segundo sua *fusis*⁹¹), mas o conteúdo concorda com a coisa que é predicada. Comentaremos mais sobre esta doutrina nas respostas 8, 10 e 12;(terceira confirmação).

Objeção 3: a ideia platônica é produzida por um ato determinado de Deus, e como todo o efeito do ato divino, é singular e não universal (58:16) Medrano começa sua resposta perguntando;

“Por acaso não sabem os peripatéticos que apontam mais a cabeça de seu chefe Aristóteles que a de Platão?”(65:48)

Pois Aristóteles afirmou que o mundo é eterno;

“Que os platônicos não temem, então, que Aristóteles insista com esse argumento, eu nunca o usei e jamais o usaria porque ele mesmo tem mais motivos para temê-lo.”

Os platônicos poderiam negar, como os tomistas negam as suas essências, que as ideias eternas são produzidas. Os escotistas também negam que as essências são produzidas por Deus como causa eficiente, embora sejam produzidas por Deus como causa intencional que produz inteligibilidade ao ser (esse) objetivo, conhecido, ou diminuto.

Objeção 4: Ao contrário, se a ideia é uma criatura, tem que ser produzida por Deus, se não for assim haverá uma contradição nos mesmos termos. Além disso, a ideia parece ter traços que devem ser somente de Deus.(58:16) Em suas respostas, Medrano usa uma distinção parecida com a anterior para explicar que a essência não é produzida como é produzido um objeto concreto, e agrega que se lhe atribuem tais traços como ‘eterna’ apenas no sentido ‘relativo, participado e diminuto’. (65:49)

Objeção 5: a ideia platônica é e não é distinta dos objetos individuais. Se é distinta não pode estar neles e nem predicar-se deles; se não é distinta, é singular como elas. Logo, em nenhum caso é universal (58:17). Lunarejo desvia o argumento contra seus adversários escolástico;

“ Lhes pergunto; a essência que é presente desde a eternidade e o ente diminuto, são distintos da coisa singular ou do ente absoluto? Se não se distinguem, a coisa singular e o ente absoluto também existem desde a eternidade, o que é falso... E se se distinguem realmente, não poderia identificar-se com a coisa singular enquanto esta existe no tempo. Seja qual seja a resposta dos aristotélicos, tal será também a solução dos platônicos. (65:50)

⁹¹ tradução do latim, elenco (tábua de enumeração)??

A solução é simplesmente que o universal se distingue das coisas individuais ‘apenas modalmente e em quanto tal estado existir’ e que esta distinção é compatível com a verdadeira predicação. **Em outros termos, o universal e a coisa têm distintos modos de ser, no sentido de que a natureza acha-se no estado de existência na realidade mas como possível, a única entidade que tem o ser-de-essência.** Se discute a relação entre o universal e as coisas nas objeções 6, 10 e 14. Observem a passagem que para Lunarejo a ideia/essencia é predicável das coisas reais; este fato é importante para determinar a relação entre os vários sentidos do universal mais adiante.

Objeção 6; a teoria platônica implica que dois homens são o mesmo homem ou que uma coisa esta em dois lugares. As alternativas são absurdas: não há ideias platônicas (58:18). A fórmula lógica deste raciocínio, frequente na lógica de Lunarejo, poderia ser representada da seguinte forma,

‘[[$p \supset [q \vee r]$] + $-q + -r$] $\supset -p$ ’.

“... porque os indivíduos na natureza ideal não têm uma unidade de identidade ou de singularidade, mas uma unidade de conveniência ou de universalidade, como a que é devida, segundo nossa suposição que é geral hoje em dia, para a abstração do entendimento.”(65:51)

Dito de outra maneira, a unidade do universal não esta adequada para as coisas na realidade a que esta adequada o universal, como se explicará mais abaixo detalhadamente. É interessante que Lunarejo referiu-se aqui a unidade do universal em estado de abstração.

Objeção 7: é parecida com a objeção 4, Medrano disse (65:52) que os platonistas podem defender-se com as quatro soluções que ali se apresentam.

Objeção 8: a ideia platônica não pode predicar-se das coisas individuais porque não podemos dizer que uma coisa seja uma ideia; p.e., não chamamos ‘Pedro’ de uma ideia, dizemos que ele é ‘homem’. Como no terceiro argumento, nossa tendência poderia ser substituir nossa ‘ideia’ por um predicado de ordem superior que se aplica nas essências , mas não nas coisas a que se aplicam as essências. Lunarejo poderia ter repetido a singela regra de Pedro Hispano em torno da suposição; não podemos inferir ‘Juan é uma espécie’ de “homem é uma espécie”, porque a suposição do termo ‘homem’ na segunda proposição é simples (ou móvel) e não é

peçoal. De fato usa esta regra em (115-6:30). Também poderia ter dito que ideia é um termo de segunda intenção, que não é aplicável às coisas extra mentais. Mas não toma estes caminhos; distingue mais dois sentidos da palavra ‘ideia’, abstrato e concreto;

“Em sentido abstrato é o mesmo ato do entendimento divino, o ato que representa exemplarmente as essências das coisas ou o mesmo exemplar divino como distinto do objeto possível que ‘vê’ (*quod respicitur*)⁹², pois ali ‘não há criatura mas essência criadora’ como diz São Tomás. No sentido concreto, a ideia é o mesmo objeto possível conotando o ato em ser, praticamente conhecido e exemplificável (*in esse practice cogniti et exemplabilis*)⁹³exteriormente. Assim, por exemplo, a ideia ‘homem’ é o homem possível conhecido por Deus como imitável ou representante do exemplar e arquétipo divino, a ideia ‘leão’ é o leão assim conhecido e ideado, e é assim com as demais ideias.” (65:53)

Na continuação, disse que podemos dizer ‘Pedro é uma ideia’ no sentido concreto mas não no sentido abstrato;

“...bem é certo que as essências se predicam de seus individuais porém a proposição ‘Pedro é uma essência’ é falsa no sentido abstrato.”

Desnecessário dizer que não devemos tomar a ideia de ‘homem’ ou ‘leão’ como uma coisa universal com aparência de um homem ou de um leão, pois tratam-se de entidades abstratas. Esta distinção precisa um pouco mais do que Lunarejo sugeriu em sua resposta na segunda objeção. A ideia/essência possível em discussão neste tratado, é um conteúdo ou significado que realmente convém às coisas. É por isso que podemos dizer que Pedro é uma ideia/essência, se queremos dizer que ele é realmente um homem, se o significado ‘homem’ realmente lhe convém. Mas esta ideia/essência universal apenas tem o ser-de-essência; reside no entendimento de Deus como o objeto ou conteúdo da ideia divina, mesmo que não se identifique com a ideia divina, é o ato da mente divina conhecendo-se como ‘imitabilidade’ ou como modelo de criação, identificada como essência divina. Não podemos dizer que Pedro é uma ideia no sentido abstrato, porque seria igual a chamá-lo de ideia divina. O conjunto concreto de que tratamos aqui, pelo visto, consta de essência possível como seu ‘sujeito’ e uma conotação do ato de entendimento divino como sua forma, mas Lunarejo não esclarece mais a relação

⁹² “a referência.”

⁹³ “Em uma prática conhecida e exemplar”

entre o objeto da ideia divina e a ideia divina mesma. Escoto também argumentou uma doutrina parecida, disse que ;“...no estado de possibilidade a ‘criatura’ não depende de Deus segundo seu ser absoluto (*simpliciter*)(65:49), mas apenas como conhecido pela mente divina. Assim explica-se a renúncia de Medrano em solucionar estas objeções com as distinções aludidas acima; existe um sentido em que tanto ‘homem’ como Pedro são uma ideia; enquanto ideia implicam um conteúdo essencial e completo de predicados (‘animal’ e ‘racional’) que são aplicáveis aos dois. Se especificará muito mais a utilização dos vários tipos de predicados (elementos da essência, propriedades, atributos de ‘segunda ordem’, etc) nas outras dissertações do tratado.

Objeção 9: a ideia platônica não é universal porque parece respeitar a definição do individual tradicional; indivisível por si mesmo e divisível do outro (58:11). Tal definição é contestada por Lunarejo, que costuma usar apenas o ser-de-existência ou de-subsistência. Ainda que uma espécie é indivisível (*una*) em si mesma e divisível (diferente) do outro, não se chama individual no mesmo sentido como chamamos uma coisa individual existente. Veremos mais adiante como podemos chamar a essência ‘*una*’.

Na próxima objeção, Lunarejo fala com um jogo de palavras:

“O argumento 10, é o mais forte de todos (é para dizimar), é tirado de Aristóteles e Avicena, de onde São Tomás tira... seria de fato uma arma perigosa se a doutrina dos peripatéticos não fosse destruída junto com as demais.” (65:55)

A ideia platônica, fora objeções, esta separada das coisas, e como tal não pode predicar-se das mesmas. Medrano apresenta três confirmações para fortalecer as objeções. As primeiras confirmações estão nas objeções 5 e 6 e responderei suas respectivas soluções. A terceira é a mais importante ajuda a aclarar a relação entre a essência e as coisas a que convém: As ideias causam ou produzem os indivíduos (no sentido de que a coisa existe e depende no seu ser de sua essência), e como tais devem ser realmente distintas das coisas que produzem, porque sempre se distingue o produtor de seu produto. **Por isso a ideia não pode formar uma unidade com as coisas, por ser pré-requisito da predicação.**

Objeção 10: Medrano responde dizendo que uma característica que está separada em seu ser quiditativo e essencial das coisas pode predicar-se delas, mas não esta

separada segundo seu ser existencial. Cita a Domingos de Flandria novamente, quem disse que as ideias para Platão estão separadas devido a abstração do tempo e do espaço e da especificidade, porém não estão separadas das coisas singulares necessariamente quanto a seu ser compreendido como existência atual. (65-6:55). Flandria também afirma que a ambiguidade na palavra 'separado' permite que o argumento tenha quatro termos. Diz Espinoza que aqueles que queriam seguir a teoria platônica de Tomás de Aquino em oposição apenas a uma separação de acordo com o ser existencial, e se é verdade ele também rejeitou a separação segundo o ser existencial,

“... acusaria os tomistas que postulam que as essências estão positivamente presentes desde a eternidade, teriam que descartar sua teoria e admitir o universal de Platão. Isso é tudo que afirmamos. “(66:55)

Na terceira confirmação de Compton-Carlton, diz Lunarejo que os platônicos podem conceber que existe uma distinção entre produtor e produto, mas negar que a ideia produza as coisas como causa eficiente apenas da mesma maneira que a essência causa suas propriedades.

“ Esta doutrina vem de Aristóteles, o filósofo falando da distinção entre a demonstração do fato (*quía*)⁹⁴ e da razão do fato (*propter quid*)⁹⁵, observa que a essência é causa da propriedade e que esta se deduz daquela como de sua causa, assim como 'risível', p.e., é inferido de 'racional'. Embora risível não se distingue realmente de 'racional', porque é sua causa e noção formal em seu ser essencial e enquanto conhecido (*in essendo et cognoscendo*)⁹⁶. É claro então que as essências se reduzem a princípios formais e finais na ordem inteligível e metafísica, mas evidentemente não na ordem física. Bem, se 'racional' não se distingue de 'risível' nem 'animal' de 'respiratório' (o exemplo de Aristóteles), não é menos certo que a causa formal ou princípio do ser (*essendi*) não é realmente distinto de seu eleito como sua causa eficiente. Da mesma forma, a ideia platônica (tomada como essência abstrata segundo nossa definição) causa por meio de causa exemplar. Então Deus reparando não apenas o aspecto abstrato mas também no concreto de suas ideias, contemplando as mesmas essências eternamente atuais, produziu os singulares no tempo e os identificou com as ideias da mesma maneira que realizou tal obra com os arquétipos. Pedro, p.e., se produz no tempo como animal racional porque a essência de 'homem' como tal, enquanto ideada, recebeu esse conjunto de predicados da mente divina. (66:56)”

⁹⁴ galego, guia.

⁹⁵ porque latim

⁹⁶ em ser e saber.

A essência é a causa formal das várias características próprias que seguem a essência necessariamente, as quais seguem a explicação tomistas, identifica-se o individual. Não há mais que uma distinguibilidade virtual ou potencial em Pedro, que a mente baseia-se para distinguir entre sua racionalidade e seu senso de humor (a risibilidade é um exemplo clássico de uma propriedade necessária) bem no fundo tudo é Pedro. De maneira análoga a ideia/essência é a causa formal da coisa sem ser realmente distinta dela. Não é preciso dizer que esta teoria não implica que os indivíduos sejam como acidentes necessários com relação à essência, portanto Lunarejo aqui simplesmente usa a relação entre a essência e as propriedades como exemplo de algo que causa um efeito sem ser realmente distinto deste efeito. Repete a distinção que usou na resposta da segunda objeção; a ideia/essência é um princípio inteligível e metafísico, mas no físico da coisa real; o ser que a “produz” no sentido de que é sua noção formal ou conteúdo essencial.

A ideia/essência como concreta (o objeto possível segundo a ideia divina (65:53)) é a causa formal exemplar e final das coisas a que convém, mas recebe seu ser essencial do ato da mente divina (a ideia abstrata). O conteúdo da ideia divina (devido ao ato do entendimento divino) ‘produz’ a coisa singular como causa formal exemplar, e como tal se identifica com a essência da coisa em um sentido, mas sem precisar. **Em resumo, a essência da coisa depende da essência ‘ideada’ pela ideia divina; este é o universal antes da coisa.**

Objeção 11: Repete-se um argumento usado por Ockham, segundo o que Cristo e Judas seriam um só homem se a teoria platônica fosse verdadeira. Lunarejo responde;

“ Os platônicos apenas atribuem a seu universal uma unidade de universalidade, a qual implica não na identidade do indivíduos mas em uma conveniência em suas essências. Platão não foi tolo o suficiente para querer convencer os homens de semelhante disparate como se fossem uns brutos.”(66:57)

Objeção 12: As ideias platônicas são livres e supérfluas, porque duplicam a realidade. Medrano contesta primeiro que o mesmo argumento é válido para os peripatéticos, pois a essência possível tem a mesma utilidade, evidência, a necessidade da ideia platônica. (68:58)

A razão pela qual necessitamos das ideias platônicas é porque deve haver um objeto exemplar contendo a ideia divina que faça disso um princípio ontológico das coisas criadas e o princípio intencional que fundamente a validade do conhecimento humano.

As ideias (divinas) exigem um objeto para notar que Deus constituiu desde a eternidade o conjunto de predicados. É necessário também que existam princípios do conhecer como princípios do ser, para que as ciências alcancem um objeto eterno e incorruptível. Aqui esta sua utilidade, os aristotélicos apenas atribuem maior utilidade ao seu ente diminuto e a sua essência positivamente atual desde a eternidade. (66:57)

A objeção 13 é redundante, mas a 14 é muito importante para relacionar a ideia/essência ao universal conhecido. Argumenta-se que as ideias não podem estar separadas das coisas (segundo alega a teoria de Platão), porque a doutrina do intelecto do agente, que é a faculdade cognitiva do homem que abstrai ou desprende a essência geral das coisas singulares, pressupõe uma universalidade que é inerente aos objetos reais e que não esta separada deles. Medrano observa que o argumento evidentemente impugna ao mesmo tempo a essência escolástica:

“ Os platônicos perguntam; enquanto Deus conhecia desde a eternidade as essências atuais e os entes diminutos, como o intelecto do agente os separa dos singulares?” (66:60)

E responde que o universal esta separado por si só da singularidade segundo seu ser essencial e quididativo, mas quando a essência ‘existe’, se une com as condições individuantes, o ser que não esta separado das coisas existentes segundo seu ser-de-existência, e o intelecto do agente é necessário para retirar a singularidade para que se conheça o universal.

Objeção 15: se reitera que se as ideias causam os objetos concretos, devem subsistir como individuais e não como universais. Lunarejo diz que não se trata de uma causa eficiente mas de uma causa

“... final e formal exemplar de ordem metafísica. Este tipo de causalidade não requer que subsista a causa (assim como tão pouco como subsiste a casa na mente do arquiteto, e como tudo que ‘produz’ as paredes externas.) Basta que as ideias tenham seu ser quididativo e essencial para que possamos dizer que quando as ideias são ‘vistas’, as coisas são ideadas segundo sua espécie, é o que diz São Tomás”. (66:61)

No final repete que não há nenhuma dificuldade oriunda desta teoria platônica que venha contra a essência possível e o ente diminuto e que não podem ser resolvidas por serem explicações similares. (66:62)

Não é surpreendente que a doutrina de que há um ser essencial que não tenha sido criado por Deus e que não seja identificado com Deus fosse taxada de herética. O moderno Arriaga acreditava que era pouco consonante com a fé cristã, porque implica que Deus não teria domínio sobre as essências (p.e., não as poderia destruir), são entes-de-si. Lunarejo foi quem explicou claramente esta relação de dependência entre as ideias/essenciais e a mente divina, responde causticamente a Arriaga;

“Autores antiquíssimos apresentaram a mesma objeção a muito tempo, e os antigos tomistas e escotistas a haviam solucionado. Arriaga viu-se obrigado a inventar uma coisa nova para dar a impressão de um ataque moderno contra a doutrina. Podem consultar as respostas decrépitas de idade avançada e cabelos brancos não somente nos recentes Zumel, Albertini, Nazario, mas também em Enrique de Gante, Capréolo e Soncinas.” (67:62)

Medrano apresenta uma espécie de apologia em defesa das ideias de Platão em seu primeiro *‘parergón’*⁹⁷ deste teorema, talvez porque temesse que fossem julgado com muita ousadia. Mas diz que não é sua intenção criticar a Aristóteles, e agrega,

“ Não se aborreça, meu leitor com nosso caminho um tanto extenso em defesa de Platão, aquele a quem nossos teólogos aprenderam a colocar as ideias em deus e quem argumentou várias verdades católicas,...”(67:62)

Cita as palavras de Santo Agostinho:

“Platão foi o mais sábio e erudito homem de sua época, falou de tal maneira que tudo que dizia se tornava grande, e disse coisas que de qualquer modo que dissesse nunca se tornavam pequenas.” (Sto. Agostinho, *Contra os Acadêmicos*, III, 17, 37)

3.5 Universal fundamental ou material

O que provam os quinze argumentos que acabo de examinar é que não existem *‘na realidade’* natureza universal, ou que possa ser comum encontrá-los existencialmente separados das coisas singulares. Mas podemos falar também de uma universalidade que exista na realidade?

“... existe um universal chamado ‘material’ ou fundamental, o qual está incluído e identificado com os indivíduos. Se chama assim

⁹⁷ O significado literal do termo grego antigo é "ao lado ou adicional à 'obra'".

porque é a base de semelhança ou conveniência das coisas singulares entre si mesmas, presta ao entendimento um fundamento para que este produza em si mesmo uma unidade do predicado que atribui a elas como formalmente 'uno', P.e., Sócrates e Platão coincidem em 'raciocinar', no sentido em que os dois raciocinam. Então o entendimento aproveita-se deste fato como um apoio para inventar certo grau ou predicado único e 'racional' o 'homem', que é atribuído a Platão e Sócrates. Este grau ou predicado conduz tanto ao universal fundamental como ao universal formal, pois o universal lógico é um conjunto concreto dos dois: do fundamental por razão de conveniência e dos princípios de raciocinar e do formal por razão da unidade que o entendimento produz ao considerar como uma só coisa racional que vemos que são realmente dos homens que raciocinam. "(67-8: 64)

A unidade e a multiplicidade caracterizam o universal-em-ser. O sujeito é o universal metafísico, e corresponde ao conjunto concreto, porém a forma é uma relação de-razão as coisas reais a que o universal convém: e estas coisas como termos da relação de universalidade constituem a multiplicidade do universal. Quando Lunarejo fala sobre a 'conveniência dos princípios de raciocinar', refere-se a semelhança entre as faculdades (potências) do pensar de vários homens, as quais são realmente distintas uma das outras. A unidade do universal, então, é puramente mental, no sentido de que não há nenhuma coisa comum na realidade, No entanto, a unidade mental do universal encontra seu paralelo nas coisas reais: a semelhança real entre semelhantes características das coisas. Lunarejo fala aqui sobre tudo das características ou 'graus' de essenciais dos elementos das espécies, dos gêneros, e diferenças que constam na hierarquia essencial que convém a cada ser, mas não quer excluir outros tipos de predicados, como propriedades e acidentes contingentes.

Lunarejo observa que Aristóteles disse que é necessário pressupor um universal na realidade para garantir a referência objetiva da ciência, porque esta não trata das coisas individuais mas generaliza sobre elas. Assim explica a relação entre a universalidade e a singularidade, um ponto que desenvolverá em detalhes mais adiante:

"É seguro afirmar que os universais estão identificados com as coisas singulares e que não podem existir sem elas. Mas como as ciências não tratam das coisas por razão de sua singularidade ou enquanto são singulares, temos que alcançar (atingir), dentro das coisas singulares, as essências que estão identificadas com elas. Pois há uma grande diferença entre seu modo de existir e seu modo de ser conhecido. A cor em sua realidade existe na maçã unida a seu sabor e aroma, mas a visão a percebe sem aroma e sabor.

Da mesma forma, a ciência e o entendimento percebem 'homem' sem perceber a 'pedridade', se bem que homem não pode separar-se de Pedro." (68:64)

Lunarejo acredita ser um tema fácil provar que existem universais materiais na realidade, porque é tão evidente que dois homens, p.e., coincidam, convenham ou se assemelham mutuamente por serem homens, mesmo quando sua natureza individual no nível da semelhança seja totalmente própria, 'suas', 'incomunicáveis' ou 'incompactíveis'. Encontra-se um universal entre as coisas, e podemos definir como uma

"natureza multiplicada como uma conveniência nas coisas singulares enquanto estas são semelhantes em algum predicado ou alguma perfeição essencial, embora sejam dessemelhantes por razões de sua singularidade. (68:65)

Medrano propõe essa objeção contra sua doutrina: a existência de uma ciência não implica a presença de seu objeto, porque existem ciências cujos objetos não são reais (a lógica por exemplo) e objetos que não existem quando são estudados (por exemplo o botânico quando estuda a rosa no inverno). A resposta é evidente, a ciência não leva em conta a índole temporal e existencial de seu objeto e se limita ao essencial. A lógica tão pouco estuda a existência de seu objeto, mas "a conexão essencial e necessária de seu objeto" (68:67). A ciência se estende às coisas que não existem, pois seu objeto 'é o possível'. Temos visto que a proposição científica se fundamenta no ser-de-essência e é válida, como talvez pudéssemos dizer, é válida para todos os valores de seus termos, mesmo quando não existem.

Podemos escrever agora um esboço preliminar da doutrina dos universais para servir como estrutura geral das difíceis dissertações que se seguem. Não é mais que um rascunho de grandes linhas porque os dados que se colidem na presente dissertação tem que ser suplementados por análises leais e profundas do tratado.

A questão dos universais como estudada pelos tomistas e escotistas é obviamente ininteligível sem ver sua relação com o contexto da metafísica e das essências. Quando Lunarejo equipara as essências escolásticas com as ideias platônicas, não está mais do que reconhecendo explicitamente uma associação histórica na qual de fato encontra-se um enraizamento comum em Platão. Pois a

estrutura geral da metafísica das essências aceita por Lunarejo é um platonismo interpretado por doutrinas aristotélicas (como abstração) e cristãs (como criação).

Podemos distinguir três níveis do ser: **ser-de-si** e **ser-do-outro**, o **ser-de-outro** separado em **ser-de-essência** e **ser-existência**. O **ser-de-si** é o ser de Deus da tradição cristã escolástica (constando, ela mesma, de elementos bíblicos, neoplatônicos, e até aristotélicos). O **ser-de-essência** corresponde em grandes características ao mundo das ideias de Platão, e o **ser-de-existência**, ao mundo sensível elucidado por Aristóteles.

É importante ter em mente que esta divisão do ser não tem nada haver com a divisão do ser em 'material' e 'espiritual', pois tanto o ser material como o ser espiritual têm seu ser-de-existência e o ser-de-essência, e o entendimento de um homem particular ou um conceito formal (espécie impressa), embora sejam realidades espirituais para Lunarejo são tão concretas como dedo e sua unha. Deus fundamenta o ser-de-essência pela ideação no sentido de que a ideia/essência é o objeto da razão ou ideia divina, identificada, ela mesma com a essência divina, ou seja não é mais que Deus mesmo intuindo sua própria imitabilidade 'para fora'. A relação de dependência entre Deus e a ideia/essência é uma mediação do entendimento divino e seu conteúdo, Deus entendendo-se com a imitabilidade e o objeto deste ato que é visto como distinto de Deus.

Podemos chamar a Deus de causa formal das ideias/essências neste sentido. Por outro lado, a relação de dependência entre Deus e o ser-de-existência é salva entre a vontade divina e a coisa produzida, que é exemplo de imitabilidade divina objetivada de infinitas maneiras nas ideias/essências. É a relação (ou ato) de criação/conservação, e neste sentido dizemos que Deus é a causa eficiente das coisas existentes e das coisas que 'existem'. No entanto dizemos apenas que 'há' ou 'se dá' ou 'está' na ideia/essência.

A ideia/essência conteúdo da ideia/divina, é o universal antes da coisa. Podemos nos referir a seu ser como de-essência, essencial, quididativo, ideal, ideado, objetivo, inteligível, conhecido, diminuto. Organizam-se segundo uma hierarquia chamada '*coneexio*', textura ou rede, ou '*symploké*' de Platão, disposição de essências que também foi proposta por Aristóteles. As formas se entrelaçam de diversas maneiras, formando complexas concatenações inter relacionais (55:6,

59:25 e 66:56). Esta conexão ou *symploké* (segundo sua compatibilidade) é possível tomando como ‘possivelmente realizável pela criação’.

Ao mesmo tempo, as ideias/essências, como raiz do elemento estável na realidade, possibilitam a ciência humana, fundamentando as proposições necessárias que ela constata. A correção material destas proposições depende do reflexo válido do entrelaçamento das ideias/essências. Porém o homem não conhece a ideia/essência diretamente, nem tão pouco as ‘recordar’. Se apercebe delas através das coisas criadas, existentes, em que se encarnam. Cada coisa criada tem sua própria natureza a qual não compartilha com outra coisa na realidade, mas há uma relação real de semelhança, conveniência, ou conformidade entre a natureza de uma coisa e de outra coisa. Este fato nos permite dizer que duas coisas da mesma espécie são ‘uma’ por unidade de conveniência e não por singularidade.

É esta relação de semelhança que fundamenta imediatamente o conhecimento universal humano, mas, como veremos, o objeto imediato do conhecimento universal é o conceito objetivo. Chama-se o universal fundamental ou material, e segundo a teoria tomista defendida por Lunarejo, é o único que podemos chamar de universal na realidade. O ser próprio das coisas reais criadas é o ser-de-existência ou de subsistência. Este ser fundamenta as proposições factuais, as quais não são determinadas semanticamente, pois sua verdade depende não apenas das ideias-essências possíveis, mas muito mais de seu reflexo no que ‘existe’.

Lunarejo não é exatamente rigoroso como gostaríamos na relação exata entre a ideia/essência e a coisa singular, mas ainda podemos afirmar que a ideia/essência é a causa formal-exemplar e final das coisas que caracteriza, e como tal não se distingue delas existencialmente. (66:56) Porém a ideia/essência não é uma causa eficiente na ordem física, quando dizemos que é uma causa formal, falamos de ordem metafísica (54:3, 64:47, 66:61); a ideia/essência esta nas coisas segundo sua noção. Podemos considerá-la como distinta das coisas criadas particulares apenas segundo ser essencial, mas não segundo seu ser-de-existência (57:12, 65:50. 55, 60:66, 67:64).

O ser-de-essência esta presente quando não há existência, porém se identifica com o ser existencial das coisas reais quando estas são criadas. Não podemos falar de uma separação 'espacial' geográfica entre ideias/essências e as coisas, nem podemos dizer que Platão entendia que as ideias estão assim 'separadas' das coisas.

O entendimento humano pode formar um conceito de aspectos gerais das coisas singulares, abstraindo as características que possuem em comum. O conceito objetivo que um homem tem quanto a modificação concreta de sua psique é expresso pela espécie impressa, maneira que se explicará no final deste tratado, um conteúdo objetivo de como a natureza é conhecida.

Este conceito subjetivo (ou formal) pode ser chamado de um universal-em-representar ou em-significar, mas não é um universal no sentido abstrato das condições singularizantes das coisas existentes é o universal depois da coisa; é o universal metafísico e se identifica com a ideia/essência no sentido que discutiremos mais adiante. A natureza conhecida é 'real' porque é a natureza das coisas que 'existem' ou pelo menos podem existir. A natureza é uma no entendimento e pode atribuir-se indistintamente a vários indivíduos reais a que convém. Embora a natureza não seja 'uma' na realidade, pois cada coisa particular tem sua própria natureza que é incomunicável com outras coisas existentes.

O universal lógico que é o tema de todo este tratado, é um ser composto de um elemento real, a natureza conhecida e uma construção mental, ou seja um 'conjunto concreto' constituído de sujeito (material) real, e uma relação de-razão (devido a atividade mental) entre a natureza e as coisas extra mentais que caracteriza. A relação da universalidade e as coisas existentes, que não é questão de uma universalidade entre ideias/essências. Talvez fosse mais fácil chamar esta relação de universalidade de 'referência'.

Então podemos definir o universal lógico como um conteúdo objetivo mais sua referência nas coisas existentes a que convém. A universalidade abstrata, é uma pura relação de referência, na relação considerada sem seus termos (natureza, coisas). Esta referência é essencialmente uma relação '**estar-em**' intencional, fundamentada em uma relação de '**estar-na**' essência das coisas. Mais adiante

definiremos o sentido da relação de predicação, que também tem haver com a natureza conhecida e as coisas reais.

Nas dissertações 3 e 4 Lunarejo discute as referências objetivas dos conceitos gerais inadequados; com mais precisão, experimenta definir exatamente os limites do conceito e a área do ser a que corresponde na coisa singular, p.e., a experiência que formamos dos conceitos de ‘animal’ e ‘racional’, que podemos aplicar a um individual, Pedro.

Queremos descobrir o fundamento objetivo em Pedro que fundamente estes conceitos e a que podemos dizer que se referem. Em Pedro, distingue-se ‘animalidade’ e ‘racionalidade’? E se distintos, qual a diferença? Esta diferença é suficientemente grande para fundamentar nitidamente conceitos distintos de ‘animal’ e de ‘racional’? E, se é assim exatamente qual será a distinção média entre o ‘animal’ e o ‘racional’ de Pedro?

É necessário tratar destas distinções no tratado dos universais , porque a universalidade tem que ver precisamente estas características nas coisas; para poder decidir em que sentido são comuns o ‘uno’ e capazes de ser abstraídos pela mente, primeiro temos que indagar sobre sua estrutura ontológica em que é conhecido. Para podermos dizer como se assemelha a unidade de Pedro com a de Paulo, temos que saber de antemão a natureza de animalidade em Pedro e a natureza dos conceitos em que o conhecemos. Assim é que este tratado também contém elementos não formais da lógica; no entanto, como um tratamento formal das características gerais pressupõe que são possíveis, este assunto pode ser visto, como em outras partes do tratado sobre os universais de Lunarejo, como pertencente à filosofia da lógica.

Devo advertir que aqui começa um novo enfoque do problema dos universais, que continuará até o final do tratado, Até agora , a perspectiva tem sido principalmente (se não inteiramente) do ponto de vista do universal antes da coisa. Mais adiante teremos que ver em duas esferas: a ‘realidade’ e a ‘mente’, a ‘coisa’ como existente e conhecida. Temos que recordar, para distinguir corretamente entre estas esferas, a distinção entre o psíquico do conhecedor individual (conceitos formais, etc.), o intencional como tal, o ser conhecido, o conceito objetivo, a espécie expressa, a natureza conhecida ou abstraída, o universal metafísico, etc. A esfera

do mental inclui apenas o intencional, tomado neste sentido; se exclui do mental, e pertence à esfera da 'realidade', o psíquico; conceitos subjetivos, espécies impressas, faculdades intelectuais, etc.

Os tomistas dizem que 'animal' e 'racional' não diferem realmente na coisa transubjetiva, porque são idênticos com a particularidade da coisa. A animalidade e a racionalidade de Pedro identificam-se com Pedro. Os nominalistas do século XVII, os principais adversários de Lunarejo, admitiam isso e de lá tiraram a conclusão de que nossos conceitos confundem-se um com o outro. Segundo eles, o conceito de 'animal' não se limita nitidamente à animalidade, mas inclui a racionalidade de maneira embaçada. Na dissertação três, onde Lunarejo combate esta teoria encontra-se um bom exemplo da controvérsia filosófica que bradava na escolástica do século XVII. De outro lado, os seguidores de Escoto, como os tomistas, aceitaram a explicitação do conceito, mas explicavam de forma diferente a natureza da distinção entre as formalidades e graus metafísicos da coisa individual. O animal e o racional em Pedro se distinguem formalmente para os escotistas, mas apenas mentalmente (razão) para os tomistas. Os tomistas diziam que a distinção dos conceitos correspondia a uma distinguibilidade virtual nas coisas. Lunarejo discute este lado da questão na dissertação 4; não que a discussão possa ser de muito interesse, pois simplesmente continua em debate o que havia durado séculos.

Esta controvérsia sobre as precisões objetivas se relaciona com a discussão da pluralidade das formas na filosofia medieval. a questão teve um importante ponto de partida na filosofia judaica de Avicébron⁹⁸, quem afirmava a teoria em várias versões não apenas a dos teólogos agostinianos conservadores como São Boaventura, mas também Ockham, como observa Lunarejo (71-28). Segundo a

⁹⁸ **Solomon Ibn Gabirol** (Málaga, c. 1021 - Valência, c. 1058),[1][2] também conhecido como Solomon ben Judah, conhecido também como **Avicébron**, foi um judeu andalusino, poeta e filósofo. A teoria fundamental e característica da Filosofia de Avicébrón é aquela que se refere à matéria e à forma, como elementos constitutivos e princípios internos de todas as coisas finitas; porque, segundo o filósofo de Málaga, existe uma matéria universal que faz parte de todas as essências, seja qual for a sua natureza e perfeição, exceto apenas Deus. Esta matéria universal, superior e mais sutil que a matéria dos corpos, entra na composição dos anjos, também chamados de substâncias e inteligências separadas, e é como o substrato comum de todas as coisas que não são Deus. Sob esta matéria universal, e como determinações dela, três outras espécies de matéria podem ser distinguidas, que são matéria corpórea, isto é, aquele que entra em cada substância extensa; matéria celeste, que é o que se encontra nas esferas celestes e nas estrelas, e matéria sublunar, que serve como seu próprio substrato para os corpos sublunares sujeitos à geração e corrupção.<https://www.filosofia.org/zgo/>

pluralidade das formas, em cada ente há várias formas que correspondem aos graus de perfeição que possui; alguns p.e. distinguiram no homem as formalidades de corporalidade, vida vegetal, vida animal e vida intelectual. Tomás de Aquino, como Egídio Romano e outros, negam a doutrina porque lhes pareceu comprometer a unidade substancial do homem. Os tomistas seguiram esta doutrina de São Tomás no geral, e os nominalistas do século XVII também a seguiram, mas como explica Lunarejo, desenvolveram uma noética radicalmente distinta da teoria tomista do conhecimento.

Na terceira dissertação, Medrano procura provar contra os jesuítas nominalistas do século XVII que existem 'precisões objetivas', nossos conceitos dos grandes metafísicos ou formalidades como 'animal', 'racional', 'sensível', etc., se distinguem clara e explicitamente, 'sem mistura', e também que existe nas coisas reais um fundamento objetivo no qual a mente se baseia para formar tal distinção. No prefácio e no primeiro teorema da dissertação Lunarejo introduz o tópico e explica as noções fundamentais que se pressupõem na discussão. No segundo teorema, apresenta quatro provas da postura tomista. Nos tomos 3 e 5 propõe o argumento fundamental (o 'Aquiles') dos tomistas, analisa e rejeita sete tentativas de resolvê-lo, e finalmente propõe sua própria solução. No tomo 6 estuda outros argumentos nominalistas.

Lunarejo assim introduz a discussão das precisões objetivas de seu século;

"Hoje em dia não existem questões mais célebres nas escolas e nenhuma que seja mais turbulenta. Os autores que aceitam ou rejeitam as precisões objetivas competem em amontoar seus comentários e argumentos sobre o acervo de Mercúrio. De fato, as questões debatidas não contribuem com nada novo para a discussão. Nós levaremos em conta a capacidade dos principiantes e trataremos de suavizar o difícil assunto, recolhendo como abelhas o mais seletivo de nós e de outros autores, seguindo como de costume a escola tomista. A clareza e certeza de sua doutrina tanto sobrepuja as 'confusas' trevas dos nominalistas neste assunto como a sociedade de Jesus, que pariu muitos escapulários desta teoria há muito tempo morta, obrigando a alguns de seus membros a retratar suas posturas e voltar ao candor da verdade." (69:1)

Então explica a diferença entre os tomistas e os nominalistas modernos;

"os tomistas estão de acordo no sentido de que ambos admitem que quando o homem, p.e., se conhece como animal, há um 'conceito em' (*ex parte*)⁹⁹ do entendimento que expressa o grau de 'animal' e

⁹⁹ esta expressão é comumente usada para distinguir as duas esferas da realidade e da mente. Quando trata-se do lado do entendimento usam a expressão 'en'.

outro que o representa como racional. E assim como existe dois nomes vocais 'animal' e 'racional', há também na mente dois conceitos formais ou nomes mentais que significam estes graus e perfeições do homem.

Mas os tomistas além disto querem que o mesmo objeto específico, o homem mesmo, tenha duas noções (*rationes*) formais que correspondam aos conceitos do entendimento incluindo o sentido de "vislumbrar", a distinção ou divisão da razão pelas partes metafísicas (gênero e diferença) se distinguem uma da outra, elas não vem dos conceitos formais do entendimento, mas do sentido fundamental do objeto em si. O objeto realmente tem a capacidade e habilidade de ser dividido pelo entendimento em várias formalidades, porque é realmente uma só coisa mas equivale a várias entidades realmente distintas por razões de suas várias condições recorrentes (*confluentium*) em si. Por isso podemos conhecer um dos graus e não conhecer o outro, que estão distintos na realidade, quase da mesma maneira como se chama virtualmente uma causa múltipla que pode produzir vários efeitos, pode fazer apenas o que fazem várias causas.

Os nominalistas negam tenazmente, e dizem que quando 'animal' é conhecido tem que conhecer-se também 'racional'. Mas neste caso 'racional' se conhece confusamente, através de um conhecimento que não expressa tal noção (*rationalitatem*) claramente. Assim que limitam toda a distinção dos graus e dos conceitos formais confusos, que fazem com que o objeto apareça de várias maneiras conforme a proporção de confusão ou de clareza no conhecimento.

Creem que é impossível conhecer 'animal' sem 'racional' porque são realmente uma única coisa indivisível.

Os nominalistas explicam que 'animal' se conhece como tal, porque expressa racional e conota as sensações, e conhece 'racional' como tal porque expressa 'animal' e conota os pensamentos. Isto significa que 'animal' de nenhuma maneira é conhecido imediatamente e formalmente sem conhecer-se 'racional' imediata e formalmente, e que toda sua diferença estaria apenas na ordem das coisas extrínsecas que conotam (sensações, pensamentos...). A razão que dão é que nossos conceitos são imperfeitos, por não penetrarem em todos os efeitos da causa ou todos os efeitos das causas não encontrarem-se adequados (*adaequantur*) ao objeto. Dizem que o objeto não divide-se objetivamente, apenas divide-se no entendimento; no objeto não há este ou outro, mas o que denomina-se 'animal' é semelhante ao que se denomina 'racional', 'homem', 'Pedro'. O ato pelo qual se realiza a denominação se diferencia segundo a ordem dos efeitos distintos, assim como o mesmo leite se denomina 'branco' por sua 'brancura' e 'doce' por sua 'doçura', pois não há uma única formalidade que se denomine 'branca' e outra 'doce'. Assim é sua doutrina: agora a discutiremos. (69:2)

Segundo a doutrina tomista, os grandes metafísicos identificam os objetos conforme uma distinguibilidade virtual que serve de base para que o entendimento forme conceitos objetivos distintos destes graus. Os nominalistas admitem que existam conceitos formais (modificações psíquicas), as quais claramente admitem os tomistas. Mas os tomistas insistem no conteúdo objetivo dos conceitos formais, ou

seja, o conceito formal expressa uma natureza universal que realmente “*está-en*” ou tem referência real nas coisas singulares. Mas a natureza existe como singularizada; cada ente existente se identifica com a natureza de outros entes existentes.

Lunarejo parece dizer duas vezes na passagem acima que a distinguibilidade virtual do objeto ‘equivale’ (*aequivalere*) a uma distinção entre várias entidades realmente distintas. Isto é curioso, porque como veremos, a doutrina tomista da distinção virtual, ao aplicar-se aos grandes metafísicos, implica que eles são distintos apenas na mente e na coisa real são idênticos. É possível que pensem na distinção real entre as ideias/essências que fundamentam a ‘confluência’ das formalidades nas coisas existentes. Em todo o caso, os nominalistas excluem toda a distinção na coisa e explicam a referência dos conceitos formais na diferença dos tipos de conduta, atividade, ou manifestação exterior na coisa. Para eles, quando dizemos que ‘Juan é um animal’, o sujeito e o predicado referem-se ao mesmo objeto ‘Juan’. O conceito ‘animal’ representa no primeiro termo a vivência sensível de Juan, sem excluir sua atividade intelectual. Lunarejo opõe-se a esta doutrina, que a mesma diferença de áreas de atividade tem que resultar a distintas potencialidades que fundamentam as distintas áreas de atividade (as potências são as formalidades, ‘distintas’ virtualmente).

