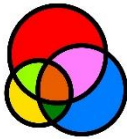


DE ENTE ET ESSENTIA

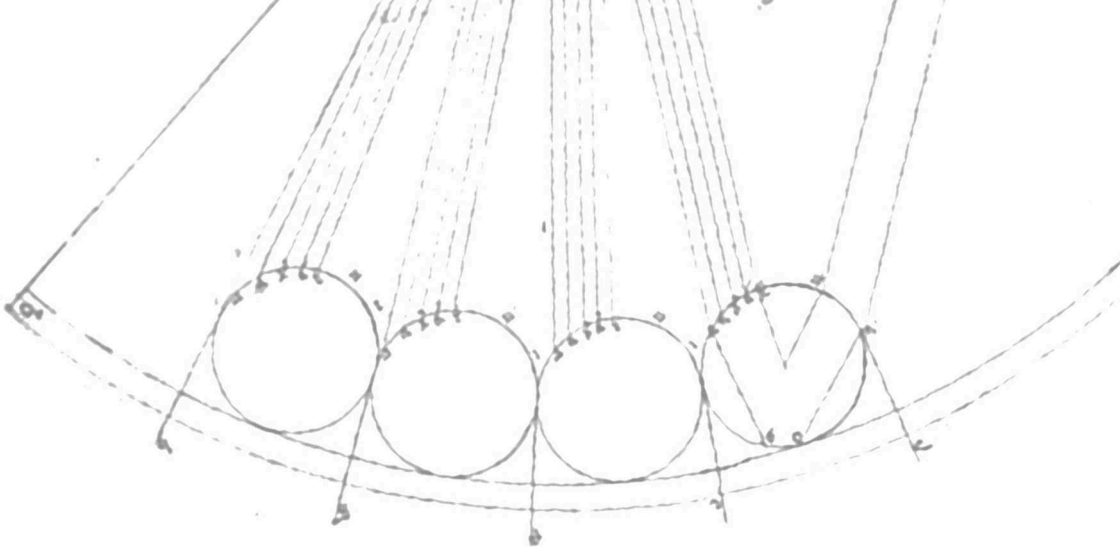


Série

Filosofia & Interdisciplinaridade

Comitê Editorial da

-
- **Aginaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
 - **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
 - **Christian Iber**, Alemanha
 - **Claudio Goncalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
 - **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
 - **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
 - **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
 - **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
 - **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
 - **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
 - **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
 - **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
 - **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
 - **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
 - **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
 - **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
 - **Konrad Utz**, UFC, Brasil
 - **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
 - **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
 - **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
 - **Migule Giusti**, PUC Lima, Peru
 - **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
 - **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
 - **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
 - **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
 - **Robert Bandom**, University of Pittsburgh, EUA
 - **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
 - **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
 - **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil



Theodoricus Teutonicus de Vribergh
Dietrich von Freiburg

DE ENTE ET ESSENTIA

(Quid e Quiddidade – Quod e Quodidade)

TRACTATUS MAGISTRI THEODORICI

ORDINIS FRATRVM PRAEDICATORVM

Tradução Anotada e Comentada de
Antonio A. Minghetti

Apresentação e revisão
Prof. Dr Roberto Hofmeister Pich

φ editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni
A regra ortográfica usada foi prerrogativa do autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 50

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

VRIBERG, Theodoricus Teutonicus de.

De Ente et Essentia. [recurso eletrônico] / Theodoricus Teutonicus de Vriberg [tradução, organização, introdução e notas Antonio A. Minghetti] -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. 88 p.

ISBN - 978-85-5696-035-1

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

1. Dietrich of Freiberg. 2. Renascimento. 3. Humanismo 4. Tradução. 5. Comentário. I. Título. II. Série.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Apresentação . 7

Comentarios do Tradutor . 9

Preâmbulo . 26

Parte Primeira . 29

Parte Segunda . 63

Bibliografia . 78

Notas de Fim . 79

COMENTOS DO TRADUTOR

Do corpus objetivado nesta tradução constam duas partes produzidas em Paris em 1297. O **Tractatus de Ente et Essentia** de Theodoricus Teutonicus de Vribergh. Textus - ca. 1300, faz parte do acervo do **Edidit Ruedi Imbach**, Hamburg 1980. Novam editionem curavit Burkhard Mojsisch 2009 (*Pro textu digitalizato Burchardo Mojsisch magnas gratias ago. U.H.*).

Segundo Alain de Libera (1998), Theodoricus Teutonicus de Vriberg, anglicizado como Dietrich von Freiberg e processado em francês como Thierry de Fribourg (1250-1320), é junto com Eckhart, o primeiro representante do idealismo especulativo alemão. Estudante em Paris de 1272 a 1274, em plena crise averroísta, leitor em Trier em 1280, bacharel setenciário em Paris entre 1291 e 1293 e, provincial de Teutonia de 1293 a 1296. Mestre em teologia da Universidade de Paris em 1296 a 1297, ele é o segundo alemão (depois de Alberto Magno) a conquistar esse título. A partir de 1303 ele alterna pesquisa científica e administração da ordem dominicana. A sua obra científica é importante (teoria do arco-íris, *De iride*, trabalhos sobre a luz, *De luce*, e as cores, *De coloribus*). Em filosofia, Dietrich é o primeiro grande adversário da ontoteologia tomista (*De esse et essentia*, *De quidditatibus entium*, *De animatione caeli*, *De intelligentiis et*, *De motoribus caelorum*). Pioneiro do idealismo, ele desenvolve uma teoria da função constitutiva do intelecto (notadamente a respeito do tempo, concebido como realidade ideal), que antecipacertos aspectos da filosofia transcendental (*De origine rerum praedicamentalium*), mas, sobretudo, ele formula uma teoria da autoconstituição do intelecto (ou espírito) que supera a oposição entre nominalismo e realismo (*De intellectu ET intelligibili*, *De visione beatifica*). Vigorosamente combatido pelos tomistas alemães, o pensamento de Dietrich de Freiburg sobreviveu

parcialmente devido a Bertoldo de Moosburg e, por meio dele, graças a Nicolau de Cusa.

Enraizada ao mesmo tempo em Aristóteles, no Livro das Causas e, em Proclo, Aristotélica e Platônica, a especulação filosófica de Dietrich tem por objeto principalmente a questão do estatuto do intelecto e do pensamento. Ele estuda a parte da atividade mental na constituição de realidades distintas das coisas singulares, como o tempo, realidade não constituída pelo intelecto. Sobre essa base, ele desrealiza a noética ao mostrar que as noções de coisa ou de substância são incapazes de dar conta do pensamento como dinamismo autoconstituente. Contrariamente ao que sustenta os nominalistas (que nisso não fazem mais que levar ao limite a representação ingênua do psíquico), o espírito não é uma coisa portadora de qualidades ou de afeições. Ele é ao mesmo tempo uma substância e uma atividade, não um fato (o que Fichte chamará de *Tatsache*), mas uma ação autoprodutiva (*Tathandlung*). Identificado ao “fundo secreto da alma” (*abditum mentis* de Agostinho), o intelecto agente de Aristóteles se vê assim redefinido (em termos que Dietrich julga autenticamente aristotélicos) como uma substância dinâmica, isto é, uma substância que é substância na medida em que age ou opera, que tenha por objeto a sua atividade – uma operação, portanto, que é idêntica ao pensamento enquanto substância. Por seu lado, o pensamento ou o ato de conhecimento veem-se caracterizados como uma processão ou um processo nos quais o objeto pensado é a própria processão. Redefinindo o intelecto agente como princípio causal da essência da alma. Dietrich completa a sua teoria da autoconstituição do pensamento humano demonstrando que o objeto do intelecto agente é triplo – é seu Princípio (Deus), sua própria essência e o ente em sua totalidade, mas que seu ato de pensamento permanece uno e, único no momento em que os conhece. Nesse sentido, o intelecto do homem não é uma coisa singular, criada por

Deus a partir de uma ideia singular: seu próprio ser criado é sua autoconstituição, que não é diferente do conhecimento que ele tem do Princípio do qual ele emana ou procede. Por sua vez, essa processão pode ser definida como um retorno a si-mesma na medida em que o intelecto faz-se a si-mesmo e faz-se intelecto conhecendo seu Princípio. Tal como o pensa Dietrich, o Absoluto, portanto, não sai jamais de si-mesmo e não conhece nada fora de si (LIBERA, 1998, p. 423-424).

Vriberg assimilou influências de Aurelii Augustini (354-430), o que significa por extensão, da filosofia de Platão e do neoplatônico Plotinus; além recebeu defluxos de Proclus Lycaeus (412-485) e, do Gramático romano Priscianus Caesariensis, que viveu entre o final do século V e início do VI d.C., célebre pelas obras *Institutionum grammaticarum libri* “De constructione”. Vriberg acompanha Agostinho ao subescrever o conceito de atividade mental como um poder autoconstituente, que em tese desrealizaria a noésis. O bispo de Hipona estudou o Ser de Deus, onde Ele é causa do Ser das coisas, porque é o Ser por essência e, nestes termos a Existência e a Essência são “inseparáveis em Deus”; conseqüentemente também negou a distinção entre a alma e suas faculdades. A essência de Deus é compreendida através da revelação, onde Deus se revela e se dá conhecer aos homens, assim as ideias tinham sua origem no divino, portanto o caminho para a verdade estaria na fé, conquanto a razão constituísse o melhor meio para provar a validade das verdades. Influenciado pelo pensamento de Plotino, para quem a essência era a de que a alma estaria aprisionada no mundo sensível, Agostinho elaborou a doutrina da iluminação divina, pela qual a percepção da verdade tem por causa a luz emanada de Deus, só encontrada através do agenciamento do intelecto em o *abditum mentis*, uma instância correspondente à interpretação medieval, o locus onde o homem teria uma reserva de conteúdos que não viria de suas memórias armazenadas,

seria uma reserva de conhecimento na mente humana, as quais nasceriam com ele, que caracteriza a conhecida doutrina das *rationes aeternae*. Esta luz propicia o capturar do inteligível ao abstrair dados sensíveis e, propicia uma visão do eterno, posto seja o segredo da Verdade imutável disposta na alma, disponibilizada ao homem como uma graça do Creador¹.

Do filósofo grego neo-platônico Proclus, Vriberg assimilou principalmente sua interpretação do *Liber de causis* e, a ideia de inspiração neoplatônica de participação de todos os seres no Uno, por isso denominado o Ser Primeiro, conceito também constituinte das obras do Pseudo Dionísio e de João Escoto Erígena. O ser elementar se faz medida para os outros seres; é o *summo* de todos os predicados auspiciosos relativo ao intelecto, o que estabelece uma relação quântico-qualitativa de descendência escalar aos graus menores. O fenômeno da processão implica vários conceitos como quando com o sentido em que o efeito procede da causa, ou quando se lhe concebe no sentido em que a causa se manifesta no efeito e o põe em movimento; o que todos esses conceitos têm em comum é o fato do movimento da processão se dar sempre em uma moção cuja ação tende para uma matéria exterior, não obstante continue existindo e permaneça interiormente no agente mocional.

A partir desse conceito de processão, se retornamos ao agenciamento do intelecto de Agostinho em o *abditum mentis*, constatar-se-á que a ação promovida no inteligidor, nele permanecerá em face de moções promovidas internamente a si, oriundas do conhecimento auferido do fenômeno. Assim, a processão agostiniana não deve ser concebida como uma ação exterior que infere um efeito também exterior, mas sim uma ação procedente de uma emanção inteligível oriundo, portanto de um processo pelo qual uma coisa é causada por outra, que a determina ou a contém de princípio.

A Doutrina das Emanações, alargada por Plotino para sugerir a criação² do mundo, foi um dos conceitos-chave do começo da era cristã, da qual a pluralidade dos seres não colocaria em risco a absoluta unicidade divina; Deus, pensando-se a si próprio, engendraria uma intelecção; seria Ele o princípio supremo, o Uno que excluiria qualquer multiplicidade de si, apenas sugeriria ao que Vriberg chama de processão.

Assim, tanto em Agostinho quanto em Vriberg, aquilo que decorre por processão exterior deve necessariamente ser diverso daquilo de donde procede; mas o que por processão procede ao interior por processo intelectível, não seria essencialmente diverso; ao contrario, melhor se consubstancia com a fonte originaria, posto que o próprio processo de intelecção é fator de uma visceral unificação entre receptor e emissor e, nesse sentido para Agostinho inteligir o artífice Creador, primeiro princípio das coisas é a culminancia do homem via a perfeição.

Especialmente no século treze, o de Vriberg, muito se discutiu sobre o que seria o ente, definindo-o como *aquilo que é* ou o *ser que é*. Tomás de Aquino já havia tentado esclarecer o que significaria *o ser que é*, ao afirmar que o *ente* é aquilo que o intelecto concebe primeiro. Para Aquino ente seria aquilo que tem uma *essência* real, mas a essência do *ente* é exatamente o *ser* e, este é o nó górdio que se apresenta àqueles que pretendem estudar filosofia. O conceito de ente implica, pois uma cabal abstração, posto seja um conceito universal e, para os escolásticos seria o mais universal deles; perceba-se que se ente é aquilo que existe realmente, então ele deveria conter algo, a *res* (alguma coisa) e, assim teria uma existência real.

John Duns Scotus (1265-1308), contemporâneo de Theodoricus Teutonicus de Vriberg e, conhecido como o "Doutor sutil", teólogo e filósofo escocês, um dos fundadores da chamada escola escolástica, enveredou pela

busca de uma definição para *ente*. Scotus fez uma distinção entre o *ens anima in* e o *ens anima extra*; este último se subdivide em *ens actum in* e *ens potentiam in*, ambos agentes na *essência* e na *existência*. Para Scotus o *ens anima extra* é o ente real e externo ao ser, conquanto que o *ens animam in* é o ente racional e interno ao ser, ocorre no intelecto. Em Scotus, para o *ente*, ainda temos uma outra subdivisão: a primeira é o *ens infinitum* ou ente increado, um ente em si-mesmo e em si por essência; a segunda é o *ens finitum* ou o ente creado, um ente de participação e *ab alio*. Ambos, *ens infinitum* e *ens finitum*, cindem-se nas categorias aristotélicas.

Para melhor entender *De Ente et Essentia* de Vribergh, é recomendável ler antes seu *Tratado sobre a Origem das Coisas Categoriais*, no qual comenta Luís M. Augusto (2012), que o dominicano aborda questões eminentemente metafísicas para a distinção entre *ente* e *não-ente* e da *unidade* e ordem das *formas*, com esta segunda questão subordinada à primeira. Vribergh faz a defesa da unidade da forma substancial contra os Franciscanos e, em particular, contra Henrique de Gandavo que, como ele, foi discípulo de Alberto Magno. Para Vribergh, seria de acordo com a forma una que um ente se classificaria num gênero próprio.

Segundo Vriberg, em primeiro lugar o *ente* difere do *não-ente* ou do nada pelo seu *ato completo*, e isto quer se considere o *ente* em termos das suas causas, no que respeita à *geração*, quer seja considerado em termos da sua *quididade* e essência absoluta, ou seja, *enquanto ente*. Esta tese é de difícil argumentação na medida em que entre o nada e o ato completo se interpõem a *potência* ou os diferentes graus de atualidade.

Juan Fernando Sellés (2011), em seu artigo *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*, Vriberg procede a seus conceitos a partir de um conselho de Agostinho: “*melius est dubitare de occultis quam litigare de*

incertis”. Por isso, Vriberg distingue quatro categorias de entes reais: 1ª) Existe somente um primeiro princípio (*primam causam - quod Deus est*); 2ª) As substâncias intelectuais, quanto às substâncias e sua operação (*quas vocant intelligentias*), são intelectos por essência, as primeiras entre todas as criaturas; 3ª) Os entes espirituais, quanto a sua substância e operação, são espíritos por essência, ou seja são corpos espirituais ressuscitados; 4ª) Refere a universalidade dos corpos deste mundo.