3.6 Distinção entre o real e o mental

Arriaga, Oviedo, ‘e os demais lacaios dos nominalistas’ (70:3) admitem que podemos falar de uma distinção entre as perfeições de Deus, as quais não podemos compreender ao mesmo tempo, mas negam isto das coisas criadas. Lunarejo insiste que podemos dizer o mesmo das coisas, pois a mente não pode considerar ao mesmo tempo todos os aspectos que concorrem a um objeto, a única coisa que é questionada pela distinção virtual é que se a coisa é ‘multiplamente perfeita’.

Segundo Cayetano e outros tomistas, esta multiplicidade instala na ‘iminência’ do objeto, o qual, conservando sua unidade, exhibe de maneira excelente (*praestantis*) o que lhe é próprio conforme representado no sujeito e no predicado da proposição a que se refere. A conotação ou a relação a diversos tipos de atos, a qual segundo os tomistas fundamenta os conceitos formais, se deve a ela mesma, a

iminência básica. Ou seja, que o objeto conota os aspectos de sua atividade porque já é virtualmente múltiplo; não pode considerar-se como um simples múltiplo por relacionar-se com sua atividade. Mas é evidente que devemos considerar as várias formas ou potenciais através do conhecimento de seus efeitos, de sua manifestação exterior. (70-1:4-5)

Oviedo objeta pela razão aludida acima, que os que sustentam a distinção virtual confundem o humano com o divino. Esta é a resposta irônica de Lunarejo;

“Naturalmente louvo e aprecio seu zelo. Mas não creio que os nominalistas sejam mais religiosos que São Tomás por negar a distinção virtual. Todos devem notar bem que Ockham, padre e chefe dos nominalistas, ao ensinar que a substância não é realmente distinta da quantidade, digo que teremos que negar a proposição ‘a substância é a quantidade’. Ockham sem dúvida viu que nem sempre é suficiente uma identidade real de duas coisas, para que recebam os mesmos predicados segundo a razão. Porém seus discípulos não aceitam isso... Na realidade nos contentamos em sermos culpados junto com nosso chefe pelo mesmo crime. (71-2:8)

Lunarejo menciona aqui uma distinção que há entre dois tipos de identidade; ‘só-real’ e ‘real-e-mental’, uma doutrina que que era usada pelos escolásticos que atualmente chamamos de ‘o contexto intencional’. Não podemos atribuir o mesmo predicado a duas coisas ‘só-realmente’ identificadas se envolvem em uma distinção mental,

“Algumas coisas são as mesmas ‘só-reais’ e outras são ‘reais e mentais’, porque das coisas que se identificam realmente algumas são as mesmas também mentalmente e outras não o são. Estão longe da verdadeira filosofia, e algumas mais longe ainda da lógica elementar, os que veem duas coisas são idênticas, sem pensar bem, dizem que tem tudo em comum e predicam a ambas, e as confundem. Mas trataremos disso na metafísica. Basta notar aqui que um homem esta realmente identificado com seu ser (ente) e com sua singularidade, mas se bem que o ser e a singularidade são o mesmo que o homem, o entendimento “vê” que ‘homem’ pode considerar-se sem a particularidade mas não sem o ser. Algumas coisas, que se identificam realmente são as mesmas de tal maneira que não perdem sua identidade pela consideração do entendimento. Tais coisas são idênticas, reais e mentais... A predicação não se fundamenta na identidade apenas-real, e sim no fato de que se duas coisas são idênticas nesse sentido, não pode concluir-se que sejam a mesma coisa no sentido formal...(78-8)

A distinção que o entendimento faz entre duas coisas idênticas reais e mentais (como entre o definido e o definidor) se chama de *razón-razonante*¹⁰⁰ (expressão que implica uma menor iniciativa da parte da mente), encontra-se no

¹⁰⁰ rationis ratiocinantis (latim), raciocínio conceitual.

nível intencional entre os grandes metafísicos da coisa singular. Neste caso, há uma distinção intencional entre estes aspectos na coisa que no fundo são ‘os mesmos’ realmente. O entendimento não pode separar duas coisas reais-e-mentalmente idênticas (mas pode repeti-las, como na proposição ‘Pedro é Pedro’ ou ‘o homem é animal racional’).

No final do primeiro teorema, Lunarejo da este resumo da tese tomista;

“ A realização (*exerceatur*)¹⁰¹ da multiplicidade potencial atual no objeto do entendimento, que tem a capacidade de reparti-lo em dois ou mais conceitos, reside no fato de; a iminência do objeto, a precisão e a imperfeição do entendimento humano, e eu agregaria outro; a limitação da espécie impressa que não pode determinar o entendimento pleno e perfeitamente. (71:10)

‘Precisão e imperfeição’ é uma expressão paradoxal, mas quero dizer que a mente é exata porque enfoca um aspecto da coisa para examiná-lo particularmente, e esta função da mente é ‘imperfeita’, se comparada a uma mente que poderia captar com precisão todos os aspectos do objeto de uma vez. Lunarejo disse contra Compton-Carlton que o conhecimento humano seria mais perfeito se pudesse captar toda a riqueza essencial do objeto ao mesmo tempo. A última frase significa que o intelecto do agente só pode abstrair da percepção sensível uma parte do conteúdo do objeto e apresentá-la ao entendimento possível como espécie impressa.

Medrano emprega quatro argumentos para provar sua tese, e os formula da seguinte maneira;

“Não apenas existem precisões formais no entendimento, p.e., ‘animal’ e ‘racional’ em dois conceitos (a tese nominalista), mas também existem conceitos objetivos que são distintos na realidade. Embora o objeto seja realmente indivisível, os conceitos objetivos se excluem mutuamente na ordem inteligível no sentido de que o mesmo ato representa objetivamente um predicado sem representar o outro. Assim, por exemplo, ‘animal’ se conhece no objeto sem conhecer ‘racional’, ‘racional’ se conhece sem ‘risível’, ‘homem’ se conhece sem ‘pedridade’, etc”. (72:21)

O primeiro argumento é ‘da autoridade’: Lunarejo diz que Lynch nomeia 42 filósofos que aceitam a tese, e adiciona mais 11. Então cita um texto de Aquino sobre a exclusividade intencional dos conceitos.

Sua prova principal é um argumento completo que utiliza o princípio do modo *pones*. Damos uma paráfrase simplificada. (72.3:12)

¹⁰¹ estímulo.

“ Se existem predicados que são apenas idênticos a entidade que convêm mas não são mentalmente idênticos um ao outro, seus conteúdos são distintos, então certos predicados contraditórios como ‘conhecer-se’ e ‘não conhecer-se’ podem ser aplicados a entidades segundo suas diferenças intencionais.

É assim que ‘animal’ e ‘racional’ são predicados só-reais idênticos a um homem particular mas são intencionalmente distintos um do outro. Logo se pode dizer que o homem é conhecido como ‘animal’ e o homem não é conhecido como ‘animal’, o homem é conhecido como ‘racional’ e ao contrário.”

Ou seja, não é contraditório dizer que conheço a animalidade de Pedro e não conheço sua racionalidade, apesar de que se identificam realmente em Pedro. Lunarejo prova o maior silogismo acima dizendo que é o único requisito para que dois predicados sejam intencionalmente independentes é que não exista uma ‘conexão essencial’ entre eles. Com esta frase indica uma identidade intencional; p.e., o entendimento não pode distinguir entre ‘homem’ e ‘animal racional’, porque não pode conceber separado, pois o gênero e a diferença são elementos analíticos da espécie ou ‘definição’. Não existe tal relação entre os conceitos ‘homem’ e ‘racional’, nem ‘racional’ e ‘risível’, nem ‘homem’ e a individualidade de um homem particular.

Certamente que são intencionalmente distintas coisas que são realmente distintas, salvo nos casos de características que são realmente distintas em várias coisas singulares e mentalmente identificadas (neste caso, o convertido das precisões objetivas, é a base da universalidade, como veremos).

Em sua terceira prova, que parece com a anterior, Lunarejo usa um texto de Aquino para mostrar que ‘animal’ e ‘racional’ são intencionalmente independentes, e opõem-se contra os nominalistas:

“ A única razão que oferecem os nominalistas para negar que ‘animal’ não pode ser conhecido sem conhecer-se ‘racional’ é simplesmente que são realmente idênticos...mas de uma identidade física real não podem inferir uma identidade intencional no nível inteligível, pois não é contraditório dizer que uma coisa é indivisa (uma) fisicamente e diversas intencionalmente...” (73:13)

Repreende a Oviedo por usar a doutrina da conotação no presente discurso, pois o autor a rejeita no contexto das relações;

“Agora Oviedo traga as conotações que tem constantemente cuspidas, pois como Arriaga, chama ‘conotações’ sarcasticamente aos que explicam as relações e outras coisas por meio das conotações. Ei-los aqui refugiando-se no rebanho dos conotadores.”
(73:15)

Também usa um argumento dualista dos escotistas contra Arriaga e dualiza a sua respostas; (74-5:18-20)

Mas Lunarejo tem muito mais interesse pelo argumento mais poderoso dos jesuítas nominalistas, chamado por Spínula o 'Aquiles', O argumento que usam estes autores modernos para refutar a doutrina das precisões objetivas, diz Medrano, não é moderno;

“ É um antigo argumento que os antigos nominalistas usavam frequentemente para negar a distinção entre os atributos divinos...”
(75:23)

De suas referências textuais apresenta a versão de Arriaga, a qual “é mais formal e elegante”:

“Se são contraditórios os pares de predicados 'existir/ não existir' e 'ser produzido/não produzido', não são menos contraditórios 'conhecer/não conhecer' e 'corresponder/não corresponder' no objeto.

Contudo é contraditório que a animalidade do homem exista e que não exista sua racionalidade e que sua animalidade seja produzida e não seja produzida sua racionalidade, por mais que seja virtualmente distintas.

Logo, é contraditório que a animalidade seja conhecida e a racionalidade não seja conhecida, e que a animalidade corresponda ao objeto sem corresponder a racionalidade.” (75:34)

A versão de Oviedo é o cerne do argumento e destaca mais claramente;

“Se se conhece 'animal' e não se conhece 'racional', o que é identificado como 'animal', 'animal se conheceria e 'animal' não se conheceria, o que é uma contradição.

Logo, é contradição que 'animal' se conheça e 'racional' não se conheça pelo mesmo pensamento.” (76:26)

O argumento parece forte de fato, e poderíamos simboliza-lo da seguinte maneira (onde 'h' representa uma unidade particular, 'a' representa animalidade, 'r' representa racionalidade e 'C' ser conhecido em certo ato mental:

1- (a=h) + (r=h)

2- Ca+ -Cr

3- -Ca + -Cr

4- -Ca+ -Cr

Se duas coisas são idênticas a uma terceira coisa, são idênticas uma à outra, o que atribuímos a uma não podemos negar a outra. Se 'animal' e 'racional' são idênticos a 'homem', não podemos dizer que conhecemos 'animal' sem 'racional'.

Lunarejo quer apresentar sua própria solução a Aquiles, analisa cuidadosamente as outras tentativas de outros filósofos que tentaram resolvê-la. No teorema quatro, agrupa várias refutações do argumento em sete classes, e rejeita a maior parte em favor de Arriaga. A primeira solução que examina foi proposta por Martínez del Prado¹⁰², Parra¹⁰³, Lynch e outros. Distingue a premissa maior de ‘Aquiles’ (75:24) assim; é de fato contraditório que se conheça e não se conheça duas coisas idênticas se são ao menos tão reais como mentais, porém se identificam só-realmente, se se identificam no objeto extramental e diferem em conteúdo, não é contraditório dizer que pode-se conhecer uma e não outra. Além de ser uma petição de princípios, diz Lunarejo, esta solução não resolve o problema de ‘Aquiles’, porque dela pareceria seguir o absurdo de que não seja contraditório que se produza uma coisa sem produzir-se outra coisa com ela identificada, ou seja que pode produzir-se a unidade de um homem sem sua racionalidade.

A segunda solução é um resumo de vários argumentos tomados dos autores acima e também de Moneda¹⁰⁴, Compton-Carlton e Spínula; Lunarejo ‘agrupa todos os termos em que os autores dizem o mesmo de várias maneiras’ (76:26) e nesta solução distingue-se a maior de Arriaga como segue; é contraditório que duas coisas idênticas se conheçam e não se conheçam no sentido ‘adequado’, total, quididativo e compreensivo’, mas não no sentido inadequado, particular, relativo e abstrato (76-7:29). Não é uma contradição que se conheça ‘animal’ inadequadamente e não

¹⁰² **Juan Martínez del Prado** - Valladolid, inc. XVII-Segovia 25-II-1668). Filósofo e teólogo dominicano. Ingressou na Ordem no Convento de Santa Cruz, em Segóvia, e estudou no Convento de São Tomás de Alcalá. Ele então se tornou um professor, primeiro no púlpito das vésperas (1644-1660), depois (1660-1663) na universidade. Foi nomeado provincial da Espanha em 1663, até ser relegado à Peña de Francia por se recusar a impor aos seus religiosos a ordem de Filipe IV que ordenou a salvação da Imaculada Conceição no início. Ele deixou comentários filosóficos e teológicos bem feitos.<https://scholasticon.msh-lse.fr/>

¹⁰³ **Jacinto de Parra**, dominicano espanhol do século XVII. Primeiro leitor de filosofia e teologia em vários conventos da ordem em Castela. Ele foi então nomeado pregador do rei. Qualificador da Inquisição.<https://scholasticon.msh-lse.fr/>

¹⁰⁴ **Moneda, Andrés de la** . Burgos, c. 1624 - Almería, 13.III.1687. Abade geral beneditino (OSB) Congregação de São Bento de Valladolid e bispo de Almeria. (Burgos 1623 - Madrid 13.III.1687). De seu nome completo Andrés de la Moneda Cañas y Silva. Beneditino, de uma nobre família de Burgos. Nascido em Burgos em 1623, entrou no mosteiro beneditino de San Juan de Burgos em 1640. Estudou no convento-universidade beneditino de Irache, depois no Colégio de San Vicente de Salamanca, dois dos mais importantes centros de ensino beneditino da península. Ele então começou a ensinar Artes na Universidade de Irache. Em 1660 foi nomeado abade do Real Mosteiro de San Juan de Burgos e, no ano seguinte, definidor da ordem. Em 1664, mudou-se para Madrid, para ensinar teologia moral em San Martin el Real, depois foi nomeado abade, reitor e professor titular e chanceler de Irache. Regressou a Madrid e em 1676 foi eleito Mestre Geral da Ordem. <https://scholasticon.msh-lse.fr/>

se conheça ‘animal’ adequadamente. Medrano crê que este raciocínio também pode ser o princípio, pois a distinção linguística pressupõe que devemos provar, e diz que a realidade não remove a contradição, porque se ‘animal conhecido inadequadamente’ é igual a ‘racional’, é contraditório dizer que se conheça ‘animal’ inadequadamente (igual a ‘racional’) e que não se conheça ‘animal’ adequadamente (igual a ‘racional’). Em outros termos, Lunarejo rejeita as duas primeiras soluções porque não resolvem o problema de identidade real em que se fundamenta o argumento de Arriaga; se duas coisas são idênticas, como podem ter distintos predicados? É uma questão de indiscernibilidade de idênticos.

Na terceira solução proposta por Compton-Carlton, Lynch e outros, diz Espinoza que; “... não esta mal, se reformulada (*digeratur in sensum*)¹⁰⁵ em sentido tomista, do qual falaremos mais adiante.” (77:33) Estes autores fazem uma distinção entre dois tipos de predicados: físicos e intencionais.

Os proponentes da quarta solução de que trata Lunarejo, concordam com a premissa maior de Aquiles e negam a menor. Ou seja, dizem que não é necessariamente contraditório dizer que uma característica essencial existe sem outro aspecto essencial por várias razões. Espinoza repete o ponto de objeção de Arriaga; se as características são idênticas na coisa real.

“... um não pode conhecer sem o outro uma vez que concede que é tão contraditório conhecer e não conhecer que produzir ou não produzir.” (77:33)

Lunarejo aceita em princípio a solução de Spínula onde ele diz que não podemos distinguir entre o animal e o racional na coisa real, porque não existe uma causa que possa produzir estes aspectos separadamente. No entanto, diz Lunarejo, existe uma causa que produz o conhecimento de uma formalidade do objeto sem o de outro no pensamento: a espécie impressa. A espécie impressa apresenta-se ao entendimento por ação do intelecto agente que desliga (elementos da) essência dos acidentes do objeto. O tipo de espécie depende dos acidentes que são abstraídos: se são acidentes que se ligam com a animalidade, a espécie impressa contém apenas esta formalidade.

¹⁰⁵ *digeratur in sensum*; eles são organizados em um sentido.

“... a animalidade não é conhecida pelo entendimento por uma espécie formada a partir de (*habita ab*)¹⁰⁶ da substância mesma da coisa mas de seus acidentes. Pois alguns acidentes estão conectados apenas com a animalidade, porque apesar da entidade total, não têm em si mesmo nada que sugira a animalidade.” (78:34)

Lunarejo também rejeita a solução do dominicano Juan Martínez del Prado, quem nega que haja uma contradição verdadeira, como disse Oviedo, porque não se trata de um juízo mas de uma simples representação ou apreensão onde não é julgada a verdade ou a falsidade como o correspondente juízo. Em outros termos, o primeiro ato da mente não pode falar de contradições pois não se pode declarar ou negar a verdade ou falsidade da junção dos dois termos, aos quais pertencem apenas o juízo. Pensamos em ‘animal’ sem ‘racional’, mas não nos equivocamos, porque ‘não mente quem abstrai’. Esta é a crítica de Lunarejo;

“ Muito bem, não afirmar nem negar algo é primeiro ato quando se pensa com precisão, é apenas alcançar ou apreender ‘animal’ sem alcançar ou apreender ‘racional’. No entanto, nada impede que se alcance ‘animal’ no objeto sem que se alcance ‘racional’. **O ato reflexivo** que considera esta precisão pode dizer verdadeiramente com afirmação ou negação ‘por este ato ‘animal’ se conhece’ e ‘por este ato ‘animal’ não se conhece’. **Por isso, apenas este ato reflexivo, que realmente supõe um ato que realiza a precisão, pode assegurar os enunciados contraditórios.**

Em outros termos, a proposição se chama verdadeira ou falsa porque a coisa (*res*) é ou não é. **Mas o ato reflexivo julga que ‘animal’ se conhece pela precisão e ‘racional’ não se conhece.** Então, no primeiro ato presciente, fundam-se os enunciados contraditórios, os quais o ato reflexivo afirma posteriormente. Portanto, não importa se no primeiro ato pelo qual a simples precisão se realiza, não assegura nada afirmando ou negando; porque o segundo afirma ou nega que as proposições contraditórias são verdadeiras ao mesmo tempo, e aí encontra-se toda a dificuldade.”(78:36)

Ou seja, é a simples apreensão de uma característica essencial sem outra, embora não seja verdadeira nem falsa portanto nem contraditória, por não ser uma afirmação, pelo menos pode fundamentar uma proposição, que neste caso pode ser tanto verdadeira como falsa por atribuir ou negar o mesmo predicado a coisas que são idênticas.

Lunarejo agrupa em sétimo lugar um número de soluções que podem ser utilizadas contra seus autores, como a de Spínula segundo o qual se ‘animal’ não se conhece sem ‘racional’, nem pode predicar-se sozinho, e isto acarreta a destruição

¹⁰⁶ *habita ab*:derivado de

da silogística. Omite outra resposta de Aquiles fundamentada em tais distinções como entre os dois tipos de existência intencional, entre o conhecimento em si e não em si, predicados existenciais e não existenciais, etc.

“As omite para evitar a impressão de encher mais páginas apenas com doutrinas. Por outro lado, estou escrevendo para lugares¹⁰⁷ que padecem de uma escassez de livros, como já notei. Talvez meu esquadrinhar de tantos autores não desagrade a todos, pois eles não são os leitores delicados e doentes para quem escrevo. Mas, vamos adiante, este Aquiles há de ser degolado pela espada tomista.” (78:38)

No quinto teorema, Medrano apresenta ‘nossas soluções’ (título de Aquiles) nominalista, que emprega como seu ponto de partida como referência a Aquino. Resume a finalidade da solução;

“Agora nos toca mostrar porque ‘conhecer’ e ‘não conhecer’ podem ser verificadas sem contradições da mesma entidade real segundo suas distintas formalidades, e porque ‘produzir’ e ‘não produzir’ não podem ser verificados por elas nem com respeito a suas distintas formalidades.” (79:39)

Nessa passagem de Aquino citada por Lunarejo, afirma-se que não podemos afirmar ou negar algo da mesma coisa ‘de acordo com o mesmo’, mas apenas ‘se se distinguir de algo.’ Por exemplo, os sinônimos ‘vestuário’ e ‘roupa’ significam a mesma coisa;

“... afirmações e negações que pertencem a coisa não podem ser averiguadas (p.e., ‘o vestuário não é branco’), mas afirmações ou negações que pertencem aos nomes mesmos podem ser averiguadas (se dissermos “roupa’ é do gênero feminino’/‘vestuário’ não é do gênero feminino’). (79:39)

Então Lunarejo amplia o alcance desta discussão e a aplica ao presente problema. Primeiro observa-se que a distinção entre ‘conhecer’/‘não conhecer’ é precisamente o que fundamenta a distinção mental, pois a distinção mental ou de-razão significa que se conhece um aspecto de uma coisa e não se conhece o outro aspecto, os quais se identificam com a coisa.

“ ‘Conhecer’ e não ‘conhecer’ são contradições que pertencem a/ou constituem a mesma distinção de-razão. Mas ‘produzir’ e não ‘produzir’ não pertencem e nem constituem a distinção de-razão, nem a seguem por si mesmos.” (79:39)

¹⁰⁷“talvez em um lugar que padece” (locis scribo...laborantibus)

A constituição explica a distinção de Aquino segundo Soncinas, se há uma distinção entre duas coisas, o entendimento pode afirmar um lado e negar o outro lado no nível da distinção (no nível gramatical conforme cita Aquino). Mas, diz Lunarejo, se a aplicação da contradição é possível no nível gramatical, com muito mais razão é aplicável quando se pensa em distintas formalidades, as quais gozam de definições distintas. Em outros termos, Lunarejo disse que o fato de conhecer-se uma característica a parte de outro é o que constitui a precisão de que falamos e que podemos pensar em uma característica de uma coisa sem pensar nas outras características que tem, não implica necessariamente uma distinção paralela em todo o sentido no objeto. Mas quando dizemos 'produzir', o predicado é mais 'exigente'; implica algo físico no objeto mesmo. Então o mesmo predicado 'conhecer' e sua negociação é o que estabelece a distinção de-razão que não implica em uma distinção real no objeto mas apenas uma distinguibilidade formal.

Esta doutrina é tão evidente, disse Lunarejo contra os nominalistas, que

"... enquanto a teoria dos adversários provou. Bem, mesmo ainda quando acertaram sua hipótese de que o único sentido que tem a distinção de-razão entre 'animal' e 'racional' é que se conhece 'animal' claramente e não se conhece 'racional' claramente apenas confusamente no mesmo pensamento, não é possível admitir dois contraditórios, a afirmação ou negação dos predicados da mesma entidade real da mesma maneira que admitem a distinção. Por acaso não são contraditórios 'conhecer claramente "animal"' e 'não conhecer claramente "animal"' ou 'conhecer "racional" confusamente' ou 'conotar "animal" nas sensações claramente'?

Eis aqui como seus argumentos podem se voltar contra eles.

Para os senhores, apenas 'animal' e não 'racional' conota claramente as sensações. É assim que 'racional' é 'animal'. Logo 'racional' conota as sensações e não as conhece.

Mas os tomistas observam que não são contraditórios com respeito a mesma coisa 'segundo o mesmo', como disse Aristóteles, quando se trata de uma distinção virtual. Por isso, se com estes argumentos não os forçamos, e eles tampouco nos obrigam, ou nos forçam, de uma forma ou de outra os dois são assediados. É evidente então a falsidade com que os adversários nos acusam de afirmarmos a distinção virtual para assegurar qualquer contradição que seja de qualquer entidade realmente indivisível.

Pois consta na doutrina do Mestre Angélico que admitimos algumas e rejeitamos outras, das quais falaremos mais abaixo. Mas 'produzir' e 'não produzir', 'existir' e 'não existir' são predicados que 'pertencem as coisas', como disse São Tomás, e de nenhuma maneira pertencem a distinção de-razão, a qual é de outra ordem, a saber, intencional e objetiva." (79: 40)

Depois de mostrar que seu argumento não envolve uma petição de princípio, explica a origem sociológica das ideias parciais ou adequadas;

O objeto é virtualmente múltiplo, realmente uno e indivisível. E como por razão de sua multiplicidade universal ou equivalente é capaz de levar a cabo operações completamente diversas entre si e independentes uma da outra (p.e., sensações e pensamentos grosseiros de anjos), assim pode aportar (*emittere*)¹⁰⁸ espécies impressas que são seus representantes, as quais também são distintas. Então a espécie ‘animal’ representa determinadamente o princípio de sentido, mas não de razão, e ‘racional’ representa inadequadamente apenas o princípio da razão. Esta determinação é a representação inadequada que provém de sua natureza intrínseca e da virtualidade do objeto, que em efeito não tem a potência de aportar quaisquer percepções de quaisquer operações, as sensações apenas aportam uma percepção dos sentidos e por raciocínio uma percepção do intelecto. Assim mesmo, o intelecto agente não tem o poder de produzir (*producendi*) uma espécie de ‘racional’ de uma percepção das sensações, as quais são inteiramente distintas e independentes do raciocínios, pois os raciocínios geram (*gignit*) apenas uma parte do discursivo. (79-80:41)

‘representar inadequadamente’ o raciocínio, etc., não quer dizer ‘representar apenas uma parte do raciocínio’, apenas ‘representar uma parte do objeto’. Os princípios são as potências ou graus metafísicos da coisa que causam sua própria atividade ou seu próprio efeito accidental. Esta atividade accidental exerce uma espécie de causalidade (indireta, através dos sentidos interiores e exteriores) da mente, ‘emitindo’, ‘produzindo’, ou ‘gerando’ a espécie impressa, por meio do intelecto do agente, no entendimento possível, que por ela conhece a forma universal.

A seguir Lunarejo reinterpreta em seu próprio sentido a terceira (Compton-Carlton e Lynch) e a quinta (Spínula) solução que considerou na crítica as respostas de Aquiles.

“Assim ganham força (se é que as têm) as soluções do teorema anterior. Se explicamos os predicados físicos e intencionais no sentido de São Tomás, verdadeiro e autêntico peripatético, aclaramos bem o assunto. Diga-se o mesmo da quinta resposta de Spínula, quem distingue a objeção por razão dos princípios, como também a resposta que distingue os predicados existenciais e não existenciais. Sua força cria raízes no mesmo princípio: das coisas que se opõem ou se distinguem, no modo de conhecer, podem atribuir-se predicados contraditórios que pertencem ao modo de conhecer e distinguir, mas não predicados que não lhe pertencem, que outros chamam ‘físicos’ ou ‘existenciais’.” (80:42)

Como veremos, o predicado ‘ser sábio’ ou ‘ser pensante’ faz com que seu argumento tome um sentido intencional, e não é necessariamente aplicado à coisa existente, se existe.

¹⁰⁸ *emittere*- emissores

Em todo o caso os predicados devem corresponder aos ‘modos’ do sujeito; ‘conhecer / ‘não conhecer’ no nível da distinção, que neste caso é o nível intensional, e aplicável a entidades que são distintas neste nível mas são idênticas no nível da realidade.

Lunarejo usa um argumento elegante para rejeitar um recurso de Arriaga em apoio a Aquiles, encontrado na física do mesmo autor uma passagem em que emprega uma doutrina parecida, sobre a tese tomista das predicções para defender-se contra uma objeção. A objeção, que Arriaga apresenta contra sua própria tese, é que a soma de dois pontos em um só ponto é um só ponto, porque quando dois pontos se tocam, sendo indivisíveis, se penetram e não há extensão. Esta é a resposta de Arriaga, que pelo visto acredita que pontos ‘tem lados extrínsecos’.

“Suponhamos que haja certo ponto neste quarto e que dois homens se aproximam dele, um do lado oeste e outro do lado leste. Naturalmente podem aproximarem-se do meio do ponto sem tocarem um no outro. Logo, também é possível, que dois pontos que tocam outro ponto indivisível por seus dois lados sem tocá-los internamente nem penetrá-los.” (80:45)

Medrano diz que este argumento de Arriaga é falso e se for verdadeiro, este admite o princípio que fundamenta a doutrina tomista das predicções, e que há um evidente paralelismo envolvendo a formalidade da coisa real. Se dois pontos quantitativos podem tocar outro ponto indivisível sem pressupor ‘por razão de sua extensão virtual’, porque dois pensamentos não podem tocar distintos ‘lados’ ou formalidades de um objeto indivisível? Termina o raciocínio de maneira hilária:

“... Porque (nos servimos da cosmografia de Arriaga) um pensamento que vem do leste não pode tocar uma formalidade do objeto indivisível que não é tocado por um pensamento que vem do oeste, já que isto ocorre em coisas mais densas? (81:45)

3.7 Objeções dos nominalistas

No teorema seis, Lunarejo examina sete objeções dos nominalistas, a grande maioria de Hurtado de Mendoza, contra a doutrina tomista das predicções. Assim comenta o trabalho de Hurtado:

“Hurtado, duro perseguidor das predicções objetivas, acumula muitos argumentos contrários, mas são tão frívolos e descansam sobre fundamentos tão falaciosos que até nossos adversários não o reconhecem. De fato tem tão pouca confiança em seus raciocínios,

que se não os desdenham como indignos de consideração, os rejeitam como se fossem argumentos contrários. E nós, por acaso, não iremos deprecia-los? Por outro lado, para divertir os principiantes, gostaria de examiná-los a todos.” (81:47)

Em primeiro lugar, Hurtado procura provar que São Tomás não manteve a doutrina dos predicados com seus seguidores, mas que ensinou melhor a posição nominalista no *Opúsculo 9*. Naturalmente isto chateia a Lunarejo que diz;

“ A esta altura dou risadas, Hurtado tenta provar tranquilamente que São Tomás negasse as predicções objetivas e que defendesse a teoria dos nominalistas em *Opúsculo 9*. (81:47)

Depois de mostrar que a interpretação de Hurtado é incorreta agrega;

“Eu sei que este autor sempre manca quando trata de ensinar golfinhos a nadar. Pois presume mostrar aos tomistas que não compreenderam bem a Aquino e que ele, Hurtado, melhor captou sua mente. Faz o mesmo aos escotistas com respeito a Escoto.”(81:47)

Então Lunarejo discute a opinião de Aquino a respeito de sua atitude para com os nominalistas (82:48). Em sua resposta a suas outras objeções, Lunarejo salienta novamente que não há uma distinção entre os graus do objeto, mas apenas no sentido fundamental.

Estudaremos apenas uma objeção interessante que remonta a Pedro Auréolo¹⁰⁹, quem em alguns aspectos pode ser visto como um precursor do movimento nominalistas de Ockham. Os tomistas, admitem as premissas dos seguintes silogismos válidos (em Camestres e Bárbara), mas negam a conclusão, que evidentemente é o mesmo que negar a silogística.

“Todo o ‘animal’ é conhecido real e imediatamente em um ato (mental inadequado).
Mas ‘racional’ não é conhecido real e imediatamente (neste ato).
Logo ‘racional’ não é realmente ‘animal’.
Todo ‘animal’ é conhecido imediatamente e formalmente em um ato (mental e inadequado).
Mas todo o ‘racional’ é ‘animal’.
Logo ‘racional’ é conhecido no (mesmo) ato.” (83:85)

¹⁰⁹ **Pedro Auréolo** (Gourdon , c. 1280 - 10 de Janeiro de , 1322) foi um francês franciscano filósofo e teólogo , chamado Doctor Facundus. Aureolo parte do princípio firme e incontornável de que todo ser existente é sempre um ser individual, e que não há universal fora da mente , o que não impede Deus de criar indivíduos que pertencem à mesma espécie. O conceito é uma realidade puramente mental, é o representante mental da coisa conhecida. No quadro do problema dos universais , Aureolo merece ser definido como um conceitualista e não como um nominalista . Vai contra o realismo moderado dos tomistas , bem como contra as formalidades escotistas .(Wikipedia.org)

A primeira coisa que Medrano faz em sua resposta a esta objeção é virá-la contra seus adversários (83:56) quem ou o que é semelhante a um cavalo (animal) e o que não é semelhante (ou racional). Fórmula dos silogismos cujas premissas os nominalistas aceitariam, mas cujas conclusões teriam que negar, por aproximar-se da posição escotista;

“Todo o ‘animal’ é real e imediatamente semelhante a Lucero¹¹⁰.
Mas ‘racional’ não é real e imediatamente semelhante a Lucero.
Logo, ‘racional’ não é realmente ‘animal’.
Todo o ‘animal’ é imediata e formalmente semelhante a Lucero.
Mas todo o ‘racional’ é ‘animal’.
Logo, todo ‘racional’ é imediata e formalmente semelhante a Lucero.”
(85:56)

E conclui, que o que respondem os jesuítas, também podem responder os tomistas. O argumento evidentemente implica que seus adversários nominalistas estão obrigados a desenvolver um pouco mais sua teoria da identidade.

Esta é sua análise compacta da forma dos silogismos da objeção. (85:55):

“Respondo diretamente que os silogismos exibem as falácias do acidente pela mudança de suposição... Pois no primeiro silogismo, o pressuposto da diversidade muda de-razão para real, e em segundo, o da identidade muda de real para de-razão. A mudança, infere neste silogismo
“Todo o homem corre.
Mas todo o risível é homem.
Logo, todo o risível corre.
é correta, porque a identidade entre ‘correr’ e ‘homem’ é somente real, pois ‘correr’ e ‘não correr’ não pertencem a constituição de uma identidade ou diversidade de-razão. Portanto basta que o homem realmente corra para que o risível ocorra.
Por outro lado, ‘conhecer imediatamente’ e ‘não conhecer imediatamente’ são predicados que pertencem por si mesmos a distinção e identidade de-razão. Então a identidade única real de ‘racional’ e ‘animal’ (significado pela predicação idêntica “‘racional’” é “‘animal’”) não se infere corretamente a identidade formal de ‘racional’ e ‘conhecido-inadequadamente’ (significada por uma predicação formal como ‘logo, ‘racional’ é conhecido formalmente no ato inadequado).”
“Contudo, porque uma identidade real entre os extremos e o meio segue necessariamente uma identidade real entre os extremos mesmos (mas não outra identidade), da junção idêntica de ‘racional’ e de ‘animal’ o único que pode inferir-se naquele silogismo é uma mera identidade real, denotada pela predicação idêntica, ‘logo ‘racional’ é o mesmo que aquele que se conhece no ato’, a qual é verdadeira.” (84:56)

Não é difícil ver o sentido desta passagem com a ajuda de uma paráfrase moderna. A objetante fórmula deste silogismo, de onde ‘a’ simboliza ‘animal’, e ‘r’

¹¹⁰ *Lucero*, nome de um cavalo.

simboliza 'racional', 'C' 'conhecido inadequadamente em certo ato mental'. Podemos eliminar a quantificação sem alterar o significado do argumento:

1- $a \in C$

2- $r = a$

3- $r \in C$

Os tomistas aceitam as duas premissas, porque para eles 'animal' efetivamente é conhecido em um ato mental inadequado ($a \in C$) e o racional e o animal se identificam no indivíduo ($r = a$). Mas é necessário negar a conclusão, porque expressa a teoria nominalista em conjunção com a primeira premissa. A forma, tal como se constata aqui, é formalmente correta tanto no esquema aristotélico (é redutível a *barbara* na primeira figura) como para nós. E a objetante diz com razão que se os tomistas aceitam as premissas de um silogismo válido sem aceitar a conclusão, negam de fato a teoria da inferência formal. Acrescentam que o silogismo é igual em forma, 'todo o homem corre / mas todo o risível é homem/ logo, todo o risível corre' e que pode simboliza-ser da mesma maneira (a menor deste silogismo também expressa uma identidade, pois coincide os homens e as criaturas que riem, não há quem negue este silogismo).

Lunarejo começa a sua resposta fazendo distinções. Primeiro observa a diferença entre os predicados 'ser conhecido' e 'correr' (ver 77:31 e 80:42), conforme a doutrina que esta elaborada em sua critica a Aquiles. Naquela implica, que o sujeito a que se aplica se toma no sentido intencional, o mesmo nível da distinção, mas 'correr' é um predicado físico que implica que há que tomar o sujeito no sentido real. Segundo, conforme o ensino comum nesta seção, podemos entender a identidade expressa na premissa menor como intencional ou apenas-real (as coisas referidas pelos termos se identificam na mente ou somente na realidade). Os termos, têm um duplo sentido, real e intencional, o qual poderíamos simbolizar;

' a_r ', ' a_i ' e ' r_r ', ' r_i '.

Quando aplicamos estes critérios, vemos que a maioria dos sujeitos são ' a_r ', porque o predicado 'C' por ser 'intencional' não permite que tomemos necessariamente o sujeito no sentido real. Também para preservar a interpretação tomista da segunda premissa, os termos tem que ser ' r_r ' e ' a_r ', porque se identificam

apenas-realmente e não na mente (' r_i ' = ' a_i ' é falso para os tomistas). O sujeito da conclusão tem que ser ' r_i ', porque o predicado 'C' não implica que se tome no sentido real. O silogismo analisado tem esta forma;

1- $a_i \in C$

2- $r_r = a_r$

3- $r_i \in C$

É evidentemente falso no esquema aristotélico, e também para nós, tem cinco termos e nenhuma substituição é possível. A razão é, como disse Lunarejo, que existe uma variação entre o real e o intencional. Contudo o silogismo com que se compara (todo homem corre) é válido, porque não tem variação em sua suposição, pois todos os seus termos se entendem no sentido real (no maior por ser físico o predicado e na menor por ser real a identidade).

No último parágrafo, Espinoza disse que se a premissa expressa uma identidade real, tem que expressar a conclusão também, e por ele a conclusão do silogismo incorreto não é ' $r_i \in C$ ', como queriam os adversários, mas ' $r_r = a_r$ ' é o mesmo que aquele que se conhece no ato ou ' $(r_r = a_r) + (a_i \in C)$ ', o qual não é mais do que a conjunção das premissas.

3.8 Teorias tomistas das predicções objetivas

Depois de descartar a opinião nominalista, Lunarejo examina a teoria dos escotistas acerca das predicções objetivas. Os tomistas estão de acordo com os nominalistas em admitir que as formalidades referidas pelos conceitos inadequados se identificam realmente no objeto e estão de acordo com os escotistas em ver uma distinção nítida entre as formalidades enquanto conhecidas. Contudo, dividem-se os tomistas e nominalistas, porque os nominalistas não admitem uma distinção nítida entre as formalidades enquanto conhecidas, e os escotistas, diferente dos tomistas, colocam uma distinção formal entre os graus da realidade. Nesta questão os tomistas ocupam uma posição média.

A discussão está nos tomistas, disse Lunarejo, na realidade envolve dois problemas, a validade da distinção formal dos escotistas e a aplicação de tal distinção entre os graus metafísicos nas coisas reais.

“ Discuto agora a segunda questão, não a primeira, que pertence a metafísica e inclui a teologia. Contudo como não é possível explicar a segunda convenientemente sem pressupor algum conhecimento da primeira, mencionarei apenas alguns pontos que pertencem a lógica, deixando dentro do possível os argumentos puramente metafísicos e teológicos. Na realidade não gosto dos lógicos que misturam o divino com o criado e o sagrado com o profano. (85:1) E de fato omitem os argumentos teológicos de Ponce (87:12), se bem que me vejo obrigado a examinar aquele que proponho relutantemente por ser teológico.” (87:9)

Na introdução da dissertação, explica a diferença entre a teoria tomista e escotista da distinção. Para os tomistas, há uma distinção real entre duas coisas se uma não é a outra independentemente da mente. A distinção real pode ser equitativa, entre entes absolutos (pedra e homem), modal, entre uma coisa e um modo seu (entre o homem que senta e o ato de sentar-se), etc. Uma distinção de razão mental, ou ‘fictícia’, medida entre duas coisas que na realidade são idênticas mas que são consideradas separadas pela mente. Esta distinção-de-razão chama-se ‘fundamentada’ (ou virtual) se há um fundamento virtual neste objeto real que fundamenta a distinção mental (como entre os graus metafísicos), e se chama ‘raciocinar’ se não existe tal fundamento (p.e. quando a mente pensa ‘Pedro é Pedro’).

De sua parte, os escotistas dizem que existe uma distinção ‘a base da natureza da coisa’ entre coisas que não são as mesmas independentemente da mente, e se dependem da mente trata-se de uma distinção-de-razão. A distinção baseada na natureza da coisa se chama ‘real’ se as coisas assim distintas são separadas (p.e. entre Pedro e Pablo), e se chama ‘formal’ se um dos entes não é a noção formal da outra, embora sejam inseparáveis. Esta distinção formal, na base da natureza da coisa que os escotistas usam para diferenciar entre os graus metafísicos no objeto real.

Não seria surpreendente que houvesse quem dissesse que a diferença entre a distinção virtual tomista e a distinção formal escotista não é mais do que uma questão de palavras. Mas Lunarejo disse que há uma diferença, pois para os escotistas, a distinção formal esta independentemente da ação da mente que a conhece, fato que não é admitido pelos tomistas. Agrega, que mesmo Escoto sustentou a distinção, a usou com menos entusiasmo que seus discípulos (86:6) e não negou toda a validade da distinção virtual (86-7:7). Mas rejeita a distinção

formal. Porque a virtual é suficiente para explicar os fenômenos em questão e não é necessária uma distinção antes da operação da mente que não seja de-razão. Na questão sobre os graus metafísicos, a distinção formal não resolve nenhum problema que não se resolva com o uso da virtual.

Assim explica a diferença entre as duas opiniões sobre as predicções objetivas. Para os escotistas, a divisão entre os graus é atual e anterior à operação da mente que a conhece. Contudo, os tomistas dizem que o único que precede a operação da mente é uma real 'iminência ou virtude que produz distintas operações' porque o entendimento se guia para efetuar a distinção atual entre as perfeições nas quais as operações se enraízam. Mas o objeto real, 'animal' e 'racional', p.e., não passam 'da conceitualidade de 'animal' e conceitualidade de 'racional', as quais são duas formalidades apenas em potência, e por tanto, a distinção entre elas não é mais do que potência.'(86:4) No final das contas disse, 'nada há na realidade senão Pedro, Juan, Lucero, Rocinante, etc'. (91:29)

Os universais antes da coisa, as ideias-essências possíveis, conexas ou interconectadas segundo uma hierarquia ideal, são distintas, ou melhor, independentes em seu conteúdo umas das outras. Mas fundamentam as diversas perfeições das coisas que existem na realidade. As perfeições quando se encarnam em uma coisa na realidade constituem uma unidade nesta coisa, e na realidade não 'compartilham' as perfeições com outras.

A ideia-essência possível de 'homem' por exemplo, cujos elementos 'animal' e 'racional' se relacionam como gênero e diferença, convergem (96:2) no indivíduo existente Pedro, em quem e com quem se identificam realmente, pois Pedro é realmente indivisível. Mas em Pedro o animal e o racional são princípios remotos de distintos tipos de atividade: o animal 'causa' as sensações que são vistas como efeitos ou atos da potência sensitiva, e de maneira semelhante, o racional 'causa' os pensamentos que são os atos da potência intelectiva ou do entendimento. Contudo, esta unidade real dos graus 'racional' e 'animal' em Pedro acusam uma distinguibilidade virtual ou potência, uma capacidade de servir como fundamento para que o entendimento possa distinguir os dois graus em ato. Esta distinção é levada a cabo apenas na mente, razão pela qual se chama uma distinção 'de-razão'. Esta divisibilidade do objeto é uma potência real, e se chama 'iminência', capacidade

ou aptidão de ser dividido (69:2), fundamento, multiplicidade potencial ou iminência (80:43), virtualidade, conceptibilidade, etc.

O entendimento da pessoa que reconhece a presença da distinção entre 'animal' e 'racional' não alcança nem é baseado na substância do objeto por assim dizer, não se apercebe diretamente do animal e do racional de Pedro, mas se fundamente apenas nos acidentes, os efeitos sensíveis das potências do indivíduo. Para Lunarejo, não se conhece diretamente a substância ou outros graus metafísicos da coisa na realidade, senão através dos acidentes sensíveis. No entanto, como veremos, o objeto imediato do conhecimento universal é a natureza comum (fora da realidade). Traçamos a formação do conceito 'racional'. A potência intelectiva de Pedro, objeto do conhecimento, 'causa' pensamentos, os quais por sua vez "geram" uma percepção ('fantasma') sensível no homem que o conhece. Ou podemos dizer que o objeto (Pedro) fundamenta, através da conceitualidade eminente do seu racional, uma percepção na sensibilidade do homem que o conhece. Então, o intelecto ativo deste desprende o 'racional' dos acidentes (pensamentos representados na percepção), fazendo-o presente no entendimento passivo, o qual 'expressa' seu conteúdo universal, 'racional'. Nas próximas dissertações, Lunarejo seguirá especificando as relações entre o real e o intencional e objetivo: não temos dados suficientes para esboçar um panorama completo do processo noético.

É simples resumir as posições da controvérsia sobre os predicados com a ajuda de três perguntas; Os graus metafísicos são atuais e distintos no objeto existente independentemente da atividade mental da pessoa que os conhece? Nominalistas e tomistas responderiam não; escotistas responderiam sim. A distinção de-razão ou na mente entre os graus tem um fundamento real na coisa? Nominalistas responderiam não; tomistas e escotistas responderiam sim. Nossos conceitos dos vários graus de um ente existente são 'distintos' ou não? Tomistas e escotistas responderiam sim.

4. UNIDADE DO UNIVERSAL

As dissertações 5-7 compreendem uma série de problemas em torno da unidade do universal, nos que Medrano defende uma posição da escola tomista

contra algumas interessantes formas novas de nominalismo e também de 'ultra realismo'. Começa a seguir aqui de maneira geral a ordem dos elementos da definição-em-ser, 'único e apto a predicar-se de muitas coisas'. A unidade do universal é tratada nas dissertações 3-7, e a atitude de estar-em e predicar-se de pertencem as dissertações 8, 10-11.

Este estudo da unidade do universal se divide em duas partes principais: a unidade real do universal nas coisas existentes (5-6), uma seção completa e difícil, e a unidade intencional na mente (7). Dado que Lunarejo nega toda universalidade na realidade (menos a conveniência), a primeira parte consiste de uma refutação de duas posições sustentadas por vários escotistas: a de Pasqualigo e outros, que sustentam que o universal é positivamente uno na realidade (5), e os escotistas que dizem que é uno apenas negativamente (6). a discussão da tese de Pasqualigo contém uma controvérsia peruana, pois Lunarejo faz uma análise pormenorizada da contribuição de Alonso de Peñafiel a discussão. Na seção sobre o universal intencional, Lunarejo rejeita a opinião nominalista de que o universal não é uno nem sequer na mente mas que é um conceito subjetivo, e defende sua própria tese tomista de que o universal desfruta da unidade formal apenas na mente e que apesar de desintegrar-se nas coisas singulares por fracionar-se, tem referências objetivas (7). Na oitava dissertação, propõe a doutrina de que a atitude ou a potencialidade para estar em muitas coisas também se encontra apenas na mente, contra a teoria oposta escotista.

Vimos nas dissertações 3 e 4 que a relação entre o conceito e as coisas se trata desde o ponto de vista da unidade/pluralidade (os graus se entendem como muitos mas na realidade são uno ou seja que se identificam com a coisa existente).

Exploramos agora o aspecto contrário da unidade/pluralidade do universal relacionado com as coisas. Esta vez se estuda a unidade intencional do universal que existe na realidade com as coisas. Esta vez se estuda a unidade intencional do universal que existe na realidade como 'disperso' ou múltiplo. Esta aproximação à questão dos universais desde a perspectiva da unidade/multiplicidade é comum no século XVII e se assemelha à metodologia de Duns Scoto refletida na crítica de Cayetano e em Suárez. 'Unidade' significa a propriedade das coisas de não serem distintas. Pedro e Paulo são numéricos e materialmente distintos um do outro, isto é,

não são uno-em-número. No entanto, coincidem por conveniência quanto às características de 'homem', ou seja que são 'uno' e 'indivisível' formal ou informalmente. Observa-se que esta unidade-em-forma ainda não foi definida. Por outro lado, Pedro e Lucero são distintos ou divisíveis não só em número ou materialmente mas também em espécie, mas são indivisíveis ou indistintos em gênero, por serem dois animais. Igualmente, Pedro é distinto ou divisível de uma pedra particular não apenas por sua individualidade (em-número), mas também em-espécie e no gênero de 'animal' e 'vidente', coincidindo com ela ou não sendo divisível por ela apenas no nível do 'corpo' ou 'substância', etc. A divisão ou distinção entre Pedro e a brancura é ainda maior, porque pertence a distintos predicamentos, (substância e o acidente da qualidade), e são indivisíveis analogicamente apenas por serem entes.

O propósito fundamental desta discussão sobre a unidade do universal é definir esta indivisão que se encontra em vários níveis do ser com referência tanto as coisas existentes como a mente humana. Porque não é evidente que haja na realidade qualquer indivisão real, por ser numericamente indivisível todos os entes reais, apesar de nossa experiência (analisada nas duas dissertações anteriores) de formar conceitos indivisíveis que são aplicáveis igualmente a vários objetos existentes, mostra razoável presunção de que nossos conceitos encontram correspondência paralela na realidade.

O dispositivo técnico desta seção é extremamente complexo; p.e., Lunarejo analisa uns cem argumentos em sua refutação da unidade positiva do universal na 5, e mais de uma vez (96:20-1,25,29,31, etc) acontece um argumento que não é nada menos que uma rejeição de uma solução de uma instancia contra uma resposta a uma objeção contra uma refutação de uma tese. usamos uma chave para orientarmo nos nesta dissertação, porque não é difícil perder-se nos intrincados argumentos.

Usa-se três sinais: a primeira letra maiúscula indica o nível do argumento (p.e., 'C' significa que o argumento esta no nível 'C' e portanto dirige-se contra um argumento do nível 'B', o qual se opõe a um argumento do nível 'A'). O segundo sinal é um número que dá o número da série imediata no mesmo nível (p.e., 'C3' significa que se trata do terceiro de uma série de argumentos contra uma série de

argumentos do nível B). O terceiro sinal são as minúsculas ‘a’, ‘d’ e ‘o’. ‘a’ significa que o autor afirma o argumento como verdadeiro. ‘d’ significa que o autor apresenta o argumento em defesa de outro, mas sem aceitar necessariamente tudo que o argumento contém. ‘o’ significa que o autor propõe o argumento contra sua própria tese para resolvê-lo depois. Por exemplo, um dos argumentos complicados que descrevemos acima leva o código ‘G1d’; dando a entender que Lunarejo o apresenta como primeiro argumento da série imediata de nível ‘G’ em defesa de outro autor (Pasqualigo) contra os argumentos ‘F1a’, ‘F2a’ e ‘F3a’ propostos por Peñafiel, etc.

4.1 Unidade real do universal

Nas dissertações 5 e 6 nós tentamos especificar a unidade e comunidade que tem a natureza na realidade existente, Lunarejo introduz a questão desta forma;

“O universal é ‘uma só natureza em muitas coisas’. Temos explicado a distinção pela qual a natureza é distinta de suas coisas singulares, e agora teremos que discutir a unidade que tem em si mesma e a comunidade pela qual se distribui (*dispensatur*) em muitas coisas na realidade. Porque é apenas como um fundamento que o entendimento atribui uma unidade-de-universalidade nas naturezas reais, é certo que encontra-se algo que precede a unidade e a conveniência ao menos no sentido fundamental, que o entendimento observa e por elas constrói as universalidades do gênero, espécie, etc. É este fundamento da unidade que agora investigamos.”(94-2:1)

No primeiro teorema Lunarejo explica ‘para os novatos’ (93:6) a concepção tomista da unidade, divisão e outras coisas que se propõe nesta discussão. Deixa-se guiar através do tratado pelo comentário de Cayetano para o ente e essência de Aquino, pois sua doutrina é ‘totalmente certa e sutil’.

Devemos prestar muito cuidado e atenção na linguagem usada para descrever a unidade da natureza, porque para os tomistas cada ser individual existente tem, ou melhor, é seus próprios graus metafísicos, por estar identificado com eles. Juan tem sua própria natureza humana, e a única que ele tem em comum com a natureza humana de outros indivíduos existentes é serem semelhantes. Se os princípios materiais de uma coisa são distintos dos princípios materiais de outra coisa, as duas coisas são ‘materialmente divididas’, ou seja, não são uno. Estes

princípios materiais são as ‘diferenças individuais e singularizantes’, ou seja, os princípios da individuação. Temos que recordar que se fala das ‘diferenças’ como se fossem uma forma diferenciadora do indivíduo (como a racionalidade é a diferença com respeito ao gênero de animalidade), os tomistas geralmente seguiam a São Tomás em defender que o indivíduo está constituído por princípios que enraízam na matéria. No entanto, Lunarejo fala das ideias de coisas singulares (63-4:43-4), porque os indivíduos são possíveis como indivíduos (possíveis no sentido ‘possível’ das ‘essências possíveis’). Lamentavelmente, nem em sua dissertação sobre a individualidade (219 ss) esclarece como se reconciliam a teoria tomista e o que parece ser uma teoria escotista (*hecceidade*) da individuação.

Em todo o caso Sócrates e Platão são divisíveis (não em uma só coisa) materialmente, porque

“...embora ambos sejam da mesma natureza humana, no entanto tem duas humanidades individuais ou materialmente divisivas”

Podemos dizer então, que a humanidade de Sócrates é divisível da de Platão (cada um tem sua própria humanidade), mas apesar desta diferença, Pedro e Pablo ‘são da mesma natureza humana’. Pelo contrário, sem os princípios formais e essenciais de uma coisa eles são distintos de outra coisa, as coisas se chamam formalmente divisíveis uma com a outra, como p.e., Pedro e um leão são distintos em espécie.

“ Além de termos duas entidades divisíveis como Sócrates e Platão, também são divisíveis segundo suas formas, natureza e essências, porque a natureza leonina é distinta da humana, e tal divisão ou diversidade não a vemos entre Sócrates e Platão...”

A primeira vista parece equívoco ou circular definir a indivisão dizendo que os princípios formais ou a natureza é ‘o mesmo’, mas esta última frase tem que ser interpretada segundo a explicação técnica que será dada a seguir. A unidade ou auto-identidade de uma coisa fundamenta as relações de semelhança ou dessemelhança a outras coisas, e o entendimento, percebendo estas relações, produz o universal, o qual é formalmente uno. Os ‘princípios’ formais que fundamentam a semelhança se baseiam nas ideias/essências possíveis, as quais evidentemente constituem uma unidade, embora não seja chamada ‘numérica’ ou ‘material’.

Dizemos em primeiro lugar que os graus e a individuação de um ser existente são completamente ‘seus’ e ‘incompartilháveis’ (como estabelecemos na última seção), e isto basta para que tudo que existe na realidade seja singular. A divisão de que falamos tem uma relação com os ‘princípios’, os quais são distintos no caso de divisão. Dizemos pois que Sócrates é materialmente divisível mas formalmente (enquanto princípio de humanidade) indivisível de Platão. E Sócrates é tanto material como formalmente (por ser distinto de seus princípios específicos) distinto de Lucero, apesar de serem indivisíveis segundo a animalidade.

A unidade se concebe correlativamente como a indivisão ou escassez de divisão assim definida. Se os princípios materiais individuantes de duas coisas são os mesmos, as coisas são iguais, são ‘o mesmo’ ou gozam de unidade. A unidade neste sentido se chama ‘numérica’ ou ‘material’, e é a unidade no sentido mais forte, porque ‘não admite nenhuma divisão essencial’. Se expressa isso em uma proposição de identidade como ‘Pedro é (o mesmo que) Pedro’. Mas a unidade ‘causada pelos princípios formais’ é mais fraca e quanto maior é a divisão ‘admitida’ pelos princípios formais, menor a unidade.

Lunarejo explica esta doutrina no presente problema;

“Nada nega que a unidade numérica esta na realidade, porque percebemos com nossos sentidos que Pedro não é Paulo e poucos duvidariam da forma. Mas não percamos tempo com coisas fáceis. É certo que Pedro é divisível numérica e individualmente de Pablo na realidade e também que é divisível essencialmente de um leão. Porque tem, na realidade, não apenas uma unidade numérica que o impede de ser Pablo, mas também uma unidade formal que o impede de ser um leão. Cayetano acreditou que isso era tão óbvio que nenhuma mente sã poderia negar. A razão está próxima. A unidade formal não é senão uma falta de divisão por princípios formais, e a Pedro falta na realidade uma divisão não apenas dos princípios materiais, mas também pelos princípios formais. Porque é impossível que Pedro se divida em várias naturezas específicas, assim como é impossível que se divida em vários indivíduos. Então Pedro não apenas tem na realidade uma unidade numérica e individual, mas também uma formal.

Além disso, é certo que esta unidade formal se identifica física e realmente com a unidade numérica. A razão é que não há nada na realidade que não exista como singularizado. Mas porque uma unidade que é realmente a mesma ocasiona (*praestat*¹¹¹) dois efeitos formais, a saber, Pedro é semelhante a Pablo e também é dessemelhante a Lucero, o entendimento distingue na mesma unidade real duas formalidades ou perfeições que são distintos da razão-razonada, aos quais são atribuídos efeitos desiguais. Assim que a unidade formal que se segue em grau superior não se

¹¹¹ *praestat* latim, o mesmo que fornece.

distingue da unidade numérica que segue o grau inferior pela distinção escotista a base da natureza das coisas, a qual repudiamos na dissertação anterior acerca destes graus. De fato, a única distinção que temos de admitir entre estes graus é a virtual, a qual é perfeitamente compatível com sua identidade real. Por razão desta identidade real, tantas são as unidades numéricas quantas são as formais, pois é impossível que se multiplique uma coisa realmente idêntica sem multiplicar a outra. Por conseguinte é necessário que Pablo, Antonio, Tito, etc, por terem várias e distintas unidades numéricas e materiais, tenham igual número de unidades formais. (92-3:3-4)

Lunarejo fala aqui dos graus metafísicos como ‘unidades’ ou ‘auto-identidades’ que fundamentam relações de semelhanças ou dessemelhanças a outros. Os níveis individual, humano, animal, etc., de Pablo se identificam com os de Pablo, e os de Pedro se identificam com Pedro, e assim é com outras criaturas existentes. Apesar das diferenças reais entre a humanidade de Pablo e a de Pedro, no entanto, suas humanidades fundamentam os seus termos de uma relação de semelhança, assim como a humanidade de Pedro e as características eqüinas de Lucero são termos de uma relação de dessemelhança.

Podemos representar esta doutrina no seguinte esquema, onde S é semelhante D é dessemelhante;

Sócrates		Platão		Lucero
animalidade	S	animalidade	S	animalidade
humanidade	S	humanidade	D	eqüinidade
individualidade	D	individualidade	D	individualidade

Podemos simbolizar da seguinte maneira;

i representa individualidade

h representa humanidade

a representa animalidade

(_s) indica o que pertence a Sócrates

(_p) indica o que pertence a Platão

= representa realmente idênticos

D representa ser virtualmente distinguível (**≠D diferente**)

S ser virtualmente identificável pela mente (**≠S diferente**)

E analisar as relações como segue;

Sobre Sócrates podemos dizer que

$i_s = i_s$ A individualidade de Sócrates **é idêntica** a individualidade de Sócrates.

$i_s \neq D i_s$ A individualidade de Sócrates **não é virtualmente distinguível** da individualidade de Sócrates.

$h_s = h_s$ A humanidade em Sócrates **é idêntica** a humanidade em Sócrates.

$h_s \neq D h_s$ A humanidade em Sócrates **não é virtualmente distinguível** da humanidade em Sócrates.

$i_s = h_s$ A individualidade e a humanidade **são idênticas** em Sócrates.

$i_s D h_s$ A individualidade e a Humanidade em Sócrates **são virtualmente distinguíveis**.

$i_s = a_s$ A individualidade e a animalidade em Sócrates são iguais.

$i_s D a_s$ A individualidade e a animalidade de Sócrates são **virtualmente distinguíveis**.

$h_s = a_s$ A humanidade e a animalidade em Sócrates **são idênticas**.

$h_s D a_s$ A humanidade e a animalidade em Sócrates **são virtualmente distinguíveis**.

Platão

$i_p = i_p$ A individualidade de Platão **é idêntica** a individualidade de Platão.

$i_p \neq D i_p$ A Individualidade de Platão **não é virtualmente distinguível** da individualidade de Platão.

E nas relações mútuas;

$i_s \neq i_p$ A individualidade de Sócrates **é diferente** da individualidade de Platão.

Mas podemos afirmar,

$i_s S i_p$ A individualidade de Sócrates e a individualidade de Platão **são virtualmente identificadas pela mente**.

apenas no sentido de que as individuações das coisas existentes desempenham funções análogas (102-3:46), mas como para os tomistas a individuação tem 'raízes' na matéria, não há semelhança formal no mesmo sentido que; ' $h_s S h_p$ ' (100:37 ss, 104:50-1, também 219 ss).

Tambem,

$i_s \neq h_p$ A individualidade de Sócrates **é diferente** da humanidade de Platão.

(e com mais razão são distintas intencionalmente),

$i_s \neq S h_p$ A individualidade de Sócrates e a humanidade de Platão **não podem ser virtualmente identificadas pela mente.**

$i_s \neq a_p$ A individualidade de Sócrates **é diferente** da animalidade de Platão.

$i_s \neq S a_p$ A individualidade de Sócrates e a animalidade de Platão **não podem ser virtualmente identificadas pela mente.**

$h_s \neq i_p$ A humanidade de Sócrates **é diferente** da individualidade de Platão.

$h_s \neq S i_p$ A humanidade de Sócrates e a individualidade de Platão **não podem ser virtualmente identificadas pela mente.**

$h_s \neq h_p$ A humanidade de Sócrates **é diferente** da humanidade de Platão.

$h_s S h_p$ A humanidade de Sócrates e a humanidade de Platão são virtualmente identificadas pela mente.

$h_s \neq a_p$ A humanidade de Sócrates **é diferente** da animalidade de Platão.

$h_s \neq S a_p$ A humanidade de Sócrates e a animalidade de Platão **não podem ser virtualmente identificadas pela mente.**

$a_s \neq h_p$ A animalidade de Sócrates **é diferente** da animalidade de Platão.

$a_s \neq S h_p$ A animalidade de Sócrates e a humanidade de Platão **não podem ser virtualmente identificadas pela mente.**

$a_s \neq a_p$ A animalidade de Sócrates **é diferente** da animalidade de Platão.

$a_s S a_p$ A animalidade de Sócrates e a animalidade de Platão **podem ser virtualmente identificadas pela mente...**

Para substituição irrestrita a identidade deve ser o dobro, real e virtual, ($=$ e $\neq$ D), de maneira que não podemos derivar ' $i_s S h_p$ '. As relações 'D' e 'S' fundamentam a precisão e abstração de intencionalidades respectivamente, e Lunarejo compara sua função explicitamente. A conclusão aqui, no entanto, é que um grau metafísico concreto não é comum ou seja que não é compartilhado com outros entes existentes na realidade, mas podemos dizer que Pablo e Pedro são o mesmo formalmente por razão de suas relações de semelhança.

A noção de com-unidade ou unidade-com para Lunarejo seguindo a Cayetano é a propriedade de uma coisa de ser una-com ou comum a várias outras coisas, e discutimos aqui especificamente a comunidade da natureza a várias coisas. O mesmo princípio deve ser observado na ambiguidade da palavra 'natureza' quando

falamos de sua ‘comunidade’. Para os escotistas há uma natureza comum na realidade, assim podemos falar de uma natureza uma-com das coisas singulares a que convém. Mas para os tomistas, não há nenhuma natureza comum na realidade, e por eles não há uma ‘terceira coisa’ una-com outras coisas, mas simplesmente falamos da possibilidade (a que é negada) de ser uma natureza uma-com outra, entendendo ‘natureza’ como particular ou existente.

Uma natureza pode considerar-se comum a várias coisas positivamente e negativamente. Uma natureza é comum e muito positivamente se; “...*permanecendo indivisível, seja encontrada em várias coisas realmente distintas como suposição,*” (93:5)*e.d.*, esta inteiramente em dois ou mais supostos existentes. Se chama ‘positiva’, porque a coisa indivisível se ‘põe’ presentemente em várias outras coisas. Segundo a teoria tomista, a qual defende Lunarejo, este tipo de comunidade não se encontra na realidade, mas apenas na mente (e na Trindade).

“Mediante o entendimento todos os universais lógicos gozam deste tipo de unidade. A natureza específica do ‘homem’ como tal, p.e., permanecendo a mesma e formalmente indivisível, é considerada em e pelo entendimento como estando identificada com muitas coisas individuais.”

Recordemos que o universal lógico é a natureza conhecida concebida como relacionada aos entes que convém. É parte da tese que será defendida mais adiante.

A natureza negativamente comum a muitas coisas é a que “... *não é própria de nenhuma suposição*”, no sentido de que não se ‘coloca’ presentemente em várias suposições e, ... “*o único que se sustenta é que (a natureza) é por mera falta (negatione) de coisas que a multiplicam, pois nega a pluralidade e afirma a unidade.*”

Um exemplo de comunidade negativa é a matéria prima, que é uma apenas por falta de uma causa de plurificação (formas). Lunarejo disse,

“Trataremos abaixo da unidade negativa que desfruta da natureza abstraída de seus singulares por entendimento.”

Rejeita a tese escotista da comunidade positiva e negativa da natureza na realidade, mas não a nega na mente.

A seguir explicaremos a importante doutrina dos três ‘estados’ do universal, os quais remontam a Avicena.

“A natureza que resulta ser (*evadit*) universal pode considerar-se em três estados (*status*). O primeiro é como existe nas coisas como singularizada e individualizada, como Pedro. Se chama de estado ‘de contração’ ou de ‘existência’. O segundo é o estado ‘de abstração’, oposto ao primeiro, no qual a natureza se considera universal, comum e indiferente pelo entendimento. O terceiro é o meio e se chama a natureza ‘segundo si mesma’. Nele enfoca-se a natureza apenas segundo seus predicados quidditativos e essenciais, como quando nada se concebe de ‘homem’ se não ‘animal racional’. Contudo os doutores não estão de acordo sobre se a natureza nestas três acepções têm alguma unidade formal, e se assim for, poderá ser comum positiva ou negativamente. Não é questão de uma unidade numérica ou individual, pois segundo a fé católica, uma unidade numérica positivamente comum, encontra-se apenas no divino mistério da Trindade.”(93:6)

A natureza no estado de contração na realidade são várias, e seu número é igual ao das coisas singulares a que convém. Então, na realidade, não é a questão de uma unidade ou comunidade na natureza. A natureza conhecida chama-se uma negativamente no sentido de que esta separada das coisas individuais, e por Lunarejo, podemos dizer que a natureza abstraída é uma. A natureza segundo ela mesma, por outro lado, não é nem singular e nem comum. Lunarejo discute todas as questões nas seguintes dissertações.

No segundo teorema, Espinoza pretende provar que a natureza não tem uma unidade formal positivamente comum a muitas coisas na realidade, uma postura que parece assemelhar-se ao ‘ultra realismo’ em alguns aspectos. Os escotistas acusaram os tomistas de atribuir esta teoria falsamente a Escoto. Lunarejo defende os tomistas desta acusação, mencionando como aliado Valera, o franciscano peruano:

“Não são poucos os autores que afirmaram falsamente que Escoto ensinasse a tese afirmativa. Nosso compatriota Jerónimo de Valera, escotista segundo nenhum europeu em gênio e erudição, é quem compromete a Escoto. Lá isto mostra claramente, minha opinião, com base nas palavras e na mente do próprio Escoto que estavam muito longe de tal teoria. Atestam o mesmo os escotistas Juan

Monllor¹¹² e Francisco de Marchia¹¹³, segundo Valera, e também Rada¹¹⁴, Rodriguez, Ponce e Merinero. Merinero disse, que lhe doía

¹¹² **Juan Bautista Monllor** - Matemático e humanista, doutor em Artes e Teologia, especialista em língua simples, grega e hebraica, tradutor cristão. Nasceu em Bocairent (Valencia) no primeiro terço do século XVI, sem que se tivesse notícia da preservação da primeira parte da sua vida, sabemos apenas que estudou na Universidade da sua terra natal e já era sacerdote em 9 de maio de 1561 obteve o doutorado em teologia. A presença de Juan Bautista Monllor na Universidade de Valência coincide com um dos momentos de máximo esplendor desta Instituição, tanto nos estudos clássicos, especialmente nos estudos helenísticos, nos quais foi emula de Alcalá e Salamanca, como nos estudos filosóficos, depois da reestruturação da faculdade de artes realizada por seu claustro em junho de 1555. E, de fato, ele próprio, como lembra seu discípulo Pedro Juan Núñez (ver) em seu *De studio philosophico*, era, além de um humanista realizado, também um grande matemático e escritor. No entanto, todos os seus escritos correspondem ao campo filosófico por serem oriundos de seu trabalho acadêmico, conforme expressamente afirmado na epístola introdutória à *Perífrase do Analítico*, embora seu mérito esteja fundamentalmente no domínio perfeito da língua grega, o que lhe permitiu manejar os próprios textos aristotélicos sem dificuldade, coincidindo com o movimento generalizado nas universidades espanholas, após o surgimento do nominalismo, de volta aos autores clássicos. Entre seus escritos ou manuscritos que chegaram até nós, devemos lembrar como os mais importantes aqueles reunidos em um volume publicado em Valência em 1569, e que contém, além de um comentário sobre o Primeiro Analítico, dois outros mais curtos sobre o nome de enteléquias e dos universais, respectivamente. A Paráfrase *et scholia em duos libros Priorum Analyticorum* ... é precedida por uma extensa introdução na qual, após lamentar a pouca atenção prestada até então aos livros que vai comentar e enfatizar sua importância dentro do *corpus aristotelicum*, define a lógica como "a arte que ensina a definir, dividir, argumentar e tudo o que é preciso dissertar", e procede à sua localização dentro do esquema geral da ciência, afirmando que não pertence ao teórico nem às práticas, mas se encontra entre as poéticas "concludendum est tandem, *Logicam non esse scientiam contemplationis, neque prática seu actionis, sed artem effectationis*". <https://www.aculliber.com/>

¹¹³ **Francisco de Marchia** (c. 1290 - depois de 1344) foi um teólogo e filósofo franciscano italiano. Ele foi um aliado de Guilherme de Ockham e Miguel de Cesena, e adversário do Papa João XXII, nas lutas dos Espirituais Franciscanos, levando à sua expulsão da ordem em 1329. Ele estava comentando as Sentenças de Pedro Lombardo por volta de 1320, mas não mais intimamente ligado a Lombard; por exemplo, ele incidentalmente teoriza sobre o movimento do projétil, visões agora consideradas como tiradas de Richard Rufus, da Cornualha. Ele foi apelidado de *Doutor Succinctus*. Após sua educação inicial, Francisco de Marchia tornou-se instrutor em vários lugares para incluir em *studia*. Seus ensinamentos mais famosos foram seus comentários sobre as Sentenças na Universidade de Paris. É provável que as palestras de Marchia tenham sido transcritas por seus alunos, que ele editou resultando em várias versões de seus comentários em forma manuscrita. Antes de partir para Avignon por volta de 1324 para ensinar em um convento franciscano, Marchia compôs vários comentários acadêmicos, incluindo dois sobre a Metafísica de Aristóteles e um sobre a Física. O *Quodlibet* foi escrito depois, entre 1324 e 1328. Marchia apoiou o Ministro geral franciscano, Miguel de Cesena, e renunciou ao conceito de pobreza do Papa João XXII em 1328. Após a renúncia, ele fugiu com Miguel e Guilherme de Ockham para Munique. A *Improbatio*, uma refutação à bula papal do Papa intitulada *Quia vir reprobis*, foi escrita nessa época, assim como a *Allegationes Religiosorum Vivorum*, coautoria de Marchia e Ockham e montada por Michael. Em 1343, Marchia se arrependeu e morreu pouco depois. [wikipedia.org](https://www.wikipedia.org)

¹¹⁴ **Juan Rada** - (Tauste / Aragão ca. 1545-Paula / Calabre 1608). Teólogo formado em tomismo e professor em Salamanca durante a segunda metade do século 16, ele rapidamente se voltou para a obra de Duns Scotus assim que ele foi ordenado franciscano. Durante seu ensino teológico no convento de Salamanca, ele praticou um ensino expondo as duas doutrinas em relação uma à outra. O seu trabalho principal resulta deste ensino, nomeadamente um muito instrutivo *Controversiae theologiae inter S. Thomam e Scutum super quatro libros sententiarum* onde ele se opõe sistematicamente aos pontos de vista dos dois médicos sobre uma série de problemas metafísicos e teológicos. Ele se refere muito a Cajetan, Capréolus e Durand, mas também a Suárez (ed. Salamanca, 1584; 1599; Veneza, 1614; Colônia, 1620, sendo os dois últimos preferíveis). Em 1600, Juan de Rada foi também chamado a Roma para participar nas Congregações De Auxiliis, onde

muito, imputarem a Escoto a unidade real e positivamente comum, quando ele próprio ataca esta teoria publicamente. Quase todos os escotistas modernos são da mesma opinião e defendem o seu doutor desta calúnia.

Não obstante, não posso permitir que alguns deles lancem aos tomistas a culpa de atribuir a teoria a Escoto. De fato, os escotistas, não os tomistas, foram os primeiros a inventá-la. Valera mesmo confesso que muitos escotistas aceitaram a teoria com prazer pela sua ansiedade de contradizer os tomistas que a negavam. O blefe, então, é dos escotistas que disseram que se pode deduzir a unidade positiva da mente de seu doutor. Pois que culpa têm os tomistas se eles confiam nos seus discípulos e familiares, como é justo?"

É interessante que autores modernos também acusaram a Escoto de 'ultra realismo', e efetivamente tal atribuição é falsa. A unidade positiva, pois, foi negada por muitos escotistas. Os nominalistas negaram toda a unidade, inclusive na mente.

4.2 Falsidade da unidade positiva

Lunarejo apresenta a seguinte prova da falsidade da hipótese de que o universal na realidade tenha uma unidade formal positivamente comum a muitas coisas existentes. Se se considera a tese da comunidade positiva em nível 'A', esta refutação estaria em nível 'B'. É importante notar que Lunarejo não dá seu completo apoio a este argumento (ver 94:9; 101-2:42); em seguida defende uma crítica a ele feita por Pasqualigo. Neste argumento como em outros muitos, decidimos numerar as partes para facilitar depois a referência.

1- Nenhuma natureza que permanece indivisível em si mesma se multiplica realmente em coisas singulares.

2- Logo, nenhuma natureza na realidade tem uma unidade formal.

A conseqüente é correta. Provamos o antecedente (1)

3- É contraditório que uma de duas coisas que realmente se identificam se multipliquem sem dividirem ou multiplicarem a outra coisa com a qual se identifica.

4- Mas na realidade, a natureza humana, p.e., se identifica com seus singulares.

5- Logo, é impossível que permaneça una e indivisível em suas coisas singulares. É impossível também, o número das unidades formais na realidade serem iguais aos dos singulares com que se identificam, no sentido de que Pedro e Pablo não apenas têm duas singularidades na realidade (a pedridade e a pablidade), mas também

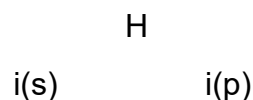
apresentou a contribuição especificamente franciscana ao debate. Ele não deixou mais a Itália, tornando-se arcebispo de Patti. <https://scholasticon.msh-lse.fr/>

duas humanidades, duas animalidade, duas corporeidades, etc., pois multiplicam-se as unidades e graus formais ao multiplicar-se e dividir-se as unidades individuais.

6- A maior deste silogismo (3) se apoia no fato de que ‘multiplicar-se’ e ‘não multiplicar-se’ são predicados reais, que são predicados realmente contraditórios e não podem ser verificados na mesma entidade real.

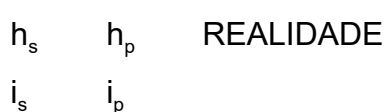
7- A menor (4) é auto evidente, porque não existe nada na realidade senão o singularizado ou o que é identificado com o singularizado. (93-4:8)

Lunarejo afirma que na natureza ‘repartida’ ou multiplicada em vários entes existentes na realidade, perde seu atributo de unidade em quanto existe como pluralidade na realidade. Ou seja, quando a natureza se multiplica em várias naturezas contraídas a seres singulares na realidade, estes não são os mesmos, e por tanto a princípio não é comum positivamente, no sentido de que a natureza seja completamente atual em cada uma das naturezas existentes. Poderíamos representar graficamente (usando o novo símbolo ‘H’ para a humanidade em geral), a doutrina da comunidade positiva poderia ‘desenhar-se’ a si mesma (entende que ‘H’ se inclui dentro da realidade).



Lunarejo nega isto, em princípio. Se H é idêntica a i(s), não pode receber um predicado real que não se aplique igualmente a i(s). Adiciona, para evitar os problemas em torno dos atributos de 84:56, que ‘multiplicar-se’ é um predicado que se aplica na realidade, ou seja, que não é meramente intencional. ‘H’ simboliza aqui, segundo a teoria da comunidade positiva, a presença comum da humanidade na realidade, assim que os predicados reais são aplicáveis a i(s) e i(p), mas também a H. A natureza não pode permanecer uma se realmente se identifica com muitas coisas; ao contrário, tem que ‘repartir-se’ na realidade, e tão pouco podemos dizer que ‘H’ esta na realidade. Podemos representar a teoria tomistas deste modo;

H



O mesmo podemos dizer evidentemente das outras naturezas superiores (animalidade, etc.)

O argumento 93-4:8 foi usado apenas pelos tomistas e pelos jesuítas, Suárez, Hurtado, Oviedo e Campton-Carlton, mas também pelos escotistas Jerónimo de Valera, Marchia, Merinero e Ponce (94:9).

Zacarias Pasqualigo, da ordem dos teatinos, foi quem publicou uma metafísica em 1650 citada por Lunarejo, ele é um dos que desafia o argumento acima descrito.

“O motivo previsto, que pareceu convincente e sólido a tantos homens importantes e eruditos, foi facilmente esquivado por seus oponentes. Entre eles, Zacarias Pasqualigo em sua Metafísica resolveu este e outros argumentos com bastante primor, ao defender a unidade formal real e positivamente comum a muitas coisas, e provou agressivamente que por onde o universal físico existe na realidade (que é uma posição todavia mais radical).” (94:9)

Esta refutação, que esta no nível ‘C’ (por refutar ou rejeitar (B) do A), Pasqualigo que uma natureza em efeito possa permanecer indivisível para multiplicar-se realmente em várias coisas singulares. Nega o antecedente (1), pois, seu subteste (3-5) concede a maior (3) e distingue a menor; a natureza humana se identifica com a singularidade de Pedro e (a ‘pedridade’) inadequadamente, mas não adequadamente. Lunarejo explica esta distinção:

“Dizem que a natureza humana se identifica adequadamente com todos os indivíduos existentes e possíveis, mas se identifica apenas inadequadamente com a ‘pedridade’ ou ‘pabridade’, os quais são atos inadequados por que não acabaram ou não preencherem toda a potência da natureza. Que por si só é identificável com todos os seus indivíduos. A unidade positivamente comum, segundo eles, é uma essência única que se identifica com todos os indivíduos, encontra-se inadequadamente em cada um deles, segundo um ato parcial de sua identificabilidade.” (94:10)

Então Pasqualigo distingue a conclusão da sub prova (5) neste sentido. Quando se multiplicam os indivíduos, a natureza se multiplica material e individualmente, não formal e essencialmente. No entanto, uma divisão ou pluralidade material não implica uma divisão formal.

“...porque a multiplicação ou divisão não suprime a unidade formal, pois a unidade formal é justamente compatível com a divisão material e numérica. É incompatível unicamente com a divisão formal, assim como a unidade numérica e material se opõe apenas a divisão material. Em verdade a unidade numérica que é a mais estrita de todas é a única que exclui toda a divisão, e é incompatível com qualquer multiplicidade. No entanto, a unidade formal, que é a

unidade mais fraca e ampla da essência, é bem compatível com a divisão material e numérica de seus indivíduos. É o mesmo que dizer que a cegueira, mas não a surdez, tira os olhos, porque sendo a surdez uma privação e carestia, não é a falta da vista e sim de audição. Igualmente a divisão material não é uma carestia da unidade formal, mas apenas uma unidade no mesmo nível, a saber, a unidade material. Por isso não suprime nenhuma unidade de outro nível, com a unidade formal e essencial, a qual pode ser suprimida apenas por carestia no mesmo nível, por uma divisão que é formal e essencial como a correspondente unidade. A priori a razão disto é que a individuação ou diferença material não pertence à essência da natureza; ao contrário está fora de sua essência, e por tanto não pode dividi-la essencialmente. Assim escusado será dizer pedriedade e a pablidade podem dividir dois indivíduos da mesma essência, Pedro e Pablo, mas não podem fazer com que tenham duas essências distintas, como Lucero e algum leão. “

Em resumo, Pasqualigo disse que uma natureza pode multiplicar-se e manter sua unidade (negação da 1). Apesar de ser verdade que duas coisas são idênticas, não se pode aplicar a uma um predicado real sem aplicá-lo a outra (concessão 3), no entanto, afirma, a identidade plena ou adequada (o ato pleno da identificabilidade ou da potência de identificar-se) convém à natureza e a conjunção de todos os entes singulares existentes ou possíveis. Não podemos falar de uma identidade plena entre a natureza e um indivíduo ou um número de indivíduos a menos que o todo (presumivelmente infinita) os indivíduos atuais ou possíveis (negação do sentido da menor 4, que é inaceitável para Pasqualigo).

Esta teoria da ‘identidade própria da natureza e totalidade do indivíduo’ é um pouco semelhante à doutrina de Joscelino de Soissons, para quem o universal é a ‘coleção’ de todos os indivíduos. Abelardo criticou esta doutrina, sublinhando que uma coleção deve ser posterior a seus membros, mas o universal é anterior a seus indivíduos. Para Pasqualigo a natureza não é uma coleção ou conjunto neste sentido, e precede e fundamenta a especificação das coisas singulares. A conclusão geral de Pasqualigo é que pode dizer-se que a natureza se multiplica inadequadamente e materialmente no sentido de aumentar o número de entidades materiais cuja forma é a natureza indivisível (interpretação 5).