Segundo Augusto (2012), Vriberg apela à teoria aristotélica da anterioridade lógica (segundo a noção) e no tempo do ato em relação à *potência* (cf. *Met.* IX, 8): a partir do momento em que existe o ato, existe o ente. Quanto ao argumento contrário da privação, ou seja, que o *ente* em potência se encontra mais próximo do *não-ente* que do ente, ocorre pela noção da privação que importa; Vriberg contra-argumenta que, uma vez eliminada esta noção, o *ente em potência* e o *ente em ato* têm uma única noção: nem diferem em número nem existe entre eles uma composição, ou seja, são um e o mesmo ente. Além disso, a própria noção pela qual uma coisa tende ao seu ato completo fá-lo desde logo distinguir do nada: segundo Aristóteles, “o ato separa” (cf. *Met.* VII, 13, 1039a7); ou seja, se uma mesma coisa é em potência qualquer um dos contrários, em ato ela é necessariamente um ou o outro deles, pois que segundo o ato (em termos de realização) a simultaneidade dos contrários é impossível.

Augusto (2012) enfatiza que, posteriormente, Vriberg se debruça sobre a questão da passagem da potência ao ato, à geração e ao ente tomado enquanto ente. Para ele, o *ente* se define de acordo com a conclusão do processo de geração, sua última forma; a potência e o ato são os dois extremos da geração, distinguindo o *nada* do *ente* enquanto ente, ou a *última forma*, pela qual um *ente* é uma substância e tem uma existência específica. Mas, na medida em que esta perspectiva implica uma sucessão de *formas intermediárias* e

um agente natural que efetue a passagem da potência ao acto, surgem obstáculos. Numa argumentação complexa, bem característica da técnica dita escolástica, refutam-se as opiniões que propõem que a sucessão de formas intermediárias implica a presença de várias formas num *ente* e a sua respectiva classificação em diferentes gêneros subordinados ao mais geral de todos, ao qual pertence o ente em ato. Vriberg concorda que esses intermediários sejam entes intencionados pela natureza, pois que esta nada crea ou intenciona em vão ou por mero acaso, mas a sua concepção é radical: tal como abaixo do *ente* em potência não exista mais nada pelo qual uma coisa possa pertencer a um gênero e possuir a natureza de *ente*, do mesmo modo em que acima do *ente* em ato não se encontra nada pelo qual uma coisa estando sob esse ato possa ser formalmente creada sob um ato posterior.

Para Augusto (2012), a radicalidade desta perspectiva reside precisamente nisto: que para Vriberg a classificação de um *ente* num gênero depende daquilo pelo qual esse *ente* seja um *ente*; entre o *ente* e o nada não existe realmente qualquer distância. O *ente* enquanto *ente* é imediatamente *ente*. Existe, com efeito, entre o *gênero generalíssimo* ou mais geral (a substância) e, a *espécie especialíssima* ou mais específica (ex.: homem), *gêneros subalternos* (cf. a Árvore de Porfírio, figura que ilustra a capa deste opúsculo), mas é pela última forma (por exemplo, a alma no caso do homem), pela qual um ente tem um *esse specificum*, uma existência específica e, assim, um ente se inclui simultaneamente numa espécie especialíssima e num gênero generalíssimo.

Segundo Augusto (2012), para Vriberg, alguns entes de intenção primeira e, classificáveis num gênero são constituídos pelo intelecto; na medida em que só existam dois princípios para a totalidade dos *entes*, a natureza ou o intelecto, se o princípio de um *ente* não é a natureza, então necessariamente é o intelecto. Assim, Vriberg mostra que as

categorias são entes de intenção primeira, ainda que *entia rationis*. Ou seja, o dominicano rejeita que as coisas categoriais, enquanto coisas de razão, que de facto também são num sentido restrito, sejam necessariamente coisas de intenção segunda. As diversas intenções formais existentes numa forma substancial única constituem um ente de fato, uma coisa de intenção primeira; o mesmo se pode dizer da última forma e da definição. Assim, as categorias surgem como entes de intenção primeira em igualdade ontológica com os entes naturais, de fato existentes na natureza. Para Augusto, uma das muitas dificuldades apresentadas no conceito de Vriberg, é precisamente a problemática de que entes de intenção segunda *não* sejam meros entes de razão. Vriberg fala de *aliqua entia*, alguns entes, e para além das coisas categoriais aponta ainda os números, mas a verdade é que a argumentação por ele levada a cabo parece querer concluir que *todos* os entes de razão são entes de intenção primeira. Género e espécie, por exemplo: a distinção se faz por uma classificação do intelecto, o modo como este classifique os entes naturais, donde que é *pelo intelecto* que um cavalo é um cavalo e não um homem (espécie) e ambos são animais e não, por exemplo, pedras (género). O género e a espécie são por excelência exemplos dos *entes dos entes*, *entia entium*, dos quais Vriberg afirma repetidamente que são *entes de facto*.

Vriberg apela para a autoridade dos peripatéticos mais propriamente neoplatónicos, segundo os quais os números e a categoria do tempo não são coisas naturais, pelo que serão entes criados pelo intelecto, como convém, sobretudo se o intuito for defender teses de Aristóteles, de Averróis, de Agostinho de Hipona, de Boécio, e do *Livro dos Seis Princípios*, de autor anónimo. Ora, se estas autoridades parecem confirmar a tese de Vriberg, existiria quem argumentasse contra ela?

Vriberch (2003-c) considerou na metafísica enquanto história do *ser*, o caracterizar da oposição entre *ser*

e *ente*, representada respectivamente por *quididade* e *quodidade*. Em filosofia quididade significa, portanto a qualidade essencial de algo. Para os escolásticos, seria aquilo essencial de alguma coisa, considerado independentemente da sua existência.

De esse et essentia, apresenta em sua *primeira* parte, genericamente, seu conceito de ontologia³, na qual inclui a categoria de *quididade* e por oposição a de *quodidade*, para superar uma possível ambiguidade entre sua concepção de existência e essência, a qual deriva do conceito agostiniano. Para Vriberch (1300) *ser* e *essência* não se distinguem entre si realmente, apenas segundo a noção e a forma como são denotados; para tanto, definiu como *quididade*, o que deriva por abstracção de *o que*, a essência ou forma de uma coisa, aquilo que ela seria em *si*, significa o seu princípio formal, aquilo que faz com que uma coisa seja essencialmente qualquer coisa. E, diferentemente, nomeou de *quid* (o quê é?) tanto para a *substância* quanto para o *acidente* (predicado). Por isso, à máxima agostiniana Vriberch acrescentou: “No entanto, um juízo se faz ao *ser* conveniente à substância e, outro quando compete ao acidente”⁴ (m.t.) (VRIBERCH, 1300, 2.4).

Juan Fernando Sellés cita: “En el breve opúsculo *De quiditatibus entium*, Theodoricus de Vriberch, además de abundar en la distinción entre sustancia y accidentes ya atendida en *De accidentibus*, estudia la diferencia entre el *ens* y el *quid*” (2011-b, p. 48).

Obviamente, esta distinción alude a la distinción real. “El ente, en eso que es, es la primera y simplicísima de todas las intenciones formales, por las que la cosa, primero por la esencia, segundo por qué sea esencia, dista de la nada”. “El mismo *quid* en eso, *quod quid, seu quiditas in eo, quod quiditas*, conlleva sobre la razón de ente cierta información de la cosa, al menos en cuanto al modo de entender, por la que

la cosa se determina a tal o cual esencia y naturaleza, de tal modo que tal cosa no sólo sea ente por su distancia a la nada, sino que también sea esto o lo otro según alguna información” (SELLÉS, 2011-b, p. 49).

Dessa forma, a *quididade* ocorre a todos os entes existentes, em que indica algum princípio intrínseco da coisa, segundo o ato pelo qual se lhe toma tanto segundo a razão de *ser* quanto a de aparecer e, a de se dar a conhecer:

Es *principio intrínseco* y es *acto*, lo cual indica que “en todo eso que es algún ente según el acto está la quididad, por la que es eso que es según el acto”. En esto parece seguir a Avicena, al que cita. Obviamente, de entender el *quid* como *acto*, concreción existente, sobra el *actus essendi* tomista. Este *quid* se parece a la *haecceitas* formulada por Escoto. “En todo lo que tiene quididad y es *quid*, es necesario encontrar alguna multitud real... en la que subyazca algo como subjetiva y materialmente, en lo que se origina la sustancia de la cosa. Pero el *quod quid* se perfecciona y completa, para que haya ente en él, por algún otro acto formal, el cual por él mismo la quididad es tal ente”. Dietrich parece distinguir el *ente* del *quid* en que éste añade al ente el que sea activamente concreto: “todo *quid* conlleva según su propia razón *aliquid*” (SELLÉS, 2011-b, p. 50).

Libera (2004-f) ao tratar da Filosofia Medieval cita que a Alfarabi devemos uma formulação da distinção entre essência e existência que, por intermédio de Avicena, influenciou toda a Idade Média:

A essência não é a existência e não implica sua compreensão. Se a essência do homem implicasse sua existência, o conceito de sua essência seria

também o de sua existência, e bastaria conhecer o que o homem é para saber que o homem existe [...]. Além disso, a existência não está compreendida na essência das coisas (ALAIN DE LIBERA, 2004-f, 113)

Nos entes de razão também ocorre a *quididade*; primeiro naqueles que designam uma substância e em segundo naqueles que designam acidentes. Entende Sellés, que a substância real significa *hoc aliquid*⁵, enquanto é particular e a substância lógica significa *quale quid*⁶. Assim, a perfeita razão da quididade se atribui às substâncias compostas, onde o *quid* significaria uma parte da coisa (*substância e predicado*). Disto se pode concluir que a *quididade* é a forma substancial e, nos acidentes a *quididade* se toma por referência à substância, dado que neles não esteja propriamente.

Para Platão (2005-a) no mundo do *Eidos*, cada ideia prevalece única, imutável e invariável independente de opiniões outras. Assim, *ser* e *quid* se diferem; o *ser* seria o espaço aonde se aloca a *essência* da coisa (*quididade*), a qual ascende um ente concreto. A essência designa o ser, a consistência ou quididade de um ente, considerado independentemente da sua existência; afirmar o que é algo seria, pois declarar a sua essência. Nos compostos de matéria e de forma, apenas a forma, ou seja, a eidologia⁷ seria a *quididade*.

Luis Alberto de Boni define *quididade* àquilo que pertence à coisa e com a qual é possível responder à questão: “que coisa é esta?”. Para De Boni o existente é a totalidade, e esta é a própria essência da *quididade*, do que se conclui a existência se fazer *quididade* detalhada dessa coisa. Assim, todo o verdadeiro possui certa *quididade* fora da alma se, e somente se representado na alma onde adquire seu sentido de verdade; o existente fora da alma que tenha certa

quididade, esta seria potência ou existência em ato (2000, p.86).

A *segunda* parte *De esse et essentia* é composta de argumentos contra os opositores de sua tese na obra, àqueles que defendiam ou defendem a alteração real entre *ser* e *essência*. Esta presuposta alteração se deu, primordialmente na Escolástica, movimento que produziu um pensamento crítico, dominante no ensino nas universidades medievais europeias nos anos de 1100 a 1500; especialmente a partir de conceitos derivados de teorias de Tomás de Aquino, onde a cada ser corresponderia uma essência e uma existência que ela poderia ou não admitir.

No dicionário de filosofia de Japiassú e Marcondes, para a definição do vocábulo *essência* no período da Escolástica:

Para a escolástica, é uma das grandes divisões do ser: é o ser mesmo das coisas, aquilo que a coisa é ou que faz dela aquilo que ela ó. Para cada ser distinguimos uma essência e uma existência que ela pode ou não comportar. A essência repousa na tradição platônica das idéias, retomada na teoria aristotélica das "formas inteligíveis". Platão distingue um mundo invisível, permanente e sempre idêntico a si mesmo (o mundo das essências) e um mundo visível e flutuante (o mundo sensível): o primeiro é a garantia da realidade do segundo. Aristóteles retoma a noção de essência no contexto do problema da linguagem. Se tudo é mutante, se tudo é acidente (como queriam os sofistas), não há discussão possível. Distinguindo a essência dos acidentes, ele resolve o problema dos sofistas: "Instruir Clíniás é matá-lo, pois suprimir Clíniás ignorante também é suprimir Clíniás". Assim é a essência de Sócrates que se mantém através de seus diversos acidentes (JAPIASSÚ e MARCONDES, 2001, p.67).

A depender do contexto, a palavra *essência* pode representar a ideia principal de uma obra ou tema, dado que este vocábulo se assenta na tradição platônica das ideias. Platão distingue um mundo invisível, permanente e sempre idêntico a *si-mesmo*, o mundo das *essências* e, um mundo visível e instável, o mundo sensível, onde o primeiro garante a realidade do segundo.

Segundo Ferrater Mora (1977-d), a partir de Aristóteles se obtém uma ideia apropriada de essência, ao considera-la como *o quê* de uma coisa, não aquilo que uma coisa seja ou o fato de *ser* da coisa, mas *o que* ela é, onde ela se constitui como algo de real; e, por outro lado dela se predica algo através do qual se diz o que a coisa é, ou se define como algo de lógico ou conceptual.

Esse conceito aristotélico sobre a essência constitui um tema importante às pretensões de Agostinho, dado colidir com o conceito agostiniano de Deus, um Ser predicado como absoluto e eterno e que, como tal, só poderia existir atemporalmente; logo, sua essência não poderia ser pensada independentemente de sua existência. Em Agostinho, as substâncias recebem a existência do Creador, a *causa essendi*, plenitude de todas as essências de um ser subsistente em *si-mesmo*. Aí a prova da *existência* de Deus pela contingência da realidade humana, dado seja Ele a causa de *ser* das coisas, exatamente porque é o Ser por *essência*; assim, Nele, existência e essência são impartíveis, do que resultam na criação *ente* e *essência* que não obstante distintos, se identificam inteiramente.

No dicionário de filosofia de Japiassú e Marcondes, para o vocábulo *acidente* encontraremos:

1. Tudo aquilo que não pertence à essência ou natureza de uma coisa, não existindo em si mesmo, mas somente em outra coisa. Ex.: a forma ou a cor pertencem a uma coisa que subsiste em si mesma: a substância.

2. E acidental tudo aquilo que pode ser mudado ou supresso sem que a coisa mesma mude de natureza ou desapareça. Na metafísica clássica, o acidente se opõe à substância e à essência: todo acidente só existe na substância (JAPIASSÚ e MARCONDES, 2001, p.8).

Nesse contexto de linguagem, Aristóteles em seu enfrentamento com os sofistas, já tinha distinguido a essência dos acidentes; para o filósofo de Estagira, se tudo estivesse em um processo de mutação e se tudo fôsse acidente, não existiria o que obsecrar. Tomemos como exemplo o triângulo: Sua *essência* está representada no Teorema de Pitágoras, que afirma ser um polígono com o menor número de lados, apenas três e, a soma dos seus ângulos internos deve ser igual a 180° . Por sua vez considerá-lo como triângulo equilátero; triângulo isósceles; triângulo escaleno; triângulo acutângulo; triângulo obtusângulo; triângulo retângulo, já implica a descrição de seus *acidentes*. Com relação a sua existência, ela pode ser real, existir fisicamente ou representada de alguma forma e, pode ocupar o campo das ideias.

Em Ferrater Mora se encontra que Aristóteles na *Metafísica* definiu o acidente como: “[...] aquilo que pode pertencer a uma só e mesma coisa, qualquer que ela seja [...]”. O acidente é aquilo que pertence a um ser e pode ser afirmado dele em verdade, mas não sendo por isso nem necessário nem constante”. No entanto, Mora acresce que correntes da filosofia moderna, sobretudo da metafísica do século XVIII, não aceitaram a distinção real entre acidente e substância, posto o acidente se lhes apresentar um aspecto de substância e, ao se identificarem anulariam quaisquer distinções possíveis (FERRATER MORA, 1977, p. 19).