A argumentação de Pasqualigo impressiona Lunarejo, e rejeita 14 tentativas (em nível D) de solucionar sua crítica de repúdio 93:48 da comunidade positiva. Estas tentativas foram feitas pelos peruanos Valera y Peñafiel e vários outros

autores europeus como Ricardo Lynch. Depois de repudiar todos os seus argumentos, Lunarejo propõe sua própria solução no quinto teorema,

Na primeira objeção (D1) contra Pasqualigo se nega que a conveniência formal entre Pedro e Pablo seja uma comunidade positiva da natureza, mas sim

“...uma mera conformidade ou semelhança entre eles em suas unidades e divisões formais, por quanto Pedro tem sua unidade formal assim como Pablo tem a sua, a qual é distinta de Pedro. Isto é igual a dizer que são um por várias individuações e unidades.”
(94:11)

Mas a comunidade positiva, contínua a objeção, e muito mais, pois exige que tanto a natureza como sua unidade estejam em muitos indivíduos de maneira completamente indivisível. Lunarejo defende a Pasqualigo desta objeção repetindo sua distinção: as naturezas individuais de Pedro e Pablo são distintas material e numericamente, mas não formalmente (como entre Pedro e o leão).

Valera e outros escotistas modernos empregam um argumento de Francisco de Marchia como instancia contra Pasqualigo (F1a); Depois que algo se divide, as partes em que se dividem não retêm a mesma unidade do todo; logo a natureza, depois de multiplicar-se em vários entes singulares, não podem conservar a mesma unidade que tinham em si mesma. Lunarejo simplesmente repete a mesma distinção em sua resposta (Gd) e acrescenta em favor de Pasqualigo que as singularidades não afetam a unidade do ser essencial de seus princípios formais e seus predicados.

O dominicano Parra e o franciscano Merinero insistem (F2a) que a natureza humana deve ser positivamente comum a Pedro e Pablo no sentido mais pleno, não pode ser divisível ou distinta neles materialmente, mas indivisível ou uma em-número. Espinoza contesta três vezes este argumento. em primeiro lugar (G1d), Pasqualigo não disse que havia uma unidade numérica positivamente comum, mas que é questão apenas de uma unidade formal. Também (G2d) quando se nega a divisão em certo nível, se implica a unidade neste mesmo nível e não necessariamente em outro. Assim, quando se nega a divisão formal, se afirma a unidade formal sem acarretar uma unidade material. Finalmente (G3d), ‘animal’ como um conceito abstraído, é positivamente comum aos homens e aos animais individuais, sem que seja evidentemente um animal apenas em-número.

“ Pois quem crê que uma natureza que é uma em-número pode predicar-se de coisas de distintas espécies como um homem e um cavalo? Assim provoco os autores que pensam que a única indivisão

seja a entitativa. tivemos que considerar que, uma vez que há um grau do ente distinto do entitativo e do individual, temos que admitir uma indivisão e uma unidade do mesmo grau, a qual não é entitativa. Pasqualigo disse que este erro surge porque conhecemos todas as unidades como entitativas, porque não temos as outras como próprias, Temos que repetir frequentemente e notar cuidadosamente que não se requer uma unidade na entidade para que uma forma seja única segundo seu ser essencial.” (95:13)

A única indivisão que conhecemos de perto são as nossas próprias unidades entitativas, e tendemos a olhar para outras unidades possíveis desta forma.

Outra objeção contra Pasqualigo (D2) é que sua teoria é igual a doutrina da Trindade, mas Lunarejo responde que a diferença da natureza divina com respeito a das pessoas, a humanidade, p.e., não é comum em-número aos homens particulares. Também se opõe (D3) que a natureza de Pedro tem que ser distinta da de Pablo, porque aquele morre e este continua vivendo. Para contestar este argumento, diz Lunarejo, simplesmente que a natureza de Pedro morre segundo seu ser individual mas não segundo seu ser formal e essencial. A quarta objeção contra Pasqualigo (D4) diz, que se Pedro não é ‘comum-positivamente a muitos outros homens’, sua natureza também não pode ser. Lunarejo replica em favor de Pasqualigo que a comunidade,

“... não convém a natureza enquanto olha o ato inadequado de um só indivíduo, mas enquanto olha a todos extensivamente. Então, porque um dos indivíduos não tem seu próprio ato adequado de ser, não é chamado de ‘comum’, mas quando repara adequadamente em todos. Contudo aquele axioma é verdadeiro em um predicado que pertence a perfeição intensiva (*intensivam*) da essência, mas não dos predicados que alcançam uma perfeição extensiva.”

A natureza enquanto se relaciona apenas com Pedro (assim é o sentido da natureza de Pedro seguindo a comunidade positiva) não pode chamar-se ‘comum positivamente’, porque, como foi dito na última frase, este predicado não pode atribuir-se a natureza enquanto relacionada com o indivíduo, mas a natureza como intenção referida a todos os indivíduos existentes e possíveis. E se for contestado (D5) que a teoria destrói a noção da criação, porque deus não criaria o indivíduo do nada mas da natureza humana preexistente, Lunarejo responde que a noção de criação é suficiente para que seja produzido o ser inadequado ou individual da natureza.(95:17)

4.3 Argumentos de Alonso de Peñafiel

Na teoria três, Lunarejo analisa seis argumentos que usa o jesuíta peruano, Alonso de Peñafiel contra a comunidade positiva da natureza na realidade. Nesta seção, Espinoza às vezes se mostra mordaz, chamando alguns dos pensamentos originais de Peñafiel de 'inadequados' e de 'completamente fúteis'. Disse que;

“Alonso de Peñafiel ataca fortemente a unidade positiva em sua lógica, mas em minha opinião não oferece nenhuma objeção que não seja resolvida pela doutrina escotista que expusemos no teorema anterior. Como de costume, desenvolve suas razões contra a teoria extensa e minimamente. (95:18)

Os dois primeiros argumentos de Peñafiel pegam ideias emprestadas de teologia trinitária, mas uma analoga da versão filosófica, muito mais interessante do nosso ponto de vista, presente em sua terceira objeção. Em seu primeiro argumento (Dă), Peñafiel diz que se a substância é positivamente comum a deus e ao homem, se seguiria que deus gera ao homem como deus pai gera seu filho no sentido mais estrito que um homem gera outro. Adiciona duas instâncias (E1i) e E2i) e as responde (Fa y F1a-F3a). Em sua crítica (Gd, G1d-G3d) destes argumentos, Lunarejo acusa Peñafiel de poupar a doutrina escotista e portanto atacar a seus adversários ‘com um grande sofisma’ (96:20). Aponta as óbvias diferenças entre a geração humana e a geração divina descrita pela teoria trinitária, como, p.e., quando um homem gera a outro homem não se identifica numericamente com seu filho.

Contra o segundo argumento de Peñafiel (D7a), de que a comunidade positiva é como o dogma da trindade, Lunarejo contesta (Ed), que basta a explicação dada em 95:14 (D2) e entorno de suas instâncias (E1a e E2a) diz,

“Este raciocínio convence a Peñafiel tanto que ele diz que pensa que é uma demonstração contra a teoria. Contudo, creio que o leitor informado e prudente prefere rir de tão lindas demonstrações. Por outro lado, o leitor repete as palavras de Hurtado, de quem copia sua demonstração e seu julgamento do que é.” (97:22)

Então risque (G1d) o Peñafiel outra vez de entender mal a posição destes escotistas que defendem a comunidade positiva da natureza. Dizem que a natureza se faz (*reddi* -negação-turco) singular inadequadamente mediante a pedridade, e ao ser afetada (*affectione*; *affict* mais acima) por esta, adquire uma divisão numérica e entitativa, mas evidentemente não uma divisão formal. Mas em todo o caso não é

parecida com o dogma da trindade, porque a humanidade não se divide em naturezas individuais distintas.

O terceiro argumentos de Peñafiel (D8a) é mais importante, porque implica que a teoria destes escotistas conduz ao panteísmo. Lunarejo reproduz assim o argumento;

- “1- É impossível que a mesma entidade real seja criada na realidade e incriada na realidade, ou seja não pode ser deus e criatura.
- 2- Mas se a substância como tal for apenas uma e se a mesma substância é comum na realidade, então a mesma entidade única e real da substância seria realmente uma criatura e seria incriada por deus.
- 3- Logo, a substância como tal não é uma só e realmente comum a deus e as criaturas.
- 4- O raciocínio confirma-se assim: que deus não tem nenhuma potencialidade de não ser deus, e que deus é necessariamente deus.
- 5- Mas se a substância for indiferente a ser e a não ser deus ou criatura, Deus seria indiferente a ser ou não ser deus.
- 6- Logo, a substância não é indiferente ou comum a deus e a criação no sentido positivo.
- 7- Prova da menor (5) deus é substância.
- 8- Mas a substância é indiferente a ser por identidade uma criatura que não é deus.
- 9- Logo, deus seria uma criatura que não é deus.” (97:23)

A forma dos primeiros argumentos (1-3 e 4-6) é normal neste tratado: é um silogismo ‘hipotético’ empregado na contraposição, simbolizados (sem modalidade) como uma ‘ $[-q+[p \supset q]] \supset -p$ ’. A menor (5) é ‘se a substância é indiferente, então deus é indiferente’. Essa premissa se prova com um silogismo ordinário (7-9) que o antecedente de 5 é a premissa maior, e o conseqüente de 5 é a conclusão, e se adiciona outra proposição como premissa menor; ‘ a substância é indiferente’. No primeiro argumento afirma que se segundo esta teoria da comunidade positiva há apenas uma humanidade para os vários homens individuais, também em nível ontológico a substância é única para as coisas individuais que são substanciais. E como tanto deus como as criaturas são subsistentes são substâncias, parece seguir que a substância foi criada e incriada. No segundo argumento que se deus é a substância no sentido positivo, e se a substância não tem que ser deus (porque existem substâncias que não são deus), então deus tem que ser deus. , Lunarejo começa observando que a implicação do panteísmo não é aplicável aos escotistas que não sustentam a doutrina da univocidade do ser.

“Em primeiro lugar este argumento não contempla os adversários de Peñafiel, porque muitos negam que há conceitos unívocos aplicáveis a deus e criaturas. Por exemplo, quando Pasqualigo considera o

mesmo argumento, diz que não é oposto a sua tese, que nega a univocidade entre deus e criaturas

...é eficaz apenas contra a teoria da univocidade de Escoto, ainda mais quando supomos a univocidade, não tem mais força contra o universal na realidade.

Assim, aqueles que sustentam que existe apenas um grau análogo, mas unívoco comum a Deus e às criaturas, não têm que admitir uma unidade positivamente comum de deus e criaturas, embora devam admiti-la entre todas as coisas unívocas. De outra forma, os escotistas distinguem, até quatro graus da univocidade (ver Merinero), e o último e menos perfeito o atribuem a substância enquanto é aplicável a deus e as criaturas. Contudo é muito claro qual destes graus é o que os escotistas teriam que propor para que se vejam obrigados a admitir que haja uma natureza positiva e realmente comum a deus e as criaturas.”(97:24)

Escoto, como sabemos, concebeu o ser em geral como comum (aplicável no sentido geral do mesmo) a deus e as criaturas, porque se se nega essa univocidade, digo, é difícil ver como o homem pode encontrar o conhecimento válido acerca do ser divino. Elaborei esta doutrina em oposição à Aquino, quem ensinou que ‘ser’ aplicado a Deus e as criaturas mantém o mesmo sentido apenas por analogia, doutrina que foi interpretada de várias maneiras por seus comentadores e por seus historiadores da filosofia. O ponto importante aqui é que se um escotista (como Pasqualigo) não sustentou que os conceitos se aplicam univocamente a Deus e as criaturas, mas sustentou que outra doutrina sobre o particular como a da analogia do ser, o conceito universal ‘substância’ não é aplicável no mesmo sentido a deus e as criaturas, mas a razão de não ser aplicável não tem nada a ver com a doutrina da universalidade.

Além disso, alguns escotistas admitem um grau tão débil de univocidade entre deus e as criaturas que não é seguro que o argumento de Peñafiel seja pertinente.

E Lunarejo continua;

“E mesmo quando admitirem tal unidade, vai responder (os escotistas que sustentam a comunidade positiva) que uma unidade positiva entre Deus e criaturas no nível de substância não oferece essencialmente maiores problemas que a unidade positiva entre várias criaturas. Porque se é possível que a mesma substância seja Deus e criatura, é igualmente impossível que a mesma substância seja uma pedra e um anjo, que o mesmo animal seja homem e elefante, ou o mesmo homem seja Cristo e Judas.

Os escotistas usaram a mesma distinção para resolver os dois casos. Com respeito a unidade de várias criaturas em uma natureza universal, como pedra e anjo em ‘substância’, homem e elefante em ‘animal’, etc. dizem que apenas é impossível que tenha unidade no sentido de (*attenta- cuidado*) a unidade material e numérica, mas

podem ser uno por razão de sua unidade formal e comum. Igualmente, dizem, é impossível apenas que a mesma substância em-número seja Deus e criatura. Mas igualmente certo que a mesma substância no gênero mais comum é Deus e criatura e que Deus e criatura são substâncias. Razão pela qual Pasqualigo disse corretamente que se supõe a univocidade na noção de substância entre Deus e criaturas, este argumento (como o de Peñafiel) em absoluto se opõe a tal unidade.”

Com outros termos o argumento de Peñafiel não é aplicável, porque tem que ver com a disputa sobre a univocidade do ser e não precisamente sobre a unidade positiva do universal.

Da confirmação de Penãfiel (4-9) responde Lunarejo;

“... não vem ao caso, porque não é esta questão aqui do conceito da substância abstraída pelo entendimento, que segundo os escotistas, é efetivamente indiferente a Deus e criaturas. Para rejeitar tal conceito, há tempo empregaram este argumento mais corretamente autores como Hurtado, de quem Peñafiel tirou, como costuma fazer frequentemente. Em vez disso, a presente teoria admite metafisicamente tal indiferença com relação a estes conceitos, não admite que nenhuma substância ou natureza seja fisicamente indiferente a ser deus ou criatura. Ao contrário, ensina que que ‘substância’ é Deus determinadamente ou é criatura determinadamente, assim como ‘animal’ é fisicamente um homem ou um cavalo determinadamente, e ‘homem’ é Pedro, Pablo, etc., determinadamente. A razão disso, como Pasqualigo ressalta extensivamente, é esta aptidão que tem uma natureza de estar fisicamente em muitas coisas e nunca prescinde-se de sua realização existente, nem tão pouco consiste em uma potencialidade ou indiferença de estar nessa coisa ou em outra coisa, mas uma certa potência que esta constante e necessariamente determinada e reduzida a seu ato. A partir do mesmo ato de existir em muitas coisas podemos inferir a potência de estar nelas; ou seja que é correto esta consequência na natureza humana estar em muitas coisas individuais; logo, a natureza humana realmente pode estar neles.”(97-8:25)

Espinoza então admite que Deus não pode não ser Deus (conceção da maior (4)), mas nega o sentido que Peñafiel atribuiu a sua menor (5))

“... supõe que se dá fisicamente uma substância indiferente a ser deus e a não ser deus; a qual estes autores não admitem. Ao contrário, dizem que a substância como tal é determinantemente Deus e ao mesmo tempo é criatura no sentido formal e em grau mais universal de ser por-si, assim como ‘homem’ determinantemente é Pedro e Pablo no sentido formal e em grau da humanidade. (98:15)

Esta passagem é densa e necessita de explicações. O argumento de Peñafiel, diz Lunarejo, tem sido usado como prova contra os escotistas, de que o conceito mental seja indiferente, neutro ou indistintamente aplicável a Deus e a criatura, por serem todos substâncias. Mas aqui não se discute esse universal

depois da coisa, mas a presença do universal na realidade. Os escotistas argumentam que esta teoria de comunidade positiva da substância (ou qualquer outra natureza) não diz que esta por aí uma substância que não foi nenhuma substância em particular, ou seja que nega que exista uma segunda substância que subsista por si só. Somente existem, no sentido físico, determinadas substâncias, determinadas a ser Juan, Lucero, Deus, etc. O qualificativo 'determinado' distingue a Juan, Lucero, Deus, etc. da substância 'indiferente', pois são diferentes ou 'contraídas' a serem substanciais, entitativas ou existentes individuais. Podemos falar da 'substância possível', mas a possibilidade de estar uma natureza em muitas coisas não implica que seja possível que haja uma substância indiferente e fisicamente distinta das substâncias, mas apenas que 'substância' pode estar nelas. O fato de que um atributo possa convir a várias coisas indistintamente não implica que o atributo seja indiferente fora da mente.

Cabe reiterar que Lunarejo defende aqui a Pasqualigo e outros escotistas contra as objeções de Peñafiel e outros, as quais no seu julgamento são falácias, e naturalmente argumenta do ponto de vista escotista. Não está de acordo necessariamente com sua 'defesa', e teremos que esperar a constatação de sua própria tese.

Peñafiel também objeta (D9a) que a teoria defendida por Pasqualigo implica que Deus pode aniquilar-se a si mesmo. Tomamos como garantido que Deus pode aniquilar sua criação. Mas se a substância é Deus e a substância é a criação, então Deus é sua criação, e substituindo tiramos a conclusão desejada. Mas esta conclusão é absurda, assim que, pelo princípio da contradição, devemos negar o antecedente, a saber, que a substância seja comum a Deus e a criatura.

Peñafiel então propõe duas instâncias (E1i e E2i) contra este argumento e as resolve (a). Primeiro disse que se os escotistas dizem que 'substância' enquanto esta em Deus é Deus mas não é Deus enquanto esta nas criaturas, responde que 'o que uma vez esta em Deus sempre esta em Deus' e apoia esta asserção com razões teológicas. Segundo disse Peñafiel, se equivocaram os escotistas que acreditam que podem aplicar predicados contraditórios como 'aniquilar' e 'não aniquilar' a substância enquanto esta distinta em um objeto, a saber criatura e Deus.

Em sua resposta geral, Espinoza repete a mesma crítica à objeção anterior; não vem ao caso.

“... porque alguém poderia negar a unidade positivamente comum a Deus e as criaturas e todavia admiti-la nas coisas unívocas (em 'animal', 'vivente', 'homem', etc.). E, ainda quando admitiram tal unidade de Deus e criaturas, os escotistas não tinham nenhum problema adicional para resolver do que os que já tinham para resolver sobre a unidade de Pedro e Pablo. Bem, se eles contestavam que há apenas uma humanidade em Pedro e Pablo, segue que Pedro tem que aniquilar-se quando se aniquila Pablo.” (98:29)

A diferença entre Deus e criatura não pertencem ao problema dos universais assim sendo, Lunarejo então aprova a solução rejeitada por Peñafiel, a saber, 'substância enquanto Deus é Deus mas não é Deus enquanto está nas criaturas e assim critica a rejeição;

“ Ninguém disse que a substância que está nas criaturas foi uma vez Deus. Pois se uma coisa foi Deus uma vez, não é suficiente que seja uma substância de Deus, mas que também tenha que ser incriada como Deus..., assim como para ser uma vez Pedro (pois Pablo é um homem como Pedro), também tem que ter a pedridade, que é a noção mais forte que constitui Pedro. Mais tarde os escotistas dirão que se todas as criaturas forem aniquiladas, se aniquilaria a substância comum segundo uma porção inadequada de si mesma (*aliquid inadaequatum sui*).”

Mas isto não implica que se aniquile a Deus, apesar de que esta substância se relaciona (*re-spiciat* 'repete') ao mesmo tempo com Deus e com as criaturas como com o ato adequado de sua extensão, capacidade e identificação. (98:29)
Em outros termos, ter um atributo em comum não significa ter a identidade exigida pela objeção. Sobre a segunda instancia de Peñafiel, Lunarejo simplesmente diz que os escotistas não responderiam a sua objeção dessa forma.

O quinto argumento (D10a) de Peñafiel que é analisado por Lunarejo, insiste que Pedro e Pablo têm cada um sua própria humanidade na realidade por serem entes separados, e porque um nasce e morre sem que o outro nasça e morra. Se os escotistas dizem (Ei) que não é a natureza o que nasce e morre mas a diferença individual, responde Peñafiel (F1a),

“A mesma natureza de Pedro esta ligada a Pablo, e não ligada a Pedro e não a Pablo; logo, suas mesmas naturezas humanas se distinguem na realidade, e não apenas nas diferenças individuais, uma vez que as contradições de suas naturezas verificadas 'estão informadas' e 'não estão informadas'.” (98:30)

E responde em segundo lugar (F2a), que se ao nascer um homem cria apenas sua diferença individual, a alma racional total não é criada. Lunarejo repete que a unidade formal é compatível com a divisão numérica, e a primeira instancia de Peñafiel (Gd) diz, que a vocês escotistas

“... não apenas as diferenças individuais são divisíveis e distintas em número (mas não formalmente), mas também as naturezas, essências e quiddidades. Não dizem, pois, que a diferença entre dois homens seja igual a diferença entre um homem e um leão. E para que o homem nasça ou morra sem nascer ou morrer outro, não tem que ser distintos formalmente, como um cavalo e um anjo, mas que é suficiente que sejam distintos segundo suas entidades numéricas para ser entes separados, ou para surgir e morrer um separado do outro...(98:31)

Disse que sua segunda instancia é o velho argumento usado por Capréolo, Soncinas e Fonseca, o qual os escotistas resolvem com a doutrina já exposta (95:17) de que a criação é a produção do ser inadequado individual.

Em sua sexta objeção, Peñafiel (D11a) diz que a comunidade positiva significa que existe o universal formal na realidade, que é negado pelos escotistas. Prova com este seguimento;

“A definição do universal ‘uno e apto para estar em muitas coisas realmente’ convém a natureza comum, que é realmente assim.”
Logo a natureza realmente seria universal, uma vez que para sua noção, uma unidade numérica comum não é necessária apenas uma formal, específica ou genérica. (99:32)

Lunarejo responde simplesmente que Pasqualigo e os que pensam como ele podem admitir todo o argumento, porque eles ensinam justamente que há um universal físico na realidade, que é formalmente um e que esta em muitas coisas. Mas, se Peñafiel fala sobre o universal lógico, diz Espinoza, ele esta equivocado, para eles esse universal não é lógico pela seguinte razão;

“...Para que uma natureza possa ser formalmente um universal lógico, pede-se que além de ser um, seja indiferente a várias coisas de tal maneira e por razão desta indiferença encontra-se em potência próxima para predicar-se destas várias coisas em um enunciado que diz ‘isto é assim’. Contudo, fora da operação do entendimento, nada há na realidade natural que seja um e indiferente a várias coisas no sentido de que seja predicável de várias coisas de acordo com esta unidade. A razão é que a unidade positiva da natureza esta tão determinada nos indivíduos, que não goza de nenhuma indiferença; ao contrário, está tão identificada com Pedro e Pablo que o que é de Pedro não pode predicar-se de Pablo. Assim, para tornar-se indiferente aos dois, tem que ser abstraída dos dois pelo entendimento. Portanto, se entendemos a definição do universal de acordo com esta indiferença que constitui a predicabilidade próxima,

o universal lógico não é nada na realidade, mas por outro lado, muitos admitem um universal físico, como nota-se acima.” (99:33)

Lunarejo defende Pasqualigo repetindo o que diz Escoto, que embora o universal lógico coincida com o universal positivamente comum na realidade por desfrutarem os dois de uma unidade, mas divergem, porque o universal lógico, p.e., é indiferente depois de abstrair-se das coisas a que convém pelo entendimento, é aplicável indistintamente a qualquer uma delas em uma proposição da forma ‘isto é assim’ (‘assim’ denota o universal de que é questão). Por outro lado, o universal positivamente comum de Pasqualigo não é indiferente, apenas esta contraído ou determinado aos seres individuais a que convém. A conclusão, é que se quando dizemos ‘universal formal’ entendemos universal lógico, para Pasqualigo (e também para os tomistas) não encontra-se na realidade.

Antes de apresentar sua própria solução, Lunarejo examina e rejeita três outras respostas do jesuíta Richard Lynch. Opõe primeiramente (D12a) que trata-se de um jogo de palavras, porque o que eles chamam ‘identidade’ os tomistas chamam ‘semelhança’. Lunarejo simpatiza com Lynch e responde,

“...suspeito que há um ponto aqui que examinarei abaixo, aquele que faz fronteira com a tese tomista que ensina que aquela unidade não é mais que uma conformidade e semelhança.”(99:35)

Então diz Lynch (D13a), mais ou menos como Peñafiel em 97:23, que segundo a teoria dos escotistas, proposições como ‘uma pedra é o mesmo que Deus’ e ‘Judas é Deus’, pela identidade no nível do ser entre os referidos objetos pelos termos seriam verdades. Em sua resposta, Lunarejo diz que evidentemente você tem que adicionar uma frase a estas expressões para precisar o sentido, como

“...‘analogicamente’ ou ‘genericamente’ ou outra frase que ninguém adequa identidade aos entes denotados.” (99:35)

e sobre a segunda oração diz,

“Talvez Lynch quisesse amedrontar aos escotistas com temor e blasfêmia, para que lhes parecesse profano admitir em qualquer sentido que o desonesto e herege Judas seja Deus. Mas seu espantinho é infantil, porque é falso e cruel admitir que Judas é Deus como admitir que João Batista é Deus”(99:35)

Em sua terceira objeção (D14a), Lynch diz que não há graus de identidade, nem tão pouco graus de igualdades matemáticas. Lunarejo contesta que segundo estes escotistas

“... não há inconveniente de que as unidades admitam graus, mas não há unidade numérica, porque a unidade apropriada e total é a identidade mais estrita.” (100:35)

5. NOVOS ARGUMENTOS DE LUNAREJO

Na quarta teoria, Lunarejo elabora três novos argumentos (título da teoria), onde rejeita as teorias de Pasqualigo e outros escotistas de que a natureza universal goza de uma unidade formal na realidade e que é positivamente comum as coisas que são seus exemplares. Apresentamos apenas dois, porque o terceiro (101:41) reside nos princípios da teologia trinitária. Como é evidente, Lunarejo agora propõe seu próprio pensamento. As seguintes considerações são uma tradução literal do primeiro e mais importante argumento (D15a);

1- Pressuponho que a semelhança ocorra na natureza em conformidade e proporcionalidade com a realidade, e que tal semelhança, conformidade e proporcionalidade sejam reais e verdadeiramente distintas da identidade real e verdadeira. Não há quem duvide que isto é mais claro que o sol do meio dia.

2- Portanto proponho (*censeo - eu acho que*) que se admitirmos uma unidade real e positivamente comum dos indivíduos na mesma natureza formal, e suprimirmos toda a semelhança, conformidade e proporcionalidade na realidade, o que é um absurdo. Os adversários nada provariam.

3- Bem, se acontece na realidade (de ser possível ou não) duas entidades iguais (*pares*) apenas em sua conformidade, sem ter nenhuma identidade real entre si mesmas, seguiriam sendo aplicáveis (*adhuc militarent* - ainda seguiriam lutando) todas as razões escotistas mencionadas acima, e ainda assim eles não seriam (*quid unum - qual*) realmente uma única coisa para uma identidade formal, como suponho.

4- Logo, elas não provam uma unidade real de identidade, mas no máximo uma conformidade ou uma mera semelhança.

5- A consequência (3-4) é válida. Provo o antecedente (3); de admitir-se duas entidades iguais apenas em conformidade (peço aos adversários que mostrem ou provem a impossibilidade), (as razões) todavia acarretariam uma negociação dessa divisão que haveria se não fosse compatível.

6- Mas por si só, esta mera negociação da divisão se chama uma verdadeira e formal unidade e identidade.

7- Logo, aquelas duas entidades seriam ao mesmo tempo as mesmas realmente, por uma identidade formal ou não o seriam (como pressupomos). (100:37)

Apresentamos alguma paráfrases destes argumentos seguindo as linhas sugeridas em 100:38,

1- Aceitamos a evidente estipulação de que há coisas na realidade que coincidem no sentido de que lhes convém certas características, mas que não são idênticas.

2- Contudo se o princípio de Pasqualigo ('a negação da divisão em algum nível implica uma unidade real em tal nível) prova a comunidade positiva real da humanidade (H) com respeito a Sócrates e Platão, a estipulação 1 deve ser negada.

3- Prova 2; se a humanidade de Sócrates se identifica com a de Platão de tal maneira que podemos dizer que 'H' é comum, podemos aplicar o princípio de Pasqualigo também na individualidade de Sócrates e Platão e dizer que têm uma identidade individual ('I') em comum, que contradiz a estipulação.

4- Logo, o princípio de Pasqualigo é falso, porque nega a estipulação 1.

5- Prova três; i_s e i_p não são mais distintos no nível 1 que h_s e h_p no nível de H.

6- Mas segundo o princípio de Pasqualigo 'não ser divisível em um nível' implica a unidade real no nível.

7- Logo, i_s e i_p se identificam em I, e isto contradiz a estipulação 1, e em efeito não haveria na realidade coisas semelhantes sem serem idênticas.

A estipulação do raciocínio é fato evidente, de que os entes podem convir em alguma característica única ou analogicamente sem serem idênticos, sem terem uma única individualidade em comum.

Contudo, diz Lunarejo, se aceitamos a teoria da comunidade positiva do universal e se a aplicamos com todo o rigor, nos obrigamos a contradizer a proposição, negar toda a mera semelhança única e analógica na realidade e cair em uma espécie de monismo em que todos os entes são individualmente idênticos. Mas porque é absurdo negar a mera semelhança na realidade, devemos negar o antecedente, da teoria da comunidade positiva. E se não aplicamos o princípio escotista com rigor, não há razão que prove a identidade formal.

A razão é que se podemos aplicar o princípio da Pasqualigo a conveniência de 'homem' em Sócrates e Platão, devemos aplicá-lo a sua conveniência em 'indivíduo', e tiramos a conclusão absurda de que não há indivíduos. É fácil representar o argumento graficamente. Pasqualigo disse em efeito que H, A (animalidade), V (vida), C (corporeidade), etc. são positivamente comuns, mas I não é;

REALIDADE

C

V

A

H

i_c i_p

Lunarejo pergunta que coisa nos impede de aplicar o princípio do último nível individual?

REALIDADE

C

V

A

H

I

Uma combinação fantástica de Platão e Parmênides.

Poderíamos representar o argumento com símbolos da seguinte maneira;

'(f) $[[fa + fb] \supset (a =_f b)]$ ' o princípio de Pasqualigo

REALIDADE

C

V

A

H

i_s i_p

Lunarejo pergunta que coisa nos impede de aplicar o princípio do último nível individual?

REALIDADE

C

V

A

H

I

Uma combinação fantástica de Platão e Parmênides.

Poderíamos representar o argumento com símbolos da seguinte maneira;

'(f) [[fa +fb] $\supset$ (a =_f b)]' o princípio de Pasqualigo

'-(f) [[fa +fb] $\supset$ (a =_f b)]' Lunarejo pensa desta forma.

O problema é considerar I um predicado de H, antes de comentar, apresento a interpretação do argumento de Lunarejo, em termos de proporcionalidade:

1- Duas individuações, chamamos de 'pedridade' e 'pablidade', são realmente adequadas por serem individuações (não falo da adequação lógica do indivíduo como tal nem de forma vaga, pois este tipo de comunidade não vem ao caso aqui.)

2- É verdade, como todos admitem, que a pedridade e a pablidade são diferenças últimas, conceitos insolúveis, e propriedades totalmente dessemelhantes, não há quem não veja que a pedridade é o que realmente distingue Pedro de Pablo, assim como a pablidade distingue Pablo de Pedro, e também que a pedridade individualiza e constitui a Pedro da mesma maneira que a pablidade individualiza e constitui a Pablo. E os escotistas admitem que tudo isto é assim antes da operação do entendimento.

3- Logo, pedridade e pablidade implicam uma relação de divisão mútua em constituir e distinguir individualmente.

4- Logo, a pedridade e a pablidade realmente são una por uma identidade individual entre si, o que é impossível.

5- Esta conclusão (4) infere corretamente na (3). É fácil provar a (3); Pedro e Pablo realmente implicam uma negociação de divisão em 'animal racional', porque Pedro tem sensações assim como Pablo, Pedro raciocina como Pablo raciocina.

6- Mas a pedridade não o constitui individualmente menos que a pablidade, nem o distingue individualmente menos que a pablidade.

7- Logo, a pedridade e a pablidade implicam na negociação da divisão em constituir e em distinguir mutuamente, (=3)

8- Logo, são uno individualmente entre si, não menos que Pedro e Pablo são uno especificamente ou formalmente entre si. (=4) (100:38)

Notemos primeiro o paralelismo nos efeitos da humanidade e da individualidade; os efeitos da humanidade (animal racional) são sensações e pensamentos, e os efeitos da individuação são a constituição antes do singular existente e a diferenciação deste de todos os demais entes. Contudo se estes escotistas tem razão ao dizer que não é necessário atribuir a Pedro e a Pablo humanidades mas que é suficiente dizer que coincidem em uma humanidade comum, para explicar o fato de que Pedro sente e pensa assim como Pablo sente e pensa, porque não podemos dizer que basta apenas uma individuação para que Pablo seja Pablo e Pedro seja Pedro?

Os escotistas não podem dizer em sua defesa que a pedridade e a pablidade não constituem ou discrimina os indivíduos na realidade, porque

“... os tomistas dizem isso, não tu, que defende a unidade real e positiva. Pois para prová-la, ensina que a individuação realmente deixa de fora a essência da humanidade e que a individuação não faz uma divisão essencial mas apenas uma divisão material na realidade, Logo, dizes, a individuação na realidade é algo fora da essência e da humanidade e é algo que realmente individualiza e distingue fora dela. Tudo isso tens que admitir contra os tomistas. Nós tomistas dizemos que a essência e as quididades formais na realidade não são menos distintas e dessemelhantes que as mesmas individuações, e portanto a pedridade é a essência ou pertence a essência de Pedro física e realmente tanto quanto a humanidade é e pertence a sua essência. Daí inferimos que tantas são as unidades formais quantos são os indivíduos na realidade. Logo baseado em seus próprios princípios, argumento que: Na realidade há humanidade da essência e há a pedridade fora da essência. Mas para ti, a pablidade também esta fora de essência. Logo, a pedridade e a pablidade realmente estão adequadas entre si, por estarem as duas fora da essência da humanidade, e reitero o argumento formulado acima.” (100:39)

Os tomistas dizem que a individuação, a humanidade, a animalidade e as demais características pertencem a essência do homem existente como singularidades pelos princípios materiais, Mas os escotistas não podem negar que é a individualidade que singulariza os entes existentes, porque dizem que não é a matéria e que tão pouco são as características mais elevadas por serem comuns positivamente. Contudo, esta função de individualização que eles tem em comum, ou seja, que as individuações não diferem em função segundo o princípio de Pasqualigo, elas tem que identificarem-se, neste caso, no nível da singularidade. O ponto deste argumento parece ser que os escotistas não podem dizer que os princípios sejam inaplicáveis à individuação (assim como não poderiam defender que é inaplicável às características acidentais), porque não tem outro recurso para estabelecer a individualidade do ser existente. E seja como for, a individuação tem uma função paralela à das características formais mais altas; constituir e diferenciar. Se negam isto, não têm de onde diferenciar as coisas singulares, mas se aceitam (na verdade a aceitavam), não basta para diferenciar as coisas singulares para ser válido o princípio de Pasqualigo. Em nenhum dos casos, então, podem fundamentar o pluralismo.

Lunarejo resume o argumento,

“ Em resumo, concluo que se a tua razão vale, as individuações seriam apenas uma coisa no sentido individual, mas se não for (o que é mais certo), pode realmente haver uma negação de divisão sem uma real unidade de identidade, pois tal negação da divisão sem identidade pode ser pensada apenas na proporcionalidade do tipo de encontra entre a pedridade e a pablidade, como acabo de mostrar.”(100:39)

O segundo novo argumento de Lunarejo (D16a) esta baseado no paralelismo entre o gênero ‘animal’ e o gênero ‘princípio de ser criado’. Seguindo uma doutrina conhecida da cosmologia aristotélica, Pasqualigo, Fuentes e Mastrio admitem que a matéria prima, a forma e a privacidade coincidem no sentido de que todo o predicado ‘ser princípio do ser criado’ univocamente estão adequados. Contudo como ‘homem’ e ‘cavalo’ coincidem na noção de ‘animal’, e se distinguem por suas diferenças ‘racionais’ e qualquer que seja a diferença de ‘cavalo’ (os escolásticos costumavam usar a ‘capacidade de relinchar’ para simbolizar a diferença), assim matéria e privação coincidem na noção de ‘princípios do ser criado’ e são distintos

por suas diferenças, a saber princípio 'intrínseco' e princípio 'extrínseco' respectivamente. E tira a conclusão absurda, seguindo o princípio da comunidade positiva do universal;

“Logo, assim como admitem uma identidade real na noção de ‘animal’ de um cavalo e de um homem apenas por sua adequação em ‘animal’ (se bem que são distintos na noção de suas diferenças ‘racional’ e ‘capaz de relinchar’), da mesma maneira, a matéria prima e a privação teriam uma real identidade na noção de ‘princípio’, que eles concordam (embora haja uma grande distinção entre eles por razões de suas diferenças ‘intrínsecas’ e ‘extrínsecas’). (101:40)

Ou seja, o ser se identifica com ele no ser. Lunarejo formula o argumento de outra maneira:

“A noção de princípio que se identifica na matéria prima e na privacidade ou é um ser real ou não é. Se é um ser (*ens*) real, não pode identificar-se com a privação que não é real. Por não ser real, todavia, menos se identifica com a matéria prima, que é real. E se não é nem um e nem outro, então é algo que prescinde-se dos dois, neste caso a adequação não é uma unidade real mas apenas intentada pela abstração do entendimento.”(101:40)

Ao final desta teoria Lunarejo agrega outra critica a Pasqualigo. Os tomistas sustentam que dizer que duas coisas não se distinguem em forma não é igual a dizer que são idênticas, pois a negação da divisão formal é mais ampla que a afirmação da identidade. O predicado ‘não ser formalmente divisível’ é aplicável às coisas idênticas e as coisas não idênticas, as quais ajustam-se a mesma forma humana. Por exemplo, podemos dizer que Isabel II não é distinta na forma humana da atual rainha da Inglaterra e também que Isabel II não é distinta da forma humana de Francisco Franco. É um erro lógico, como notou Cayetano, deduzir que duas coisas por não diferirem de forma sejam formalmente idênticas, diz Lunarejo que este é o princípio de Pasqualigo. Em outros termos, não podemos concluir que Pedro e Pablo tenham a mesma forma idêntica, porque não diferem formalmente. Se dois entes são uno formalmente, pode ser que sejam idênticos e pode ser que não o sejam; mas é uma falácia do consequente dizer que são uno formalmente; logo, são idênticos. Lunarejo cita diretamente a Pasqualigo, que parece negar isso,

“Quem não vê logo que algo que não tenha divisão é uno e indivisível? Esta é a razão pela qual quando deduzimos a indivisibilidade de uma unidade não cometemos a falácia do consequente (procedendo afirmativamente do mais geral e do menos geral), pois as coisas que são indivisíveis e uno são o mesmo e diferem apenas nos termos.” (101:42)

Seria nossa inclinação criticar a Pasqualigo distinguindo entre a identidade e pertença (ou inclusão) de classes; assim critica Lunarejo,

“Já mostramos suficientemente a falsidade desta declaração de Pasqualigo, quando sublinhamos que tal negação da divisão formal pode aplicar-se (determinar *statui*) a coisas iguais (*paribus*) em uma mera conformidade ou proporcionalidade as coisas que Pasqualigo não atribuiu a nenhuma identidade real e física (e de fato não existe nenhuma), como ... entre uma forma e sua privação ou entre as individuações das coisa.

É claro, pois que a falta da divisão formal não é automaticamente uma unidade de identidade como ele disse, já que compete tanto as coisas identificadas como as não identificadas (por exemplo, as coisas semelhantes na proporcionalidade), é um predicado mais amplo que qualquer dos dois, razão pela qual o tomista corretamente nega a inferência de sua entimema.

Quero que fique bem claro que indiviso significa uno e unidade significa falta de divisão, é importante ter presente que quando queremos dizer ‘falta de divisão de conformidade’, nossos oponentes o interpretam como ‘unidade de identidade’, entretanto a única coisa que deveriam concluir é ‘unidade de conformidade’, porque assim como é na divisão é na unidade.” (101:42)

Depois de oferecer seus novos argumentos ao debate escolástico, Lunarejo confessa que a teoria da unidade lhe causou uma luta interior, e conclui dizendo que seus próprios argumentos estão expostos a críticas. uma objeção óbvia, sem sair da problemática da escolástica, é que os predicados de que fala Pasqualigo (‘humano, animal’ etc) são de um tipo muito distinto dos predicados que Lunarejo aplica ao princípio de Pasqualigo (individual, ser princípio do ser criado’), e é concebível que Pasqualigo e os outros escotistas apresentem razões para invalidar tal aplicação. Aqui esta uma passagem interessante, que mostra o espírito de Lunarejo incorporando parte da controvérsia filosófica da Europa.

“Com tudo, confesso que esta teoria contrária que Pasqualigo desenvolveu, brilha algum semblante de verossimilitude. Mas por Hércules, às vezes uma falsidade de Aristóteles parece mais verossímil que a verdade. Isso foi o que ocorreu comigo para apoiar a teoria comum e verdadeira. Será meu consolo, que eles refutaram com menos dificuldade tantos argumentos de homens mais eruditos.” (101-2:42)

No teorema cinco Lunarejo apresenta o argumento fundamental que empregam os escotistas que defendem a tese de que o universal é formalmente uno e comum positivamente a seus inferiores na realidade. Depois de rejeitar quatro tentativas de refutar este argumento, propõe sua própria solução. Eis aqui a

consequência básica do argumento, que naturalmente esta no nível (A1a), embora possa ser considerado como uma objeção contra a tese de Lunarejo:

- 1- A natureza considerada em estado absoluto e segundo si mesma, tem sua própria unidade positiva e real, que é una positivamente.
- 2- Logo, quando se põe em vários indivíduos pela multiplicação individual, permanece um em todos, e tem a mesma unidade em todos no sentido de que a mesma unidade formal esta em todos.
- 3- A consequência é correta e está no princípio da unidade que é adequado para a natureza no estado absoluto e de acordo com ela, deve ser adequado para ela em todos os estados, mesmo em contração.(102:43)

Este princípio, se diz, o aceitam Aquino e tomistas como Cayetano, Soto, Araújo, Oña¹¹⁵, os complutenses, Serna¹¹⁶, Parra, Suarez e também os escotistas Ponce e Jerónimo Valera. Como temos visto, o estado ‘absoluto’ ou ‘segundo-si’ da natureza universal é a natureza considerada unicamente segundo seus predicados essenciais e necessários, e sem os atributos adequados à natureza por razão dos estados de contração na realidade ou de abstração na mente. A natureza absoluta, executando o argumento, é uma, e não pode perder esta unidade quando se multiplica em muitas coisas.

O defensor desta tese, prova o antecedente (1) da consequência acima;

- 4- A unidade formal, ou seja a indivisão essencial em si mesma e a divisão de todos os demais (*quolibet alio - todos os demais*) é uma propriedade que necessariamente segue a noção de um ente.
- 5- Mas a natureza humana, por exemplo, no estado absoluto e considerada segundo-si mesma, é algum grau positivo do ente real.

¹¹⁵**Pedro de Oña**(Angol , Capitania Geral do Chile ; 1570 - Lima , Vice-Reino do Peru ; 1643) foi um teólogo , poeta e escritor hispano-americano. Sua obra principal é Arauco domado , um longo poema épico inspirado em La Araucana de Alonso de Ercilla e escrito a pedido do vice - rei do Perú García Hurtado de Mendoza . Quando Hurtado de Mendoza partiu para o Peru, os inimigos do vice-rei decidiram esmagar a carreira de Pedro de Oña proibindo o domesticado Arauco e denunciando o escritor por várias obras que o arcebispo de Lima, Pedro Muñiz, considerou difamatórias. Foi nomeado prefeito de Yauyos (de julho de 1608 a outubro de 1610) e, durante uma licença, testemunhou o violento terremoto que atingiu Lima em 1609 . Depois foi para Cuzco , onde foi prefeito de Vilcabamba (1615-1617) e Calca (por volta de 1630). Wikipedia.org

¹¹⁶ **Francisco Pérez de Serna**, teólogo dominicano do Convento San Esteban de Salamanca no final do século XVII. Por algum tempo foi regente do Colégio San Gregorio em Valladolid. <https://scholasticon.msh-lse.fr/>

6- Logo, enquanto tal, desfruta de uma unidade essencial pela qual este grau é essencialmente indivisível em si mesmo e divisível de todos os demais.

Para provar o princípio (3), a unidade formal segue concordando com uma natureza quando esta encontra-se contraída em seus indivíduos, refere-se aos autores citados acima e propõe este silogismo;

7- O que esta fora da essência e forma de uma coisa não pode suprimir sua unidade essencial que nasce dos predicados intrínsecos da essência como uma característica própria.

8- Mas a individuação esta fora da essência e da humanidade como tal.

9- Logo, não podem constituir nela a divisão essencial suprimindo sua unidade essencial.

Ou seja, a unidade que caracteriza necessariamente a natureza como tal não pode ser suprimida pelas singularidades, porque esta não são contempladas segundo si mesma. É evidente que haja uma ambiguidade aqui: para os defensores da comunidade positiva, a natureza segue sendo una na realidade, mas para os tomistas há muitas naturezas na realidade como coisas singulares as quais estão adequadas. O princípio (3) vai significar muitas coisas.

A primeira tentativa de resolver o argumento que propõe a comunidade positiva transcorre assim; a unidade que se predica da natureza segundo-si mesma não é real e positiva, mas meramente negativa, porque resulta da abstração do entendimento, que não faz mais que tirar o individual. (B1i) Lunarejo disse que os escotistas podem propor que a mente em sua função de abstração não pode atribuir a uma entidade o que ela não possui mais em si mesma, e evidentemente se uma natureza consiste de uns elementos e não de outros, goza da unidade neste nível. Ou poderia dizer também (C2d) que a natureza segundo-si mesma é um ser real no sentido metafísico e sua unidade não pode ser irreal ou de-razão. E sua unidade não é meramente negativa, porque seu ser é positivo e independente de outros seres.

Os complutenses citam Aquino, dizendo que a natureza considerada apenas segundo seus atributos essenciais, nem é uno e nem é múltiplo, mas prescinde de toda unidade e multiplicidade. Lunarejo responde primeiro (C1d, mas parece ser sua opinião) que Santo Tomás fala da unidade e da pluralidade numérica, e para provar sua afirmação, cita o contexto da passagem em que Aquino disse que é verdadeira

a proposição ‘o homem enquanto homem não tem por onde estar neste singular ou em outro, o que permite dizer que ‘homem’ prescinde de qualquer ser particular. Lunarejo comenta;

“Como poderia explicar mais claramente que falam da unidade singular quando ensina no texto acima, que a unidade e pluralidade não estão adequadas à natureza segundo-si mesma?” (102:45)

Em sua segunda crítica (C2d) da interpretação dos complutenses do texto de Aquino, Medrano mostra que a unidade numérica e material, que Santo Tomás nega como elemento da natureza (não constitui a essência nem a distingue de outras essências) é distinta da unidade essencial e formal, a qual esta adequada a natureza segundo-si mesma. A natureza segundo-si mesma de fato não prescinde da (indivisão em si e divisão dos demais), tomada no sentido formal, é atributo intrínseco e essencial da natureza do estado absoluto. Esta é a razão de Lunarejo;

“A função da individuação ou diferença numérica em realizar a indivisão de Pedro em si mesmo e sua divisão de qualquer outro, é como a função da diferença formal em realizar a indivisão da natureza em si mesma e sua divisão de qualquer outra. Quero dizer que a diferença ‘racional’ constitui ‘homem’ como tal, e o divide de ‘cavalo’. Já que pertence à noção da diferença ser constitutiva e divisiva ao mesmo tempo, não pode mais exercer as duas funções, a saber, de constituir a humanidade em si mesma como indivisível e a de dividi-la na equidade, etc.

É assim que a constituição e divisão pela diferença racional é intrínseca e essencial à humanidade, assim como é a própria racionalidade.

Logo, ‘ser uma formalmente’ é um predicado intrínseco que está adequado essencialmente a uma natureza segundo-si mesma, como exemplo a humanidade, que predicado significa ‘ser indivisa e constituída essencialmente em si mesma e essencialmente divisiva do estranho’. Porque ser humanidade formalmente significa que é distinta dos demais e indistinta em si mesma, constituída em seu ser formal.”(102-3:46)

Este argumento se baseia na analogia (não é mais que analogia, porque a aplicação da definição do indivíduo ao ser-de-essência não nos permite chamar a essência singular ou individual, como disse Lunarejo em 65:54, embora a chamamos ‘una’) entre a dupla função especificadora das diferenças formal e material. A função de ‘racional’ e ‘pedridade’ constituem e distinguem: ‘racional’ constitui homem como essência, e pedridade constitui a Pedro. Essas duas funções são evidentemente intrínsecas a ‘homem’ e a Pedro. O resultado destas duas funções (fazer indiviso-em-si e divisível-de-outro) chama-se unidade no sentido amplo. A unidade é

intrínseca à essência, e na passagem citada no EE, São Tomás referiu-se à unidade numérica, no formal.

Devem notar que Lunarejo não está falando da unidade numérica aqui, está falando da natureza segundo-si mesma, não na natureza no estado de contração (ou de abstração). Por ele, não podemos concluir que haja uma natureza única ou comum na realidade, *muitas* racionalidades determinam e distinguem muitos homens.

Contrários, Serna e outros opõem-se que (B3a) podemos falar de uma unidade numérica mas não no mesmo sentido que que tem a palavra quando as aplicamos às coisas existentes. Lunarejo responde entre outras coisas que a unidade ou multiplicidade numérica não podem ser aplicadas a forma absoluta se tiver o sentido da individuação tomista, que provém da matéria.

5.1 Transitividade dos predicados

A quarta objeção (B4a) que analisa Lunarejo é ‘de certos tomistas não ignóbeis’ (100:49). Capreolo e Soncinas, quem simplesmente negam o princípio em que o argumento original se baseia em favor da comunidade positiva: todo o predicado adequado na natureza no estado absoluto também está adequado a natureza nos outros estados. Dizem que o predicado da unidade que está adequado à natureza segundo-si mesma não “desce” aos indivíduos no estado de contração, ou seja a natureza no estado real de contração já não é ‘una em muitas coisas’ porque ‘perde sua unidade pela contração’.

Na Lógica escolástica, se fala da palavra ‘móvel’ para descrever a propriedade de um atributo quando é adequado ao universal (no sentido amplo, para acomodar as várias teorias) podemos concluir que as coisas também estão adequadas para exemplificar o universal. Ou seja, que um atributo é móvel se “desce” ou “cai” nas coisas. Usaremos a palavra transitividade para significar a propriedade que tem o atributo que está adequado à natureza geral, se é aplicável às coisas às quais a natureza se adequa. Quando falamos do princípio, nos perguntamos pela transitividade dos predicados. A abordagem para uma solução que encontramos nestas páginas da lógica de Lunarejo não emprega as distinções

que fazemos hoje em dia (p.e., de distintos tipos de predicados, entre a inclusão e pertinência de uma classe e outra, entre uma definição e os elementos da definição, ets.) mas movem-se na mesma problemática.

Lunarejo mostra-se relutante a repudiar tal princípio, e cita os textos de Capréolo y Soncinas para criticá-los. Afirma que há uma unidade que compete a natureza no estado absoluto que não esta adequada aos indivíduos. Capréolo disse que a natureza absoluta era una em seu ser quiddativo por uma unidade de essência. 'Esta unidade não é completamente real em ato, porque precede a natureza uma vez que se adapta aos indivíduos'. Ou seja, se aplica ao universal antes da coisa. Esta unidade não caracteriza os indivíduos, pois os homens, p.e., não são apenas uma coisa na natureza. Soncias assim mesmo disse que há uma unidade que não esta adequada aos indivíduos mas que é apenas própria 'da natureza que é anterior a natureza e esta anterior a seus inferiores'. Tal unidade não é atual mas é 'um termo potencial, porque assim como a natureza não tem o ser-em-ato antes de seus indivíduos, tão pouco tem a unidade-em-ato...' (103:49) Fonseca¹¹⁷ também concordou com estas explicações.

Medrano se pergunta, que atitude tomaram estes homens em relação ao princípio, ('3' de 102:43) da transitividade dos atributos? Distinguem dois sentidos na frase 'por-si' ou 'segundo-si' na expressão: "se um predicado é adequado a natureza segundo-si mesma ou por-si-mesma, então deve adequar-se em todos os estados."

Lunarejo explica agora uma distinção fundamental que será importante para as discussões posteriores;

"Primeiro 'segundo-si' leva a conexão de predicados que constituem a natureza ou que fluem dela essencialmente, ou seja como os dois primeiros sentidos de 'por-si' enumerados por Aristóteles nos Analíticos Posteriores. Este axioma é verdadeiro.

Segundo é tomado pelo que é absoluto ou isolado (*absolute seu solitarie*). Neste sentido nem tudo que esta adequado à natureza por-si ou segundo-si (tomada solitariamente e com exclusão de seus diferenciais (*semotis differentiis*) tem que se adequar também aos

¹¹⁷ **Pedro da Fonseca** (Proença-a-Nova, 1528 — Lisboa, 4 de novembro de 1599) foi um padre, filósofo e teólogo jesuíta português. Foi conhecido na sua época como o "Aristóteles Português". Era um mestre em grego e árabe, cuja erudição lhe facultava uma linha de ideias próprias em relação a temas desenvolvidos por Tomás de Aquino e Aristóteles. Suas obras principais foram nas áreas da lógica e metafísica. Estudou nas universidades de Coimbra e Évora, tendo sido professor na Universidade de Évora. Depois de 1580 tornou-se assistente do General da Ordem, Visitador da Província e Superior da Casa Profissional. Ele também foi membro do comité estabelecido pelo rei Filipe II de Espanha para reformar Portugal. Pertenceu à segunda escolástica e à chamada Escola de Salamanca. Wikipedia.org

indivíduos, porque tais predicados não estão adequados intrinsecamente nem por razão de essência, mas por razão de seu estado, a saber, o estado de abstração. Há muitos predicados assim, sobretudo os negativos, que estão adequados na natureza e não podem ser adequados aos indivíduos, como exemplo, 'não-gerar', 'não-corromper', 'não-existir', 'não ser branco nem preto', etc." (103-4:49)

Aristóteles distingue entre quatro modos de 'per-si' e 'por-si', segundo o primeiro, predicados adequados por si-mesmo a um sujeito se são elementos da essência do sujeito, como "a linha é adequada por si mesma ao triângulo". Predicados que incluem o sujeito em sua definição essencial adequados ao sujeito no segundo modo, como por exemplo, "primo esta adequado a números". No terceiro sentido, por-si se diz do que não se predica de outra coisa como sujeito, e no quarto sentido, o que se adequa a uma coisa em virtude da natureza desta, adequa-se sózinho. (AU 73B6ss)

Lunarejo em seu comentário desta passagem, descreve os dois primeiros modos como a predicação de uma parte da definição metafísica ou física do sujeito (o homem é animal) e a predicação de uma propriedade do sujeito (o homem é risível). Assim explica o terceiro modo,

"O terceiro modo, que é mais um modo de ser que de predicar-se, é o modo pelo qual se diz que a substância é por si mesma. Também se aplica... às coisas que se abstraem do sujeito, as quais se adequam pelo modo da persistência embora na coisa real significada esta inerente ao seu sujeito. (436:6)

A segunda aplicação do terceiro modo de por-si, representa sua acepção no presente contexto: a natureza abstraída em seu estado de abstração, sem associação com a singularidade. Temos traduzido a palavra '*solitarie*' que indica este sentido de por-si, como isolamento.

Em 111:24, Lunarejo refere-se ao quinto livro da Metafísica de Aristóteles, no qual por-si aparece com um significado de 'exilado'. Não é claro quais dos vários sentidos que Aristóteles atribui a expressão 'kab' 'hautó' neste texto (1022A24ss) se relaciona com isolamento. Contudo a exegese acomodadora acima mostra claramente um paralelismo entre 'exilado' e o terceiro modo de dizer por-si nos Analíticos Posteriores.

Chamamos o primeiro modo de 'adequar-se por-si', segundo esta interpretação, atributos do primeiro tipo, porque esta adequado às coisas mesmas:

contudo, temos que recordar que os escolásticos podiam dizer ‘homem é animal’, enquanto nós preferimos uma expressão mais explícita ‘animal’ é uma parte da complexidade de homem’, ‘animal’ é elemento da definição de homem, etc. Predicados que estão adequados aos dois primeiros modos de por-si podem equipar-se analogicamente com os predicados dos juízos analíticos e sintéticos a priori de Kant respectivamente. Porque os atributos do segundo modo são propriedades que não formam parte da essência mas acompanham a essência necessariamente. Se um atributo se predica no terceiro modo, segundo a explicação de Lunarejo, aplica-se a natureza como conhecida ou 'abstraída'. Tal predicado para nós seria do tipo mais elevado no sentido de que se aplica a um conceito objetivo, ou é uma propriedade de uma propriedade. Poderíamos comparar esta distinção também com a distinção de Frege entre um elemento (*Merkmal*) e uma propriedade (*eigenschaft*) do conceito, que correspondem respectivamente ao primeiro e ao terceiro modo de adequação de um predicado, etc.

Agora, o predicado ‘uno’ para Capréolo e Soncinas, esta adequado à natureza no terceiro sentido, assim não é transitivo as coisas existentes. Não podemos concluir que a natureza seja una em seus indivíduos por ser una em si mesma, porque uno é uma propriedade apenas da natureza abstraída ou em isolamento na singularidade das coisas existentes. Se uno fosse um predicado dos primeiros modos (como racional e risível), então poderíamos dizer que homem é uno na realidade, pois os predicados dos primeiros modos são transitivos.

Mas Espinoza rejeita este argumento de Capréolo e Soncinas a favor dos que sustentam a comunidade positiva;

“A resposta destes autores em absoluto resolve o problema. Os dois deveriam reconhecer que se um predicado esta adequado a uma natureza por-si levados nos primeiros dois sentidos, deve convir em todos os estados. Mas a unidade formal pela qual homem não é cavalo nem leão é quiditativa, e adequado a ‘homem’ segundo a primeira acepção de por-si, coisa que Capréolo confessa e permanece provado no parágrafo 46. Logo, a natureza mesma que antes era essencialmente una segundo-si mesma (no primeiro sentido), quando se põe nos indivíduos, segue sendo una como antes, dividindo-se neles formalmente.

Não se quer provar com este argumento que a natureza segundo-si mesma é positivamente comum a muitas coisas, que o indivíduo também o seja na realidade. Este é outro assunto, agora o pressuposto do debate é que um único indivíduo é um ato inapropriado desta comunidade, que só pode competir com toda a

natureza, e que a natureza pode exercer essa comunidade apenas em todos os indivíduos existentes e possíveis.”(104:50)

Nesta passagem ele diz que uno é um predicado que adequado à natureza segundo-si-mesma no primeiro modo de dizer por si e portanto é transitivo, e a conclusão geral é que existem unidades formais na realidade, teses da comunidade positiva. ‘Uno’ é o primeiro modo porque é quididativo no sentido de que neste contexto significa que a natureza é ‘indivisível em si mesma e divisível do resto’ (102-3:46) Bem, não é satisfatório classificar juntos predicados que são notas de definição (racional e animal de homem) e predicados como uno que são propriedades da natureza definida, recordamos que a intenção de Lunarejo aqui é defender a comunidade positiva e rejeitar a critica sobre ela, para poder apresentar sua própria solução do problema como uma *tabula rasa*. No final nega que seu próprio argumento contra a comunidade positiva (100:37); o princípio conduz ao monismo, tenha aplicação aqui, porque a pressuposição ‘obrigatória’ a esta altura da discussão é a doutrina da comunidade positiva de que apenas todos os indivíduos existentes e possíveis preenchem a natureza. O resultado é a defesa da comunidade positiva: há na natureza uma unidade da natureza formal e cada natureza única tem uma divisão material com vários indivíduos.

A resposta de Lunarejo ao argumento principal do quinto teorema (102:43) é sua rejeição definitiva da teoria da unidade formal do universal comum positivo a vários indivíduos na realidade. Certamente apresenta seu próprio pensamento;

“Bem, vamos solucionar este argumento, que para dizer a verdade, causa muita dificuldade aos que o examinam atentamente.

Respondo primeiramente que a natureza em seu estado absoluto é um ente (*ens*) real e positivo e não goza de propriedades positivas, como Parra bem notou (a não ser que tomemos positivo no sentido mais amplo de que ‘não é negação ou privação’). É por isso que Escoto chamou tais essências constituídas em seu ser objetivo de ‘*entes diminutos*’.

Respondo então que se o segundo argumento da unidade formal da humanidade, p.e., **é simplesmente o efeito formal da racionalidade, como sua diferença essencial o constitui em ser homem e a distingue dos demais homens, este efeito não é percebido na realidade por uma única racionalidade mas por muitas.** E a única indivisão formal real ou unidade real destas racionalidades é sua conformidade ou semelhança. Esta conformidade ou semelhança é a unidade fundamental ou seja é o fundamento real para que o entendimento execute sua unidade existente. Faz isso reduzindo aquela unidade potencial a ato intencional, Como foi observado por Capréolo.

Agora, notemos o paralelismo entre a unidade de-razão e a distinção de-razão. Temos explicado acima como o entendimento distingue entre essências, realmente identifica e as separa em diversos conceitos baseando-se em sua multiplicidade virtual. Realiza isto reduzindo o ato da divisão intencional a essa divisibilidade potencial ou fundamental da entidade, que é realmente equivalente a muitas essências ou virtualmente múltiplas. De maneira semelhante, segundo os tomistas, as coisas distintas na realidade (os indivíduos) que combinam por sua conformidade, tem uma unidade potencial ou fundamental, que é simplesmente uma capacidade objetiva de poder ser reduzida a ato de individuação intencional pelo entendimento que o concebe pelo mesmo conceito formal. Deste modo, a diversidade virtual realmente existe nas coisas idênticas e não nas coisas distintas, também se dá uma unidade virtual nas coisas não idênticas e distintas. A diversidade virtual é o fundamento da distinção de-razão, assim a unidade virtual é o fundamento da unidade de-razão, e estes dois fundamentos são reais.

A conformidade então é compatível com a pluralidade de individuações, e quando o entendimento, pela abstração, remove esta e isola a conformidade pura, dizemos que a natureza é 'negativamente una mediante o entendimento'. Com esta frase não sugerimos que o entendimento lhe confira sua conformidade; apenas queremos dizer que nega ou remove sua multiplicação numérica.

Certamente, aquela unidade da natureza segundo-si mesma, quanto a sua real conformidade, em todo o tempo e lugar, segue a mesma natureza, nascido dela (*estque nativa ejusdem - o mesmo personagem*), e é sua propriedade essencial. Porque não pode ser devido a um entendimento que um homem seja semelhante a outro homem e disforme de uma pedra; isso é devido a sua natureza. Por exemplo, vemos que algumas naturezas são tão semelhantes na realidade que não poderíamos distingui-las senão por seus acidentes (é evidentemente difícil distinguir entre dois ovos e entre dois raios solares). Portanto, duas naturezas semelhantes, dotadas da conformidade de que falamos, tem, na base de sua própria noção intrínseca, uma capacidade de ser representada pelo mesmo conceito formal, ou dito de outra maneira, têm o intrínseco com o qual não dá oportunidade ao entendimento de distingui-las quando remove os acidentes que as diferenciam, enquanto duas essências, se são de todo semelhantes, podem conceber o mesmo conceito e a mesma espécie, assim como uma estátua de César também retrata a outra pessoa que se pareça muito com César. Por conseguinte é este mesmo predicado de 'ser representado pelo mesmo conceito formal' que consiste na unidade formal real ou na famoso 'conformidade' dos tomistas, que, não o negamos, adequado a natureza em todos os seus estados, (104:50-1)

A maior parte desta passagem é tão clara que não necessita explicação, mas convém observar o seguinte: em primeiro lugar, o segundo parágrafo insinua que não há uma aproximação entre a natureza segundo-si mesma e o estado absoluto e a ideia-essência. Assim mesmo, o princípio do último parágrafo, apesar da linguagem ambígua, parece indicar que as naturezas na realidade e semelhança que mantêm uma a outra, esta enraizada na unidade da natureza segundo-si

mesma. Embora seja óbvio dizer isso, há uma séria escassez de textos que o digam especificamente. Mas a 'unidade' comum à natureza nos três estados, é seu poder de ser representada em um único conceito formal, na psique de um homem conhecedor. Uma interpretação possível desta doutrina é que **o que representa o processo mental, espécie impressa**, de um homem é uma unidade formada pelas coisas reais conhecidas, o conteúdo de seu conceito, e a essência da natureza contraída, abstraída e segundo-si mesma.

Na continuação, Lunarejo, critica formalmente o argumento principal da comunidade positiva (102:43). O antecedente (1) está correto nesse sentido; a natureza em seu estado absoluto tem segundo-si mesma uma unidade essencial

“... enquanto o fundamento real daquele conhecimento, enquanto a representabilidade pelo mesmo conceito formal (porque deste modo se torna segundo-si a posteriori)

Mas não tem uma unidade essencial se unidade significa

“... aquela indivisão única que resulta na abstração do entendimento quando remove toda a multiplicidade numérica (porque neste sentido, segundo-si significa isolamento e por razão do estado intencional).

E distingue o consequente (2) da mesma maneira; quando a natureza se multiplica nos indivíduos, guarda a unidade do estado absoluto apenas no sentido de que segue sendo 'representável pelo mesmo conceito formal', mas no estado de concentração a natureza não tem a unidade que tem na mente quando se encontra exilada da multiplicidade numérica. A conclusão final é que

“...a mesma unidade permanece em todos os indivíduos enquanto representabilidade pelo mesmo conceito formal, mas não enquanto indivisão devido ao entendimento.”

Os defensores da unidade positiva do universal na realidade dizem substancialmente que se um predicado essencial adequado à natureza no estado absoluto, adequado nos outros estados, em particular no estado de contração (realidade), e como a unidade positiva é um atributo que adequado a natureza absoluta, é aplicável na realidade. Lunarejo em sua resposta aos complutenses, disse que não poderia atribuir uma unidade numérica à natureza considerada apenas segundo seus atributos essências (de acordo com sua interpretação de uma passagem de Aquino). No entanto, alega que se pode atribuir-lhe uma unidade no sentido de que a diferença formal constitui a natureza e a distingue de outras

naturezas, assim como a diferença individual constitui e distingue a coisa singular. Mas insiste em que segundo a teoria tomista, quando se trata da realidade, a natureza já se encontra multiplicada, e são muitas diferenças formais as que constituem a natureza contraída ou individual, e assim ‘perde-se’ a unidade. Apesar da renúncia de Lunarejo de aplicar a palavra ‘uno’ a natureza segundo-si mesma, ao menos pode-se dizer que é ‘una’ no sentido de ser representável pelo mesmo conceito formal e por ser o fundamento da unidade formal que esta adequada a natureza abstraída, como explicará mais tarde.

Capréolo e Soncinas negam o princípio dos defensores da comunidade positiva, se se entende os predicados que convêm à natureza em razão de seu isolamento, considerada pelo entendimento segundo o quididativo, embora os elementos da essência e propriedades que seguem a essência necessariamente são transitivos as coisas singulares. Uno segundo eles, convêm a natureza apenas segundo seu isolamento, e por ele não precisam convir os entes no estado de contração, os quais são múltiplos segundo sua forma. Lunarejo insiste que o predicado da unidade é quididativo e tem que seguir a natureza em todos os estados, mas explica no final que na realidade, já não se trata de uma diferença formal que constitui a natureza contraída e a distinguem de outras naturezas contraídas, mas de muitas diferenças, de tal maneira que há tantas naturezas como indivíduos. Poderíamos dizer que há múltiplas unidades formais na realidade. Parece também que devemos tomar a ‘unidade’ formal da natureza segundo-si mesma como o fundamento tanto das múltiplas unidades e sua semelhança na realidade, a partir da unidade formal com a qual é identificada na mente.

Lunarejo finalmente explica a teoria tomista. Aceita o princípio empregado no argumento a favor da comunidade positiva (um predicado essencial da natureza segundo-si mesma, adequado a natureza em outros estados), mas aplica-o de outra maneira. Define ‘uno’ de uma maneira ampla para acomodar a natureza em todos os seus estados, como ‘representabilidade no mesmo conceito formal’. **Um homem pode representar a humanidade como tal em apenas um conceito, e evidentemente seu conceito representa a natureza humana como abstraída dos indivíduos.** Essências, coisas reais e conteúdo encontram seus pontos de convergência na mente do homem individual.

Em 104:51, Lunarejo descreve explicitamente o paralelismo a que temos aludido entre a divisão/indivisão reais ou intencionais. Existentes na realidade dos fundamentos para dois tipos de conhecimento. Um fundamento é a distinguibilidade real dos graus metafísicos, os quais se identificam realmente na coisa existente. Este fundamento serve como ‘alça’ para que o entendimento forme conceitos objetivos distintos destes graus que são idênticos na coisa. E o outro fundamento é a semelhança real entre os distintos objetos reais, os quais na realidade são distintos, mas acusam uma potencialidade real que serve como alça para que o entendimento os conceba como ‘uno’, ou tire da natureza o que esta adequado a todas. Na realidade há uma distinguibilidade real entre graus e uma identificabilidade real entre formas semelhantes as quais correspondem a distinção e identidade intencionais.

6. COMUNIDADE POSITIVA

Espinoza analisa cuidadosamente cinco argumentos a mais que propõem os defensores da comunidade positiva na realidade. O primeiro (A2a) raciocina-se assim; quando dizemos que Sócrates tem a mesma forma que Platão, queremos dizer que a forma de Sócrates não é distinta da forma de Platão. Lunarejo aceita isso. Mas diz, opondo-se, que esta não-diferença significa ‘que estas duas formas são idênticas’, ou seja que há uma só forma, a qual Sócrates e Platão tem em comum. A ‘conformidade’ tomista não pode ser a causa da não-diferença entre as duas formas, a conformidade não é uma unidade, mas uma pluralidade, por significar simplesmente que a forma de Sócrates não é idêntica mas apenas semelhante a forma de Platão. Uma multidão, não pode causar uma unidade.

Lunarejo nega a seguinte asserção, que para os tomistas, duas coisas podem ser semelhantes sem ser idênticas.

“O argumento confunde a dessemelhança com a distinção e a conformidade com a identidade. Mas duas coisas, sejam semelhantes ou dessemelhantes, são distintas se a distinção entre elas é independente de toda ‘mescla’, por assim dizer, de semelhança ou de dessemelhança. Pedro é realmente distinto de Pablo como de um leão, porque Pedro não é Pablo e nem tão pouco é um leão na realidade; sem embargo é semelhante a Pablo e

dessemelhante de um leão. Então, o entendimento se aproveita do fato para conceber e representar os homens (os quais são semelhantes) no mesmo conceito formal, mas discrimina entre o homem e o leão (os quais são dessemelhantes em distintos conceitos). Então dizemos que o homem e o leão carecem daquela 'representabilidade pelo mesmo conceito formal' por sua desconformidade e dessemelhança é o fundamento real de tal escassez.

Dizemos que Pedro e o leão tem esta divisão formal na realidade e que Pedro e Pablo tem a carência desta divisão. Mas negamos categoricamente que esta seja uma identidade real, pois para eliminar a representabilidade fundamental, basta uma representabilidade oposta, porque uma implica na escassez da outra. Daí que é claro que a conformidade remove a divisão totalmente e que a escassez de tal divisão não implica uma identidade." (106:59)

Segundo a teoria aceita por Lunarejo, o universal no estado contraído é a semelhança real entre as formas das coisas singulares das que não são idênticas mas semelhantes, e esta semelhança se fundamenta no fato de que cada forma singular tem a capacidade de ser representada no mesmo conceito subjetivo.

Os argumentos A3a e A5a (105-6:54-8 e 107:62-3) são redundantes, mas o terceiro, A4a, é importante porque refere-se à validade e objetividade da predicação dos atributos. Segundo a objeção, é o mesmo atributo, digamos 'animal racional', que atribuímos a vários homens individuais, exemplo disto, predicamos o mesmo ser destes indivíduos, se nossa predicação é verdadeira, a unidade do predicado tem que corresponder a uma unidade real do ser essencial da natureza a que se predica, ou seja que a natureza é 'una' positivamente na realidade. (106:59) Deve haver um objeto na realidade que esta no mesmo nível como o conhecimento universal, porque senão, atribuímos às coisas aquilo que não existe na realidade. Esta objeção será difícil para Lunarejo.

Aceita em princípio a resposta (Ba) que diz que o entendimento atribui às coisas a mesma natureza a qual é 'una' pela unidade que surge na natureza quando se abstrai dos indivíduos (106:60 ver 107:61). Mas um adversário como Pasqualigo poderia parar este argumento com várias instâncias. Em primeiro lugar (C1a) poderia dizer que ao predicar-se um atributo, não deve predicar-se segundo uma unidade que existe apenas na mente e que não existe na realidade, mas segundo a unidade que realmente existe na realidade. Ou seja, que deve ser a mesma humanidade como predicado deve ser única aos indivíduos, e se não for, a predicação não é verdadeira. Se algo é atribuído a coisa que não existe na

realidade, mas existe apenas na mente, a proposição onde se faz esta atribuição será falsa. A mente não cria suas unidades para impor na realidade da predicação, mas sustenta apenas o que encontra na realidade. O adversário poderia agregar em segundo lugar (C2a) que segundo a teoria predicacional se dissermos que ‘a é P’ deve haver um objeto em que se identifique as entidades significadas pelos termos. Então quando dizemos que ‘Juan é homem’, ‘Carlos é homem’, etc., implica que homem é idêntico nestas proposições, se afirmamos no mesmo sentido.

Lunarejo admite (Da) que quando uma natureza se predica de seus indivíduos, não se predica segundo algo que obtenha pela primeira vez na mente por abstração, mas que predica segundo o que realmente esta adequado às coisas singulares. Mas analisa a proposição menor do adversário: **“é a mesma humanidade, sem nenhuma distinção nem semelhança, a que predicamos como uma coisa única dos indivíduos.”** Não é verdadeira se implica que a humanidade se predique como uma unidade real ou indivisa positiva no sentido de Pasqualigo e de outros escotistas. Também é falsa se querem dizer que a unidade de-razão que surge na mente por abstração se atribui ao sujeito como predicado, E se é verdade, que

“é a mesma humanidade que se predica dos indivíduos como uma unidade de-razão que segue a abstração como condição necessária requerida para a comunidade de tal predicabilidade. (107:61)

não há nada para se estabelecer na comunidade positiva do universal na realidade.

Espinoza descreve ironicamente a reação dos nominalistas a este argumento a favor da comunidade positiva para a base da predicação:

Este argumento toca o ponto nevrágico do objeto universal sobre o que disputam os nominalistas e realistas. Mas não acusa os nominalistas, porque a única unidade que reconhecem em ‘homem’ no sentido universal, p.e., é um conjunto de indivíduos, os quais como semelhantes e confusamente conhecidos se predicam de si mesmos como claramente conhecidos, por meio da distribuição indicada. Porque dizem que um predicado que se atribui a Pedro não pode predicar-se de Pablo, uma vez que a única coisa que é atribuída a Pedro é Pedro e o único que se pode atribuir a Pablo é Pablo, mas sob o nome confuso de ‘homem’. (106:61)

Os nominalistas, bem, eles não se importam com o argumento, porque eles não dizem que o atributo é predicado com uma unidade. Sua maior dificuldade é defenderem-se de tautologia, etc., que Lunarejo discutirá mais adiante.

Escreve recatada e cautelosamente a resposta aos realista sobre o argumento;

“Os realistas, são quem mais colocam (*constituunt simpliciter*- simplesmente configure) no universal uma identidade genérica ou específica ao menos parcialmente devida (*coalitam*- alimentam, nutrem com) a obra do entendimento, se veem obrigados a explicar se é como aquela unidade descendo as coisas inferiores no ato da predicação. Falaremos sobre isso mais adiante.”

Justamente, uma única natureza se predica de muitas coisas. Mas a unidade que segue a natureza no estado de abstração é uma unidade que apenas segue este estado, e não deve passar do estado de contração. A razão é que na consequência

“A natureza abstraída é uma e comum a muitas coisas enquanto é predicado (*praedicabiliter*- predicado); logo, é uma e comum na realidade e pressupõe mudança em relação ao estado, pois a ‘natureza’ consequente já não pressupõe pela natureza abstraída.”

Tão pouco pode-se concluir de fato uma predicação fundamental e verdadeira em uma real identidade de predicado e sujeito, que a mesma natureza única se identifique do mesmo modo com seus indivíduos na realidade assim como se identifica no entendimento em um estado de abstração (*praecisive*- á parte). Em vez disso, sim, pode concluir-se que a natureza segundo-si mesma, a qual então se atribui, em verdade se encontra inclusive como multiplicada em qualquer indivíduo seu, e a multiplicação da natureza então não se concentra (*attenditur* - medido) por razões da abstração, razão pela qual aparece (*apparet*- parece) como ‘una’.

Por este motivo a seguinte proposição é de todo falsa;

“a natureza se predica de seus indivíduos não segundo a unidade que se adquire posteriormente, mas segundo aquela unidade que realmente supomos aos indivíduos”

É falsa porque o conhecimento abstrai de toda unidade ou multiplicidade que a natureza poderia ter tido na realidade. Então, não podemos admitir que a natureza predique os indivíduos segundo qualquer unidade positiva, se há sentido em predicar esta unidade deles. A razão é que neste caso só podemos pensar em dois tipos de unidade: de-razão e real. A unidade de razão, a que resulta da abstração, não pode predicar-se pela razão dada ao argumento. Nem tão pouco predicar a unidade real dos indivíduos, pois a natureza predicável, em vez disso, se abstrai dela. É sugerido que devemos predicar os indivíduos com uma unidade essencial, a constituição diferencial da espécie, respondo extensivamente a esta instancia (104) 50. (106:61)

Em resumo, os nominalistas não precisam responder ao argumento porque dizem explicitamente que a natureza predicada não tem nenhuma unidade no sentido em que discutimos. Porém os realistas estão em um dilema. Se dizem que o predicado das proposições 'Juan é homem' e Pablo é homem' é 'uno', esta unidade deve corresponder a uma unidade na realidade sob pena de falsear as proposições. Mas se dizem que o predicado não é 'uno', 'caem no poço dos nominalistas'(103:48) Admitem que a natureza predicada tem uma unidade (ou identidade genérica ou específica) na mente; diz respeito, contudo, explicar se esta unidade é transitiva, se descende ou 'acontece' nas coisas individuais a que esta adequada.

Em primeiro lugar, a unidade que caracteriza a natureza em seu estado abstraído não é transitiva; não podemos dizer que porque a humanidade abstraída pela mente da pluralidade tem uma unidade, a humanidade como contraída tenha a mesma unidade. Como diz Lunarejo, é falso pela mudança da suposição: o que dissemos da natureza abstraída não podemos dizer necessariamente da natureza contraída. Então, que conclusão podemos tirar sobre a verdade das proposições, 'Juan é homem' e "Pedro é homem"?

Se não significa que Juan e Pedro são a mesma humanidade na realidade, podemos inferir que a natureza absoluta, na qual se predicam todos os indivíduos em uma proposição verdadeira é 'não múltipla' no sentido de que mesmo "que se encontre' em muito indivíduos, estes são deixados fora, não são considerados ao serem pensados pela mente, porque a mente dispensa sua multiplicação. Não podemos atribuir a 'unidade' a conexão de predicados essenciais às coisas na realidade, porque não existe uma só natureza universal na realidade, e as unidades na realidade são bastante individuais, constituídas por diferenças não ideais mas singulares. Não podemos falar da unidade da natureza no estado absoluto como uma propriedade real, porque trata-se de um "ser diminuto " (104:51); veremos abaixo que tal natureza não é nem 'uno' e nem comum.

Na predicação não se atribui diretamente nenhuma unidade real ou de-razão ao sujeito, porque o sujeito não tem nenhuma comunicação com outros entes reais e semelhantes, porque atribuir a coisa enquanto na realidade um predicado que existe apenas na mente é uma proposição falsa. No entanto, se podemos afirmar que a

unidade de-razão, que resulta da abstração na mente, é uma condição necessária para a predicabilidade da natureza. Lunarejo tem muito mais para dizer sobre esta questão, sobretudo nas próximas dissertações. Tem muito cuidado de não dizer que a natureza no estado absoluto tem uma unidade, porque querem, como Cayetano, evitar uma teoria ultra realista ou escotista (unidade positiva ou negativa). Com tudo, parece que admitiria em 102-3:46 que a essência tem uma unidade em algum sentido; apenas pode negá-la depois de desenvolver sua posição sobre a ideia/essência. Mas esta unidade ‘não é real’, porque não esta adequada a um ente real, e se ‘perde’ quando a natureza se multiplica na realidade. **Existe outra dificuldade com a terminologia de Lunarejo que exige que seu leitor seja prudente na interpretação de seus textos : não consta à primeira vista como temos que relacionar as entidades referidas pelos termos ‘ideia-essência’, ‘natureza segundo-si mesma’, ‘natureza abstraída ‘e algumas outras.** Discutiremos este problema no final da exposição.

No final da dissertação o autor oferece um alívio ao leitor quando apresenta um ataque cômico contra Caramuel, a quem acusa de falsificar uma citação de São Tomás. Das seguintes palavras de Aquino, Caramuel tira a conclusão atribuída a natureza pelo entendimento, mas que é real, por pertencer ao ser (esse) que a natureza tem fora da alma;

“Outras vezes se atribui o universal assim considerado algo que o entendimento apreende como uno, mas o que se atribui não pertence ao ato do entendimento humano mas ao ser (esse) que a natureza apreendida tem nas coisas que estão fora da alma.” (107:64)

Caramuel pelo visto queria substituir ‘unidade’ pela palavra ‘algo’ na passagem, e efetivamente Aquino daria a impressão de defender a comunidade real do universal.

Este é o comentário de Lunarejo;

“O doutor deve ter copiado estas palavras de algum burdo baturrillo¹¹⁸ de citações, porque prefere crer que o um homem instruído não as leu nos escritos de São Tomás. Pois seria absurdo pensar que um autor instruído e tão importante cometeria tão crasso erro e não entenderia o que leu.” (107:65)

Então apresenta o contexto completo da passagem citada. Nele, Aquino diz que há vários tipos de predicados que podem atribuir ao universal segundo o ser

¹¹⁸ burdo, grosseiro, rude. baturrillo, uma mistura desordenada de pensamentos.

que este tem no entendimento. Às vezes se atribui o universal considerado como entendido pela mente como predicado que pertence apenas a operação do entendimento, tais como 'predicável', 'universal', 'ser espécie', etc., todos os que são de segunda intenção, estes predicados se aplicam na natureza apenas como entendidos, e aqui se situa o texto que Caramuel cita. Mas o exemplo que dá Aquino é o predicado '*ser a mais digna das criaturas*', não 'uno'. Podemos atribuir a natureza humana o predicado a qualquer homem individual em virtude de sua natureza humana. Tal predicado faz com que o sujeito tenha um tipo especial de teoria da suposição simples 'móvel' (transitiva) expressa pela reduplicação do sujeito (homem como homem)¹¹⁹. Mas é evidente que o caso é diferente quando o predicado é 'uno', porque

“... 'ser a mais digna das criaturas' e não 'ser uno' é um predicado que se atribui a natureza universal por adequação à natureza humana nos singulares realmente. Mas o autor Caramuel é indigno de perdão por sua preguiça em omitir o exemplo que dá São Tomás e as palavras que o seguem:

No entanto, todos os homens singulares não são apenas um homem fora da alma, mas apenas na acepção do entendimento...

e leitor preste atenção:

...e esta é a maneira pela qual se atribui o predicado como a uma só coisa...