O conceito de Vriberch se fundamenta em Agostinho, ao distinguir a substância do acidente, embora denomine a ambos de entes:

Ainda que de fato falássemos de significação quanto à essência para a coisa significada, falso seria quando se assume evidentemente que “toda essência se pode discernir” e quanto ao demais. Quando penso o homem, penso o homem segundo o seu ato de ser entre as coisas da natureza, conforme a máxima de Agostinho *in DE IMMORTALITATE ANIMAE Liber Unus 12. 19*: “não por acaso, que toda essência seja essência, a não ser pelo que é (*existit*)”⁸. Logo, segundo esta, não posso discernir a essência do homem, a não ser que pense o seu atual ser⁹ **(m.t.)** (VRIBERCH, 1300, 2.4).

O acidente filosófico em Agostinho surge como uma qualidade casual e fortuita que poderia ou não pertencer a um determinado ente e, inteiramente estranha à *essência necessária* (à substância) de este *ser*; uma determinação ainda não pertencente à essência de um ente específico, que com ela se relaciona e dela necessariamente deriva ao integrar sua definição; seria qualquer predicação de um ente quer pertença ou não a sua substância.

Para Ferrater Mora, o acidental se distingue do essencial e também do necessário, tal que seja fortuito e contingente, pode existir ou não. Do ponto de vista lógico, o acidente é o predicável, ou seja, o modo pelo qual algo inere a um sujeito. Do ponto de vista ontológico, o acidente é predicamental ou real, expressa o modo pelo qual o ente existe e, assim se diz que naturalmente não é em si, mas noutra, pelo qual o acidente possui metafisicamente uma espécie de *alteridade*.

Após todo esse circunlôquio, segue a tradução de *Ente e Essentia* de Theodoricus Teutonicus de Vriberg, cujo objetivo, conceitualmente, foi conduzir prováveis legentes à época da obra, na intenção de obsequiar criteriosamente o que essa tem de peculiar e genuíno. Se à luz do desenvolvimento filosófico hodierno, quaisquer críticas adversas se fizerem à teoria de Vriberg, correr-se-á o risco

de incidir em uma iniquidade filosófica, dado a reverência que demanda toda obra, dever ser impecavelmente avaliada em seu tempo e espaço.

TRACTATUS MAGISTRI THEODORICI ORDINIS FRATRUM PRAEDICATORUM

PROOEMIUM

(1) Quam necessarium sit non ignorare communia volentibus habere notitiam propriorum, ostendit Philosophus in suis *Elenchis*, ubi dicit, quod ignoratis communibus necessarium est in scientia propriorum deficere. Est autem secundum eundem Philosophum maxime commune ens et quae sunt entis per se, sive tamquam partes sive tamquam proprietates, sive praedicentur de ipso ente in quantum ens, sive secundum denominationem reducantur in ipsum sicut essentia et esse et quod est et quo est et similia, ut entitas et quiditas et cetera talia.

PREÂMBULO

(1) Quão necessário seja não ignorar o desejo comum de ter conhecimento próprio, ostenta o Filósofo em seus *Elenchis*¹⁰, como afirmou àquele que ignora o que é comum dispersa o que é necessário à própria ciência. Ainda, segundo o mesmo Filósofo, o que existe de mais comum é o ente e aquilo que per si dele dependa, quer como parte ou enquanto propriedade; quer como predicado do próprio ente enquanto ente, ou segundo a denominação de si restaurada, assim como a essência existe se tomada pelo ser que é e, semelhantes outros como a entidade, a quiddidade e,

(2) Istorum ergo speculationi tamquam maxime necessariae intendendum est, ne contingat in notitia propriorum deficere, si ista ignorentur, quem defectum iam dudum experientia docuit. Ex malo enim intellectu dictorum communium concluduntur nonnulla falsa circa propria, ut de simplicitate vel compositione rerum creatarum et de processu rerum particularium a Deo et de conversione earundem et reditu in Deum et similia.

(3) Primo autem exponenda sunt quantum ad intentiones nominum dicta communia, de quibus agendum est, ne aequivocatio aliqua habeat hic locum, quae in huiusmodi efficaciter fallere solet. Secundo solvendae sunt rationes contradicentium. Et sic iste tractatus habet duas partes

quanto ao resto da natureza.

(2) Logo, daqui estendo maior e extensiva especulação, para não recair em um conhecimento propriamente infido, caso seja ignorado, o que seria uma falha em conformidade com aquilo que há pouco aprendemos. Provém do mau entender do desejo que nos acerca e, que leva a concluir erroneamente sobre a composição das coisas creadas, em sua simplicidade mesma do *processio*¹¹ e, em particular de Deus e da *conversio* a Ele de seus semelhantes.

(3) Primeiro é preciso expor às intenções dos nomes ditos comuns, pelos quais se age, sem equívocos, o que é comum nessa incumbência, onde a eficácia se faz necessária. Por segundo, refutar as razões daqueles que a contradizem. Do tratado constam duas partes, cada

et quaelibet partium sua
capitula.

qual com seus respectivos
capítulos.

PRIMA PARS

I. De significatione entis et entitatis

1. Ens igitur, quod est generalissimum et suo ambitu omnia in se comprehendens et re et significatione, de quocumque praedicatum significat essentiam eius, de quo praedicatur, sive sit substantia sive accidens, de quo praedicatur, secundum Philosophum in principio IV *Metaphysicae*. Quamvis autem praedicetur de substantia et accidente indicans essentiam eius, de quo praedicatur, hoc tamen non est inconveniens, quia secundum aliam et aliam rationem praedicatur de substantia et accidente, et hoc, quia substantia et accidens sunt alterius rationis, in quantum sunt entia.

2. Utrumque enim illorum dicitur ens, in quantum habet essentiam aliquam. Alia autem ratione habet

PARTE PRIMEIRA

I. A significação de Ente e Entidade

1. Ente, portanto é o que de mais geral existe e seu âmbito seria tudo pelo que se compreende pela coisa e por sua significação e, de qualquer coisa que predique, quer de uma substância quer de um acidente, segundo Aristóteles no início do livro IV de sua *Metafísica*. Por outro lado, tanto quanto se queira, o predicado de substância e de acidente indica a essência daquilo que predicam, no que não existe nenhum inconveniente, dado sejam predicados por razões outras; substância e acidente, enquanto entes são predicados por razões distintas.

2. Acaso de fato a eles se dizem entes, enquanto tenham alguma essência. Ora, por determinada razão

essentiam substantia, alia autem ratione habet essentiam suam accidens, quod sic patet secundum Augustinum in libro *De immortalitate animae* c. 16: «Omnis enim essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est.» Alterius autem rationis est esse conveniens substantiae, alterius autem, in quantum competit accidenti.

3. Substantiae enim convenit esse secundum propriam naturae suae quidditatem absolute non concernens aliquam extraneam naturam, qua formaliter seu qualitative sit id, quod est secundum suam substantialem existentiam. Quod patet non modo in simplicibus substantiis, verum etiam in compositis, quae, in quantum substantiae sunt, nihil habent sibi admixtum, quo formaliter seu qualitative substantiae sint.

4. Idem patet etiam in principiis substantiae compositae. Forma enim

a essência se faz à substância e, por outra se faz aos acidentes, como está exposto por Agostinho no capítulo XVI do livro *De Immortalitate Animae*: “não por acaso, que toda essência seja essência, a não ser pelo que é”. Por outro lado, o ser convém à substância por uma razão e, por outra enquanto compete ao acidente.

3. Por outro lado, o ser convém à substância¹², segundo a quiddidade própria de sua natureza absoluta, não concernente àquilo extranho à sua natureza, quer seja formal ou qualitativa, no que é segundo sua existência substancial. Donde consiste não só no modo de simples substancia, mas também como composta, que enquanto são substâncias, nada existem em si mesmas de acrescências, quer sejam formais ou qualitativas, que as façam ser substâncias.

4. Igualmente, também consistem aos princípios das substâncias compostas.

substantialis nullo alio est forma et talis essentia, quae est substantia et principium substantiae compositae, quam se ipsa. Similiter materia, quae est altera pars compositi, ex nulla alia extranea natura est id, quod est, quo etiam est substantia et substantiae principium, nisi se ipsa.

5. Et per istum modum convenit esse substantiae, scilicet secundum propriam intraneam naturam formaliter vel potius qualitative. Et dico (potius qualitative) propter materiam, videlicet in quantum enti in potentia potest convenire esse qualitativum distinguendo ipsum contra alias causas essendi.

6. Esse autem convenit accidenti secundum aliam rationem, quam sit illa, quae dicta est de substantia. Non enim accidens habet esse secundum absolutam

De fato, a forma substancial não é outra coisa que não forma e natureza da essência, que é tanto substância e princípio da substância composta, quanto de si mesma. Similarmente, a matéria, que é a outra parte do composto, derivada de nenhuma outra natureza estranha é ela, que é *o quê é* e, também é substância e princípio da substância, a não ser por si mesma.

5. E, por este modo, o ser convém à substância, sabidamente segundo a própria natureza intrínseca, formalizada preferivelmente pela opção qualitativa. Reafirmo “opção qualitativa”, por causa da matéria, que por si só, enquanto ente em potência pode convir à qualidade, distinguindo-a de outras causas do ser¹³.

6. Contudo, o ser que convém ao acidente em função do que ele seja, segue outra razão¹⁴, diversa da forma como se diz de uma substância¹⁵. Antes, o

intranseam suae naturae rationem seu quiditatem; nullam enim talem habet. Sed totum esse suum est, ut sit quaedam dispositio substantiae secundum Commentatorem super principium IV *Metaphysicae*. Et sic accidens est ens, quia est entis, et hoc essentialiter secundum Philosophum in principio VII *Metaphysicae*. Et ex hoc elicit et determinat de accidente multas condiciones et proprietates in multis locis, quas impossibile est aliter salvari nisi attribuendo accidenti dictum modum essendi, sicut late et clare ostensum est in tractatu nostro *De tribus difficilibus quaestionibus* in passu, qui est ibi *De accidentibus*.

7. Quia igitur, sicut supra inductum est de Augustino, essentia dicitur, in quantum est, est etiam manifestum ex iam dictis, quod esse secundum aliam rationem

accidente segundo sua natureza intrínseca, não tem o ser à razão ou à quididade absoluta; nele, nada disso existe. Mas, todo o seu ser é, se assim queiramos uma disposição da substância, segundo comentários de Aristóteles no princípio do capítulo IV da Metafísica. Acidente é, pois ente, porque condiz essencialmente, segundo o que diz o filósofo no princípio do capítulo VII da Metafísica. Ali ele elucida e determina de acidente inúmeras condições e propriedades em seus vários aspectos, os quais impossíveis discernir a não ser atribuindo ao acidente um modo de ser, como ampla e claramente demonstra nosso tratado *De tribus difficilibus quaestionibus*, na parte que trata o que seriam *De accidentibus*.

7. Nestas circunstâncias, como supraindicado em Agostinho, da essência se diz enquanto é e, também é manifesto que o ser convém à substância

convenit substantiae, secundum aliam autem accidenti. Ex hoc sequitur, quod ens praedicatum de substantia et accidente significans essentiam utriusque secundum aliam rationem praedicatur de substantia, secundum aliam autem de accidente, quod est propositum.

8. Et sic apparet de significatione huius nominis «ens». Importat enim in sua significatione totam essentiam eius, de quo praedicatur, sive sit substantia sive accidens, quamvis sub diversa ratione de ipsis praedicetur, sicut et diversa ratione convenit eis esse, et hoc essentialiter, utrique modo sibi proprio essentiali.

9. Ex hoc autem iam elicimus propriam significationem huius nominis «entitas», cui competunt idem modi considerandi, qui dicti sunt

segundo determinada razão e, por outra ao acidente. Daí segue intencionar que ente se predica da substância e do acidente, no que significa as essências de cada um; que por algumas razões se predicam a substância e, segundo outras ao acidente¹⁶.

8. Assim surge a significação do nome “ente”; que inclui toda a sua essência, pela qual é predicado, quer seja substância quer acidente, tanto quanto se queira, sob diversas razões de sua própria predicação; da mesma forma pela qual por diversas razões o ser convém à substância e ao acidente sob noções diversas e, isto essencialmente, de uma e outro em seu próprio modo essencial.

9. Disto agora segue ao que propriamente evocamos com a significação de “entidade”, que lhe compete o mesmo modo considerado ao dizermos

de ente, sive accipiatur in substantialibus sive in accidentalibus, nisi quod ea, quae sunt dicta de ente sumendo ipsum in concreto, eadem conveniunt dici de entitate in abstracto, id est sumendo ipsam entitatem sub modo significandi in abstracto, sicut etiam ipsum nomen indicat.

II. De quid et quiditate

1. Aliter enim se habent ad invicem ipsum quid et quiditas quam ens et entitas. Totam enim essentiam rei, quam importat ens in concreto in sua significatione, sicut dictum est, eandem importat in sua significatione entitas in abstracto. Sed sic non se habet quiditas ad ipsum quid, quod apparet considerando significationem utriusque, videlicet et ipsius, quod quid est in quantum huiusmodi, et ipsius quiditatis proprie sumendo

ser “ente”, quer tomado da substância quer do acidente; a não ser quando se diz “ente” em sentido concreto¹⁷, quando ao mesmo tempo é conveniente se afirmar “entidade” em abstrato, isto é, a entidade mesma tomada sob a significação abstrata como o próprio nome indica.

II *Quid* (O quê é) e a *Quididade*

1. De fato, diversamente se tem por sua vez o mesmo para “*quid*” e “*quididade*” quanto “ente” e “entidade”. Assim, toda a essência da coisa, que infere o “ente” concreto em sua significação, a “entidade em abstrato”. Mas não se tem a “*quididade*” como da mesma ordem que o “*quid*”, o que é claro ao considerarmos a significação de ambos, que por si só, a de “*quid*” enquanto seu próprio modo e, de “*quididade*” ao

intentionem seu rationem
quiditatis.

2. Ipsum enim quid,
quamvis sit de numero
generalium nominum, quae
sua significatione ambiunt
totam universitatem entium
secundum subiecta seu
quantum ad rem
significatam, circa eadem
tamen diversas
significationes important, ut
verbi gratia: Ens significat
unamquamque rerum, sed
sub prima omnium
intentionum, qua res primo
distat a nihilo, et sicut hoc
significat ens concrete,
idem significat entitas in
abstracto, sic, inquam, de
numero talium nominum
generalium est ipsum quid.

3. Secundum rem enim
significat idem quod ens,
sed secundum proprietatem
significationis addit in
significato suo modum
essentialem, quo existit,
modum, inquam,
essentialem in generali, quo

tomar a intenção em seu
sentido próprio.

2. *Quid* se considera aos
nomes em geral, posto que
sua significação pertença ao
âmbito de toda a
universidade de entes
segundo tanto os sujeitos
quanto às coisas
significadas, em torno de
nomes gerais que
comportam diversas e
importantes significações,
para reconhecimento da
palavra: Ente significa a
harmonia quanto às coisas,
mas sob a primeira de
todas as intenções, que
primeiro dista coisas do
nada, e do mesmo modo
àquilo que significa o ente
concreto, e da mesma
forma a entidade em
abstrato, correlacionado à
natureza do nome em geral,
o próprio *quid*.

3. De fato, (*quid*) significa o
mesmo que ente, mas
segundo a propriedade da
significação, adiciona ao
significado o modo
essencial, pelo qual se
manifesta, digo do que é
essencial em geral, de onde

formaliter vel qualitative existit essentialiter. Et ita ipsum quid in sua significatione importat totam essentiam rei, et hoc in concreto.

4. Quiditas autem, quod secundum abstractionem descendit ab eo, quod est quid, solum significat illud formale, quo res est quid essentialiter. Et hoc est, quod communiter dicitur et bene, scilicet quod in simplicibus idem est quiditas et id, quod est quid. Non sic in compositis ex materia et forma, quia ibi sola forma est quiditas. In simplicibus autem ipsum simplex se toto est id, quod formaliter est, secundum quod dicit Philosophus in VIII *Metaphysicae*, quod, si animal esset sola anima, in ipso animali quiditas et id, cuius est quiditas, essent idem. Nunc autem, quia animal compositum est ex corpore et anima, quae est forma eius et altera pars compositi, differt in eo quiditas et id, cuius est quiditas, quia sola forma est

formal e qualitativamente permite existir essencialmente. E, assim o *quid* por si-mesmo inclui em sua significação, toda a essência das coisas, e isto concretamente.

4. Quididade por outro lado, descende a si por abstração segundo aquilo que é o *quid*, apenas significa aquilo formal, quando a coisa é o *quid* essencialmente. E, isto é, aquilo que bem se diz comumente e, que se conhece como no simples a quididade e o mesmo que *quid*. Não ocorre em compostos de matéria e forma, quando aqui só existe a forma que é a quididade. Nos simples, ele próprio e o todo em si mesmo, o que formalmente é segundo a afirmação de Aristóteles no capítulo VIII da *Metafísica*; se o animal fosse só a alma, neste a quididade animal e o *quid* seriam uma mesma coisa. Agora, posto que animal seja um composto de corpo e alma, que é a forma das partes que lhe compõe,

quiditas et ipsa non est totum compositum.

III. Ponitur quaedam dubitatio cum sua solutione

1. Sed hic est quaestio non dissimulanda et ad maiorem veritatis indagationem movenda et solvenda. Et est dubitatio in hoc, videlicet quod, sicut se habet albedo ad album, sic se habere videtur quiditas ad quid. Sed albedo et album non differunt in significatione quantum ad rem significatam. Ergo similiter quiditas et quid non differunt in significatione quantum ad rem significatam.

2. Probatio assumpti est, quod Philosophus dicit in *Praedicamentis*, quod album solam qualitatem significat. Sed constat de albedine, quod solam qualitatem significat. Ergo albedo et album non differunt in

difere a quiddidade do *quid*, pois só a forma é quiddidade e não o total do composto.

III. Apõem-se uma dúvida e sua solução

1. Mas aqui existe uma questão antiga e ocrusa, à qual se investigará a verdade no revelá-la e resolvê-la. A dúvida consiste por assim dizer se a relação entre a brancura e o branco é da mesma ordem do que existe entre a quiddidade e o *quid*? Mas brancura e branco não diferem na significação quanto à coisa significada. Logo, similarmente quiddidade e *quid* não diferem em suas significações quanto à coisa que significam.

2. A prova é tomada daquilo que Aristóteles afirma em suas Categorias, que o branco só significa uma qualidade. Mas é certo que a brancura somente a qualidade significa. Logo, brancura e branco não

significatione quoad rem significatam. Ergo, quod dictum est, non videtur verum, scilicet quod quid significat id, quod ens, videlicet totam essentiam rei, quiditas autem solam formam in rebus compositis. Ex quo quiditas et quid non differunt in significatione quantum ad rem significatam, ut concludit obiectio.

3. Sed dicendum ad istam distinguendo de significatione. Significare enim dicitur dupliciter: Uno modo significare dicitur proprie, videlicet rem aliqua voce ad hoc deputata principaliter et per se et immediate designare quantum ad substantiam vocis salvis variis modis significandi, primo videlicet quantum ad speciem partis, ut scilicet vel significet nominaliter seu verbaliter vel etiam adverbialiter, secundum quod diversi modi significandi essentiales ponunt eandem vocem secundum

diferem em significação quanto à coisa que significam. Logo, aquela afirmação anterior, por si é inverídica; que aquilo que o *quid* significa é o ente, toda a essência da coisa e, que quididade significaria a forma das coisas compostas. Donde que a quididade e o *quid* não difeririam em suas significações quanto à coisa significada, do que se concluiu uma objeção.

3. Mas, a partir daqui, discerniremos *sentido* e *significação*. Significar se diz em duplo sentido: Um primeiro modo de significar se diz próprio, indicar alguma coisa por um vocábulo qualquer, principalmente por si-mesmo para de imediato designá-la quanto a sua substância; primeiro ao identificar os vocábulos em seus vários modos de significandos, dispostos em suas devidas funções dentro de uma oração, para depois ensejar significar nominalmente como a um verbo ou advérbio,

substantiam in alia et alia specie partis, ut simile, quod est secundum speciem partis nomen, simile verbum, similiter adverbium, sive etiam quoad alios modos significandi accidentales, puta significare per modum concreti vel abstracti in eadem parte orationis, ut albedo et album, vel secundum nominativum casum vel genitivum et sic de aliis modis significandi. Et sic sumendo significare proprie, sicut supra dictum est, album solam qualitatem significat secundum Philosophum, et album et albedo in significando non differunt. Et sic potest dici, quod quid et quiditas non differunt in significando sumendo significationem proprie quantum ad substantiam vocis, quae imposita est ad significandum.

4. Alio modo dicitur significare communiter et

segundo os diversos modos de significandos segundo a substância, que essencialmente se disponibilizam identicamente ao vocábulo em outra ou, outras funções, como o verbo e o advérbio, para igualmente, identificar outros modos de significandos acidentais¹⁸, para adverbialmente significar pelo modo concreto ou abstrato em cada parte da oração, à brancura e ao branco, ou segundo o caso nominativo ou genitivo e assim dispor de outro modo significar. Dessa forma, tomando significar em sentido próprio, com dito acima, segundo Aristóteles, branco significa somente a qualidade e, branco e brancura na significação não diferem. Por isso se pode afirmar que o *quid* e a quididade não difere em suas significações, ao tomar significação quanto a substância do vocábulo imposto para significar.

4. No segundo modo de significar comumente e

magis extenso nomine significationis, ut scilicet dicatur etiam significari id, quod clauditur et importatur in intellectu vocis et rei dicto modo significatae, et sic id, quod dicto modo principaliter et primo significatum fuit, nunc sit secundarium et sub natura et proprietate denominationis designans seu significans illud, quod importatur in intellectu vocis et rei primo et principaliter et proprie significatae, quod iam secundum istum modum erit primum et principale, quod designatur in huiusmodi significatione.

5. Et ista varietas, scilicet quod de principali et primario fiat secundarium et denominativum, habet locum in significantibus in concreto, quod significabatur in abstracto. Sunt etiam omnia talia in specie partis quantum ad substantiam vocis adiuncto

com uma forma mais extensa de significar, se conhece ao afirmar que também significa a si, por aquilo oculto e retirado do entendimento do vocábulo e da coisa dita na forma de significá-la, como foi afirmado principalmente no modo primeiro (a qualidade); agora, secundariamente, se faz sob a natureza e a propriedade da denominação que designa seu significante através de um demonstrativo anafórico¹⁹, que reporta de um vocábulo intelectual da coisa primeira e principalmente significada, que segundo tal modo foi primeira e principalmente designada em seu modo de significação.

5. Do mesmo modo esta variedade, conhecida como principal e primária se faz secundária e denominativa, ao ocupar seu lugar naquilo que significa em concreto, quanto ao que significou em abstrato. Compõe ainda toda a natureza das partes das funções quanto à

sibi aliquo modo significandi essentiali, qui proprie reponit talia in specie partis, id est nominis vel verbi vel alicuius alterius partis orationis.

6. Unde quia omnia verba personalia id, quod significant, significant in concreto et est illud, quod impersonalia significant quasi in abstracto, et haec omnia significant per modum actus, qui est modus significandi essentialis, qui reponit sic significantia in specie partis, quod est verbum, hinc est, quod tam personalia quam impersonalia quantum ad substantiam vocis propter adiunctum sibi dictum modum essentialem significandi sunt in hac specie partis, quae est verbum.

7. Sic de pronomibus primitivis et pronomibus possessivis agendum est. Primitiva enim pronomina significant quasi in

substância do vocábulo adjunto a sim por aquele modo essencial de significar, o qual propriamente repõe a natureza em seu modo particular, isto é nome ou vocábulo ou alguma outra parte da oração.

6. De onde que todos os verbos pessoais significam tudo aquilo que se encontra em concreto, e os impessoais semelhantemente façam o mesmo em abstrato, dado que todos signifiquem no modo de ato, que é o modo essencial de significar ao repor tudo o que é significado em seu modo particular, decorre que o verbo, quer pessoal quer impessoais, pertença à substância do vocábulo, em face à associação de referir o modo essencial àquele que é parte da oração, o verbo²⁰.

7. Da mesma maneira, os pronomes²¹ primitivos e os possessivos também devem consentir. De fato os primitivos pronomina,

abstracto. Derivativa vero seu possessiva hoc, quod significant, significant quasi in concreto sub modo significandi essentiali, qui est significare per modum merae substantiae, qui reponit in specie huius partis, quae est pronomen. Haec ratione exempli inducta sufficient in proposito.

8. Secundum hunc secundum modum significationis communiter acceptum patet, quod albedo et album differunt in significando. Albedo enim solam qualitatem significat, album autem significat aggregatum ex subiecto et qualitate. Et sic potest dici de quiditate et eo, quod est quid, videlicet quod quiditas solam formam significat, ipsum autem quid etiam in rebus compositis totam rei essentiam, id est aggregatum ex materia et forma. Et sic supra dictum est, quod quid significat totum illud, quod ens importat in sua significatione.

por assim dizer, ao significar em abstrato, conquanto os derivados, verdadeiros possessivos, significam em concreto, sob o modo de significação essencial, que é significar pelo modo de mera substância, que repõe a natureza daquela parte, que é o pronome. Por estas razões os exemplos atendem ao propósito.

8. Conforme este segundo modo de significação, tomado comumente, brancura e branco diferem em seus significandos. A brancura seguramente só significa a qualidade, enquanto o branco significa o agregado de qualidade à coisa. Assim, nas coisas simples se pode afirmar o mesmo de *quid* e de quididade; o *quid*²² incorpora em sua significação as coisas simples, por isso se identifica com o ser; a quididade²³ significa somente a forma significada; enquanto *quod*²⁴, nas coisas compostas significa todas as partes

IV. Inducitur alia quaestio cum sua solutione

1. Sed est hic quaestio, quare videlicet distinctio praemissa, quae attenditur inter quiditatem et ipsum quid quantum ad significationem, non cadit inter ens et entitatem, sed simpliciter dictum est ibi, quod quidquid significat ens in concreto, significat entitas in abstracto.

2. Ad quod patet responsio, quia ens et entitas significant res sub prima omnium intentione, qua res primo distat a nihilo. Sed extra primum nihil est, quod non claudatur seu

pelas quais um composto se faz; aquelas que compõem o agregado de matéria e forma. Por isso, acima se afirmou que o *quid* significa tudo o que ente²⁵ incorpora em sua significação.

IV. Induz-se a uma questão outra e a sua solução

1. Mas ainda se faz presente outra questão, que por si se distingue da anterior, entre quididade e o quid quanto à significação, que não compete entre ente e entidade, mas simplesmente se busca nesse momento, quando tudo aquilo que o ente significa em concreto, a entidade significa em abstrato.

2. A resposta é acessível, porque ente e entidade significam a coisa sob a primeira de todas as intenções, pela qual distancia a coisa do nada. Mas, além dessa primeira

comprehendatur in ipso. Secundum hoc ergo ens et entitas, utrumque istorum in significando comprehendit totam essentiam rei.

3. Quiditas autem in significando se habet ex additione ad significationem entis. Significat enim quiditas aliquid, quo secundum actum formalem existit res, quod potest esse aliquid praeter aggregatum in rebus compositis.

V. De essentia et esse quoad ipsorum derivationem

1. Nunc de essentia et esse considerandum, et circa ea notandum, quod idem important in sua significatione et idem significant, quod ens et entitas, videlicet totam rei essentiam sive in substantiis sive in accidentibus, sicut dictum est supra de entitate et ente, quamvis differant in modis significandi, ut

nada existe que não esteja contido na compreensão de si. Logo, por isso, ambos, ente e entidade, compreendem em sua significação toda a essência²⁶ de uma coisa.

3. Por outro lado, temos a quiddidade significando como um adendo à significação de ente. A quiddidade significa, de fato, aquilo segundo o ato formal pelo qual uma coisa existe e, que pode exceder aquilo agregado às coisas compostas.

V. A essência²⁷ e o ser como derivações de si-mesmas.

1. Agora, ao consideremos a respeito da essência e do ser, que em suas significações importam o mesmo que ente e entidade, e por isso toda a essência de uma coisa, quer em substâncias quer em acidentes, como afirmado antes para a entidade e o ente, diferem em seus modos de significação,

videlicet esse significet per modum actus, idem autem significant ens et entitas per modum habitus et quietis. Et sic etiam differunt essentia et esse.

2. Sed est advertendum, quod secundum differentiam abstracti et concreti non differt essentia ab esse et e converso, quia utrumque eorum hoc, quod significat, significat in abstracto, sicut per se notum est in nomine essentiae. Idem etiam patet de esse, quod est de genere verborum impersonalium, quia est infinitivi modi. De impersonalibus autem dictum est supra, quod significant rem suam in abstracto. Utrumque autem istorum, scilicet tam esse quam essentia, descendit a «sum», «es», «est», quod est verbum personale significans rem suam in concreto. Sed esse descendit ab eo significans idem in abstracto per modum actus. Essentia autem significat idem per modum substantiae cum

quando o ser é significado pelo modo de ato, significa o mesmo que ente e, que entidade pelo modo habitual e neutro. E, assim, também diferem essência e ser.

2. Mas que se note que conforme a diferença entre abstrato e concreto, essência e ser não diferem, posto que aquilo que ambos significam, o fazem em abstrato, ao evidenciarem em si o nome de essência. Da mesma forma também é evidente de ser, que implica o gênero das palavras impessoais em seu modo infinitivo. Dos vocábulos impessoais se afirmou significarem as coisas abstratamente. Mas, disto ambos ser e essência derivam de “eu sou, tu és, ele é”, que é um verbo pessoal que significa concretamente. Mas ser, dele (o verbo) descende em abstrato pelo modo em ato. E, essência significa o mesmo pelo modo de substância com uma qualidade, que é seu modo

qualitate, qui modus significandi essentialis reponit in specie partis, quae est nomen secundum Priscianum.

3. Si autem alicui placuerit dicere, quod essentia venit ab esse, dicendum, quod hoc contingit secundum communem derivationis rationem, quae non semper importat hanc differentiam, quae est secundum abstractum et concretum, quia multiplici alia ratione potest una vox derivari ab alia.

VI. De essentia et esse quantum ad ipsorum significationem, et primo proceditur ratione

1. Quod autem esse significet totam essentiam rei, de qua praedicatur, ostenditur et ratione et auctoritate.

2. Ratione sic: Quia esse significat rem suam sub prima omnium intentione, qua res distat a nihilo

essencial de significar, de acordo com a natureza que lhe compete, que segundo Priscianum é o nome.

3. No entanto, se a alguém agradar afirmar que essência provém de ser, isso ocorre segundo derivações comuns, que nem sempre suscita a diferença, entre o abstrato e o concreto, posto que por múltiplas razões, um vocábulo pode derivar de outros.

VI. A essência e o ser quanto às próprias significações, as quais procedem primeiramente das razões.

1. Quando, por outro lado, ser significa toda a essência da coisa, pela qual é predicada, mostra-se a razão e a autoridade.

2. Em correlação à razão: ser significa a coisa sob a primeira intenção de todas as possíveis, que distancia a

inquantum huiusmodi – «prima enim rerum creatarum est esse», *De causis* propositione 4 –, quaelibet autem res secundum totam essentiam suam distat a nihilo et non secundum aliquod accidens sibi, sed modo essentialiter distat, ergo esse significat totam rei essentiam, sive de substantia sive de accidente simpliciter praedicetur, et non secundum aliquod adiunctum, ut homo est albus – in tali enim praedicatione non sic significat, sicut dictum est –, sed, si absolute et simpliciter dicatur homo est, importat in sua significatione totam hominis essentiam.