¹¹⁹ ver **William Shyreswood**. William of Sherwood ou William Sherwood (latim : Guillelmus de Shireswode ; c. 1200 - c. 1272), com numerosas grafias variantes, foi um filósofo, lógico e professor escolástico inglês medieval. Pouco se sabe sobre sua vida, mas acredita-se que tenha estudado em Paris , foi mestre em Oxford em 1252, tesoureiro de Lincoln de 1254/1258 em diante e reitor de Aylesbury . Ele foi o autor de dois livros que foram uma influência importante no desenvolvimento da lógica escolástica: *Introductiones in Logicam* (Introdução à Lógica) e *Syncategoremata*. Essas são as primeiras obras conhecidas a lidar de forma sistemática com o que agora se chama teoria da suposição, conhecida na época de William como a lógica moderna. O trabalho principal de William é um pequeno manual de lógica intitulado "*Introductiones in Logicam*". Ele sobrevive em um único manuscrito provavelmente escrito no final do século XIII, intitulado *Introductiones Magistri Guilli de Shyreswode em Logicam* . Não apareceu totalmente impresso até 1937, na edição latina de Grabmann, e não foi traduzido para o inglês até 1966, por Kretzmann. Nenhuma outra obra que seja definitivamente dele foi impressa. O capítulo 5, "Propriedades dos termos", contém material que não está em Aristóteles, mas é um desenvolvimento distintamente medieval **chamado teoria da suposição**, que trata da semântica das declarações. A teoria tenta explicar como a verdade de frases simples, expressas esquematicamente, depende de como os termos "supõem" ou representam certos itens extralinguísticos, e tenta abordar o problema das formas sentenciais, como "Eu prometo a você um cavalo" , que não parecem se adequar às formas silogísticas padrão. Neste capítulo, William apresenta o que se tornaria uma divisão padrão da suposição em material, formal e pessoal . Na suposição material , um termo representa a si mesmo, como quando dizemos que "Sócrates" é um nome (observe que o latim medieval não usava aspas como no inglês moderno). Na suposição formal , a palavra significa seu significado, pois no homem é uma espécie. A suposição formal é semelhante ao que é indicado na lógica filosófica moderna colocando em itálico um substantivo comum, como quando nos referimos ao conceito de cavalo . A suposição pessoal é aproximadamente a relação que agora chamamos de "satisfeito por", ou "denota", como o termo "homem" denota Sócrates, Aristóteles, etc.(Wikipedia.org)

Evidentemente Caramuel não teria adicionado coisas mais antagônicas a sua tese e mais favoráveis a nossa.” (108:65)

7. COMUNIDADE NEGATIVA

Na vivaz sexta dissertação, Espinoza rejeita uma segunda teoria sobre a comunidade real do universal, segundo a qual a natureza absoluta é ‘negativamente comum’ na realidade às coisas a que esta adequada. Esta é a teoria que Lunarejo e seus colegas atribuem a Escoto. Mas o propósito da dissertação é rejeitar esta a teoria escotista, seus oponentes principais são os jesuítas modernos Arraiga e Oviedo, quem, sem sustentar a teoria eles mesmos, atribuem ao comentador Cayetano.

Tanto se indigna Lunarejo, que os atacam no primeiro teorema, sem preocuparem-se em comentar o problema, a definição dos termos, resumem o debate, etc., e ironicamente, rejeitam a teoria escotista apenas com argumentos de Cayetano, nos teoremas 2 e 3, no último teorema, analisam as razões fundamentais propostas em defesa da doutrina da comunidade negativa real do universal.

Quando dizemos que a natureza é positivamente comum nas coisas na realidade, queremos dizer que se “põe” presentemente em cada uma das coisas. Mas se é ‘negativamente comum’, se entende que não se põe presentemente nas coisas singulares como própria de qualquer uma delas, mas que é ‘una’ pela simples falta de coisas que a multiplicariam.

Lunarejo tem dado um exemplo de algo que foi considerado como negativamente comum, a matéria prima, que pode ser concebida pela mente como desprovida de toda a forma que a tornaria não comum ou determinada a uma coisa.

Apresentamos uma tradução da abordagem do problema dado por Espinoza no segundo teorema;

“Tanto os tomistas como os escotistas ensinam que nenhuma natureza (salvo a divina) é essencialmente singular e por-si-só (*ex se- fora de si*), razão pela qual afirmam que toda a natureza segundo-si mesma é negativamente comum contra os nominalistas

Adam¹²⁰, Varrón¹²¹, Ockham e outros, que negam as coisas universais e dizem que a natureza por-si são apenas singulares. Mas se bem que as duas escolas coincidem em usar a expressão ‘a natureza segundo-si mesma é negativamente comum’, discordam muito em sua interpretação das frases com segundo-si, por-si-solo ou de-po-si, e esta ambiguidade é o ponto de partida de toda a controvérsia. Os tomistas usam segundo-si ou por-si-só como isolamento (*solitarie*) ‘ou em estado de isolamento’ (*solitudinis*), a saber, quando a natureza é considerada apenas segundo seus predicados essenciais sem associação (*consortio*) com a individuação e existência. Em vez disso, os escotistas usam ‘por-si-só’ no sentido de ‘essencialmente’, ‘do intrínseco’, ou seja o usam como uma relação habitual de causa.” (111:12)

Cita Cayetano dizendo que para Escoto ‘a natureza por-si-só é comum’ que significa ‘é ela mesma a causa auto suficiente de sua comunidade’, enquanto que deveriam ter entendido a expressão de outro modo.:’ ‘a natureza por-si-só, não-com-outro, é comum e indiferente’. A natureza isolada não leva consigo a noção de causalidade mas simplesmente uma escassez conjunta com outra coisa (*conjuntio cum alio- a conjunção é com o outro*). Prossegue Lunarejo

“Porque, a oração ‘a natureza é negativamente comum’ significa unicamente que não é essencialmente singular, o escotista raciocina desta forma;

A natureza segundo-si mesma e por-si-só é negativamente comum; logo, também é negativamente comum a realidade, e.d., não é determinada por uma singularidade intrínseca de tal forma que é uma contradição estar abaixo de outra singularidade (o que lhe é adequado e intrínseco, por-si-só e sobretudo não lhe desagrade, é estar em muitas coisas).

Entretanto, o tomista nega esta consequência, porque o antecedente ambíguo toma ‘segundo-si’ não por ‘essencialmente’ mas por ‘isoladamente’. E adiciona que deve inferir-se que a natureza por

¹²⁰ **Adam of Wodeham**, (1298–1358) foi um filósofo e teólogo. Atualmente, Wodeham é mais conhecido por ter sido secretário de William Ockham e por suas interpretações de John Duns Scotus. Apesar dessa fama associativa, Wodeham foi um pensador influente que fez contribuições filosóficas valiosas durante sua vida. De acordo com William J. Courtenay, Wodeham conheceu William Ockham em algum momento entre 1320-1324. Durante este período de sua vida, Wodeham estava terminando seus estudos em filosofia. À luz do fato de que muito do trabalho de Wodeham apoiou o pensamento de Ockham, parece que as opiniões de Wodeham foram grandemente influenciadas por suas interações com Ockham. As obras que Wodeham produziu em apoio a Ockham foram parcialmente responsáveis pela proeminência de Ockham. Wikipedia.org

¹²¹ **Marco Terêncio Varrão** (em latim Marcus Terentius Varro; Rieti, península Itálica, 116 a.C. — 27 a.C.), filósofo e antiquário romano de expressão latina. Estudou em Roma. De suas estimadas quinhentas obras, salvaram-se apenas uma completa: *De re rustica* (Das coisas do campo), e outra incompleta: *De lingua Latina* (Sobre a língua latina). Sua obra foi usada como material de pesquisa por diversos eruditos posteriores, incluindo Mário Sêrvio Honorato, Aulo Gêlio, Macrôbio, Solino e Plínio, o Velho. O pensamento de Varrão é mais conhecido através de Cícero. E é possível encontrar também algo em Santo Agostinho. Talvez nada houvesse de original em Varrão, exercendo sua pessoa apenas a função de transportar, como Cícero, a filosofia grega para o mundo latino. Wikipedia.org

não ser essencialmente singular, seja negativamente comum essencialmente, porque existe um meio; a natureza absoluta, entendida apenas segundo seus predicados essenciais. **Não é nem singular nem não singular, mas prescinde do ‘comum’ e ‘não comum’.** Aqui esta o cerne do problema e os fundamentos das duas escolas.”(111:12)

Quando dizem os nominalistas que a natureza é essencialmente individual ou singular, querem negar a unidade do universal na realidade. Os tomistas e os escotistas falam de maneira diferente deles, que a natureza é essencialmente singular. Para expressar esta negação da tese nominalista (toda a natureza por si mesma é singular) os tomistas e escotistas dizem que a natureza não é singular por-si mesma, porque em sua noção essencial não há nada que a conecte com esta singularidade ou com outra.

A diferença entre os tomistas e os escotistas surge quando explicam a negação em termos afirmativos. Os dois grupos dizem que a ‘natureza segundo-si mesma’ é negativamente comum, Mas entendem a frase entre aspas de diferentes maneiras. Os escotistas usam a frase para indicar o conjunto de predicados essenciais ou próprios da natureza relacionados na realidade com os indivíduos existentes, e quando dizem que a natureza é negativamente comum, querem dizer que não esta tão determinada por uma singularidade que não pode ser determinada também por outra. Os tomistas, contudo, usam tais conjuntos de predicados como isolados pela ação de abstração da mente das coisas existentes a que estão adequados. Dizem que a natureza é negativamente comum nas muitas coisas as quais esta adequada apenas no estado de abstração ou isolamento, a natureza como conhecida, como o universal metafísico. Por outra parte, a natureza absoluta, por razões que veremos, não é comum e nem não comum ou singular. Para os tomistas ‘comum’ é um predicado que se aplica apenas a natureza abstraída e ‘singular’ é um predicado que se aplica apenas às naturezas contraídas (não se fala mais de uma natureza na realidade).

Para os escotistas segundo a explicação de Lunarejo, é válido dizer que a natureza se encontra ‘una’ ou comum negativamente na realidade porque a natureza tomada como predicado essencial é negativamente comum, pois a noção de comunidade já está contida na noção de natureza segundo-si mesma (uma relação causal das coisas reais). Os tomistas dizem que o fato de ser a natureza abstraída

negativamente comum, não se segue que seja na realidade e que a natureza como conjunto de predicados essenciais não é nem comum nem singular.

Tropeçamos outra vez com uma séria ambiguidade dos termos ideia/essência, natureza segundo-si mesma, etc. E Lunarejo aqui também se abstém de qualquer unidade negativa das coisas na realidade para evitar uma posição escotista.

Lunarejo introduz a sexta dissertação sobre a comunidade real negativa do universal da seguinte maneira.

“Não há impressão mais divulgada entre os modernos que a suposição de que Cayetano ensinasse em seus comentários *“De ente de essência”*, que a natureza tem na realidade uma unidade que é negativamente comum a muitas coisas. contudo demonstra claramente que não é mais que uma calúnia perpetrada por pessoas que o leram mal ou melhor dito que não o leram. Ainda mais, para defender a tese comum e verdadeira que rejeita tal unidade, e para resolver as objeções contrárias, decidi utilizar unicamente argumentos de Cayetano. Tenho o prazer de seguir os rastros de um doutor que trabalhou tão sutil e profundamente esta matéria e supera a todos os outros escritores em inteligência e erudição.”(108:1)

Depois de citar os louvores de Cayetano feitos por Masio, Martorell e Merinero, acrescenta que sua intenção é acometer aos que

“... citam a Cayetano sem lê-lo e nem sequer verem suas obras, e lhe atribuem a falsa teoria da unidade negativa real. O que é mais intolerável, defendem em público argumentos estúpidos e vãos que jamais o ocorreram, como se fossem dele, para alarmar de tê-lo refutado, quando na realidade são indignos deste grande homem. Vou reivindicar esta calúnia tão difusa e mostrar com toda a claridade que existe quem se deixe enganar por estes autores que não o leram.”

Lunarejo começa com Arriaga, a quem cita atribuindo a Cayetano a singularidade da doutrina: a distinção entre duas naturezas humanas, a dois homens particulares se deve;

“... não a suas naturezas mesmas que segundo-si mesmo são algo que é ‘uno’ negativamente porque não se envolvem por-si só uma distinção mas apenas por razões de sua individuação com que se identificam, a qual está adequada as naturezas mesmas na realidade independentemente de entendimento.” (108:2)

Arriaga acrescenta que a natureza de Pedro segundo-si mesma pode estar em Juan na realidade. Lunarejo se lança ao ataque;

“Arriaga nos brinda com este fato como se houvesse lido em uma passagem de Cayetano, e o cita como se o houvesse apontado para criticá-lo. Que admirável citar alguém que nunca leu e algo que nunca havia ocorrido a Cayetano, Porque o aludido texto, Cayetano não escreveu, além disso, disse precisamente o contrário, ou seja,

que negou veementemente, rejeitou e impugnou a unidade negativa real ou independente do entendimento da natureza.”

Cita três proposições que sustentava Cayetano;

1- a unidade é formal e existe fora da alma.

2- não existe na realidade nenhuma unidade comum fora da alma comum para várias suposições diferentes.

3- quando as coisas se multiplicam, também se multiplica realmente toda a unidade formal existente fora da alma.

Sobre a segunda proposição, distingue dois sentidos em que se pode dizer que uma coisa esta da alma:

(a) positivamente a coisa segue sendo indivisa estando em várias suposições

(b) negativamente a coisa não é própria de nenhuma das suposições em que se encontra.

Cayetano nega que haja na criação da unidade positiva, e da negativa diz que alguns sustentam a teoria, porém lhe parece ser ‘alheia à verdade’. E procede a prova da segunda asserção. Lunarejo se irrita;

“Veja com que falta de vergonha este autor queria nos ministrar informações tão evidentemente alheias a verdade, assim enganando os principiantes e os leitores inábeis. (108:4)

Então reproduz as palavras que Arriaga disse que Cayetano agregou na frase ‘não é incompatível que a natureza de Pedro seguisse a mesma de Juan na realidade, embora eles não envolvam uma atitude positiva para isso.’

“Mas pergunto de onde agregou? Quando? Em que página? Qual parágrafo? Nenhum ser humano nunca o dirá, porque por toda esta questão a que alude e pela seguinte não se diz nem sequer uma palavra apenas sobre a atitude da natureza para estar em muitas coisas, nem tão pouco se trata disso.” (108-9:4)

E cita Cayetano dizendo o contrário. A humanidade segundo Cayetano enquanto humanidade abstrai da repulsa¹²² e não repulsa de estar em muitas coisas na realidade, assim como abstrai de ‘branco’ e ‘não branco’. Branco e não branco são predicados contingentes, mas se ‘branco’ for parte da essência do homem, teria que se adequar a ele e não seria possível que um homem fosse não branco. Da mesma maneira, diz Cayetano, se a não-repulsa de estar em muitas coisas seria

¹²² A palavra no texto original é ‘repugnancia’, que em espanhol tem um amplo significado. Entendo que o mais apropriado seria o de repulsa.

necessariamente adequada a humanidade como tal, então não seria adequado a repulsa de estar em muitas coisas. Em outros termos, se a humanidade como tal tivesse o predicado 'poder estar em muitas coisas', não teria o predicado de 'não poder estar em muitas coisas'. Isto é falso, porque em seu estado contraído, é verdade dizer que a natureza de Sócrates (como de Sócrates na realidade) não pode estar em outros homens. A natureza pode estar em muitas coisas no sentido contingente, porém não por razão de si mesma mas por razão de seu estado de abstração.

Quando dissemos que 'a natureza pode estar em muitas coisas' o predicado esta adequado a natureza enquanto esta abstraída pela mente, ou seja, em isolamento das singularidades, pois é verdade dizer que o universal conhecido pode estar em muitas coisas porque é negativamente comum. E quando dizemos que a natureza 'não pode estar em muitas coisas', o predicado esta adequado à natureza não por razão de si mesma, mas enquanto esta contraída a uma singularidade na realidade, porque é verdade dizer que a natureza de Napoleão não pode estar em outros seres humanos.

Esta doutrina é mais clara se explicada sem a modalidade ('poder estar em'). 'Comum a muitas coisas' e 'não comum a muitas coisas', segundo Cayetano, são predicados aplicáveis à natureza em seu estado de abstração e contração respectivamente. Não podemos dizer que a humanidade de Napoleão seja comum na realidade, nem podemos dizer que o conteúdo de nosso conceito de humanidade seja singular ou aplicável a uma só pessoa. O conteúdo do conceito é comum a natureza singularizada e singular. Mas estes predicados não podem adequar-se a natureza como natureza, ou seja, não podem adequar-se à natureza no sentido de que sejam elementos necessariamente da essência, porque a aplicabilidade de um predicado excluirá seu oposto.

Se a humanidade como tal adequar 'comum', não poderia adequar 'não comum' ou 'singular', com o resultado de que a humanidade não seria realizável na existência. Por outro lado, se a humanidade como tal adequar 'singular', não se adequaria 'não singular' ou 'comum', e neste caso a humanidade não seria cognoscível pelo homem, por não ser abstraída do existente.

Lunarejo na continuação apresenta três teses que Arriaga atribui a Cayetano falsamente. Arriaga ao atacar estas teses 'luta contra um monstro imaginário criado por ele' (109:5). Em primeiro lugar, diz Espinoza, Cayetano não identificou a "não-contradição" e a 'atitude positiva' de estar em outra coisa. Ao contrário a 'não-contradição' não é igual a 'atitude positiva' e

"... mesmo que uma natureza contraída não relute em estar em outro indivíduo (de fato Cayetano não disse isso), Arriaga todavia erra quando conclui que poderia uma atitude positiva estar em outro.

"Isto parece a não-contradição de ver, pois não é uma pedra, no entanto, necessita de uma atitude positiva ou próxima. Este fato, todavia, mostra claramente que Arriaga nunca leu a Cayetano. Pois este argumento é de Cayetano mesmo: usou contra Escoto quando este inferiu que a natureza é apta para estar em muitas coisas porque não tem por-si-só a não-repulsão de estar nelas." (109:5)

É claro que se traduzirmos 'não-repulsão' como 'não-impossibilidade', uma proposição que não é impossível é possível. Porém este não é o sentido aqui. 'Não repulsão' se toma por uma 'não-impossibilidade' no nível específico ou genérico, ou seja, uma compatibilidade no nível de propriedade. Então, um cego tem uma não-repulsão para ver, mas uma pedra não tem; o predicado 'tem a visão' é compatível com a humanidade mas inconsistente com a natureza de uma pedra. Mas deste fato não podemos concluir que todos os homens podem ver, pois a 'atitude positiva' é mais exigente, porque tem que ser aplicada a todos e a cada um dos indivíduos. E por isso Lunarejo diz que enquanto a natureza de Pedro tiver uma não-repulsão de estar em Pablo (isto não é certo, por razões que serão esclarecidas), não se segue que existe uma atitude positiva para estar nele. Se o predicado 'estar em Pablo' foi compatível com 'ser a natureza de Pedro', não segue que a natureza de Pedro esta em Pablo ou 'poderia' estar no sentido de uma capacidade positiva. (no sentido de que o cego poderia ver por ser compatível com o predicado 'ser homem' ou 'ter a visão').

Lunarejo cita o argumento de Cayetano a que se referiu acima; este acusa Escoto de errar ao admitir a consequência, "a humanidade como humanidade tem uma não-contradição de estar em muitas coisas; logo, tem uma atitude para estar em muitas coisas", para apoiar sua conclusão de que a humanidade é universal na realidade (ou melhor dito 'comum') independentemente do entendimento. Examinaremos mais adiante (116:32ss) a crítica desta consequência como uma

reduplicação, mas o importante aqui é se Arriaga houvesse lido esta passagem de Cayetano não diria tal coisa.

Na continuação, Medrano, em uma passagem graciosa, tentando encontrar a razão pelo mal entendido de Arriaga, sugere que este autor confundiu uma objeção que propôs Cayetano contra sua própria tese para solucionar depois, como um argumento em apoio de sua tese. Depois de citar o argumento (a dois homens é adequada a negação formal na noção de ‘homem’, independentemente da mente; logo, são ‘uno’ negativamente nela) diz;

“Arriaga declara siblinhadamente que este argumento é a razão principal de Cayetano para provar a unidade negativa da natureza na realidade..., mas não é mais que uma fábula de Arriaga. Não me importa que o antecedente seja falso e a consequência incorreta. O ponto é que nego completamente que seja de Cayetano; ele nega o código e o negam também todos os que o leem. Arriaga nunca o provará. Talvez (o criaria com dificuldade) deu com o seguinte argumento da mesma questão, porque é muito parecido com o de cima...(109:7)

E cita o argumento: todos os supostos que são formalmente ‘uno’ fora da alma tem alguma unidade que é comum fora da alma, porque não se distingue naquele em que são ‘uno’. Continua Lunarejo

“E aqui o argumento, que digo, foi proposto por Cayetano. Contudo não o propôs como argumento seu, mas em nome dos adversários. Ou seja, é uma objeção para ser resolvida.” (109:10-7)

E dá a resposta de Cayetano; a razão pela qual dois supostos são ‘uno’ formalmente é que cada um ‘goza de uma negação da divisão formal’ do outro, e não que esteja adequado em algo em que não se distingue pela alma.

“Realmente! Confundir objeções propostas para serem respondidas em debate com as próprias razões e bases do disputante. Nem as crianças permitiriam impunemente tal coisa.”(109:10-7)

Lunarejo, em outra ocasião, para acusar Arriaga de atribuir um argumento espúrio a Cayetano, apresenta outro argumento; a humanidade como tal, não é Pedro; logo por-si-só não é positivamente o mesmo que ele, e portanto é negativamente distinto dele. Arriaga, então, critica o argumento por falar de ambiguidade, porque a humanidade muda de suposição. Este é o comentário de Lunarejo;

“Bom Deus!De onde tiras tudo isso? Quem é esse Cayetano platónico que trata de provar que há universais na realidade e o faz

com argumentos tão tolos e com tantas confusões e ambiguidades em suas consequências? Quem eu pergunto? Pois aquele cardeal dominicano Tomás de Vio, aquele homem erudito e excruciante, em absoluto, jamais sonhou tal coisa. Ao contrário, viu que lhe imputam sonhos alheios, e isto foi publicado em Amberes¹²³ para o mundo letrado, impresso em belos tipos. De tudo isso, o que podemos dizer sobre Arriaga, que nunca viu nem leu a obra citada e que sem averiguar cobriu suas páginas com argumentos que lhe venderam uns charlatões da praça pública que lhe disseram que eram de Cayetano.”(110:8)

“Agora cabe a Oviedo”, diz Lunarejo e cita uma passagem em que diz que “Cayetano, o discípulo principal do doutor angélico, seguiu os rastros de Escoto”, ao sustentar a comunidade negativa real da natureza. Lunarejo o critica assim;

“Como vez, trago o mesmo engodo sob a tutela de Arriaga e porque não sabia de onde ou com que palavras Cayetano ensinou, copiou as palavras de Arriaga. ‘Adiciona que a natureza de Pedro não tem uma atitude positiva para estar nele’. Obviamente que não nomeia Arriaga a quem leu nem viu. Porque se houvesse lido, examinado e comparado aos dois, nunca teria escrito que ‘Cayetano’, principal discípulo do doutor angélico, seguiu os rastros de Escoto. Porque Cayetano mesmo, como se tivesse previsto esta calúnia, mostrou mais claramente o sol do meio dia que sua teoria sobre a comunidade negativa é muito distinta da escotistas...”(110:10)

Cita então a passagem de Cayetano que admite com Escoto que a unidade formal segue a natureza por razão de si mesma, porém não disse como Escoto que a comunidade negativa a segue por razão de si mesma, mas por razão de seu isolamento,

“...assim como a singularidade a segue por razão de sua associação com a existência. E porque a condição de isolamento não é adequada à natureza por razão de si mesma nem por razão do ser que tem fora da alma, mas por razão do entendimento cuja função natural é dividir coisas unidas, não se encontra na realidade natural nenhuma comunidade antes de todo o ato do entendimento.” (110:10)

Em outros termos, a natureza como natureza não inclui a comunidade como predicado que esta adequado necessariamente de tal maneira que tenha que adequar-se em cada um dos seus estados, mas que a comunidade negativa é um atributo que está adequado apenas no estado de isolamento, o qual depende do entendimento, enquanto este vê o quão dispersa ou dívida está a natureza que é formalmente ‘una’ na mente. Para poder destacar mais as diferenças entre as teses

¹²³ Ambere (Antuérpia) Cidade onde Arriaga publicou seu curso filosófico em 1632.

de Cayetano e Escoto, Lunarejo justapõe duas proposições opostas que representam o caminho das teorias;

1- Escoto: A natureza tem uma comunidade negativa antes de todo o ato do entendimento.

2- Cayetano: A natureza não tem nenhuma comunidade antes de todo ato do entendimento.

No final do primeiro teorema Lunarejo faz uma tentativa interessante de reconstruir a história dessa falsa interpretação de Cayetano:

“Arriaga e Oviedo seguem Peñafiel, Ricardo Lynch, Sebastián Izquierdo, Stefano Spínula e outros muitos autores modernos que estão enrolados no mesmo erro por sua preguiça em ler Cayetano. A verdade é que apenas há apenas um moderno fora das escolas de São Tomás e Escoto que não conhece suas disputas, seção ou capítulo sobre a unidade dos universais com a falsa citação de Cayetano. O que é mais sério, o teriam metido em seus prefácios gerais... Qual a origem desta impostura? A mim me parece, foi Rubio¹²⁴ quem enganou a Arriaga, porque foi um dos primeiros a lançar a falsidade; sem fingir que leu Cayetano¹²⁵. Mas outros também se equivocaram antes de Rubio. Masio, por exemplo, alude a certos homens sem nomeá-los que não leram a Cayetano ou não compreenderam sua opinião...”

Em vez disso, Suárez, o Doutor exímio, a compreendeu, porque a leu atentamente, e Fonseca e os conimbricenses também o leram e citaram corretamente. Os autores que mencionamos acima poderiam ter descoberto a verdadeira opinião de Cayetano apenas consultando os jesuítas, seus companheiros. Por outro lado, Caramuel se porta de maneira mais modesta;

¹²⁴ **Antonio Rubio** -(La Roda / Albacete 1548-Alcalá 8.III.1615), lat. Ryvius. Originário de La Roda (Albacete), e não de Rueda, como se costuma dizer. Entrando na Província de Toledo em 18 de abril de 1569, passou em 1576 para a da Nova Espanha, onde fez a profissão dos quatro votos em 4.I.1587. Ele era doutor pela Universidade do México, e ensinou filosofia por 6 anos e teologia por 16 anos no México. Retornou em 1599 à Espanha para imprimir suas obras, onde residiu no colégio de Alcalá de Henares, onde faleceu em 1615. Ao retornar, porém, foi enviado em 1599 como procurador de sua província em Roma. A sua obra teve grande influência (é um dos poucos escolásticos citados por René Descartes para o seu ensino. As suas obras estão entre os mais vendidos da escolástica jesuítica da 1ª geração, tendo sido publicadas mais de 50 vezes entre 1603 e 1644: Logique (1603; 18 edições entre 1603 e 1641), Physique (1605, 12 edições), De ortu et interitum (1609, 7 edições), De Anima (1611, 8 edições) e De coelo et mundo (1617 postumamente, 9 edições). Ao nível da lógica e da psicologia, estes tratados de Rubio são frequentemente muito mais completos e subtis do que os dos Conimbricenses, em geral mais estudados. Sua lógica inclui, por exemplo, um Tractatus nominum analogia muito completo (incluído no Comentário sobre as categorias.
<https://scholasticon.msh-lse.fr/>

¹²⁵ Conforme Redmond, esta frase foi traduzida com dificuldades textuais, devido a um problema de interpretação.

temendo ser conduzido por um guia cego ao poço em que tantos caíram, se desculpa assim,

“Porque temos coisas mais importantes para nos preocuparmos, não discutiremos o que Cayetano sustentou ou não sustentou. Vamos assumir que ensinou o universal negativo, porque assim o entendem os homens mais eruditos...”

Dirá sem dúvida que não tem nenhuma obrigação de ler a Cayetano. Talvez não: porém então lhe pergunto, com que direito impõe a um erudito tão grande falsidade e atribui estúpidas razões não sem detrimento de sua fama? Quem aspira ser filósofo e escrever filosofia certamente tem uma obrigação séria, estudar os ilustres principais mestres, entre os que sem dúvida Cayetano não ocupa o último lugar. (111:11)

O leitor, que já notou a dificuldade de ler Cayetano, pode compreender como surgiu essa confusão.

Conforme sua promessa, Lunarejo retira unicamente quatro argumentos de Cayetano para rejeitar a tese da unidade negativa real do universal. Em primeiro lugar Cayetano disse que não existe na realidade nenhuma unidade comum a várias suposições, porque tal unidade seria, segundo sua hipótese, algo cuja quiddidade estivesse isolada fora da alma (uma quiddidade que não seja própria de nenhum suposição), e esta situação é impossível, dado que a quiddidade não pode estar a deriva, mas precisa radicar-se em alguma hipótese real. Seu segundo argumento é simplesmente que para os aristotélicos, não existe na realidade nada mais que suposições singulares, e nenhuma unidade comum é uma coisa particular (111-2:13-4). Lunarejo aplica estas razões a unidade negativa comum e resume em um só epiquerema:

“Será claro para quem os considere que estes argumentos de Cayetano provém muito bem que não se dá na realidade nenhuma natureza negativamente comum a muitas coisas no sentido entitativo e físico (porque é mais ou menos [*ferme- quase*])o significado ‘na realidade’, por esta razão;
O que é entitativamente singular não é negativamente e realmente comum segundo sua entidade, porque tal comunidade consiste na negociação ou exclusão de singularidade.
É assim que a natureza na realidade é entitativamente singular, porque se identifica com a singularidade.
Logo, não é negativamente comum entitativamente e na realidade.”
(112:15)

Este argumento repete simplesmente uma doutrina familiar, da escola tomista, mas devemos notar a definição de 'realidade', sobretudo com a afirmação de Cayetano de que esta de acordo com Escoto em sustentar que a natureza goza de uma unidade formal por razão de si mesma.

É claro que não repudia a doutrina apresentada com tanto esmero no princípio do tratado dos universais, sobre a ideia-essência. Seja qual for a opinião de Cayetano, Lunarejo parece admitir uma unidade formal do universal como tal (e não simplesmente como conhecida) e também uma comunidade, presumidamente no sentido 'metafísico', como disse várias vezes na dissertação (segunda) sobre a ideia-essência. **Lamentavelmente, não esclarece de forma satisfatória a relação exata entre a ideia-essência e as coisas existentes que a exemplificam.**

Merinero, Rodriguez e outros objetam contra estes argumentos de Cayetano que os escotistas não dizem que a natureza seja comum negativamente como contraída nas coisas singulares, mas apenas segundo-si mesma, porque embora de fato se encontre contraída na realidade, por-si-só apenas exclui a singularidade de seu conceito essencial e portanto é comum neste sentido. Lunarejo disse que Cayetano insistiu precisamente 'na possibilidade entitativa de excluir a singularidade na realidade (112:16)'; se dissemos 'na realidade', já estamos comprometidos com a singularidade ou contração. A diferença entre a posição escotista e tomista neste particular, então, é parcialmente a definição de 'realidade' (coisas): para estes tomistas, há duas esferas agudamente contrastadas, a real (coisas existentes singulares, menos semelhantes em vários graus uma a uma) e o universal ou essencial. Pelo contrário, para os escotistas, a definição de real é mais ampla, e não exclui a natureza segundo-si mesma como relacionada com as coisas singulares a que compete.

Os outros dois argumentos de Cayetano, diz Lunarejo, rejeitam 'diretamente' a tese escotista e foram repetidas por muitos tomistas como Soto, Araújo, Oña, etc., com o mesmo fim: "de passagem, meu leitor, observe o quão longe estava Cayetano de ensinar a comunidade negativa..."(112:17)

Em terceiro, Cayetano usava o princípio dos *Analíticos Posteriores* 1:4, é impossível que um atributo que esta adequado por-si mesmo a um sujeito, negue a si mesmo, ou seja que seu contraditório está adequado. logo, temos que dizer que

os atributos contraditórios ‘ser próprio de uma coisa particular’ (ser singular) e ‘não ser próprio’ (ser comum) não pode adequar-se a natureza enquanto tal. Se a humanidade, p.e., foi essencialmente não própria ou comum a várias coisas, não poderia ser própria de nenhuma delas. Ou em termos mais formais, se a humanidade como tal tivesse a não-contradição de estar em muitas coisas, não seria possível adequar a contradição de estar nelas, como temos visto. e digo, se o atributo ‘pode estar em muitas coisas’ adequa-se a natureza como tal (assim como adequa-se a natureza como conhecida ou abstraída pela mente, não poderia adequar-se ao atributo ‘não poder estar em muitas coisas’ (como de fato adequa-se a natureza singular contraída).

Em sua resposta a uma objeção de Merinero, Lunarejo dá um exemplo (139-19:20): sublinhando certo paralelismo entre os atributos contraditórios ‘racional’ ou ‘risível’ e a contradição de estar em muitas coisas. São contraditórios os atributos ‘poder raciocinar’/‘não raciocinar’, ‘poder rir/não poder rir’, assim como também o são ‘estar em muitas coisas/não estar em muitas coisas’. Contudo, se dissemos que o primeiro atributo de cada par adequa-se por-si mesmo a humanidade, devemos negar a humanidade o segundo membro de cada par. Não podemos dizer, então, que a natureza como tal pode estar em muitas coisas, porque excluiria a possibilidade de singular. Temos notado antes a diferença entre os sentidos de ‘propriedade’:

- a- elementos da definição ou atributos que a seguem necessariamente (‘racional’, ‘risível’)
- b- um atributo que se adequa a natureza apenas por razão do estado (‘comum’ como abstraído, ‘própria’ ou ‘singular’ como contraída).

A propriedade ‘poder estar em muitas coisas’ e sua oposição são de segunda classe. O ponto aqui é precisamente que estes predicados não são elementos da natureza como tal.

O peruano Jerônimo de Valera opõe-se contra o argumento, seguindo a Escoto, que no indivíduo não são necessariamente opostas a repulsa e não-repulsa de estar em muitas coisas, porque não se predicam do universal segundo o mesmo. E digo, o mesmo indivíduo adequa-se a indeterminação por razões de sua matéria e a determinação por razão de sua forma. Em sua resposta, Lunarejo, além de negar

que seja apto o exemplo da matéria e forma (porque atos e potências reais, embora se unam, não se identificam com a singularidade e a natureza individual), argumenta que o princípio constatado por Valera é demasiado amplo, porque não exclui a identificação entre uma natureza e a singularidade de outra natureza, ou seja que não seria impossível que um cavalo seja homem.

“Se se admite que predicados opostos podem identificarem-se com uma coisa ao mesmo tempo entitativo e realmente como tal, que não se predique dela formalmente segundo o mesmo, não seria contraditório e quimérico que a humanidade se identificasse acidentalmente com a singularidade de Lucero em algum indivíduo.” (113:21)

A razão é que basta que dois predicados, segundo Valera, não sejam ditos do indivíduo segundo a mesma noção para poder aplicar-se a um indivíduo, e no caso acima mencionado, a humanidade é predicada do indivíduo em razão de natureza e a singularidade de um cavalo em razão da individualidade. **E Lunarejo nos assegura de que a oposição entre a possibilidade e a impossibilidade de ser comum a muitas coisas é uma oposição tão grande como a que medeia entre a potência e não potência de raciocinar como homem e agir como cavalo.**

Em uma resposta a um argumento de Rodriguez, faz este comentário de uma passagem de Escoto que cita, segundo as teses tomistas

“... a natureza que é comum negativamente por-si mesma ou segundo-si mesma pode ser singular acidentalmente, porque tomamos ‘por-si’ como ‘isoladamente’, como no quarto livro da Metafísica de Aristóteles, que é o terceiro modo de dizer por-si.” (114:24)

A natureza abstraída das coisas singulares pelo entendimento então, é uma negativamente (ver 93:5, 106-7:61 e 110:10). Para o uso de por-si, conclui-se o comentário em torno do (103-4:49).

A quarta razão de Cayetano, que apresenta Lunarejo, também tem a ver com os vários tipos de predicados. O argumento se expressa em um silogismo cuja menor deve ser falsa por ser sua conclusão, sua maior correta, e sua forma válida:

"Todo atributo que segue a natureza por razão de si mesma é transitivamente predicável de seus supostos. Como exemplo, se é verdade que ‘animal’ se segue de ‘homem’, podemos dizer ‘Sócrates é um animal’. (verdadeiro)

Para os escotistas o atributo ‘comum’ segue a natureza humana. (falsa)

Logo, ‘comum’ se predica do suposto; que é falso porque não podemos dizer que por ser a natureza ‘comum’, ‘Sócrates seja comum’.” (114:25).

A conclusão é que a comunidade não segue a natureza por razão de si mesma.

Para contestar este argumento, o peruano Valera e outros escotistas dizem que há alguns predicados (tais como ‘comum’ e ‘apto para estar em muitas coisas’) que são aplicáveis apenas à natureza e são incompatíveis com os indivíduos. Lunarejo indica primeiro que estes escotistas se tem valido do mesmo princípio da transitividade da predicação quando objetam contra um argumento de Fonseca, quando este disse que a unidade da precisão não implica na unidade dos indivíduos. Então, diz Espinoza, em um dilema;

“Se o vosso argumento é válido contra Fonseca, a vossa solução do argumento de Cayetano é válida, ou se a vossa solução é válida, então Fonseca a respondeu bem. Por outro lado, ou não criticais bem a Fonseca ou respondeis mal a Cayetano.” (115:26)

Mas Fonseca toma ‘por-si’ como o terceiro sentido como ‘isolamento’, e por conseguinte predicar a unidade da natureza por-si não implica que se predique dela em outros estados. Os escotistas, no entanto, entendem ‘por-si’ como ‘intrínseca e essencialmente’ no segundo modo de dizer ‘por-si’ (115:26). Lunarejo agrega que o exemplo arbitrário desta distinção compromete o princípio da transitividade da predicação minando toda a silogística.

“ Se admitimos uma vez esta resposta, o axioma dos Analíticos Posteriores podem ser contornados quando querem que seja aplicado, e assim se debilita a arte silogística, o qual fundamenta ante todo o princípio *dici de omni*¹²⁶.” (15:26)

Disse que se não existe nenhum critério claro que governe a aplicação de tipos de predicados, a silogística se faz arbitrária.

Mas os escotistas oferecem explicações de por que ‘uno’ aplica aos indivíduos e ‘comum’ não se aplica. Rodriguez disse que os atributos da natureza predicamental são transitivos, mas não de natureza considerada como transcendente. Lunarejo aponta que ‘considerar’ já é um ato de pensar e a distinção não pode ser usada para resolver o problema em que se trata as propriedades reais. Rodriguez também disse que ‘comum’ pode predicar-se ‘especificamente’ do indivíduo (‘Pedro é comum a Pablo enquanto a sua especificação’) mas não

¹²⁶ *dici di omni* (você fala sobre todos)

‘reduplicativamente’ (‘Pedro como Pedro não é comum a Pablo’), mas diz Lunarejo, a adição destas qualificações já implicam que o atributo ‘comum’ se aplica de distintas maneiras não esclarecidas na natureza e no indivíduo.

A terceira resposta de Merinero que discute Lunarejo, critica o argumento de Cayetano (111:45) com base na teoria da suposição. Merinero disse que um atributo que se predica por-si mesmo de um carácter geral (*superiori*), faz com que este tenha suposição simples, não é transitivo. Assim ‘comum negativamente’ faz com que o sujeito a que se aplica tenha suposição simples e não pessoal, então não é aplicável aos indivíduos. Ou seja, é falso concluir que a natureza de Pedro seja comum a de Pablo. Segundo a teoria escolástica, se um termo tem suposição pessoal, a predicação toca as coisas singulares às quais os termos se referem, mas se tem suposição simples, a predicação toca o universal ou, na interpretação nominalista geral, toca o conceito. Lunarejo replica que a resposta não explica a razão por que uma classe de predicados faça com que o sujeito tenha suposição simples. Repete aqui sua própria descrição da suposição simples que desenvolveu nas sùmulas (10:11) seguindo Báñez¹²⁷: o único caso de suposição simples ocorre quando o sujeito (que supõe simplesmente) é de primeira intenção e o predicado é de segunda intenção.

“...a suposição simples apenas compete aos predicados de segunda intenção, como ‘ser um gênero’, ‘ser uma espécie’, etc. Então, por ser ‘homem’ uma espécie, não infere que Pedro seja uma espécie.” (115-6:30)

Também usa contra Merinero esta definição da suposição simples, mas é claro que a força do argumento depende de aceitar a sua definição. Em todo o caso, diz Espinoza, para Merinero, os atributos que se predicam por-si nos dois primeiros sentidos tem suposição pessoal e não simples, e ‘comum negativamente’ se predica do segundo modo. Logo, se predica dos indivíduos, e tiramos a falsa conclusão do argumento de Cayetano (114:25).