3. Secundo patet idem ratione sumpta ab intimitate eius. Nihil enim est intimius essentiae rei quam ipsum esse. Sed inter omnia, quae

coisa do nada enquanto seu modo de ser: “a primeira de todas as coisas creadas é o ser”, Livro das Causas, em sua quarta proposição e, por outro lado, qualquer que seja a coisa segundo toda a sua essência se distancia do nada e não em face de algum de seus acidentes, mas se afasta em seu modo essencial²⁸ ou essencialmente; logo ser significa toda a essência da coisa, quer seja predicado da substância, quer simplesmente do acidente e, não segundo o que lhe acresce ao afirmar: “este homem branco”. Dessa forma, em tal natureza, *seguramente a predicação não significa o que se intenciona* ao afirmar “é”, mas, ao afirmar absoluta e simplesmente “o homem é”, incluso em sua significação está toda a essência do homem.

3. Por segundo se expõe o mesmo por razões que revelam a sua intimidade. Nada mais certo que o íntimo tomado à essência

sunt aliquid essentiae, nihil tam intimum sicut ipsa essentia sibi ipsi est. Ergo esse est idem, quod essentia rei.

4. Nec potest dici, quod essentia est aliquid in se, cui influitur ipsum esse et intimatur ei. Aut enim secundum hoc ipsum esse sic influxum est substantia vel accidens: si substantia, non est ibi alia substantia quam essentia rei; si autem dicas, quod est accidens, hoc non potest stare, quia nullum accidens potest esse magis intimum, quam essentia sibi ipsi est.

5. Tertio arguitur ratione sumpta ex simplicitate eius. Simplicissimum enim omnium eorum, quae sunt in re, est ipsum esse. Unde ipsum potissime convenit simplicissimis entibus, puta intelligentiis, si sunt, sed prae omnibus ipsi primae causae. Unde et eius nobilissimae actionis, quae

de uma coisa quanto seu próprio ser. Mas entre tudo o que seria essência, nada tão íntimo assim como a própria essência o é para si própria. Logo, ser é idêntico à essência da coisa.

4. Nem se poderia afirmar que a essência fosse algo em si, derivada do próprio ser em seu íntimo. Ou então segundo ela própria assim fosse um influxo de substância²⁹ ou acidente: se substância for, não existiria na coisa outra substância senão a própria essência; se por outro lado, se afirmar que é um acidente, isso não é sustentável³⁰, porque nenhum acidente poderia ser mais íntimo que a essência em si-mesma.

5. O terceiro argumento da razão se toma da simplicidade do ser. Tudo o que de mais simples existe e que está em uma coisa, é o próprio ser. Donde por si, dos entes convém simplesmente ao considerar o intelecto, se existente, mas antes de todas à própria causa primeira.

est creatio, nobilissimus et primus est effectus, ut dicitur 4 propositione *Libri de causis*: «Prima rerum creaturarum est esse.» Et alibi in eodem in commento, quod soli Deo competit creare. Sed nobilissima actio in quantum huiusmodi terminatur ad nobilissimum effectum. Nihil autem pertinens ad rei essentiam est nobilius ipsa essentia neque aeque nobile. Ergo actio Dei nobilissima, quae est creatio, non terminatur nisi ad essentiam. Sed terminatur ad esse. Ergo esse est idem, quod essentia.

6. Praeterea necessarium esset secundum dictam positionem, si esse esset accidens, quod prima essentiarum haberet aliud principium quam Deum, vel oporteret dicere, quod res procederent a Deo mediante aliquo accidente, quod esset formaliter causale principium ipsis

Donde que de sua nobilíssima ação, que é a criação, o nobilíssimo e primeiro efeito, como afirmado na proposição quarta do Livro das Causas: “A primeira das coisas creadas é o ser”. E, algures em comentos desta obra, que afirma só a Deus competir o crear. Mas, nobilíssima ação enquanto seu modo de ser finaliza em nobilíssimo efeito. Ora, nada mais pertinente à essência e a nobreza da coisa que sua própria nobreza. Logo o nobilíssimo ato de Deus, que se faz criação, não termina a não ser na essência. Mas a terminação se dá no ser. Logo ser é o mesmo que essência.

6. Além disso, necessário segundo essa posição, que se o ser acidente fosse, a primeira essência derivaria de outro princípio quão Deus, ou se afirmar que as coisas de Deus procedessem a partir daquele acidente, que seria a causa formal do mesmo princípio das coisas, que de

rebus sic procedentibus a Deo, quia «prima rerum creatarum est esse», sicut dictum est.

7. Praeterea idem arguitur ex causalitate ipsius esse. Ipsum enim esse est maxime causale in genere causarum formalium et est causativum substantiae secundum auctorem *Libri de causis* in commento, qui sic ordinat: esse, vivum, rationale, homo, qui est substantia. Huius autem substantiae, videlicet hominis, inter dictas formas maxime est causa et vehementioris impressionis ipsum esse, sicut ibi dicitur. Ergo necessario ipsum esse est substantia significans substantiam et eam totam, cuius ipsum est causa secundum modum formarum, quae sunt formae totius. Tales enim sunt formae praedictae. Et sicut dictum est de esse respectu hominis, sic se habet esse ad omnem rerum universitatem, sicut dicitur 4 propositione *De causis* in commento sic: «Et non est post primam

Deus procedem, como se diz “a primeira das coisas creadas foi o ser”.

7. Demais, se prova pela causalidade do próprio ser. Em si o ser é absolutamente causal no gênero das causas formais e é creador da substância segundo o autor do Livro das Causas em seus comentários, que assim orienta: o ser, o vivo, o racional e, o homem, são substâncias. Daí, destas, o homem ser a causa máxima, que nele vivamente impregnada se faz seu próprio ser. Logo, por necessário, o próprio ser é a substância que significa em sua totalidade, e por si é causa segundo o modo das formas, que correspondem a um todo. Assim, naturalmente são formas predicadas. E, do mesmo modo que se diz de ser a respeito do homem, se diz de todas as outras coisas em sua universalidade, conforme a proposição quarta do Livro das Causas em seu

causam latius neque prius causatum ipso. Propter illud ergo factum est superius rebus creatis omnibus et vehementius unitum.» Ex his ergo arguitur, quod esse significat totam essentiam cuiuscumque rei.

8. Praeterea ista universalitas et latitudo ipsius esse est per essentiam suam. Sed intra istam latitudinem et universalitatem comprehendit etiam intelligentias, in quibus non cadit aliquod accidens. Ergo esse praedicatum de intelligentiis non significat nisi ipsarum substantiam et essentiam. Et eadem ratione de quocumque praedicatum non significat nisi essentiam eius, de quo praedicatur.

9. Ergo patet ratione, quod esse significat totam essentiam eius, de quo praedicatur.

comento: “Após a causa primeira, nenhuma ação existe que não seja por essa causada e, tampouco existe alguma causada antes; ele (o homem) foi creado vivamente sobre todas as outras criações, não obstante a elas estar unido”. Daqui se conclui que o ser significa toda a essência que envolva coisas.

8. Ainda, esta universalidade e extensão do próprio ser ocorre por sua essência. Mas nesta extensão e universalidade compreendida como o intelecto, na qual não cabe nenhum acidente. Logo esse predicado de intelectual não significa a não ser a mesma substância e essência. E, ainda a razão pela qual o predicado não significa a não ser a essência, daquilo que predica.

9. Logo fica claro que ser significa toda a sua essência, pela qual é predicado.

VII. Proceditur ad propositum auctoritate

1. Idem ostenditur auctoritate *Libri de causis* propositione 2: «Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam aut est cum aeternitate aut est post aeternitatem et supra tempus.» Primum istorum est Deus secundum commentum, secundum intelligentia, tertium est anima. Et ita est hic distinctio essentialium sub nomine ipsius esse. Ergo esse significat essentialiam rerum.

2. Praeterea in eodem libro propositione 4: «Prima rerum creaturarum est esse.» Sed esse non importat nisi actum essendi. Ergo nihil aliud est dicere «prima rerum creaturarum est esse» quam «prima rerum creaturarum est aliqua essentia secundum actum». Et hoc est, quod dicitur in commento eiusdem propositionis: «Et esse

VII. Procedendo a propósito da autoridade

1. O mesmo se mostra pela autoridade do Livro das causas, na proposição dois: “Todo o ser superior ou é pela autoridade suprema e ante si-próprio, ou é com a eternidade, ou é após a eternidade e supra o tempo”. Segundo o comentário, primeiro é Deus, por segundo é o intelecto e, por terceiro a alma. E assim é o que se distingue de essência sob o próprio nome ser. Logo ser significa a essência das coisas.

2. A seguir na quarta proposição do mesmo livro temos: “A primeira das coisas criadas foi o ser”. Mas o ser não implica a não ser o ato de ser. Logo nada diverso seria dizer: “a primeira coisa criada foi o ser”; tanto como “a primeira das coisas criadas foi aquela essência segundo o ato”. É exatamente isto que afirma o comentário

quidem causatum primum est intelligentia.» Ergo esse significat rei essentiam.

3. Praeterea Boethius libro *De Trinitate*: «Omne esse ex forma est», id est omnis essentia secundum actum habens suam speciem est ex forma. Quod iste sit sensus inductae auctoritatis, ostendit Boethius ibidem, et ista sunt verba sua: «Statua enim non secundum aes, quod est eius materia, sed secundum formam, quae in ea insignita est, effigies animalis dicitur. Ipsum quoque aes non secundum terram, quae est eius materia, sed dicitur secundum aeris figuram. Terra quoque ipsa non secundum informem materiam dicitur, sed secundum siccitatem gravitatemque, quae sunt formae. Nihil ergo secundum materiam esse dicitur, sed secundum propriam formam.» Hucusque verba Boethii.

dessa proposição: “E, o ser causado primeiramente foi o intelecto”. Logo o ser significa a essência da coisa.

3. Da mesma forma, asseverou Boecius no livro *De Trinitate*: “Todo ser é derivado de uma forma”, isto significa que toda a essência segundo o ato tem sua natureza provinda da forma. Sentido este induzido da autoridade, ainda no mesmo local ostenta Boecius em suas próprias palavras: “Não é pela matéria do bronze, que em si se diz notável, que uma escultura se faça esfingie de um animal, mas segundo a sua forma singular. E o bronze não é matéria segundo a terra, mas pela forma do ser que nele se imprime. A própria terra³¹ em si não é denominada pelo que informa, mas em face de sua sequidão e seu peso, que se lhe determina uma forma. Logo, nada se diz segundo a matéria, mas sim pela própria forma”. Aqui, palavras de Boecius.

4. Manifestum est igitur ex his exemplis, quorum primum est de genere artificialium, reliqua sunt in naturalibus, quod esse significat essentiam rei, quae est aliquid secundum actum, quod est propositum.

5. Et in hoc differt esse a quod est, quia esse designat totam rei essentiam, quod est autem significat aliquam partem rei in rebus compositis. In simplicibus autem, quia non est ibi pars et pars, idem est ibi esse et quod est. Unde Boethius loquens ibi de simplici divina substantia dicit: «Sed divina substantia sine materia forma est, atque ideo unum est, et est id, quod est. Reliqua enim non sunt id, quod sunt. Unumquodque enim habet esse suum ex his, ex quibus est, id est ex partibus suis, et est hoc atque hoc, id est partes suae coniunctae, sed non hoc vel hoc singulariter.» Et ponit exemplum de homine, qui non est solum anima vel solum corpus, sed

4. Por conseguinte, manifesto é destes exemplos que, o primeiro pertence ao gênero dos artefatos e, o restante à natureza, quando ser significa a essência da coisa, que é conforme o ato, a que se propõe.

5. E, aqui se difere ser e *quod* (pelo que); ser designa toda a essência da coisa, enquanto *quod* por outro lado significa as partes pelas quais um composto se faz. Nas coisas simples não existe a matéria fracionada; o ser e o *quid* se identificam. Daí Boecius ao definir a substância divina, ter afirmado: “A substância divina é forma sem matéria, por isso é uno e, é o *quê é* (quid)”. O restante não consiste daquilo que são. Quaisquer sejam, tem seu ser a partir daquilo constituído por suas partes; portanto derivados de uma porção conjunta, mas nesta não residem singularmente”. Assim deu o exemplo do homem, que não é apenas alma ou corpo, mas a sua

coniunctum, ut dicit. Et ideo differt in homine esse et quod est. Et subdit ibi sic: «Quod vero non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc, illud vere est id, quod est.» Ex his ergo patet, quod esse significat essentiam rei.

6. Et hoc est, quod dicit idem Boethius in libro *De hebdomadibus* propositione 2: «Diversum est esse et id, quod est; ipsum enim esse nondum est; at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit.» Comparat hic esse et quod est, id est totum et partem, et dicit, quod «id, quod est», id est pars, «accepta essendi forma», id est in quantum stat sub formalitate totius, quod vere est esse, «est atque consistit», ut manus et pes et ceterae partes, quae in eo, quod sunt, stant sub formalitate totius. Et hoc est participatio, qua id, quod est aliquid, participat formalitatem totius ad hoc, quod sit.

conjunção, como afirmou. Por isso, no homem, o ser³² e o *quod* diferem. Na sequência afirmou: “O que não consiste disso ou daquilo e, é tão-só isto, é realmente o *quid*”. Logo fica evidente que o ser significa a essência da coisa.

6. Da mesma forma, Boecius reafirma em sua obra *De hebdomadibus*, na proposição segunda: “Ser e o *quod* diferem porque o ser está no porvir, conquanto o *quod* ao incorporar sua forma de ser já consiste”. Compara, pois o ser e o *quod*, isto é o todo e a parte, para afirmar: “aquilo que é o *quod*” é uma parte “após concebida sua forma de ser”, significa que está subsumida na formalidade do todo, que é o verdadeiro ser, ou seja “existe e consiste”, tal como as mãos e os pés e outras partes do corpo existem e se subsumem no todo. Essa participação na forma do todo, permite que o *quod* exista.

7. Ipsum autem esse, id est totum, ut homo, nullo modo participat, sed secundum suam propriam formam est id, quod est, ut dicit in sequenti proxima propositione. Item in illa, quae sequitur, dicit: «Id, quod est, habere aliquid, praeterquam quod ipsum est, potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum.» Si in hac propositione intelligamus per «id, quod est» partem, planum est, quod dicit, quia pars habet sibi adiunctam aliam partem in eodem toto. Ipsum autem totum nihil habet sibi adiunctum, quo habeat esse suum, sed sua formalitas sibi sufficit ad hoc, quod habeat esse.

8. Si autem secundum commentatorem in eodem loco accipiamus «id, quod est» aliquam determinatam naturam seu aliquam rem secundum determinatam suam quidditatem, ut corpus, tunc potest habere aliquid sibi adiunctum, ut colorem. Ipsum autem esse secundum suam universalitatem acceptum,

7. No entanto, no próprio ser, isto é do todo, o homem de nenhum modo participa, mas existe segundo sua própria forma, o *quid*, como afirma na proposição que segue: “O *quod* pode até ter mais além daquilo pelo qual ele é, enquanto o ser nada mais tem mistuído em si-mesmo”. Se nesta proposição entendermos o *quod* como uma parte, fica evidente aquilo que Boecius intenciona ao afirmar que a parte está misturada a outras partes dentro de um mesmo todo, enquanto o todo não tenha qualquer amalga para ser, pois lhe é suficiente sua formalidade.

8. Segundo Aristóteles, retomemos àquilo que representa o *quod* no acima abeirado, como algo que designa uma definida natureza para o corpo, conforme sua quiddidade determinada; nesta condição ao quid se lhe pode acrescentar episódios, como a cor. Porém, ao próprio ser em sua aceção

quia claudit in se totam rerum universitatem, nihil potest habere adiunctum seu permixtum.

9. Praeterea 5 propositione dicit: «Diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo, quod est. Illic enim accidens, hic substantia significatur.» Secundum commentatorem super istam propositionem haec dictio exclusiva «tantum» excludit istam determinationem, scilicet «in eo, quod est», ut si dicatur aliquid esse triangulare vel album, non potest ei addi ista determinatio, scilicet «in eo, quod est». Et dicitur hic esse aliquid secundum aliquod accidens secundum commentatorem, qui dicit: «Hoc loco solum subsistens solis accidentibus dicitur esse aliquid.» Hoc, quod sequitur in propositione, planum est. Et ista de Boethio inducta sufficient.

10. Praeterea secundum Philosophum in IV *Metaphysicae* unaquaeque res dicitur ens et unum per

de universalidade, dado encerrar todo o universo de coisas, nada se poderia acrescentar ou sobrepor.

9. Posteriormente, na proposição quinta, Aristóteles afirma: “É diverso ser *alguma coisa* e, *ser alguma coisa no quid*. A primeira expressão aponta para o acidente, enquanto a segunda para a substância”. Segundo o filósofo, o vocábulo “simplesmente” é restritivo da determinação de *quod*. Quando se diz que aquilo é um triângulo, ou é branco, não é possível adicionar esta determinação àquilo que se denomina de *quid*, se ele tiver uma determinação accidental. Por isso, Aristóteles comenta: “Nestes só subsistem aquilo que é pelos acidentes”. Esta proposição é muito clara, tanto que Boecius a entende como suficiente.

10. Mais que isso, segundo Aristóteles em sua proposição quarta da *Metafísica*, de uma coisa

suam essentiam, non per aliquam dispositionem superadditam essentiae. Sed esse et ens sunt eiusdem rationis et ordinis.

Quantum ad hoc ergo unaquaeque res dicitur esse per suam essentiam. Et sic esse significat essentiam uniuscuiusque rei. Probatio consequentiae: Sicut se habet currere ad currens, sic se habet esse ad ens. Sed impossibile est, quod currere dicat aliquam dispositionem circa substantiam currentem et currens nec importet eandem dispositionem. Ergo eadem ratione, si esse importat aliquod additum rei, de qua dicitur, impossibile est, quod ens non importet eandem dispositionem circa rem. Et ita res non dicitur ens et unum per suam essentiam, quod est contra Philosophum.

11. Praeterea Augustinus libro *De immortalitate animae* c.16 dicit: «Omnis essentia non ob aliud essentia est,

qualquer se diz ser ente e ao mesmo tempo una por sua essência. Porém ser e ente derivam de uma mesma razão e ordem. Logo, quanto a isso, de uma coisa qualquer se afirma ser por sua essência. Assim, ser significa a essência de qualquer coisa que seja. Por consequência se prova que: assim como se tem o verbo correr para uma corrida, se tem ser para o ente. Mas é impossível, quando à corrida se tenta afirmar uma disposição da substância, conquanto correr não implica igual disposição. Logo, pelas mesmas razões, se ser importa o adicionado à coisa da qual se refere, é impossível que o ente não implique essa mesma intenção sobre a coisa. Dessa forma, não se diz de uma coisa ser ente e uno por sua essência, o que contradiz Aristóteles.

11. Finalmente temos Agostinho, que afirmou no capítulo XVI do livro *De Immortalitate Animae*: “não

nisi quia est.» Ergo essentia re et nomine non differt ab esse. Alias ratio Augustini in loco illo non concluderet ad suam intentionem: Si enim esse differt ab essentia, quid haec ad essentiam, quod esse non habet contrarium nisi non esse et quod ex hoc concludatur, quod essentia non habet contrarium? Ergo esse significat essentiam rei, de qua praedicatur simpliciter et absolute, ut homo est, albedo est, et sic de aliis.

12. Patet igitur, quod esse significat essentiam. Iuxta hoc etiam ostensum est de significatione eius quod est tam in rebus simplicibus quam in compositis.

VIII. De quo est

1. Si autem loquamur de quo est quantum ad eius significationem, sciendum,

por acaso, que toda essência seja essência, a não ser pelo que é”. Logo, a essência de uma coisa não difere do ser tampouco pelo nome. De Agostinho, uma razão para que seu conceito não fosse concludente: se de fato ser diferisse de essência, como poderia o estatuto da essência inferir a lógica de que o ser nada mais tivesse que não, o não-ser? Logo, o ser significa a essência da coisa, da qual se predica simples e absolutamente, como: “homem é...”; “brancura é...” e assim, outros.

12. Por conseguinte fica claro que ser significa a essência. Daí aqui se mostrar qual a significação de *quid* quer nas substâncias simples quer nas compostas.

VIII. No que consiste o *quod*

1. Se de outra forma, falarmos sobre o que seria o *quod* quanto a sua

quod dupliciter possumus loqui de quo est secundum duplicem ipsius comparationem, quia vel comparamus ipsum quo est ad esse vel comparamus ipsum ad quod est.

2. Si fiat comparatio ad esse, tunc esse et quo est differunt sicut principium et principiatum in genere causae formalis, et istud, quod importat modum principii in proposito, est esse, et hoc dupliciter, quia vel importat formam, quae est altera pars compositi, sicut supra inductum est, scilicet in quantum nihil secundum materiam esse dicitur, sed secundum formam suam, qua aliquid est, vel designat formalitatem totius, quam participant partes, ut sint, sicut dictum est supra.

3. Si autem quo est et quod est ad invicem comparentur, secundum hoc quo est dupliciter significare potest,

significação, encontraríamos duas possibilidades de fazê-lo; ao comparar o próprio quod e o ser mesmo e, ao tentar defini-lo a partir do que ele consta.

2. Ao se fazer a comparação de *quod* com ser, se verá que são divergentes como o princípio de origem e, o princípio dominante³³ do gênero da causa formal; isto importa ao ser, pois dessa proposição surge dois modos de princípio, um que importa a forma, que é a outra parte do composto, como acima se asseverou que nada se poderia afirmar de ser em face de sua matéria, mas sim segundo a sua forma, pela qual é, ou ao designar a formalidade do todo, onde as partes completam a essência, como também já se afirmou.

3. Se por outro lado compararmos o *quod* e o *quid*, segundo aquilo que se pode significar duplamente e, segundo o que *quod* é em

secundum quod ipsum quod est in sua significatione variatur, quoniam, si ipsum quod est significet partem rei in compositis, ipsum quo est significando importat ipsum esse, quod significat formalitatem totius, quam ipsa pars participat ad hoc, quod sit; si autem quod est dicat aliquod suppositum sive in simplicibus sive in compositis, tunc ipsum quo est significat aliquid formale, quo secundum actum essendi subsistat id, de quo dicitur, sive hoc sit tota substantia in rebus simplicibus, sive sit forma, quae est altera pars compositi, qua compositum est id, quod est secundum actum.

4. Sed haec hactenus de esse et quo est et de esse et quod est.

IX. De existentia et subsistentia

1. Ceterum de existentia et subsistentia entium, quae etiam videntur esse de

suas múltiplas significações, isto é, partes da composição da coisa; portanto o *quod* existe ao significar o azado ser e, assim *quod* significa tanto a formalidade do todo, quanto as próprias partes de que participa e que constitui; disto, se lhe afirmar subsistir segundo o ato de ser; quer seja toda a substância nas coisas simples, quer seja na forma, quer nas coisas compostas, quando se faz pelas partes do composto, para que ele seja, o que também é segundo o ato.

4. Isso basta acerca do ser e do *quod*, tanto como do ser e do *quid*.

IX. A existência e a subsistência

1. Ademais, a respeito da existência e subsistência dos entes, os quais parecem

numero generalium
nominum, non oportet
multum intendere,
quoniam, sicut se habet
essentia ad esse, sic se habet
existentia ad existere et
subsistentia ad subsistere.

2. Sed dicit Augustinus et
supra inductum est, quod
«omnis essentia non ob
aliud essentia est, nisi quia
est.» Et sic essentia non
differt ab esse. Sic
dicendum est de existentia
et existere et subsistentia et
subsistere.

se incluir nos nomes gerais,
não carece de muito se
estender, pois que assim
como se tem a essência
para o ser, e existência para
o existir, tem-se a
subsistência para o
subsistir.

2. Mas de Agostinho
temos, o que aqui já foi
mencionado, que: “não por
acaso, que toda essência
seja essência, a não ser pelo
que é”. Disso resulta a
essência não diferir do ser
e, a mesma coisa para a
existência e existir e, a
subsistência e o subsistir.

SECUNDA PARS

I. Praemissa intentione contradicentium ponitur prima ratio cum solutione sua

1. Sed sunt nonnulli, qui prae habitis contrarium dicunt et docent innitentes quibusdam sophisticis rationibus, quibus non sine periculo et gravi iactura verae doctrinae decipiuntur. Dicunt enim, quod in omnibus entibus creatis differunt essentia uniuscuiusque a suo esse reali differentia, et quod sint idem, solum est hoc possibile in prima causa, quae Deus est.

2. Rationes autem, quibus hoc nituntur probare, non est difficile solvere, quarum una fundatur super modum intelligendi, quae talis est: «Quidquid non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra essentiam et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia

PARTE SEGUNDA

I. Premissa intencionada como dissolução de contraditos às razões anteriores

1. Mas, existem aqueles que avessamente entendem o que acima foi dito e, ao se estenderem em ensinamentos estribados em razões sofisticas, que não só enganam a si como também se fazem ameaças graves à verdadeira doutrina, ao caírem nessa armadilha. Estes amparam a essência como diversa dos entes³⁴, por terem seu ser por uma diferença real e, que a identidade da essência só é possível na causa primeira, Deus.

2. As razões pelas quais eles se apoiam para provar o que estimam, não são difíceis de serem contraditas; a primeira fundamentada pelo modo de inteligir, quanto a sua natureza: “Aquilo que não procede da essência ou quididade do intelecto, provém de fora da essência

sive quiditas sine his, quae sunt partes eius, intelligi potest. Omnis autem essentia potest intelligi sine hoc, quod intelligatur aliquid de esse suo actuali. Possum enim intelligere, quid est homo vel phoenix, et tamen ignoro, utrum esse habeat in rerum natura.» Patet ergo, quod in huiusmodi aliud est esse, aliud essentia.

3. Sed ista ratio deficit in suo fundamento, quod assumit, scilicet quod «omnis essentia potest intelligi sine hoc, quod intelligatur aliquid de suo esse actuali. Possum enim intelligere, quid est homo» et cetera. Istud assumptum est causa deceptionis in dicta ratione.

4. Si enim loquamur de significatione essentiae quantum ad rem significatam, falsum est, quod assumitur, scilicet quod «omnis essentia potest intelligi» et cetera. Quando enim intelligo hominem, intelligo hominem

para constituir a essência do composto, dado que nenhuma essência seja quididade sem esta, pela qual entende aquilo que envolve o seu ser atual. Posso pensar o que é o homem ou a fênix e, ainda assim ignorar se existem estas coisas na natureza”. Logo, é patente que, neste modo, aquilo que é o ser diverge da essência.

3. Mas esta razão é deficiente em seu fundamento, quando assume o conhecimento pelo qual: “toda a essência pode ser inteligível sem aquilo, que nada se saiba de seu ser atual. Posso de fato pensar o que seria o homem e outras coisas”. Esta presunção é a causa da decepção em dita razão.

4. Se falarmos da significação da essência quanto à coisa significada, de fato seria falso o pelo que se assumir: “que toda a essência pode ser inteligida e outras coisas”. Quando de fato penso o homem, penso segundo seu ser em

secundum actum suum
essendi in rerum natura,
secundum quod supra
dictum est de sententia
Augustini, scilicet quod
«omnis essentia non ob
aliud essentia est, nisi quia
est.» Secundum hoc ergo
non possum intelligere
essentiam hominis, nisi
intelligam esse actuale eius.

5. Sed quod coassumitur,
quod ignoro, utrum homo
sit in rerum natura, hoc non
est inconveniens, quia
intelligendo essentiam
hominis intelligo tamquam
quoddam incomplexum, in
quo nec est veritas nec
falsitas. Intelligendo autem
ipsum hominem esse iam
intelligo illud idem, sed per
modum complexi, in quo
attenditur veritas vel
falsitas. Unde non est
inconveniens aliquid
intelligere per modum
incomplexi non intelligendo
ipsum per modum
complexi.

6. Sic enim posset etiam
dici de intellectu huius
nominis «Deus, quod

ato dentre outras coisas da
natureza; segundo o que
afirmou Agostinho em
citação anterior: “não por
acaso, que toda essência
seja essência, a não ser pelo
que é”. Assim, não posso
pensar a essência do
homem, a não ser em seu
ser em ato.

5. Mas, aquilo coassumido,
o ignorar se porventura o
homem existe na natureza
entre as coisas, isso não
seria algo censurável, pois
ao inteligir a essência do
homem, da mesma forma a
entendo em sua
simplicidade, na qual não
existe verdade tampouco
falsidade. Porém, ao
inteligir o que o próprio
homem seria, o faço em
seu modo de
complexidade,
acrescentado de verdades e
falsidades. Disto resulta
não existir qualquer
inconveniente pensá-lo em
seu modo de simplicidade.

6. Assim, da mesma forma,
posso dizer do
entendimento³⁵ do nome

potest intelligi absque hoc, quod intelligam hanc «Deus est». Possum etiam aliquid intelligere nominaliter non intelligendo illud idem verbaliter, etiamsi idem de se praedicatur, quae secundum Boethium nulla propositio verior est, ut si fiat sermo non solum de ista «homo est», sed etiam de ista «homo est homo».

7. Sed circa hoc notandum, quod verbum importat quandam compositionem, quam sine compositis non est intelligere, ut dicit Philosophus in *Peri Hermeneias*, quam compositionem dicimus copulam verbalem, quae dupliciter potest cadere in locutione: uno modo, ut teneat omnino medium locum et voce et significatione, et tunc ponitur in locutione semper explicitamente dicendo sic: Homo est homo. Et sic idem in quantum idem praedicatur de se. Et per istum modum nulla

“Deus”, que pode ser entendido sem que se pense na proposição “Deus é”. Posso também entender como algo nominal e, não entender pelo modo verbal, ainda que agora eu predique na forma como Boecius o percebeu, isto é nenhuma proposição ser uma verdade absoluta, como o fez ao afirmar que não somente o “homem é”, mas ainda “o homem é homem”.

7. Porém, a esse respeito poderíamos acrescentar que uma afirmação implica uma ordenação, da qual nada se pode avaliar sem seus compostos, como o fez Aristóteles em seu tratado *Peri Hermeneias* (A Interpretação), composição que predicamos de “cópula verbal”, a qual é possível considerar duplamente verbal: um primeiro ao ter em geral uma posição intermediária entre o vocábulo e sua significação, ao surgir sempre explicitamente como ao se afirmar “O homem é homem”; ou seja, enquanto

propositio verior est illa, in qua idem praedicatur de se.

8. Alio modo dicta copula verbalis potest cadere in locutione, ut teneat se ex parte praedicati. Et hoc planum est, si implicite ponatur in praedicato, ut *«homo currit et homo est»;* vel etiam, si ponatur explicitamente, potest intelligi se tenere ex parte praedicati, ut *«homo est homo»*. Tunc non intelligitur simpliciter idem praedicari de se, quia ex vi et proprietate locutionis terminus positus ex parte subiecti accipitur sub modo potentiae, sed terminus positus ex parte praedicati designat modum actus. Et propter hoc homine non existente ista est falsa *«homo est homo»*, et non solum illa *«homo est»*, sed etiam ista *«homo est homo»*, sicut ista est falsa *«homo ratiocinatur»* homine non existente, sicut etiam ista, si sic liceret hanc, scilicet *«homo est homo»*, resolvere in istam *«homo*

predica a si-mesmo. E, por este modo nenhum propósito é mais verdadeiro que aquele pelo qual a si se predica.

8. O segundo modo de dita cópula verbal pode ocorrer na locução, ao ter em si a parte predicada. Isto é claro se implicitamente estiver alocado no predicado como em “O homem corre” e “O homem é”; ou ainda, se estiver explicitado, é possível inteligir se tem uma parte predicada como “O homem é homem”. Daí não entender simplesmente a mesma predicação de si, que pela força e propriedade do termo posto ao lado da locução para definir o sujeito, é tomado sob o modo de potência, mas se posto no lado do predicado indica o modo em ato. Por isso, ao não existir o homem, a proposição “O homem é homem” é falsa, como o é a outra proposição “O homem é”, e qualquer outra semelhante como “O homem raciocina” e, da mesma forma, o homem

hominab, esset falsa
homine non existente.