Na quarta teoria, Lunarejo volta-se para a análise da argumentação de Escoto que encontrou em Cayetano. No princípio da crítica que desenvolveu contra Escoto

¹²⁷ **Domingo Bañez**, em latim Dominico Bannes (Mondragón, 29 de fevereiro de 1528 - Medina del Campo, 22 de outubro de 1604) foi um teólogo espanhol, religioso da Ordem dos Frades Pregadores. Foi confessor de Santa Teresa de Ávila, ensinou teologia em Alcalá, Valladolid e Salamanca. É um dos mais ilustres defensores da doutrina de Tomás de Aquino sobre cuja Suma Teológica compôs amplos comentários

pode inferir-se uma proposição negativa de uma afirmativa com predicado privativo (ou infinito) e ao contrário, mas se há uma reduplicação do sujeito (expressa em tais frases como 'enquanto...', 'por si próprio', etc.) pode inferir-se uma proposição negativa de uma afirmativa com predicado primitivo, mas não ao contrário. Escoto, diz Cayetano, comete o erro de deduzir uma proposição afirmativa com predicado primitivo e com reduplicação do sujeito de uma proposição negativa semelhante.

Explicamos esta doutrina examinando as quatro consequências:

- 1- Um homem não é branco, logo um homem é não-branco.
- 2- Um homem é não branco, logo o homem não é branco.
- 3- Um homem como homem é não branco, logo o homem como homem não é branco.
- 4- O homem como homem não é branco, logo o homem como homem é não-branco.

Segundo Aristóteles, 'nenhum homem é branco', porém admite a implicação. Para Lunarejo as três primeiras consequências são válidas e a quarta é formalmente falsa, ou seja, nega a validade da inferência a uma proposição afirmativa com predicado primitivo apenas no caso onde se reduplica o sujeito. Os dois primeiros exemplos são familiares; se um atributo convém a uma coisa, não lhe convém o correspondente atributo contrário, e vice e versa. O fato da reduplicação parecer mostrar um nexó necessário entre o predicado e o sujeito na proposição afirmativa, qual nexó necessário se nega na proposição negativa. Apresentamos a seguinte paráfrase da 3 e da 4;

- 5- Não-branco tem que concordar a 'homem', logo branco não tem que concordar a 'homem'.
- 6- Branco não tem que concordar com 'homem', logo não branco tem que concordar com homem.
- 7- Se não F é um atributo necessário de N, então F não é um atributo necessário de N.
- 8- Se F não é um atributo necessário de N, então não F é um atributo necessário de N.

É claro que 6 e 8 são falsos, pois embora $FN = \neg FN$, FN implica $\neg FN$, mas não vice versa.

Apliquemos esta doutrina agora no presente tema. O predicado que trata de ‘ser próprio de algo’, com o sentido de (poder) ser singular. Substituindo as proposições teremos:

9- Algo não pode ser adequado tem que concordar com a natureza, logo algo adequado não pode concordar com a natureza.

10- Algo pode ser adequado à natureza, logo algo pode não concordar com a natureza.

A proposição (9) não foi afirmada por Escoto, mas para os tomistas ela seria falsa, não formalmente mas materialmente, porque para ele o antecedente é falso (pois a humanidade não é necessariamente comum). Mas segundo Cayetano, Escoto afirmou a consequência (10), que para os tomistas é formalmente inválida. Nota-se que ‘não poder ser adequado a algo’ se entende como ‘comum’, assim o consequente da (10) é equivalente a uma formulação da tese da comunidade negativa; a natureza tem que ser comum, a qual evidentemente se rejeita aqui.

Lunarejo resume o argumento;

“Devemos notar que para que a proposição, ‘a natureza por-si só é comum’, seja verdadeira, as duas expressões ‘por-si-só’ e ‘comum’ devem entender-se no sentido negativo segundo nossa explicação a qual é verdadeira. Nesse caso é equivalente a ‘natureza tomada como não-com-outro e não própria a algo’, a qual é verdadeira. Mas segundo Escoto ‘por-si-só’ se entende equivocadamente em sentido positivo, e significa que a natureza por razão de si mesma ou enquanto tal é não-própria a algo, o que é evidentemente falso.” (116:32)

Espinoza apresenta uma relação de autores que aceitam esta crítica de Cayetano como Francisco Suárez. O ponto aqui é a característica contingente e necessária/impossível dos atributos que se predicam da natureza segundo si mesma. Lunarejo então cita Escoto que emprega um raciocínio semelhante ao de Cayetano contra Godfrey de Fontaines¹²⁸ e Egídio Romano. Este é outro momento em que usa sua diatribe favorita, o dilema é,

¹²⁸ **Godfrey de Fontaines** (nascido em algum momento antes de 1250, falecido em 29 de outubro de 1306 ou 1309), em latim Godefridus de Fontibus, foi um filósofo e teólogo escolástico, designado pelo título Doutor Venerandus. Ele fez contribuições para uma ampla gama de assuntos, que vão desde a filosofia moral à epistemologia. No entanto, ele é mais conhecido hoje por seu trabalho em metafísica. wikipedia.org

“Daí que concluo que estas proposições hipotéticas contra Fabri¹²⁹ e Rodriguez: se Cayetano não solucionou o argumento de Escoto, tão pouco Escoto solucionou o argumento de Godfrey e Egídio, e se Escoto solucionou corretamente o argumento de Godofredo e Egídio, Cayetano também solucionou o de Escoto.” (117:38)

E mostra em detalhes o paralelismo entre o argumento de Escoto e de Cayetano, explicando como as respostas dos escotistas contra Cayetano apenas ajudam Godfrey de Fontaines e Egídio contra Escoto. No final conclui com um imperdoável jogo de palavras:

“Quando Rodriguez ataca a Cayetano com suas ‘razãozinhas’ que mendiga de Fabri, não fabrica uma defesa muito agressiva de seu doutor.” (1118:41)

A resposta da segunda objeção de Cayetano contra sua própria tese (9118:44-6), Lunarejo trata de esclarecer a linguagem de Cayetano, a qual havia ocasionado os equívocos que vimos. Cita os complutenses que acusam Cayetano de uma aparente contradição por afirmar estas duas proposições:

- 1- A natureza na realidade é comum negativamente.
- 2- A natureza segundo-si mesma é comum negativamente.

Lunarejo diz que Cayetano não foi compreendido textualmente:

- 3- Não há nenhuma unidade comum fora da alma para várias coisas distintas como supostamente existe na realidade natural, a qual se opõe a (1). Cita então a distinção de Cayetano entre:
- 4- A natureza humana que existe fora da alma segundo-si mesma é negativamente comum ou indiferente a várias coisas.

¹²⁹ **Honoré Fabri** (em latim: Honoratus Fabrius; Ain, 1607 — Roma, 8 de março de 1688) foi um teólogo jesuíta, matemático e físico francês. Seu trabalho foi desenvolvido em dois eixos principais, teologia moral e nova física. Primeiro, ele defendeu o probabilismo (seu *Diálogo* de 1659 foi refutado por Gradi, o bibliotecário do Vaticano) e atacou a teologia moral jansenista em várias de suas obras. Em segundo lugar, sua outra área de excelência foram as ciências naturais e a matemática. Ele tentou reformar a física escolástica de inspiração aristotélica a partir de um método geométrico e definiu a metafísica como um "sistema de teoremas", uma definição que chamou a atenção de Leibniz. Fabri estava interessado em todas as novas questões de seu tempo: heliocentrismo, os anéis de Saturno (sobre os quais ele se envolve em uma longa controvérsia com Huygens), a teoria das ondas (desenvolvendo uma teoria baseada na ação da lua), magnetismo, óptica (onde popularizou a teoria da difração de luz desenvolvida em *Physico-mathesis de lumine* (1666) por Francesco Grimaldi, e Isaac Newton afirma ter conhecido a última precisamente através dos trabalhos de Fabri), cinética. Em matemática, ele estava interessado no método infinitesimal e no problema do continuum. Em seu tratado *De plantis, de generatione animalium et de homine* (1666, 204), ele prova que ensinou a circulação do sangue antes que o livro de Harvey caísse em suas mãos.
<https://scholasticon.msh-lse.fr/>

5- A natureza humana que existe fora da alma é negativamente comum e indiferente a várias coisas.

Cayetano disse que (4) é verdadeiro porque a natureza de uma coisa singular fora da alma e tomada segundo 'si-mesma' no sentido de isolamento e de singularidade da coisa, não é determinada ou própria de nenhuma coisa, portanto é indiferente ou negativamente comum. Mas (5) é falsa, porque inclui uma frase adicional que modifica o sujeito e expressa uma condição restritiva: 'que existe fora da alma', assim como também é falsa a oração 'a madeira que não se aproxima do fogo não queima'. É importante notar que o efeito da frase 'segundo si mesma' na (4) é oposta 'que existe fora da alma', porque desliga ou isola a natureza de toda determinação (de Sócrates). A frase 'segundo-si ' ou 'isolamento' expressam uma condição restritiva da (4). O sujeito das proposições expressa duas coisas: a natureza é uma condição restritiva (segundo-si e fora da alma). As condições significam que a natureza se torna como exilada ou como singular, ligada (articulada) a uma existência particular, e se entendem como opostas: ao dizermos exiladas negamos sua articulação a uma existência particular, e quando dizemos 'que existe fora da alma' negam o isolamento. Agora, o predicado 'negativamente comum' é aplicável à natureza quando esta qualificada pela primeira condição mas não é aplicável quando esta qualificada pela segunda condição.

"A comunidade negativa é incompatível com a natureza que existe, não por razões da natureza e sim pela condição expressa na frase 'que existe fora da alma'... enquanto a natureza perde seu isolamento, obriga-se a perder sua comunidade, e deseja seu isolamento logo que esta em ato." (119:45)

Rodriguez apresenta uma objeção contra os tomistas: os tomistas como Cayetano e Suárez dizem, que 'parece não terem atendido a sua vontade' contra os nominalistas, dizem que existe naturezas reais comuns na realidade e depois a negam, contra os escotistas dizem que a comunidade se deve ao entendimento, Lunarejo responde que,

"Atrevidinho é este Rodriguez. Pois Suárez a muito havia apresentado o mesmo argumento contra sua própria tese na sexta disputação, de onde Rodriguez a tirou, por mais que dissimulasse (porque a cita na mesma secção em que Suárez se distancia muito de nós, se bem que estão perdidos no modo de falar). Ele não declarou um modelo escotista para fazer as pazes com os nominalistas ou apenas desfazer suas ambiguidades? Certamente

Ponce não exitou muito ao dar a mão aos inimigos jurados de Esgoto.” (119:48)

Então apresenta sua descrição panorâmica das posições em torno do problema dos universais que citamos acima. Os escotistas aproximam-se dos platônicos, dizendo que os universais se distinguem das coisas singulares independentemente do entendimento, e os nominalistas são mais próximos de Heráclito e dizem que não há nenhuma universalidade no mundo. Os tomistas ocupam uma posição intermediária: os universais existem ‘absortos e contraídos’ nas coisas singulares (*imbibita contractaque singularibus*). Mas os tomistas, diferente dos nominalistas, admitem que podemos abstrair ‘objetivamente’ estes universais das coisas. Os tomistas aproximam-se mais dos escotistas que dos nominalistas, porque embora neguem a posição de Escoto de que os universais sejam negativamente comuns, não admitem mais que uma distinção virtual entre o universal e as coisas singulares. Admite de fato,

“... uma comunidade antes do entendimento no sentido fundamental e potencial, e também uma comunidade resultante do entendimento em sentido atual e formal (segundo o modo proporcional cuja unidade explicamos na dissertação anterior...) Não há pois nenhuma contradição na doutrina dos tomistas, que permanecem sempre respeitando o que atestam e seguirão fazendo.”(119:48)

Apesar da ambiguidade dos termos que se empregam neste tratado, refletida na confusa interpretação de Cayetano e Escoto, aqueles que desempenham o papel dos protagonistas procuram ser claros em linhas gerais. Em primeiro lugar, Medrano mostra com suficiente clareza que Arriaga e Oviedo estavam equivocados em suas leituras de Cayetano, justamente porque não o leram com muita atenção. Segundo a única universalidade que se encontra na realidade é a conformidade e semelhança entre as coisas segundo a explicação que apresenta Lunarejo na dissertação anterior. Esta posição exclui a tese atribuída a Escoto de que a natureza seja ‘negativamente comum’ na realidade, seja ou não própria de nenhuma coisa individual na realidade. Em outras palavras, não podemos dizer que a natureza como tal seja comum a muitas coisas na realidade, ou com mais propriedade que a natureza de um ente existe e seja comum a outro ente existente. A razão é que na realidade as naturezas são incomunicáveis entitativo e fisicamente. Em terceiro

lugar, a natureza que a mente abstrai das coisas singulares pode chamar-se negativamente comum no sentido em que pode aplicar-se indiferentemente aos vários entes a que convém. Veremos que o universal lógico pode chamar-se ‘comum positivamente’. A natureza abstraída em seu estado intencional pode ser comum a várias coisas. Dito de outra maneira, a natureza em estado abstraído e contraído convém ao predicado ‘singular’ (não pode estar em outros) e ‘comum’ (pode estar em outros) respectivamente. Em quarto lugar, a natureza considerada, nem no estado existencial e nem no intencional, não pode chamar-se nem singular e nem comum, porque como a única coisa que há na natureza são os atributos essenciais e próprios, que são transitivos no sentido de que são aplicáveis as coisas existentes e também convenientes a natureza no estado de abstração, se um dos predicados ‘comum a muitas coisas’ e ‘próprio a uma coisa’ foram predicados necessários, seriam mutuamente exclusivos. Recordando a tese da última dissertação, que ‘representável pelo mesmo conceito formal’ é o único predicado que indica a unidade que é comum na natureza em todos os estados.

A classificação de predicados que se pressupõe nesse tratado escolástico é evidentemente distinta das várias distinções dos predicados que eles costumam fazer hoje em dia. A divisão fundamental está entre o que poderíamos chamar de ‘notas’ e ‘características’ da natureza, correspondendo aos primeiros dois e ao terceiro modo de predicar-se por si segundo a interpretação do texto dos *Analíticos Posteriores* encontrada nestas páginas. As notas são predicados que necessariamente convém à natureza e são os elementos da essência e atributos que não são elementos da essência apenas a seguem necessariamente. Este complexo de notas é aquele que consta na essência, e é de competência da natureza em todos os estados. Como exemplo, a natureza de um homem particular consta das notas ‘animal’, ‘vivente’, ‘risível’, etc, mas estas notas também constituem a natureza abstraída e são a natureza no estado absoluto. Estas ‘características’ da natureza não são as ‘notas’ que constituem uma série de atributos que são do tipo mais elevado no sentido de que descrevem a natureza em seus vários estados. Assim ‘um negativamente’ é uma característica da natureza no estado de abstrativo, junto com o intencional, ‘não próprio a uma coisa singular’, ‘abstraída’. Mesmo assim, as características existentes, contraídas, temporais, etc, convém a natureza

real. 'Representáveis no mesmo conceito formal' é uma característica que se aplica à natureza em todos os seus estados e descrevem sua unidade geral. Em sua lógica, Lunarejo lamentavelmente não esclarece com clareza as relações entre os vários estados da natureza como gostaríamos. Porém alguns dos problemas nesta exposição, reconhecidamente incompletos e em parte obscuros se aclaram nas próximas dissertações.

8. UNIDADE INTENCIONAL

Nesta dissertação, Lunarejo discute a unidade do universal na mente. Seus oponentes agora são os nominalistas modernos, que não os admitem nem na mente e nem em nenhuma unidade nítida do universal. Esta é a seção onde acontece o ápice da polêmica entre Medrano e os nominalistas. Lunarejo acredita na derrota dos nominalistas e apresenta o que espera ser o epitáfio final.

Iniciamos com a introdução de sua dissertação intitulada *“O objeto de conhecimento universal é na natureza objetivamente uma ou são muitas coisas singulares conhecidas de forma confusa?”*

“Até agora temos tratado da unidade fundamental dos universais, do fundamentalmente real, que o entendimento encontra (*efferat*- de mais alto), na natureza atual, formalmente uma e apta para estar em muitas coisas. Abordaremos agora a discussão de sua identidade atual. Nossos adversários são os nominalistas, aqueles que ensinam que não existe, nem intencionalmente, uma natureza única que possa ser o objeto do conhecimento enquanto semelhantes de um modo único. Segundo eles, a única unidade que tem os universais provém do ato confuso do entendimento. Em contrapartida, os realistas dizem que a natureza se faz (*fiere* -expõe) uma mediante a abstração ou reconhecimento da multiplicidade, e que por isso o termo universal, digamos 'homem', imediatamente significa a natureza humana desprendida objetivamente dos singulares, mas mediatamente significa Sócrates e Platão. Os nominalistas persistem em negar isso e creem que 'homem universal' nada significa a não ser uma semelhança entre Platão e Sócrates, os quais são um pela natureza e não pelo conhecimento que os associa (*copulante*-encadeado), de maneira tal que o universal simplesmente são os mesmos indivíduos conhecidos sem distinção em um ato confuso. Esta é a opinião de Ockham, o restaurador da escola, de Gabriel¹³⁰ e dos nominalistas modernos, entre eles Hurtado, Arriaga e Oviedo.” (119-20:1)

¹³⁰ **Gabriel Vásquez** (Villaescusa de Haro, Belmonte, Cuenca, 1549 ou 1551 - Alcalá de Henares, 23 de setembro de 1604) foi um teólogo religioso jesuíta espanhol, orador e moralista. Bento XIV chamou-o de "luminar" da teologia. Fez um estudo completo das obras de Santo Agostinho por quem professava uma grande devoção. Wikipedia.org

Lunarejo expressa aqui a doutrina do ‘conceito objetivo’ a qual era comum em seu tempo, que foi elaborada por Francisco Suárez e Gabriel Vásquez. Relacionada com várias doutrinas anteriores da idade média. O conceito objetivo é a presença do objeto no pensamento e se distingue do conceito formal ou subjetivo, o qual é uma experiência psíquica de um homem individual. Hurtado e outros jesuítas reagiram contra esta interpretação de entidades objetivas entre a mente e a realidade, com o mesmo espírito com que os nominalistas do século XI e do século XIV, raciocinaram contra as várias teorias da natureza universal, e como eles, adotaram uma solução parecida do problema dos universais.

No entanto, apesar do protesto de Lunarejo de que é a mesma doutrina de outrora, o recrudescimento do nominalismo na primeira parte do século XVII não ocorreu devido às mesmas circunstâncias que causaram seu primeiro aparecimento na história da filosofia. A doutrina tomista desenvolvida aqui tem suas raízes na idade média, fortemente evoluída em alguns detalhes do objetivismo, talvez inaceitáveis para Aquino, que compartilham pontos de vista com a modernidade¹³¹. Na verdade, debatem duas análises sobre o conhecimento que reaparecem na história da filosofia.

Medrano manifesta seu desejo de tomar parte ativa nesse debate:

“Não quero apresentar e nem resolver os antigos argumentos dos nominalistas, os quais também desdenhou e omitiu Suárez. O leitor que dispõe de mais tempo pode consultar Pedro Níger¹³², Soto e Fonseca. Me limitarei aqui aos modernos e proporei apenas os argumentos que me parecem ser geralmente discutidos, pois outros como Esteban Spinula e Tomás Compton os tem criticado extensivamente.”(120-2)

¹³¹ Walter Redmon aqui fez uma referência ao trabalho desenvolvido por Roland Dalbiez em 1930, “Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l’être objectif”. O autor refere-se aqui à teoria das ideias cartesiana inspiradas em concepções escolásticas, referentes ao trabalho de Scotus e seu discípulo Alnwick quanto a noção do ser objetivo, difundido por Suárez.

¹³² **Peter Black** - “ *O escudo Clypeus Thomistarum ou questões sobre a antiga arte de Aristóteles*.” Publicado na Itália, em Veneza. Peter Nigri (latinizado de Schwartz), também conhecido como Peter George Níger (nascido em 1434 em Kaaden, na Boêmia ; falecido entre 1481 e 1484), foi um teólogo dominicano , pregador e polêmico. Ele estudou em diferentes universidades (Salamanca , Montpellier, Bolonha, etc.) e entrou na Ordem Dominicana em 1452 em Eichstätt, Baviera. Níger foi um eminente teólogo e pregador, e um discípulo ortodoxo de Aquino. Em suas obras teológicas, ele se limita principalmente à discussão de questões de lógica e psicologia. Wikipedia.org.

Diz que Oña esta equivocado ao atribuir a Lavelli a observação de que os que negam a universalidade são mais tontos que burros, pois quem o disse foi Galeno. Também comenta a conversação sobre o realismo de Burleigh e Paulo Venetto.

Na primeira teoria, Lunarejo tenta ficar contra o argumento dos nominalistas sobre os universais serem simplesmente representativos, que nada mais é do que uma repetição da antiga teoria nominalista e sujeita a crítica de Anselmo. Então rejeita formalmente a tese nominalistas de que os universais são os individuais confusamente conhecidos e trata de provar a posição tomista. Nas teorias restantes, analisa novos argumentos dos nominalistas modernos.

9. UNIVERSAL NOMINALISTA REPRESENTATIVO

“Na primeira conclusão, o universal é constituído pelo conhecimento que alcança muitas coisas confusamente, sem outra unidade que seja reconhecida pelo conhecimento e corresponda ao objeto (*ex parte objectis se habent*)¹³³, se suprime o universal em ser dos peripatéticos e é proposto no máximo um universal em-representar.” (120:3)

Este argumento foi sustentado por Toledo, Masio e Serna. Arriaga, diz Lunarejo e parece tratar do universal em-ser e do universal em-representar como sinônimos. Conforme o que se explicou a princípio do tratado dos universais, no universal-em-ser o essencial é o que contém a coisa conhecida ou o conceito objetivo, e o universal-em-representar ou em-significar é qualquer coisa que represente ou signifique muitas coisas, especificamente, neste contexto, a espécie impressa ou conceito formal ou subjetivo, o qual é o fenômeno psíquico de um homem individual. Então, na primeira conclusão, se intenciona estabelecer que a posição nominalista se pode reduzir ao psicologismo.

Então a prova:

“Como é de noção comum que muitas coisas coincidem ou são una, assim é o universal para essas coisas. Para os senhores os muitos indivíduos são uno somente em (ato de) conhecimento que os representa confusamente e não na natureza representada. Logo, somente o conhecimento que os representa confusamente é comum a eles, ou seja, é um universal em-representar.” (120:3)

¹³³*ex parte objectis se habent* (se colocou ao lado do objeto).

Se se objeta que o universal representativo é suficiente para explicar a predicação essencial, respondo que segundo esta teoria a única coisa que ocorre em uma proposição é que um indivíduo conhecido confusamente se predica de si mesmo enquanto conhecido distintamente.

“Mas desta maneira qualquer coisa refletida em um espelho ou em uma estátua poderia predicar-se de si mesma, como se alguém apontando a uma imagem no espelho ou no mármore diria ‘tu é aquele homem’ ou ‘Platão é aquele homem’.” (120:3)

E isso evidentemente não é o universal essencial.

A segunda conclusão de Lunarejo é que os modernos nominalistas não oferecem nada novo para melhorar a velha teoria. Para os antigos nominalistas, o nome ‘homem’, entendido como o nome mental expresso pelo termo oral ou escrito, é o único universal que significa as coisas particulares de maneira comum. mas os complutenses se equivocaram ao criticar os nominalistas com a seguinte objeção: ‘Pedro é um homem’ é uma proposição verdadeira, mas não seria se o que se predica fosse uma palavra (som), porque Pedro não é uma palavra(não é um som).

“Este argumento nem ligeiramente beira aos nominalistas, porque não dizem que a palavra (som) ‘homem’ suponha materialmente por si mesma nessa proposição, a não ser por todos os indivíduos de natureza racional. Sequer dizem que o conceito supõe por si mesmo, mas pelo objeto que representa, pois interpretada assim, a proposição “Sócrates é um pensamento” seria tão falsa como ‘Sócrates é uma palavra (som).’”(121:5)

Aqui temos um ponto importante, os nominalistas não confundem a palavra com o significado; têm admitido a diferença entre a suposição material e simples por um lado e pessoal por outro (segundo suas explicações, quanto ao termo supõe por si mesmo, pelo conceito mental, e pelas coisas respectivamente). E segue explicando a posição nominalistas; a mera rejeição da teoria tomista, não implica um simples verbalismo:

“De fato na proposição ‘Pedro é um homem’, não se segue automaticamente que o que se predica de Pedro seja uma palavra. Pois há um meio; o conjunto de homens singulares que a palavra significa confusamente.” (121:5)

Na proposição de Pedro claramente conhecida se predica a mesma substância individual de Pedro mas reduzida ao nome confuso e comum de ‘homem’. Lunarejo não queria dizer com este esclarecimento sobre a posição

nominalista que sua teoria seria mais aceita do que é; *“Não temos que crer que os nominalistas mentalistas sejam mais nobres que os vocalistas, porque estes não excluem os conceitos da mente.”*, os quais discutirá depois. Além disso, existe pelo menos um caso em que os universais dos nominalistas não significam senão palavras, a saber, na ciência da lógica, sendo ‘linguística’ ou ‘vocal’, trata de palavras. E conclui que, *“o nominalismo que nos brinda neste século não é mais conhecido que aquele nominalismo grosseiro e insípido dos antigos”*. (122:6)

Lunarejo conclui que o objeto do conhecimento universal não é o conjunto de coisas singulares confusamente conhecidas. Prova primeiro, mostrando que a teoria nominalista descansa sobre a impossibilidade das predicções objetivas e refere-se a sua resolução de ‘Aquiles’ de Arriaga e Oviedo na dissertação sobre as predicções.

“O universal é um em muitos e predicável de muitos. Mas se Sócrates, p.ex., se predica de ‘homem’ e ‘homem’ implica os seres humanos singulares de maneira confusa, todo o homem se predica de Sócrates e o sentido seria ‘Sócrates é todo homem’.” (122:13)

Para evitar esta confusão Hurtado repete a análise da proposição que era comum aos nominalistas no século XIV; o universal se deve a um ato confuso disjuntivo e a proposição se interpretaria ‘Sócrates é o Sócrates, ou Pedro, ou Paulo... Sócrates não seria todo homem, porque para ser verdadeira a proposição disjuntiva, basta que um de seus predicados convenha ao sujeito. Espinoza responde que; *“esta resposta não agrada nem aos adversários e com razão, pois Arriaga e Oviedo a impugnam.”* (122:14)

Tal análise implica que toda proposição é disjuntiva. Uma simples apreensão de ‘homem’, trata-se de um termo incompleto, que significa que todos os homens de uma maneira são uno. O conceito para os nominalistas é uma conjunção de indivíduos, mas quando se predica em um juízo é uma disjunção de indivíduos.

Lunarejo disse que a doutrina do princípio da predicabilidade inadequada é demasiado amplo, porque se for válido tal como se formula, até um composto físico singular (p.ex. a a mateira e a forma de um leão), seria universal com respeito a suas partes, pois a proposição ‘esta matéria é um leão’ é verdadeira no sentido disjuntivo ‘esta matéria é a matéria ou a forma de um leão’. Em segundo lugar, disse,

se os nominalistas pensam que o predicado 'homem' representa todos os indivíduos humanos, é difícil ver como a proposição faz-se disjuntiva. Pois um termo é predicado segundo o que ele significa,

Para os senhores, predicar uma coisa de outra não é senão unir um predicado com o sujeito mediante uma ligação: logo, se coincidem todas as naturezas no predicado, todas também se predicam do sujeito. Provo esta consequência: a ligação unindo o predicado com o sujeito, olha aquele como um todo de modo uniforme e indivisível. Pois este ato do juízo não alcança uma ou outra natureza particular de distinto modo, porque não distingue entre elas, assim une uma natureza ao sujeito do mesmo modo que outra natureza.(123:16)

Em sua terceira resposta, Lunarejo parece dizer que não se pode dar uma interpretação disjuntiva de proposições cujo sujeito são termos gerais. Mais interessante é sua quarta respostas, tal interpretação significa que cada proposição categórica é uma predicação da identidade;

A predicação inadequada de um conjunto, por muito que insistas na confusão, é objetivamente a predicação de uma coisa particular, por mais confusamente que se conheça, no mais é um indivíduo vago, e em absoluto é um universal, que cuja essência não é estar uno em um apenas uno em muitos.

Esta consequência me parece especialmente clara contra Arriaga, quem a afirma em sua sexta disputa: disputa que a proposição 'Pedro é algum homem' é universal de fato (*in re*) embora não se chame universal. Mas no final da sétima disputa nega que o indivíduo vago seja universal: não sei com que consistência. Hurtado por sua vez mais consistente com seus princípios admite que o indivíduo vago é universal.(123:19)

A doutrina nominalista, diz Lunarejo, conduz ao fato da negação da universalidade na predicação. Da doutrina de Hurtado, Arriaga e Oviedo, Lunarejo tira esses absurdos:

1- Para eles toda a predicação universal seria de fato do mesmo tipo, 'Pedro é algum homem', um de um, pois o que importa se disse corretamente ou não, se é na verdade universal.

2- Toda ciência trataria objetivamente de objetos particulares.

3- Em nenhuma ciência poderia ser feito uma demonstração das essências e dos predicados quidditativos das coisas, apenas todas as ciências versariam sobre a semelhança ou dessemelhança que tem este ou outro indivíduo em suas operações ou conotações. É ridículo, porque a demonstração procede a partir da maioria universal, como sustentam os peripatéticos.

4- Finalmente, infiro que o gênero, p.ex., não seria predicável de muitas coisas que diferem em espécie. Pois para os senhores, de Pedro apenas se predica um animal que é o mesmo (ex se) um homem, e de Lucero só pode predicar-se apenas o animal que é mesmo um cavalo. Logo, nem um nem o outro é um gênero, porque não pode predicar-se de outras espécies. Cada uma dessas

conclusões foram contra a Aristóteles e a inteira tradição peripatética.
(123:19)

Estes absurdos seguem a teoria nominalista ao interpretar os predicados da proposição a sua maneira, diz Lunarejo, referindo-se a Juan de Santo Tomás pelos absurdos que se seguem se aplicarmos sua análise ao sujeito

9.1 Respostas de Lunarejo

Medrano apresenta um breve resumo de sua tese, na qual comentará em suas respostas às objeções. Ao seu parecer, representa a mente de Aristóteles.

A natureza considerada segundo si mesma se faz por uma predicação objetiva que resolve todas as individuações. A humanidade, p.ex., é objetivamente uma no entendimento, a qual não conhece nem confusa nem claramente nenhuma divisão ou pluralidade de indivíduos ou de suas naturezas. Em troca, permanece certa essência absoluta da qual abstrai o que é o ser da natureza de Sócrates e de Platão, com indiferença e indeterminação que o entendimento pode atribuir a qualquer suposição que tenha tal natureza na realidade. Este é o objeto imediato do conhecimento universal, ou seja, é o que significa o nome universal, seja mental ou vocal. (123:21)

O termo comum e o conceito subjetivo geral significam a natureza abstraída pela mente. É sumamente importante notar que segundo esta explicação, o *que se ‘fez uno’ é na natureza considerado segundo si mesmo*¹³⁴. Não é, então, a natureza singular de Sócrates como de Sócrates o que ‘se faz’ universal mediante a abstração mental, e não é exato dizer que uma coisa singular ‘se faz’ universal, porque quando as individuações se resolvem, segundo a opinião de Cayetano que segue a de Lunarejo, já não se trata de uma natureza contraída. A sugestão, pois, é que o conteúdo essencial se encarna na existência, fazendo muitas naturezas particulares, e quando a mente o conhece, perde sua multiplicidade existencial e volta a vestir um modo de ser ‘inexistencial’, assumindo um modo intencional.

A natureza considerada segundo si mesma se encontra dividida nas coisas existenciais ou em seu estado de contradição, de onde esta identificada realmente com as singularidades, de tal maneira que podemos falar de muitas naturezas reais. Estas naturezas singulares são realmente semelhantes de uma e de outra, também são virtuais ou potencialmente distinguíveis de suas singularidades, a qual constitui

¹³⁴ Conforme Dr Walter Redmon, as palavras desta frase aparecem em letras itálicas.

fundamento do ato de esclarecimento da mente. O entendimento abstrai, desprende, ou ‘tira’ a natureza segundo-si-mesma das muitas singularidades, mas não dizemos ‘estas naturezas e suas singularidades’, porque no ato de separá-las da existência já é uma única natureza. Pelo mesmo fato se sai da realidade e se entra na esfera mental.

Esta natureza abstraída, pertence ao estado objetivo ou intencional, e é ‘una e apta para estar em muitas coisas’, assim cumprindo com a definição do universal essencial. Porém, sua unidade não é real (existente), numérica, ou positiva, pois apenas significa que na natureza abstraída faltam suas individuações ou existências. Aquilo a que corresponde esta unidade da natureza na realidade é a semelhança, na qual ‘acontece’ a unidade intencional. a natureza são todos os indivíduos, não no sentido extensional, como se fosse o conjunto dos indivíduos, apenas no sentido compreensivo, todos os atributos essenciais e próprios da natureza convêm a todas as coisas singulares que o tem. Podemos dizer então que ‘certa essência absoluta’ caracteriza tanto as coisas singulares como a natureza em que coincidem.

A natureza é o objeto do conhecimento universal, e também pode ser chamada de conceito objetivo. É o objeto do conceito geral subjetivo, como também, indiretamente, o termo comum. Se diz que é o objeto imediato e formal do pensamento universal, enquanto que o objeto material e imediato são as coisas existentes. Porém podemos dizer que os indivíduos singulares são os objetos verdadeiros do pensamento universal, porque ‘são realmente o objeto do conhecimento universal’, o qual significa que a natureza está formalmente neles, mas não materialmente, e se chamam ‘idênticos entitativa e materialmente’. Esta última hipótese, ao mesmo tempo, garante o conteúdo geral das ciências como também sua referência real, pois pode traduzir se, sem danificar seriamente a doutrina, natureza abstraída e naturezas reais (conceitos objetivos e individuais existentes e focados a partir de um aspecto de seu ser) como no sentido da referência dos conceitos subjetivos e das expressões linguísticas que os representam.

Por outro lado, temos que rejeitar uma interpretação nominalista do conhecimento que nega as entidades abstratas que são o sentido representado pelo conceito expresso pelos homens, pois a mera representação do objeto ou a mera

referência aos objetos particulares não basta para explicar a predicação. Se a teoria nominalista estivesse certa, toda a proposição, singular ou geral, se reduziria em última análise a uma disjunção, ou conjunção de disjunções de identidades das que se predicam 'um do mesmo', com o perigo de perder a proposição de sua índole informativa. Segundo a interpretação nominalista, as proposições científicas versariam sobre as coisas singulares, e ao mesmo tempo se excluía sobre elas, e ao mesmo tempo se excluía a possibilidade da demonstração aristotélica, na qual procede a base da aplicação de leis gerais. Em resumo, sua doutrina sobre a predicação conduz a supressão de toda a generalização e universalidade, pelo menos no sentido 'em ser'. Além disso, se insistir em negar as entidades abstratas, é difícil ver como o conceito subjetivo ou a experiência psíquica, em sua existência concreta, pode explicar a unidade de um atributo mais satisfatoriamente que um reflexo ou uma estátua. Ao contrário, nas proposições se predicam os atributos gerais que a mente abstrai das coisas reais e pode aplicá-los verdadeiramente nas proposições que formula. No entanto, a predicação de um atributo geral não implica que a generalidade do atributo se encontre na realidade. O modo de ser que possui um atributo na realidade, é distinto do modo de ser predicado um atributo na mente; é tido na realidade como próprio e comunicável, mas é predicado como indiferente no sentido de que poderia ser aplicado indistintamente a outras coisas reais.

Nas dissertações 5-7, Lunarejo tentou estabelecer, que o universal não tem nenhuma unidade entitativa na realidade, mas pode chamar-se uno apenas em seu estado de abstração. Ao ocupar-se deste tema especificou o primeiro elemento da definição do universal essencial que ele deu no princípio deste tratado: uno e apto 'para estar em / e predicar-se de' muitas coisas. Na oitava dissertação é sua intenção explicar o sentido do segundo elemento da definição: a atitude do universal de estar em muitas coisas. Dirá contra os escotistas que o atributo 'apto para estar em muitas coisas', assim como também o atributo 'uno', convém a natureza apenas em seu estado intencional, e que portanto a aptidão de estar em muitas coisas não é atributo da natureza segundo si mesma, nem mais ainda em seu estado de contração. Ao final discute a opinião dos nominalistas modernos em torno da realidade do universal.

Para os tomistas, não há mais que uma coisa na realidade: nas naturezas individuais na existentes. Para eles a natureza é como una, apta de estar em muitas coisas, e a predicabilidade se deve à mente. Para os escotistas, a realidade abarca as coisas singulares e também a natureza como una, apta de estar em muitas coisas, no sentido definido destes termos, porém a predicabilidade é obra do entendimento. Reservam o termo universal para a natureza como predicável, assim os escotistas afirmam que o universal (mas não o da natureza comum) se encontra apenas na mente. A terceira teoria, às vezes atribuída aos escotistas pelo visto, coloca todos os elementos do lado da realidade. É interessante notar que Lunarejo disse explicitamente que o universal platônico não é encontrado na realidade. (134:40)

Sua última teoria sobre o nominalismo dá a impressão de ser um apêndice, porque não trata do tema da dissertação. Como de costume, Medrano acusa seus adversários de repetição, ambiguidade, supersimplificação e aqui adicione subterfúgio, por não querer aparecer como nominalistas. Medrano é mordaz em sua escrita e quase chega a atacar seus oponentes de falta de honradez. Vai ao extremo de dizer que seu oculto psicologismo não é digno de resposta ao problema dos universais proposto por Porfírio.

Nas três últimas dissertações do tratado geral sobre os universais, Lunarejo dissertou brevemente sobre a origem dos universais metafísicos e lógicos na mente, rejeita a tese escotistas de que a essência do universal consiste em sua predicabilidade, e finalmente considera outros problemas em torno do universal. O primeiro dos três, com o título “Se o universal é feito por abstração ou por comparação do entendimento?”, é importante porque descobre vários detalhes do processo noético que estão pressupostos em todo o tratado. A dissertação contém uma interessante tentativa de reconciliar vários ditos de São Tomás que parecem inconsistentes.

10. AS CINCO TESES

Lunarejo fórmula cinco teses após elucidar alguns pontos sobre os universais de seus oponentes:

1- O universal metafísico não existe somente pela abstração do entendimento possível, mas também pela abstração do intelecto agente da natureza que se faz uno e apto para estar em muitas coisas. A razão é que a espécie impressa, resulta da abstração do intelecto ativo, representa como objeto a natureza em si, sem as condições individuantes, e esta natureza é o universal e esta no entendimento em seu ser conhecível. Ou seja, o objeto da espécie impressa esta presente no entendimento ao menos habitualmente quando se acha a espécie que o representa. Contudo a espécie se chama universal apenas por representar a natureza, a qual é universal metafísico. Diz Lunarejo,

Passo por alto os textos de São Tomás que apoiam esta doutrina, porque esclarecerei sua mente mais plenamente logo abaixo. (136-6)

2- O universal lógico não se deve à abstração do intelecto agente, porque este não conhece nada, apenas que produz a espécie impressa, e o ser do universal lógico é formalmente de razão, ser conhecido ou devido ao conhecimento.

3- Mas tampouco se deve a abstração do entendimento possível, porque esta abstração consiste em conhecer a natureza pura e sem relação aos indivíduos, e esta relação é a parte formal da essência do universal lógico.

4- O universal lógico tampouco é efeito da comparação composta ou da predicação atual realizada em um juízo, porque a predicação atual de um atributo pressupõe que seja predicável em potência.

5- Temos que dizer que o universal lógico se constitui pela comparação simples, ou pela simples apreensão levada a cabo pelo entendimento possível. Provamos assim: A universalidade lógica, como temos visto, é uma relação de razão. Segundo a definição aristotélica, todo o ser de uma relação é 'em sua extensão' e tem que fundamentar-se em muitos termos. A universalidade é uma segunda intenção cujo ser, como o de qualquer ente da razão, é ser-conhecido-atualmente. Contudo,

O ato do entendimento que faz o universal lógico é um pensamento (cognitivo) prático de um objeto relativo enquanto relativo; logo é um ato que se constitui no seu essencial conceito relativo ao apresentar os termos, precisamente apreendidos em todo o seu ser para o outro. Mas esta ação é comparar a natureza com as coisas singulares. Logo, somente a comparação não o juízo põe os termos e apreende a referência relativa de superioridade e inferioridade, a qual é a universalidade. (137:10)

A palavra ‘termo’ na tradução acima é ambígua, podendo referir-se aos termos da relação de universalidade e aos termos da proposição que os expressa. Na proposição, o termo sujeito ordinariamente se refere às coisas e ao termo predicado de caráter universal, assim a predicação envolve essencialmente a relação de universalidade. Mas a relação se constitui antes do juízo expresso na proposição. Esta doutrina reflete a análise do ‘estar-em’ (*inesse*) da proposição, teoria que na Idade Média se opunha a Abelardo e a teoria da ‘Identidade’.

11. A ESSÊNCIA DO UNIVERSAL

Os escotistas dizem que o universal não é somente natureza comum, apenas natureza enquanto predicável, e a predicabilidade convém à natureza comum por obra da mente. Para os tomistas a predicação é uma propriedade do universal, e sua essência consiste em estar em muitas coisas. Lunarejo introduz o problema na décima dissertação dizendo que Aristóteles emprega tanto a predicação como o estar-em para definir o universal, e naturalmente ocorre uma controvérsia em relação a estes dois aspectos do universal.