9. Sed tu dices: Non
possum intelligere Deum,
quin intelligam ipsum esse
in rerum natura.

Respondeo, quod hoc nec
est ex vi huius termini
«Deus», qui significat rem
suam absolute non
implicans verbalem
copulam in sua
significatione, sicut dictum
est supra.

10. Sed si necessarium est
te ipsum intelligere esse in
rerum natura, hoc contingit
vel experientia aliqua vel ex
aliquo habitu, puta ex
habitu fidei, vel etiam ex
aliqua conclusione
demonstrative conclusa,
propter quam non potes
dubitare de tali veritate, sed
habes de ea certitudinem
infallibilem.

não existindo, seria falsa a
proposição “O homem
hominati eritis”.

9. Mas se tu afirmares não
poder inteligir Deus sem
que o faça em seu Ser
mesmo em meio à
natureza, responderei que
tal não ocorre em face de
que a força do termo
“Deus”, que o significa em
sua absolutidade não
implica a cópula verbal, em
sua significação, como se
afirmou acima.

10. Mas se imperativo for
inteligir-lo como um Ser
entre as coisas da natureza,
por uma contingência ou
por aquela experiência do
hábito, como a que provém
da fé ou de alguma outra
consumação demonstrativa
já conclusa, propriamente
não poderias duvidar de tal
verdade, mas dela tens uma
certeza indubitável.

II. Inducitur alia ratio ipsorum cum sua solutione

1. Est et alia ratio, cui innituntur volentes ostendere, quod omnis essentia creata differt a suo esse, quae talis est: Omne participans aliquid differt ab ea re, quam participat. Sed omne creatum participat esse ab eo, qui est esse purum, scilicet Deo. Ergo omne creatum differt a suo esse.

2. Dicendum ad hoc, quod participare aliquid tripliciter potest intelligi: uno modo, ut intelligatur aliqua res habere aliquid et recipere ab extrinseco. Et sic omnis creatura participat esse suum a primo et puro esse, quod est Deus. Et non solum esse suum sic participat, sed totam essentiam suam indifferentem ab esse suo. Unde dicitur in *Libro de causis* propositione 20: «Res omnes sunt entia propter ens primum et omnes res vivae propter vitam

II. Induz-se consideração outrem para a mesma ação e, consequente análise

1. Existe outra razão pela qual se estribam aqueles ostentam ser toda essência creada diversa de seu ser, como: tudo aquilo que participa de alguma coisa, dela difere. Mas, toda a creatura participa do ser que dele deriva, que seria o ser em sua pureza absoluta, Deus. Logo todo o creado difere de seu originario.

2. Para responder a isso é possível fazê-lo sob três maneiras de entendimento: um primeiro modo ao entender que uma coisa possui e recebe algo exterior a si. Toda a creatura tem em si a participação de seu ser originário e puro, que é Deus. Não apenas isso, mas também toda a sua Essência, indistintamente, emana ao ser creado. Donde no Livro das Causas, de sua proposição vigésima, consta: “Todas as coisas que são entes,

primam» et cetera.

Secundum hunc modum participandi, sicut dicitur, quod, quia participant esse, ideo differt in eis essentia et esse, ita potest dici, quia participant essentiam dicto modo, ideo differunt huiusmodi a sua essentia, quod patet esse falsum.

3. Alio modo potest intelligi participatio, ut videlicet supposita essentia rei recipiat aliquid aliunde, quod cum essentia faciat aliquam compositionem. Et si hoc intendant, respondendum est per interemptionem, quod nulla creatura sic participat esse.

4. Tertio modo potest intelligi participatio, ut participare dicatur quasi partem capere. Et sic omnis creatura participat suum esse quasi partem capiens illius summi et puri esse, quod est in Deo, quia in creatura est esse determinatum et limitatum

derivam do Ente primeiro e todas as coisas viventes derivam da Vida primeira”. Segundo seu modo de participação, se pode afirmar que, conquanto participem do Ser, essência e ser diferem em todas as criaturas, mas também se pode afirmar que, de outro modo, entre si diferem em suas essências, o que se manifesta infido.

3. Outra forma de entendimento é possível ao entender a participação, quando se observa a essência daquilo derivado d'outra parte, se faz assaz da composição. Se esta for uma pretensão, a resposta é por sua cessação, posto que nenhuma creatura assim participe do Ser.

4. O terceiro modo se pode entender pela participação da qual se diz tomar parte em... Assim, toda a creatura participa de seu ser ao participar do Ser supremo e puro, Deus, porque na creatura o ser é determinado, limitado e

et sic quasi contractum in partem, quod in prima causa est secundum totalitatem suam et omnimodam simplicitatem et amplitudinem omnia circumplectens. Ex hoc autem non sequitur, quod essentia creaturae differat a suo esse, immo e converso, quia esse non trahitur sic in partem, sicut dictum est, nisi per aliquid sibi essentiale, quod non invenitur aliud quam essentia rei, in qua et per quam contrahitur et determinatur essentialiter.

5. Circa hoc autem, quod dicitur, quod in Deo est purum esse, notandum, quod hoc, quod dicitur purum, potest intelligi habere vim dictionis exclusivae sub hoc sensu, ut intelligatur ibi purum esse, id est causatum esse, cum exclusione aliarum quarumlibet perfectionum, scilicet bonitatis et sapientiae et aliorum attributorum. Et sic falsum est in Deo esse purum esse.

contraído como uma parte, condquanto que na Primeira Causa é segundo sua totalidade e, de todo modo, a simplicidade e a amplitude que abarca todo o cingido. Daqui não se segue que a essência da creatura difira de seu Ser, pelo contrário e ao inverso, que ser não se retrai em uma parte, como se diz, a não ser por aquilo que a si é essencial; é, pois senão a essência da coisa na qual e pela qual se contrai e se determina essencialmente.

5. Quanto ao que se diz que em Deus existe o ser puro, notadamente, é uma referência ao predicativo “puro”, pelo qual se pode entender a força de uma expressão exclusiva sob o sentido em que aqui se intelege Ser puro e, Ser causal, com exclusão de quaisquer outras perfeições, como a bondade, a sabedoria e demais atributos. Assim é falso que em Deus exista o ser puro.

6. Alio modo potest intelligi et vere, quod in Deo est purum esse, id est esse non limitatum, non contractum per aliquam determinationem supervenientem. Et sicut in Deo est purum esse, ita in eo est pura bonitas et pura sapientia, et sic de aliis attributis non contractis, non limitatis. Et tale esse non invenitur in creaturis, sed ipsae habent esse limitatum et contractum per indifferentiam essentiae suae et ipsius sui esse.

III. Inducitur tertia ratio ipsorum cum sua solutione

1. Est et alia ratio, cui innituntur, scilicet ex auctoritate Hilarii, qui dicit, quod esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, quasi in aliis rebus sit esse sicut accidens, sed non in Deo.

6. Outro modo de entendimento e, verdadeiro, é que em Deus exista o Ser puro e, não limitado, não adstrito por aquela determinação superveniente. Assim em Deus existe a pureza do Ser, como também a pura bondade e sapiência, e outros atributos não constrictos e limitados. Esse Ser não é encontrado entre as criaturas, posto elas tenham o ser limitado e restrito pela indiferença ente sua essência e seu próprio ser.

III. Induz-se a terceira consideração para a mesma ação e, sua análise

1. Assim surge outra razão, estribada de argumento retirado da autoridade de Hilario³⁶, o qual afirma não ser não existir em Deus como acidente, mas como verdade subsistente; em outras coisas o ser é acidente, mas não em Deus.

2. Sed dicendum ad hoc, quod accidens multipliciter accipitur: Uno modo dicitur accidens, secundum quod distinguitur contra substantiam. Et sic in nulla substantia creata esse est accidens.

3. Alio modo dicitur accidens quasi per accidens, secundum quod distinguitur contra id, quod est per se. Et sic nulli creaturae supposita essentia sua in esse esse est accidens, sed convenit unicuique esse per se tertio modo dicendi per se, secundum quod Philosophus enumerat modos dicendi per se in libro *Posteriorum*.

4. Alio modo dicitur accidens, secundum quod distinguitur contra habere absolute et simpliciter necessariam causam essendi. Et sic omni enti creato quodammodo accidit esse per istum modum, quia, quamvis in entibus inveniatur necessitas in quibusdam, in quibusdam

2. Mas, para tanto, de acidente se diz em várias acepções: De um modo se diz acidente segundo o que o distingue de substância. E assim, o ser não é acidente em nenhuma substância creada.

3. Em outro modo, dizemos “acidente” da mesma forma como “por acidente”, segundo o que o distingue daquilo que é por si. E, de nenhuma creatura se pode supor que sua essência seja o acidente, mas sim que convém a um ser qualquer pelo terceiro modo de aprendê-lo por si, segundo Aristóteles enumerou nos modos de apreensão de seu livro *Posteriorum*.

4. Existe outro modo de dizer acidente, segundo aquilo que o distinguiria contra a absoluta e simplesmente necessária causa essencial. Assim, todo o ente creado, de certo modo, acede o ser por este modo, que, como se vê no ente que por um lado se encontra a

autem contingentia,
utriusque tamen istius
primaria causa est Deus,
non per necessitatem
naturae, sed per liberam
voluntatem suam. Et per
istum modum, quamvis
minus proprie, dicitur esse
omnis creaturae sibi
accidens, quia Deus potuit
non creare entia, si
voluisset. Et secundum hoc
sane intelligitur verbum
Hilarii.

IV. Inducitur quarta ratio ipsorum cum sua solutione

1. Est et quarta ratio, quam
adducunt ad suum
propositum: Quaecumque
sunt idem, sic se habent,
quod unum eorum non
potest intelligi sub opposito
alterius. Sed omnem
essentiam creatam potest
quis intelligere sub opposito
ipsius esse, scilicet sub non
esse. Ergo essentia
cuiuslibet creati differt a
suo esse.

2. Respondeo dicendum,
quod, quando essentia

necessidade e, por outro a
contingência, a causa
Primeira que é Deus, não
pela necessidade natural,
mas pela sua livre vontade.
E, por este modo, que se
mostra menos apropriado,
ao ser de toda a creatura se
atribui acidentes, dado que
Deus não pudesse crear
entes, sem que o desejasse.
Isso é o que se entende
daquilo que afirmou
Hilario.

IV. Induz-se a quarta consideração para a mesma ação e, sua análise

1. Esta é quarta questão,
que conduz a sua
proposição: Qualquer seja a
identificação, que possa
existir entre si, uma não
pode ser pensada em
oposição à outra. Mas, toda
essência creada pode
quando inteligida sob a
oposição do próprio ser,
conhecida como o não ser.
Logo, a essência creada da
Vontade difere de seu ser.

2. A isso respondo ao
afirmar que, quando a

creata est, suum esse est, et quando essentia non est, nec suum esse est. Ergo, sicut possum intelligere essentiam sub non esse, ita etiam possum intelligere ipsum esse sub non esse. Ergo eadem ratione sequeretur, quod tale esse differret ab esse. Et de illo iterum quaeremus, et sic in infinitum.

3. Ista ergo sufficiant de essentia et esse et eorum ad invicem comparatione ad honorem Domini et nostri Dei Iesu Christi, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.

essência é creada, seu ser também o é e, quando a essência não é, nenhum ser existe. Logo, segundo posso inteligir a essência sob o não ser, especifica ainda poder inteligir o mesmo ser sob o não ser. Logo, pela mesma razão seguida, que tal ser difere do ser. E, dele segue se desejarmos assim segue até o infinito.

3. Logo, é suficiente isto para a essência, para o ser e, sua relação recíproca, para a comparação ao Senhor nosso Deus, Jesus Cristo, que é bendito pelos séculos dos séculos. Amém.

RELAÇÃO DE OBRAS DE DIETRICH DE FREIBERG:

De accidentibus.

De animatione coeli.

De causis.

De cognitione entium separatorum et maxime animarum separatorum.

De coloribus.

De corpore Christi in sacramento.

De corpore Christi mortuo.

De corporibus caelestibus quoad naturam eorum corporales.

De defensione privilegii ordinis.

De dotibus corporum gloriosorum.

De efficientia Dei.

De elementis corporum naturalium.

De ente et essentia.

De habitibus.

De incarnalitate angelorum.

De intellectu et intelligibili.

De intelligentiis et motoribus caelorum.

De iride et de radialibus impressionibus.

De luce et eius origine.

De magis et minus.

De mensuris durationis rerum.

De miscibilibus et mixto.

De natura contrariorum.

De natura et proprietate continuorum.

De origine rerum praedicamentalium.

De quidditatibus entium.

De ratione potentiae.

De subiecto theologiae.

De substantia orbis.

De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis sive de corporibus gloriosis.

De tempore.

De theologia, quod est scientia secundum perfectam rationem scientiae.

De tribus difficultatibus quaestionibus. Prologus generalis.

De universitate entium.

De viribus inferioribus intellectu in angelis.

De visione beatifica.

De voluntate.

Epistula domino Ioanni Bucamatio, Tusculano episcopo cardenali.

Epistula fratri Alberto, priori Argentinensi.

Epistula fratri Matthaeo de Aquasparta, Sedis apostolicae summo poenitentiario.

Litterae fraternitatis abbatissae conventuique in Valle Gratiae.

Litterae fraternitatis magistrae conventuique in Hacheborn.

Quaestio utrum aliquid, quod sit in potentia, possit se ipsum facere in actu.

Quaestio utrum Christus ascenderit super omnes caelos.

Quaestio utrum Christus secundum humanam naturam defecisset senio, si diu vixisset et non fuisset violenter occisus.

Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu.

Quaestio utrum motus maris sit naturalis.

BIBLIOGRAFIA

AUGUSTO, Luís M. **Tratado sobre a Origem das Coisas Categoriasais.** In Revista Filosófica de Coimbra, 21:41 e 42, PP.297-330 e 607-648. Coimbra: 2012.

DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia Medieval – Textos.** 2ª. Ed., EDIPUCRS, Porto Alegre: 2000.

LIBERA, Alain de Libera. A Filosofia Medieval. Trad. de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone M. de Campos T. da Silva. Ed. Loyola, São Paulo: 2004-f.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia.** Public. Dom Quixote. Lisboa: 1977-d.

SELLÉS, Juan Fernando. **DIETRICH DE FREIBERG (THEODORICUS EL TEUTÓNICO). CLAVES FILOSÓFICAS DE UM MAESTRO MEDIEVAL OLVIDADO.** Publicaciones de La Universidad De Navarra. S.A. Espanha: 2011-b.

VRIBERCH, Theodoricus de (Dietrich von Freiberg). **Tractatus de ente et essentia.** Editionem curavit Burkhard Mojsisch. Edidit Ruedi Imbach - Hamburg. Paris: 1300.

NOTAS DE FIM

¹ Observação contida na contra capa de todos os livros de Huberto Rohden: **Creador** com “e”, do latim *credere*, significando **criar** a partir do nada, o que diferencia do **criador** em português, onde o **criar** tem a conotação de transformação, ou seja, criar algo a partir de outra substância. Essa pesquisa procurou ser fiel a esse conceituado filósofo brasileiro e catarinense, que em suas obras utiliza o termo Creador, até porque nenhuma das línguas neolatinas, fora do português moderno, tampouco o inglês, aceita a grafia Criar/Creador no lugar de Crear/Creador. Do latim *credere*, crear indica a transição do Todo Universal para alguma parcela individual, ao passo que criar é a transição de uma parte finita para outra parte finita. Crear pressupõe fazer algo aparecer do nada, enquanto criar é apenas a transformação de algo já existente em outra substância. Segundo Rohden, Deus é creador, e um fazendeiro seria um creador. (in ROHDEN, prefácio de *Filosofia da Arte*, Ed Martin Claret, 2007).

² Observação contida na contra capa de todos os livros de Huberto Rohden: Creador com “e”, do latim *credere*, significando *criar* a partir do nada, o que diferencia do criador em português, onde o criar tem a conotação de transformação, criar algo a partir de outra substância. (in ROHDEN, prefácio de *Filosofia da Arte*, Ed Martin Claret, 2007).

³ A Ontologia estuda o *ser*, sua *natureza*, sua *existência* e sua *realidade*, a eidologia significa o estudo da forma ou da ideia. Assim, a essência ou o *Eidos* platônico tem a conotação característica daquilo que, em algo se faz permanente e fundamental, em oposição ao transitório e acidental. Platão entendia que a verdadeira realidade estaria na essência de

algo, em sua forma pura, subtraída ao aparente pano de fundo da existência.

⁴ [...] *Alterius autem rationis est esse conveniens substantiae, alterius autem, inquantum competit accidenti.*

⁵ Palavra composta: *Aliquid* com o significado de *alguem, algum, alguma coisa existente e hoc* com o sentido de *este* (sentido neutro), como indicativo de movimento *por aqui, por este lugar, a este ponto.*

⁶ Significa simultaneamente “o que é” de uma coisa.

⁷ Platão distinguiu o mundo sensível do mundo das ideias. Do Eidos faz parte as ideias, as formas, as constatações, as percepções fundidas nas opiniões e nos conhecimentos de cada ser racional. Grosso modo, pode ser considerado como a essência das coisas! Platão usa o vocábulo para superar a dicotomia entre Heráclito e Parmênides, de dois mundos a interagirem entre si; o mundo "real" sensível, mutável e, o mundo das ideias, o mundo do eidos, no qual segundo o filósofo cada ideia prevalece única, imutável e independente. De Heráclito, Platão considerou as percepções do mundo material e sensível, das imagens e opiniões. Para ele, a matéria era algo imperfeito, em constante estado de mudança. De Parmênides concluiu que também estava certo ao exigir que a Filosofia se afastasse desse mundo sensível, para ocupar-se do mundo verdadeiro, visível apenas ao puro pensamento. Assim, supera a oposição de Heráclito à mutabilidade essencial do ser e, a posição de Parmênides, para o qual o ser é imóvel, relacionando o mundo das ideias ao ser parmenídeo e o mundo dos fenômenos ao devir heraclitiano. Platão afirma haver dois mundos diferentes e separados: um primeiro, de um mundo sensível, dos fenômenos e acessível aos sentidos; e um segundo, de um mundo das ideias gerais (inteligível). Portanto, a *eidologia*

corresponde às essências imutáveis, que o homem atinge pela contemplação e pela depuração dos enganos dos sentidos.

⁸ Omnis enim essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est.

⁹ Si enim loquamur de significatione essentiae quantum ad rem significatam, falsum est, quod assumitur, scilicet quod «omnis essentia potest intelligi» et cetera. Quando enim intelligo hominem, intelligo hominem secundum actum suum essendi in rerum natura, secundum quod supra dictum est de sententia Augustini, scilicet quod «omnis essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est.» Secundum hoc ergo non possum intelligere essentiam hominis, nisi intelligam esse actuale eius.

¹⁰ Aristóteles em Refutações Sofísticas.

¹¹ Vriberg retoma o conceito neoplatônico de *processão*, que confere uma distinção especial ao intelecto humano e, que se dá já no ato do conhecer. Considera que o intelecto é autoconstituído em face do Princípio divino de onde promana (*processio*) e, seu conseqüente regresso (*conversio*) no ato de pensar a *si-mesmo* gerado por sua essência, o que o faz deparar todo o seu ente.

¹² Prisciano introduz, em sua análise, as noções de *substantia* e *accidentia ou qualitas*. Resta ver se através desses termos ele repõe as noções de sujeito e predicado. Verifica-se que isto não ocorre, pois o autor não coloca tais noções no nível da oração, mas desloca-as para o nível do constituinte da oração, a palavra. Deste modo, as noções de substância e acidente não determinam uma relação sintática de equivalência entre sujeito e predicado. Trata-se apenas de uma questão semântica (aquilo que se deixa perceber). O termo substância é ambíguo em Prisciano. Primeiramente,

vem empregado no nível da oração, onde coincide com a noção de sujeito, mas não constitui objeto de preocupação de sua análise. A seguir, vem empregado no interior da categoria nominal. A substância, um conceito semântico definido por Aristóteles como o que é, é próprio dos nomes; cada nome expressa uma substância. No entanto, há uma diferença entre os nomes. Esta diferença se define pela palavra *qualitas / accidentia*. Assim *Plato* e *homo* são nomes, portanto, portadores de substância, mas *Plato* difere de *homo* em razão de ser este nome comum e aquele, próprio. Aos nomes cabe determinar a substância e os acidentes. O pronome, cuja substância não resulta de categorias semânticas específicas, expressa somente a substância. Com efeito, os nomes exprimem os acidentes que diferenciam uma substância da outra. Desta forma, a classe nominal comporta quatro classificações: *substantia*, *qualitas*, *quantitas*, *numerus*. O que se observa é que Prisciano não põe as noções de substância e acidente restritas à oração; ao contrário, desloca-as para o nível dos constituintes, a fim de caracterizar a classe nominal e a classe pronominal. Com isso, qualquer unidade linguística pode ser analisada com base na concepção de substância e acidente, o que faz com que a análise se pulverize. Se a oração minimamente constituída comporta um nome e um verbo e não vem analisada com base nas noções de sujeito e predicado nem nas de substância e acidente, qual é então a especificidade de sua análise da oração? (MONTAGNER, 2004, p.02).

¹⁵ Ao *ser* existem várias interpretações possíveis, como a tomista apoiada na concepção aristotélica segundo a qual o *ser* é tomado em várias acepções. No entanto, em cada acepção toda a denominação se faz por relação a um princípio único, a tese da analogia do *ser*: “o *ser* se diz de várias maneiras”. Alguns escolásticos (século IX até o final do século XVI), sem deixarem de ser aristotélicos,

devendiam a inivocidade do *ser* (FERRATER MORA, 1077, p.363)

¹⁴ Já que a *ratio* não dá conta das análises de todos os usos, Prisciano propõe uma posição original entre dois tipos de *ratio*: a *ratio dictionum* (o sistema das palavras) e a *ratio sensus* (o sistema do sentido). Admite, pois, uma dupla gramaticalidade. A primeira, a *ratio dictionum*, consiste num conjunto de restrições impostas pelos constituintes da oração, através dos quais é possível traçar os limites com precisão (através dos *accidentia* de que provêm as formas, tornando possível determinar a congruência ou incongruência das combinações). A segunda, a *ratio sensus*, é agramatical, baseia-se na inteligibilidade, no sentido, adotado em relação à primeira pelo princípio da variação. Ambas são interdependentes, mas a segunda sobrepõe-se à primeira (MONTAGNER, 2004, p.05).

¹⁵ Às possíveis dúvidas com relação ao *ser* que conviria à substância ter dada noção e, enquanto pertencente ao acidente ter noção diversa, convém ouvir Mora quando este acresce que somente a partir do século XVIII, é que correntes da filosofia moderna, sobretudo da metafísica, não aceitaram a distinção real entre acidente e substância, posto o acidente se lhes apresentar um aspecto de substância e, ao se identificarem anulariam quaisquer distinções possíveis (FERRATER MORA, 1977, p. 19).

¹⁶ Se entendermos por *ser* o *existir*, a mesma noção de existir se aplica à substância, forma estável do ente e, ao acidente enquanto forma efêmera e adjacente do ente. Do ponto de vista da lógica o acidente é o predicável, ou seja, o modo pelo qual algo inere a um sujeito ou uma coisa. Do ponto de vista ontológico, o acidente é predicamental ou real, isto é expressa o modo pelo qual o ente existe. Dele se diz que não é em si, mas noutro pelo qual passa a incluir a alteridade. Os

escolásticos, como São Thomas, viram no acidente algo realmente distinto da substância, algo que precisa de um sujeito. Outras correntes da filosofia, sobretudo da metafísica do século XVIII não aceitaram a distinção real entre acidente e substância, pois o acidente se lhes apresenta como um aspecto da substância e, nesse caso se chama *modo*, como ocorre com Espinosa, que o considera como uma afecção da substância. Ao ser colocado dentro da substância o acidente tende a se identificar com ela e a se anular quanto a qualquer distinção possível (FERRATER MORA, 1077, p.19).

¹⁷ Ente é uma tradução do alemão *Seiende*, de *sein* = *ser*. Empregado para traduzir o termo grego *to on* e o alemão *das Seiende*, participios presentes do verbo *ser*. O termo "ente" aparece na filofosia de Heidegger, para designar **o ser que existe, o ser concreto**. Há uma confusão entre o *existente*, designando o homem e o *ente*, "designando tudo o que nos encontra e nos cerca, nos conduz e nos constrange, nos enfeitiça e nos preenche, nos exalta e nos decepçiona" (Heidegger), sem nos apresentar o ser em si, o ser absoluto. Esse ente geral se distingue dos entes particulares (objetos, astros, pedras, etc.) por seu caráter de totalidade (JAPIASSÚ e MARCONDES, 2001, p.62).

¹⁸ Referência ao conceito de palavra em Prisciano, que consta da tradição latina, a qual estuda por categoria morfossintática (nome, verbo, participio...) e pela apresentação dos seus *accidentia* (acidentes), isto é, traços que a caracterizam (gênero, número, caso, tempo etc.). Ou seja, a palavra é vista como um feixe de determinações. Ela é um conjunto, um todo significativo (MONTAGNER, 2004, p.01).

¹⁹ Palavra ou expressão que serve para retomar um termo já expresso no texto, ou também para antecipar termos que virão depois.

²⁰ Esta combinatória (nome e verbo) já se encontra em Platão, no entanto em Aristóteles é que ela se aproxima da noção que hoje temos de sujeito e predicado. Prisciano, seguindo Apolônio e a concepção estoíca, centra sua análise sobre o predicado, mais especificamente sobre o verbo, sem confundir um e outro. O autor vê as partes da oração não como uma oposição entre sujeito e predicado, como, a princípio, podemos crer, mas, leva em conta cada uma delas, como consignantia, o que significa com. Cada uma das partes não é uma oração completa, mas é uma oração, ainda que incompleta, pois é inteligível, ainda que parcialmente. As noções de sujeito e predicado não são levadas em conta e se diluem sob outra noção: a congruência (MONTAGNER, 2004, p.01).

²¹ Prisciano estabelece ainda uma distinção entre orações autônomas e orações dependentes, quando estas vêm construídas com pronomes; concentra-se na oração construída com os pronomes, pois estes fazem parte efetivamente da oração minimamente constituída (MONTAGNER, 2004, p.02).

²² O *quid* no dicionário Torrinha (1942) refere o interrogativo (que?; Que coisa?; Alguma coisa?; Aquilo que?; O que?); significa nas coisas simples tudo o que ente incorpora em sua significação. Por isso o ser e o *quid*, por vezes, se identificarem, ao significar a essência da coisa. No exemplo da escultura de bronze utilizado por Vriberch, o *quid* não representa o bronze utilizado, mas a forma pela qual o escultor imprimiu a imagem. Para Juan Fernando Sellés, a chave para a distinção parece radicar em que o segundo implica uma concreção do primeiro. Não obstante de certo

modo o *ente* e o *quid* se converterem entre si, para Vriberch, sem embargo, divergem enquanto suas próprias razões; o filósofo ainda distingue em seus livros posteriores a questão *ser* da questão *o quê é (quid)* (SELLÉS, 2011-b, p. 49).

²³ *Quiddidade* do latim eclesiástico *quidditas, -atis*, no dicionário Torrinha (1942), provém de *quid* (o quê é) por abstração, significa tão somente o princípio formal que faz com que uma coisa seja essencialmente qualquer coisa; nas coisas simples a *quiddidade* e o *quid* se identificam. Dessa forma, a *quiddidade* ocorre a todos os entes existentes, em que indica algum princípio intrínseco da coisa, segundo o ato pelo qual se lhe toma tanto segundo a razão de *ser* quanto a de aparecer e, a de se dar a conhecer. Para Sellés (2011-b), a *quiddidade* não seria o *quid*, a não ser que algo fosse o *quid* pela mesma *quiddidade*.

²⁴ O *quod*, por outro lado, significa todas as partes pelas quais um composto se faz; ele **não existe** nas coisas simples. Ainda, a *Quodidade* dá ensejo ao *quod*; o ente abstractamente considerado, como algo existente, sem forma determinada; o neutro de *qui* tomado como conjunção (donde, por causa de que, por que, em que e, quanto a, quanto ao mais, pelo que). Faz-se por aquilo que é sem a necessidade de explicitar suas qualificações.

²⁵ Vribergh é coerente com o conceito aristotélico ao afirmar que o *quid* configura o envoltório de algo, todo o agregado de matéria e forma. Sem esta última, se apenas a matéria, a definição seria *quod*, o ente abstractamente avaliado como algo existente sem forma determinada.

²⁶ O termo essência designa o ser, a consistência ou quiddidade de um ente, considerado independentemente da sua existência. Dizer o que é uma coisa é declarar a sua essência

²⁷ A reflexão sobre a essência se constituiu abstrusa para a filosofia medieval, na medida em que seu conceito aristotélico colidia com o conceito cristão de Deus: o Ser absoluto, onisciente, onipresente e onipotente, que só poderia ser concebido como existente; assim sua essência não poderia ser pensada independentemente de sua existência. Portanto, o termo essência Nele, não significava a mesma coisa quando aplicado as suas criações.

²⁸ Aqui, Vribergh rememora Platão, para quem a essência é permanente e natural, em oposição ao transitório e acidental; constitui, pois a verdadeira realidade, na forma pura da coisa, subtraída às aparências da existência, que Aristóteles posteriormente denominou de forma essencial, algo equivalente ao *quid* de Vribergh.

²⁹ Aqui, Vribergh mostra não seguir os passos de Aristóteles, cujo conceito de essência desina tão somente a definição de uma substância que é a verdadeira realidade, dado que para este filósofo o real exista apenas sob a forma de substâncias individuais, ou entes singulares; conquanto que os conjuntos de substâncias que contenham a mesma essência não seriam irrealis, mas constituiria uma forma derivada da realidade, a substância segunda.

³⁰ Observar que Vribergh não considera o acidental como essência.

³¹ A terra como mencionada é dispersa ou informe, uma não-forma.

³² Ao consultar as funções do verbo “*sum*” em língua latina, encontraremos o verbo *esse* em seu *infinito presente e imperfeito* com o sentido de ser/estar; dele encontraremos em seu *participio presente no nominativo ens* com o sentido de aquilo que é, implicado o estar existindo, o estar manifesto e, ainda o *genitivo ent-is*, com o significado de ente. Para Aristóteles, *ente*

constituiria tudo o que é manifesto, enquanto *Ser* seria aquilo que faz com que um *ente* seja ele mesmo e, não outro ente qualquer. Assim, ente tem em quaisquer de seus significados existenciais o fato de ser, no entanto ocorre raramente dessa palavra *ente* ser usada apenas para designar o Creador, em face do conceito de que *o ente crea o existente*. É o caso de entender o *ente* Creador como o ser necessário e, o existente como coisas criadas.

³³ Significado em linguagem filosófica.

³⁴ Dietrich argumenta que a essência é equivalente ao ente. Esta é uma referência clara de oposição a aqueles que seguem Tomás de Aquino, que em sua obra de mesmo título *De ente et essentia*, afirma a distinção real (SÉLLES, 2011, p.44).

³⁵ Dietrich sugere que se distinga o modo de pensar algo daquilo que se pensa recorrentemente e, daquilo que se pensa em uma concretude. O modo de pensar a essência não é igual ao modo de pensar a existência. Pensa-se a essência segundo seu ato de ser por meio de um vocábulo que não é verdadeiro tampouco falso; assim a essência em seu ato de ser mediante uma proposição pode ser verdadeira ou falsa. Nestes dois casos nada se lhe acrescenta o ser em ato. A proposição só se presta a afirmar ou a negar de uma essência o que lhe é concebido em seu ato de ser (SÉLLES, 2011, p.46).

³⁶ Referência a *Hilarius Pictaviensis*, bispo na cidade romana de Pictavius e um dos Doutores da Igreja.