Lunarejo descreve a distinção entre a essência e a propriedade em geral. A essência ou quiddidade é o primeiro que se concebe da coisa, a propriedade é a primeira que traz sua origem concebida, (como inspiração) (141:3). Quando dizemos que uma definição representa a propriedade do universal, tomamos propriedade no sentido metafísico, apenas intencionalmente distinta da essência da qual flui, como ‘risível’ na humanidade, e não no sentido físico, em cujo caso é realmente distinta da essência de que flui como o calor do fogo (141:1). Lunarejo segue a maneira escolástica de descobrir a relação entre (um elemento) da essência e a propriedade de ‘fluir’. Esta distinção é parecida com a distinção de Kant dos juízos analíticos e sintéticos a priori: Na teoria escolástica que examinamos aqui como também a kantiana, há um nexos necessário entre a propriedade e seu sujeito e estas propriedades são o que busca a ciência.

Lunarejo descreve os dois conceitos de ‘estar em muitas coisas’:

... real e intencional (ou concebível segundo a terminologia escotista). Estar realmente em muitas coisas pode dever-se a identidade (assim como homem esta em Pedro e em Pablo), ou por inferência (assim como a brancura esta na parede). Estar intencionalmente em muitas coisas, é ser conhecido pelo

entendimento como elas... também, estar intencionalmente em muitas coisas supõe como seu fundamento estar realmente nelas...(141:2)

As características essenciais ou próprias se identificam ontologicamente com os indivíduos a que convém, mas as formas accidentais pertencem aos indivíduos como a seus sujeitos mas não se identificam com eles. Podemos comparar os acidentes contingentes com os predicados dos juízos sintéticos a posteriori. Também, o entendimento sabe que a natureza está em muitas coisas de três maneiras que correspondem aos três atos mentais de simples apreensão, juízo e raciocínio.

Segundo os tomistas e alguns escotistas como Rodriguez, a atitude de estar em muitas coisas constitui a essência do universal, e predicar-se delas constitui uma propriedade, porém a maioria dos escotistas, seguidos pelo nominalista Hurtado de Mendoza, opinam como Escoto.

Lunarejo disse, que para Escoto existe um paralelismo entre as relações de estar em e predicar-se de muitas coisas, e que se relacionam com 'certa condição recíproca': se uma é essência a outra é propriedade e vice e versa (141:1). Alguns aparentemente acreditaram que estas relações estão relacionadas a universalidade como gênero e diferença para a espécie, e ainda dizem que a universalidade é um tipo de estar em muitas coisas determinada pela predicação, mas Lunarejo prefere vê-las como uma relação entre essência e propriedade.

Há uma só natureza universal ou universal metafísico. Pela comparação simples do entendimento surge uma relação de razão de conveniência, indiferença, superioridade, ou comunidade entre a natureza e as coisas, e a natureza com esta relação chama-se universal lógico. Esta relação de universalidade é a raiz e o fundamento da propriedade de poder ser predicado a qual convém o universal. O entendimento pode predicar a natureza das coisas em um juízo explícito porque vê na relação de conveniência em seu ato de comparação simples. Mas a universalidade e a predicabilidade são ontologicamente idênticos e surgem ao mesmo tempo, ao constituir-se em universal lógico pela comparação simples. Podemos dizer que na comparação simples a natureza é predicada remotamente. Mas há uma diferença intencional entre a universalidade e a predicabilidade da

natureza. Quando se considera a natureza em ordem ou conotação, o ato de comparação composto se chama predicável no sentido formal e próximo. Como o juízo pressupõe o ato da comparação simples, o aspecto predicável pressupõe o aspecto universal da natureza, ou seja que a capacidade de ser predicado do universal metafísico pressupõe que o entendimento tenha relacionado tal universal com as coisas no ato da comparação simples. É evidente que a universalidade é uma entidade (de-razão) presente, mas a predicabilidade é uma potencialidade ou 'aptidão'. a predicabilidade em geral é no fundo a universalidade como afirmativa ou declarada pelo juízo. Por último, deve-se notar que a relação de universalidade de que falamos tem um termo na realidade (as coisas existentes) e outro termo, a natureza universal, não 'existe' apenas como uma entidade abstrata. Contudo, Lunarejo não nega que as coisas singulares tenham uma representação na mente, pois a mente as conhece, segundo Aquino, 'indiretamente por uma espécie de reflexão... convertendo-se aos fantasmas' que representam as coisas singulares. Para o realismo desta teoria, é importante recordar que o estar-em intencional se enraíza em um estar-em real.

Além de ser predicável de muitas coisas e objeto das ciências, o universal esta em muitas coisas e ao mesmo tempo esta fora delas e separado delas 'não na realidade apenas na razão' (145:8). Lunarejo refere-se na quarta dissertação em que trata da teoria escotista sobre as predicções objetivas. O universal também,

... esta em todo o tempo e lugar, não no sentido positivo (não existe sempre e em toda a parte, pois isso compete somente a Deus), apenas negativamente, enquanto não esta cercado ou por nenhum espaço definido não esta mensurado por nenhum intervalo de tempo... Falta origem e fim, é não gerado e incorruptível, ou seja os universais gozam de certa eternidade negativa... (145:8)

E refere-se a discussão sobre a atualidade eterna do universal na segunda dissertação.

11.1 Universal mental e real

Certamente podemos ver como elemento fundamental da doutrina da universalidade da natureza no estado de abstração, a qual poderíamos chamar de universal depois da coisa, porque o entendimento a abstrai ou desprende das coisas

reais. A natureza assim é isolada por razão de sua separação das coisas singulares de que se desliga. A convém certos atributos 'de tipo superior' por razão de seu estado isolado ou contraído, p.ex., 'una negativamente', comum a muitas coisas singulares negativamente'. Pode chamar-se também de universal metafísico ou uma natureza universal por quanto é fundamento ou termo da relação de universalidade. Denomina-se às vezes de 'conceito objetivo', expressão que realça sua característica de ser o objeto do conhecer universal do homem. O universal depois da coisa esta presente primeiro na mente, primeiro 'habitualmente' como conhecível, por ser representado em espécie impressa ou conceito formal produzido pela abstração do intelecto agente a partir da percepção sensível, e por último das coisas existentes. Segundo, esta presente na mente por ser conhecido ou expreso pelo entendimento passivo. O universal depois da coisa, contudo, não está realmente separado das coisas existentes, somente apenas pela razão (145:8).

Outro elemento bem definido na teoria do universal na coisa, é o universal fundamental ou material. Consiste simplesmente na relação real de conveniência, conformidade, ou semelhança formal entre as várias coisas singulares que assim coincidem em vários níveis ou graus formais. Mas tal universal não é uma 'coisa', porque tudo o que existe na realidade é singular. Não é uma substância, como árvore ou pedra, apenas um acidente de tipo especial, uma relação. A semelhança enraiza ou tem seus termos nas potências formais de cada ente singular. Estas potências formais, graus metafísicos, ou formalidades se encontram realmente identificados no ente existente, identificados um com o outro e com a universalidade ou singularidade do ente particular. Mas as potências de um ente individual, sim são realmente idênticas, são potencialmente distinguíveis pela mente. São causas, no indivíduo, de distintos alcances de afetos ou atividades acidentais, os quais são perceptíveis pelos sentidos da pessoa que conhece a coisa, e serve para transmitir relatórios sobre os níveis ontológicos distinguíveis na coisa. O ente singular existente, então, exhibe uma unidade ontológica, a qual goza de uma totalidade 'intensiva' de todas as características essenciais e próprias que convém necessariamente à espécie. Cada coisa singular tem sua própria natureza, completamente incomunicável (não pode ser uma) com qualquer outra natureza singular. Esta natureza 'contraída', singularizada, ou no estado de contração ou

existência, é a única natureza que existe na realidade. Podemos dizer que Pedro é o mesmo que Pablo ‘especificamente’ (126:32), ou que a natureza de Pedro é ‘negativamente a mesma’ como a natureza de Pablo (145:5), apenas no sentido de que sua natureza é comum depois de ser abstraída das singularidades pelo entendimento, mas não na realidade.

Podemos descrever da seguinte maneira as relações entre o universal depois da coisa e o universal na coisa ou as naturezas contraídas. As coisas singulares são o objeto mediato do conhecimento, ou poderíamos dizer sua referência, se interpretarmos a palavra de modo escolástico. Sua semelhança real ‘faz’ a unidade intencional negativa que caracteriza o universal depois da coisa. São realmente entitativas e materialmente idênticas ao objeto imediato do conhecimento universal, a natureza abstraída. a mente baseia-se na percepção de um setor de distinguibilidade da aparência do objeto existente, digamos a atividade sensorial de um animal, abstrai a natureza que fundamenta tal atividade, a ‘animalidade’ do objeto, deixando atrás outras formalidades a singularidade do objeto. Faz a mesma abstração em torno de outros indivíduos que manifestam semelhante atividade, apreendem a convivência entre várias coisas singulares, e isola o conteúdo abstrato da animalidade (na realidade basta um só indivíduo). A mente então percebe a relação de conveniência entre o conteúdo abstraído e as coisas no ato de ‘simples comparação’, assim constituindo o universal lógico, o qual consta do universal depois da coisa e a relação de universalidade entre tal universal e as coisas reais. Esta relação que é de-razão ou intencional baseada em um estar-em real (141:2 - 143:7), e aproximadamente na atitude de estar-em da natureza abstraída, ‘faz’ a natureza superior com respeito às coisas singulares. O universal lógico é o universal-em-ser no sentido mais próprio, e é positivamente uno e apto a estar em muitas coisas em virtude de sua relação às coisas reais (93:5 - 136:4). a relação da universalidade constitui a essência do universal lógico, e a predicabilidade, idêntica entitativamente a relação intencional do estar-em, vê-se como logicamente posterior àquela, porque o estar-em como declarado ou negado em um juízo, e como tal se chama uma propriedade do universal.

Na predicação atual, o entendimento julga que o universal depois da coisa, expresso pelo termo predicado da proposição convém ou não convém às coisas

expressadas pelo termo sujeito. Na proposição não se predica o sujeito da unidade negativa intencional que ‘aparece’ ao remover as condições individuais, porque convém apenas a natureza como conhecida, nem tão pouco a unidade real do indivíduo na realidade, porque a natureza conhecida a abstrai. Contudo a unidade intencional é a condição da predicação, e se fundamenta na natureza segundo-si mesma, a qual é a que se precisa, no que se abstrai, e se encontra em cada indivíduo que a exemplifica “incluída como multiplicada”, com uma totalidade de predicados essenciais e próprios (106:61 - 125:30 - 125:27). a natureza antes da predicação não pertence a nenhum indivíduo, mas no ato da predicação se implica que em realidade se identifica ao sujeito e pertence a sua natureza singular. Nesse sentido podemos dizer que o entendimento “contrai” à natureza ao aplicá-la a um sujeito na predicação (126:36 - 125:6:31). Com tudo não podemos confundir a predicação com a realidade; a identidade real não é igual a identificação intencional expressada na proposição. A natureza não se predica como é na realidade (126:36), pois o que se predica é um caráter geral: não se predica um indivíduo de si mesmo. E a argumentação científica pode demonstrar que certo caráter, geralmente uma propriedade, convém a certo grupo de coisas singulares

Notamos uma reciprocidade no processo cognitivo, uma formalidade de uma coisa é realmente distinta de uma formalidade do mesmo nível de outra coisa, mas corresponde a um só conceito objetivo na mente. Por outro lado, duas formalidades de uma coisa que na realidade são realmente idênticas, correspondem na mente a dois conceitos objetivos, intencionalmente distintos. O fundamento real para esta unidade e pluralidade são respectivamente a unidade virtual ou conceitualidade em apenas um conceito e a divisibilidade virtual ou conceitualidade em muitos conceitos. Finalmente, os elementos da essência e propriedades necessárias de que consiste o universal depois da coisa (atributos que pertencem a natureza abstraída nos dois primeiros sentidos de por-si nos *Analíticos Posteriores* evidentemente conveniente as coisas singulares. Mas os atributos que competem à natureza em virtude de seu estado isolado (em ter o modo de convir ‘por-si’, segundo esta interpretação de Aristóteles) não convém necessariamente às coisas singulares, como p.ex. ‘ser comum a muitas coisas’.

11.2 Ideia, essência e relações

Além dos universais antes da coisa e na coisa e o universal lógico, podemos identificar a ideia/essência, a qual chamamos de universal antes da coisa. Usamos o nome duplo ideia/essência, porque segundo a intuição mais importante de Lunarejo em seu tratado sobre a universalidade, a interpretação mais verossímil da teoria de Platão mostra que a doutrina das ideias já esta contida ou pressuposta pelos elementos comuns das explicações tomistas e escotistas na estrutura ontológica do universal. Ideia/essência é a quiddidade da coisa, o complexo ou o conjunto de predicados essenciais entrelaçados que constituem a essência possível, sem excluir, pelo visto, os atributos não-essenciais que seguem a natureza necessariamente. O universal antes da coisa enquanto tal não existe na realidade, nem existe como tal; e caracteriza melhor um ser essencial (também chamado pelos escolásticos de essência, quidditivo, ideal, ideado, objetivo, inteligível, conhecido, intencional, diminuto, etc). Como nos casos anteriores, existem vários atributos que convém a este universal por ser uma ideia/essência, aos quais não convém necessariamente as coisas relacionadas na realidade, assim como 'atemporal', 'espacial', 'não-creado', etc., mas possuem outros atributos como, 'não ser nada' e 'não ser Deus' que também pertencem às coisas. A ideia/essência se relaciona com o entendimento de Deus (porém não com sua vontade e onipotência) no sentido que é o conteúdo e o objeto da ideia divina (a qual se identifica com Deus mesmo), o objeto possível como conotado em ato pela mente divina. dito de outra forma, Deus põe a causa formal exemplar da ideia/essência mas não é sua causa eficiente. A ideia/essência não é Deus. Pelo contrário, as coisas existentes se relacionam com a vontade de Deus enquanto Deus as tenha criado como causa eficiente, dando-lhes não apenas essência mas também existência.

As relações entre as ideias/essências e as coisas existentes por um lado, e por outro entre as ideias/essências e os universais depois da coisa não surgem tão claramente em uma leitura do tratado como tudo que temos descrito até agora. O que diremos, contudo, esta baseado no que Lunarejo afirma explicitamente. Por enquanto descreveremos as relações entre a ideia/essência e as coisas existentes. A ideia/essência é um princípio do ser das coisas (66:57), sua causa final e formal exemplar (66:56 - 66:61). 'Está-em' nas coisas existentes realmente; se encontra

multiplicada, dispersa, distribuída, e esta fundida na identidade com as coisas (91:2:1), segundo sua noção na ordem metafísica (54:3 - 64:47 - 66:61), mas é indiferente a estar-em nas coisas. As perfeições convergem no indivíduo existente. Também se predica das coisas no sentido metafísico (físico) e está separada delas em seu ser essencial. É idêntica as coisas (como um elemento da essência é idêntico a uma propriedade) em seu ser existencial mas distinta em seu ser essencial, 'modalmente', e enquanto o estado da existência (57:12 - 65:50 - 65-6:55 - 66:60 - 67:64-). O estar-em intencional pressupõe o estar-em real (141:2). Inclusive podemos dizer que a coisa "é" a ideia no sentido concreto (65:53). Mas quando se multiplica a ideia-essência, se 'perde' a unidade, e na realidade há tantas naturezas ou essências como coisas singulares. Nesse sentido a ideia/essência não goza de nenhuma unidade ou com/unidade com as coisas na realidade.

Lunarejo disse o seguinte sobre a relação ideia/essência e o universal depois da coisa, que é independente da mente humana o princípio de conhecer na mente como o princípio do ser na realidade (66:57). No ser-de-essência esta a fundamentação das proposições necessárias (61:36), e, como a ciência estuda a conexão dos predicados, o ser-de-essência é o objeto da ciência humana (68:67). Está separado das coisas singulares em seu ser essencial, mas 'ao existir', necessita um intelecto agente para remover as condições individuais de modo que seja conhecido (66:60). As coisas singulares 'naquela natureza' tem uma unidade de conveniência ou universalidade 'tal como (*qualem- o que*) geralmente propomos hoje pela abstração' (65:51). Estes dados são fortes indícios que as ideias/essências e as naturezas abstraídas diferem apenas modalmente. Ou seja, que segundo parece, a natureza abstraída é a ideia/essência como conhecida pelo homem.

11.3 Natureza segundo-si-mesma

Destaca outro elemento da elaboração da teoria da universalidade, 'a natureza segundo-si-mesma'. Volta a Avicena e reaparece em Medrano como os elementos da essência e das propriedades que seguem a essência necessariamente, mas considerados simplesmente em si mesmos e prescindindo completamente de seus outros 'estados' de contração (encarnada na realidade), ou de abstração (conhecida na mente). Parece indicar as mesmas expressões

‘natureza em estado absoluto’, ‘segundo-si’, ‘como tal’, ‘por razão de si’, ‘natureza como natureza’ (reduplicação). São os atributos que convém ‘por-si’ nas duas primeiras acepções de ‘convir por-si’ e evidentemente pertencem à natureza em todos os seus estados.

Como a natureza segundo-si-mesma prescinde de todos menos dos atributos essenciais e próprios, não lhe convém as propriedades que se aplicam a natureza somente por razão de um de seus estados de contração, abstração, ou como ideia/essência. A natureza segundo si-mesma não é singular, porque o atributo singular aplica-se somente à natureza contraída, e se convém à natureza segundo-si-mesma, o atributo seria um elemento essencial ou próprio, acompanharia a natureza com o resultado de que esta não poderia ser comum ou universal. Pela mesma razão, tão pouco é ‘comum’, porque o atributo se aplica somente a natureza por razão de sua abstração ou isolamento, se convém à natureza segundo-si-mesma, seria necessário e, não poderia não ser comum ou seja não poderia ser singular ou encarnado na realidade. Mesmo assim, a natureza tão pouco se pode chamar ‘apta para estar em muitas coisas’. Todo o predicado da natureza segundo-si-mesma é transitivo a todos os estados (114:25 - 116:31).

Discutiremos agora as relações que guardam a natureza segundo si mesma e as outras entidades que temos definido até agora. Em primeiro lugar, Lunarejo disse que se ‘ser diminuto’ (o ser da ideia/essência segundo os escotistas) (104:51), e cita a Flandria que a equiparou com a ideia platônica (62:38). A natureza segundo si mesma é a que é ‘tirada’ das coisas singulares e fica una pela precisão objetiva que remove sua individuação (123:21), e é o objeto imediato do conhecimento universal (123:21). por outro lado, se encontra dividida (;acidentalmente, (124:23) ou ‘submersa’ em e ‘identificada multiplamente’ com as coisas singulares (134:38), e Pedro e Pablo emergem da ‘divisão’ desta natureza (como partes subjetivas, não componentes, (126:34)). Finalmente, ‘pertencem a uma certa essência absoluta’ que a mente atribui a qualquer indivíduo (123:21 125:27). Ou seja, que a natureza segundo si mesma tem características da ideia/essência, da natureza abstraída, e também se encontra nas coisas reais.

Contudo, não há como identificar a natureza com estas identidades, porque sendo a natureza considerada segundo seus predicados necessários, representa o

grau mais elevado da abstração mental no tratado, abstraí dos estados de contração e abstração da ideia/essência. A explicação mais natural e simples (mais verossímil, pensei ser uma ‘reconstrução’ que necessita de apoio explícito no texto) requer que vejamos a natureza segundo si-mesma como desfrutando de uma posição especial: o raciocínio de predicados essenciais e próprios considerados como comum às coisas reais, ideia/essência, e natureza abstraída, mas desprovida de qualquer outro atributo que convém a natureza em virtude de outro estado. Tal natureza pode encontrar-se em três estados (usamos este termo agora porque exclui a natureza segundo si-mesma e inclui a ideia/essência) ou afetada por três modos que se reduzem a um dos modos de ser. Em seu modo de contração, a natureza se encontra encarnada na realidade, multiplicada segundo o número de entes singulares a que compete. Em seu modo de abstração, é conhecida pela mente humana, a qual a percebe a partir das coisas singulares. Em seu modo de ideia/essência, é o objeto da ideia divina e o fundamento essencial de toda a criação. É evidente que a natureza em cada modo tenha distintos atributos de ‘nível superior’ conforme o modo particular. Falando do ponto de vista ontológico, podemos distinguir dois modos do ser; essencial (a natureza abstraída e a ideia/essência diferem apenas da-razão neste nível) e existencial (realidade). As fontes históricas principais desta doutrina são Platão para o ‘ser-de-essência’, Aristóteles para o ‘ser-de-existência’ para a realidade. A tradição judaica-cristão, elaborada pela igreja, está na base da existência na realidade e alguns outros pontos de contato entre o ser-de-si (Deus) e o ser-do-outro (essencial/existencial).

O modo ontológico mais fundamental da natureza, a ideia/essência, colocou uma ponte entre Deus e o conteúdo da realidade criada e da mente humana. Mas este conteúdo é o mesmo segundo a natureza segundo-si-mesma ou o raciocínio de predicados necessários. Rastreando os antecedentes cósmicos e cognoscitivo da pronúncia da proposição verdadeira ‘todo homem é animal’, segundo a teoria escolástica, segundo os dados disponíveis na lógica de Lunarejo. Deus se conhece como imitável de infinitas maneiras e o conteúdo de duas dessas maneiras são ‘homem’ e ‘animal’. Ontologicamente consta de ser-de-essência, e se relaciona entre si (como espécie e gênero) e com outros conteúdos essenciais (como a diferença racional, os gêneros mais altos ‘vidente’, ‘substância’, etc) e próprios (como ‘risível’,

‘livre’, etc), em uma hierarquia que se assemelha ao mundo das ideias de Platão. Por criação/conservação (ou a relação de dependência existencial de criaturas a Deus) os conteúdos ‘homem’ e ‘animal’ se juntam com a existência, assim mergulhando na realidade e ao mesmo tempo e pelo mesmo fato derramando segundo o número de entes concretos a que competem. A causa da relação espécie-gênero das ideias-essências ‘homem’ e ‘animal’ , se na realidade a um ente a que convenha ‘homem’ necessariamente lhe convirá ‘animal’, mas não o contrário. Ou falamos em termos mais reais, se um ente real tem (e se identifica com) sua humanidade, necessariamente terá ou será sua animalidade. O animal e o racional (aquilo em que ‘homem’ é mais específico que ‘animal’) de um ente real encontram certos setores de suas atividades: a sensação e pensamento, respectivamente, os quais se manifestam na matéria. Como as atividades e os poderes para estas atividades (o animal e o racional no nosso exemplo) de vários entes coincidem, podemos chamar de relação de semelhança (ou dessemelhança) entre eles. O homem que conhece (também é uma coisa singular na realidade) percebe estas semelhanças entre os entes, na base delas ‘tira’ seu raciocínio de predicados, o qual ao ser tirado ou abstraído, brota na realidade desligando-se da existência, e volta à unidade formal. Temos descrito um círculo, partindo da ideia/essência e voltamos a ela. A mente percebe em um fato de simples apreensão que ‘animal’ convém aos homens em sua experiência, a qual o conduziu ao conhecimento do nexos necessário do ser-de- essência. Atribui a ‘animal’ (universal metafísico) e aos homens existentes (e possíveis) esta relação de conveniência que é a universalidade (‘animal’ mais esta universalidade chama-se o universal lógico). Esta ação se resolve em um ato de juízo e expressa esta afirmação da relação de conveniência em uma proposição, cujo sujeito serve-se principalmente das coisas reais (no nosso exemplo ‘homem’) e o predicado serve-se principalmente do conteúdo ‘animal’, A verdade da proposição expressa se fundamenta em ser-de-essência, porque é uma proposição necessária. Contudo, na matéria contingente, ou quando se refere explícita ou implicitamente a existência, o ser-de-existência se relaciona com a verdade ou falsidade da proposição.

São com efeito proeminente os matizes platônicos desta visão, mas devemos recordar que também temos importantes elementos aristotélicos e cristãos. A teoria

do conhecimento é fortemente aristotélica, e a doutrina da criação do ser-da-existência é cristã. É fundamentalmente neoplatônica a descrição da relação entre o ser-de-essência e o entendimento divino.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa monografia buscamos evidenciar o importante papel de Juan Espinoza Medrano, *El Lunarejo*, na filosofia latino americana do século XVII, e com efeito podemos dizer, que embora tenhamos apresentado apenas uma pequena parte de sua obra, nossos objetivos ultrapassaram o desejado. Apresentar a teoria da universalidade desenvolvida por Lunarejo, com certeza, não é uma tarefa muito fácil, dada a multiplicidade de teorias e de oponentes da escolástica de seu tempo.

Lunarejo obteve êxito frente aos seus opositores, rejeitou as pseudo inovações de alguns escolásticos dissidentes e provou que os latinos americanos, ‘os bárbaros do novo mundo’, estavam à altura dos grandes intelectuais europeus.

É evidente a relevância do trabalho de Medrano sobre a teoria das ideias de Platão, reconhecemos ser impossível negar o empenho de Medrano em interpretar o grande filósofo. Medrano defende as ideias platônicas como universais e as interpreta como ser-de-essência. Cabe sublinhar que Lunarejo nos ensina que ser-de-essência não acontece por uma ‘luz de essência’ e sim por uma abstração do conteúdo essencial das coisas singulares,

Deus fundamenta o ser-de-essência pela ideação no sentido de que a ideia/essência é o objeto da razão ou ideia divina, identificada, ela mesma com a essência divina, ou seja não é mais que Deus mesmo intuindo sua própria imitabilidade 'para fora'. A relação de dependência entre Deus e a ideia/essência é uma mediação do entendimento divino e seu conteúdo, Deus entendendo-se com a imitabilidade e o objeto deste ato, que é visto como distinto de Deus. A ideia/essência conteúdo da ideia/divina, é o universal antes da coisa. O ser-de-essência corresponde (em grandes características) ao mundo das ideias de Platão. Pois a estrutura geral da metafísica das essências aceita por Lunarejo é um platonismo interpretado por doutrinas aristotélicas (abstração) e cristãs (criação).

Embora Medrano tenha dito que poderia resolver o problema de Platão, reconhece os problemas inerentes ao estado ontológico das essências possíveis, e por isso mesmo enfatiza solenemente que os tomistas e os escotistas agriem-se quando opõe-se a Platão;

“... É de fato muito claro que os peripatéticos tenham se platonizado, voluntariamente ou não, pois ao atacar a Platão estão ferindo-se com suas próprias armas.” (67:63)

A parte de sua tese que Lunarejo considera original, pelo visto, não é sua interpretação das ideias platônicas, mas sua comparação entre a 'doutrina comum' que formula a base de seu exame das teorias tomistas e escotistas, e a interpretação das ideias platônicas como essencialmente distintas dos objetos cuja natureza são singulares.

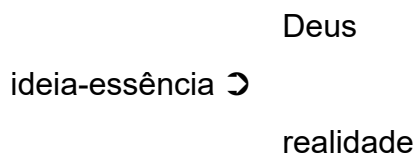
As ideias são as respostas platônicas à pergunta sobre como podemos esclarecer conceitos universais não apreendidos empiricamente, uma ideia é para o filósofo um objeto com existência e características próprias. Uma vez alguém disse a Platão que, “poderia ver a mesa mas não via a mesmidade”, e Platão lhe respondeu que “é bem provável que vejas a mesa, mas te falta compreensão para ver a mesmidade”. As ideias para Platão não estão imanentes às coisas nem são concepções que nós mesmos formamos, ideias são objetos existentes as quais o conhecimento humano só pode se aproximar com muito esforço.

O que podemos dizer de forma reduzida quanto a interpretação de Medrano sobre os universais é que: A natureza segundo-si-mesma substituída por ideia-essência pode ser encontrada em três estados;

- modo de **contração**, a natureza se encontra encarnada na realidade, multiplicada segundo o número de entes singulares a que compete.
- modo de **abstração**, é conhecida pela mente humana, a qual a percebe a partir das coisas singulares.
- modo de **ideia/essência**, é o objeto da ideia divina e o fundamento essencial de toda a criação.

Do ponto de vista ontológico podemos dizer que;

- modo de ser essencial (a natureza abstraída e a ideia/essência diferem apenas da-razão neste nível)
- modo de ser existencial (realidade)
- do ponto de vista ontológico a ideia-essência **criou uma ponte** entre Deus e o conteúdo da realidade criada e a mente humana.



Exemplo conforme a lógica de Lunarejo.

Todo 'homem' é 'animal'.

- na realidade 'há' um ente a que convenha 'homem' e 'animal'.
- um ente real tem sua, humanidade e/ou animalidade.
- o ente real tem pensamentos ou sensações que se manifestam na matéria.
- como estas atividades coincidem, as chamamos de relações de semelhanças ou dessemelhanças entre elas.
- o indivíduo percebe estas semelhanças e 'tira' de seu raciocínio os predicados a que convém.
- abstraídos desligam-se da existência e voltam à unidade formal.
- tudo sai da ideia-essência e retorna a ela.
 - a mente apreende que animal convém ao homem.

- atribui animal ao homem por conveniência.
- a relação de conveniência é a universalidade.
- ato de juízo+conveniência= proposição.
- a verdade da proposição é 'ser-de-essência.'
- a verdade ou falsidade na matéria se relaciona com ser-de-existência.

Esta visão platônica, com elementos aristotélicos e cristãos, foi a mesma defendida por Bolzano no início do século XIX. Na perspectiva de Bolzano nossos juízos e nossas representações subjetivas tem como matéria uma proposição ou uma ideia, ou seja são manifestações ou apreensões, e suas representações não são nem verdadeiras e nem falsas, somente as proposições compostas por elas podem ser verdadeiras ou falsas, o conteúdo das representações ou proposições é identificado por ele como a soma das ideias que as constituem. As proposições são entidades intencionais, não são mentais e nem linguísticas e também não pertencem ao mundo real, mas como coloca Bolzano, elas pertencem ao reino daquelas coisas que não reivindicam a realidade, mas apenas a possibilidade.

Em todo o percurso de nossa pesquisa ficou evidente que a obra de Medrano sobre os Universais e sua defesa quanto a teoria de Platão foram colaborações decisivas e importantes na cunhagem do pensamento latino americano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abelar, Pedro - **Lógica Ingredientibus** - Tradução: Ângelo Ricci, Ruy Afonso da Costa Nunes -NOVA CULTURAL 1988a. 4ª Edição - São Paulo - Coleção Os Pensadores.

Assis, José Francisco de - **Estudo de temas tomistas: Tomás de Aquino (1225-1274)** - Editora Vivens - Maringá/PA - 1ª Edição- 2014 -

Bass, Laura R - **Imitación e ingenio: El amar su propia muerte de Juan de Espinoza Medrano y la comedia nueva***- Lexis - Revista de lingüística e Literatura - Vol. XXXIII (1) 2009 -

Bosi, Alfredo - Organização e Introdução- **Clássicos - Essencial Padre Antônio Vieira** - Published by Companhia das Letras in association with Penguin Group (usa) Inc. - Todos os direitos desta edição reservados à editora Schwarcz Ltda. Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32 04532-002 — São Paulo
www.penguincompanhia.com.br www.blogdacompanhia.com.br

Carrara, Maurício Alves - **A PERSPECTIVA FILOSÓFICA DO CONCEITO DE ESSÊNCIA (QUOD QUID EST) EM JOÃO DUNS SCOTUS: O PROBLEMA DA QUOD QUID EST SINGULAR** - Revista Signum, 2011, vol. 12, n. 1.

Cardoso, Delamar- **A alma como centro do filosofar de Platão** - Edição Loyola - São Paulo/BR- 2006

Cisneros, Luis Jaime: **Para estudiar el sermonario de Espinoza Medrano** - Anuario de Letras. Lingüística y Filología, volumen 7, núm. 2, año 2019- pg 157/165
<http://dx.doi.org/10.19130/iifl.adel.35.0.1997.817>

Cisneros, Luis Jaime. y Guibovich Pérez, Pedro.- **Un raro opúsculo del lunarejo**- Editor: Pontificia Universidad Católica del Perú - Fecha: 1989 Tipo: Artículo - Artículo revisado por pares - Fuente: Lexis; Vol. 13, No. 1 (1989); 95-115
<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lexis/article/view/5373/5372>

Coutinho, Jorge - **ELEMENTOS DE HISTÓRIA DA FILOSOFIA MEDIEVAL-FACULDADE DE TEOLOGIA-BRAGA-FACULDADE DE FILOSOFIA** Universidade Católica Portuguesa 3ª versão B R A G A — 2 0 0 8

Estrada, Juan Carlos Torchia - **Walter Redmond y la lógica escolástica en el Perú colonial**- CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, nº 17, año 2000, págs. 161-180

Escobar, Flor Ángela Buitrago- **Lecturas Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto “criollo” en las letras hispanoamericanas (siglo XVI al XIX).** Revista de estudios sociales, ISSN-e 0123-885X, Nº. 38, 2011 (Ejemplar dedicado a: Las oportunidades del Bicentenario (2008-2019): invitación a la reflexión republicana), páginas 190-193 [En línea], 38 | Enero 2011, Publicado el 03 agosto 2018, consultado el 29 abril 2019. <http://journals.openedition.org/revestudsoc/12235>

Forlivesi, Marco - "UT ILLI NON REPUGNET ESSE IN MATERIA" - VERITAS - Porto Alegre v. 54 n. 3 set./dez. 2009 p. 156-172

Fossati, Lorenzo - **Bolzano Vs Kant. O case study das categorias** <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/ek/article/view/10565#>:

Garrido, José A. Rodríguez: **Espinoza Medrano, dramaturgo y colegial del Seminario de San Antonio Abad del Cuzco** - SUJETOS COLONIALES: ESCRITURA, IDENTIDAD Y NEGOCIACIÓN EN HISPANOAMÉRICA (SIGLOS XVI-XVIII) CARLOS F. CABANILLAS CÁRDENAS (ED.) Impresión: Ulzama Digital © De los autores Depósito Legal: M-10390-2017 New York, IDEA/IGAS, 2017

_____ **La Identidad Del Enunciador En Los Comentarios Reales** - Revista Iberoamericana, Vol. 61, Nº 172-173, 1995, páginas 371-384 -

_____ **Modelo, imitación y cultura criolla en Juan de Espinoza Medrano-** Literatura y cultura en el Virreinato del Perú: apropiación y diferencia - Coordinadores - Chang-Rodríguez, Raquel e Maguiña, Carlos García Bedoya - Volume II- Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú Nº 2017- Impreso en Aleph Impresiones S.R.L Jr. Risso 580, Lince. Lima - Perú-

_____ **LOS COMENTARIOS DE ESPINOZA MEDRANO SOBRE EL HIPÉRBATON GONGORINO** - Lexis: Revista de lingüística y literatura,, Vol. 12, Nº 2, 1988, páginas 125-138

_____ **Cuaderno de Investigación - Retórica y tomismo en Espinoza Medrano** - 3/94- Publicación del Instituto Riva - Agüero - Pontificia Universidad Católica del Perú, 26 pg.

Hugon, Padre Édouard, O. P. - **Os princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino : as vinte e quatro teses fundamentais** - trad. Odilão Moura,D. — Porto

Alegre: EDIPUCRS, 1998. 318p. (Coleção Filosofia; n. 77) EDIPUCRS PORTO ALEGRE 1998.

Kobusch, Theo - **Um Novo Caminho do Conhecimento Filosófico de Deus: Henrique de Gand, Mestre Eckart, Duns Scotus** - Trad. Roberto Pich - 2008 Veritas (Porto Alegre), 53(3). <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2008.3.4300>

Landim Filho, Artur Ferreira - **A Questão dos Universais Segundo a Teoria Tomista da Abstração** - <https://doi.org/10.35920/arf.2008.v12i2.11-33> - Qualis A2 Analytica.Revista de Filosofia é indexada pelo Philosopher 's Index e pelo GeoDados.

Leite Junior, Pedro: **O problema dos universais : a perspectiva de Boécio , Abelardo e Ockham** - Porto Alegre : EDIPUCRS, 200 1. 162 p. (Coleção Filosofia, 125)

Medrano, Juan Espinoza: **Apologético** - Tradução de Rafael Blanco Varela- Biblioteca Ayacucho- Caracas- Venezuela - 1982

_____ **Amar su propia muerte** - Edición, prólogo y notas de de Juan M. Vitulli - Iberoamericana - Vervuert- Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid - 2011 - ISBN 978-3-86527-653-7 (Vervuert) ISBN 978-84-8489-604-3 (Iberoamericana) - www.iberio-americana.net

_____ **JUAN ESPINOZA MEDRANO LA PREDICACIÓN CULTA COMO MUESTRA DE EXCELENCIA ARTÍSTICA EN EL VIRREINATO (PERÚ, SIGLO XVII)**- Archivo Digital: descarga y online -La Asociación de Graduados en Letras de Rosario - Rosario – Santa Fe – Argentina e-mail: agletr@gmail.com website: www.letrasrosario.org - Libro digital, PDF - (Tesis y tesinas ;

Kobusch, Theo - **Um Novo Caminho do Conhecimento Filosófico de Deus: Henrique de Gand, Mestre Eckart, Duns Scotus** - Trad. Roberto Pich - 2008 Veritas (Porto Alegre), 53(3). <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2008.3.4300>

Moraña, Isabel: **Viaje al silencio, exploraciones del discurso barroco** - Universidad Nacional Autónoma de México (10 de octubre de 1998) - 359 pg-

Moore, Charles B. - **La sacralización de la historia natural en La novena maravilla de Juan de Espinoza Medrano** - Lexis XXII. v. 22, n. 2, p. 147-175, 1 dez. 1998.

Nascimento, Carlos Arthur Ribeiro - **Avicena, Tomás de Aquino e Duns Scot** - <https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/download/13622/25799>

Pérez, Pedro M. Guibovich - **EL EDIFICIO DE LETRAS Jesuítas, educación y sociedad en Perú colonial** - 2014 - versión ebook - Universidad del Pacífico - Lima-Perú - ISBN 978-9972-57-304-0 - Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional de Perú: 2014-12363 ePub x Hipertexto/www.hipertexto.com.co www.up.edu.pe

_____ **BIO-BIBLIOGRAFÍA DE JUAN DE ESPINOZA MEDRANO** - Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva Agüero- 1988- <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/113744>

_____ **LA CIUDAD LETRADA EN EL VIRREINATO PERUANO (1680-1750) Balance Historiográfico** - Bernard Lavallé (ed.), Los virreinos de Nueva España y del Perú (1680-1740) Un balance historiográfico, Collection de la Casa de Velázquez (172), Madrid, 2019, pp. 119-131

Perilli, Carmen: «**La Panegírica Declamación de Espinoza Medrano o el discurso peruano de las armas y las letras**», en Ciberayllu [en línea] , 31 de marzo/2019.- http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/CP_Lunarejo.html

Quintero, Gustavo: **RESEÑA DE INSTABLE PUENTE** - Perífrasis. Vol. 5, n. ... o 9. Bogotá, enero - junio 2014, 96 pp.

Redmond, Walter: **La lógica en el virreinato del Perú a través de las obras de: Juan de Espinoza Medrano (1688) e Isidoro de Celis (1787).** [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM. 1972 - Perú -

_____ **LA LÒGICA EN EL VIRREINATO DEL PERÚ A TRAVÉS DE LAS OBRAS DE JUAN ESPINOZA MEDRANO (1688) E ISIDORO DE CELIS (1787)** - PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ INSTITUTO RIVA-AGÜERO FONDO EDITORIAL DE CULTURA ECONÓMICA S.A. - 1ª Edição 1998 - Lima - Perú -

_____ **DIOS Y MODALIDAD** - ARETE. Vol. V. Nº 1-2 1993 - Redmond, W. (1993). Dios y modalidad. Areté, 5(1-2), 53-70. Recuperado a partir de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/5089>

_____ **OBRAS FILOSÓFICAS I. ESCRITOS DE 1969 A 1984** - Compilador Roberto Casales García - Editora UPAEP- México - 1ª Edição 2019-

_____ **OBRAS FILOSÓFICAS II ESCRITOS DE 1984-1995** - Roberto Casales García - Néstor A. Cortés Cuéllar - Editora UPAEP - México - 1ª Edição - 2021 -

Sabena, Julia -**Autoridades, Erudición Noticiosa y Figuras de Pensamiento en los Sermones Barrocos del Lunarejo**- Hápx nº 7, 159-188 -

Santo Anselmo, Abelardo(1988) - Tradução: Ângelo Ricci, Ruy Afonso da Costa Nunes -São Paulo - Nova Cultura - 4ª Edição - (*Coleção Os Pensadores*)

Santos, Bento Silva: **ANTOLOGIA DE TEXTOS (Porfírio, Boécio, Ockham)** - <https://fontesalencarinas.files.wordpress.com/>

Silva, Fernanda - **Bernardo Bolzano** - eBook Kindle. Agosto 2020 -

Sousa, Meline Costa - **A noética de Avicena no Kitab al-nafs [manuscrito] : como pensamento e intuição se combinam no ato de conhecer /** - 2013. Inclui tradução do quinto livro do Kitab al-nafs. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 216f.

Trabattoni, Franco - **Platão** - Editora Annablume São Paulo/BR- 2012

Turner, Clorinda Matto - **Bocetos Al Lapiz de Americanos Celebres** - <http://books.google.com/>

Tomás de Aquino, Santo, 1225?-1274. - **Suma de teologia** : [Primeira parte – questões 84-89] / Tomás de Aquino ; tradução e introdução Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. – Uberlândia: EDUFU, 2016. 282p. – (Coleção do estudo acadêmico ; 2) (e-book)

Vargas, José Carlos Ballón - **La complicada historia del pensamiento filosófico peruano siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios)** - Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º: 2011-06554- Primera edición: Lima, junio de 2011 - Impresión: Tarea Asociación Gráfica Educativa - La universidad es lo que publica

Vitulli, Juan - **Soberbia derrota: el concepto de imitación en el Apologético de Espinoza Medrano y la construcción de la autoridad letrada criolla** - Revista Hispánica Moderna, Volume 63, Number 1, June 2010, pp. 85-101 (Article) DOI: 10.1353/rhm.0.0035 <http://muse.jhu.edu/journals/rhm/summary/v063/63.1.vitulli.html>

