



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**MARCOS EDUARDO MELO DOS SANTOS**

**O ÂMBITO DE INVESTIGAÇÃO DA FILOSOFIA PRIMEIRA E SUA  
RELAÇÃO COM AS DEMAIS CIÊNCIAS NO COMENTÁRIO DE ALBERTO  
MAGNO À *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES**

CAMPINAS

2019

MARCOS EDUARDO MELO DOS SANTOS

**O ÂMBITO DE INVESTIGAÇÃO DA FILOSOFIA PRIMEIRA E SUA  
RELAÇÃO COM AS DEMAIS CIÊNCIAS NO COMENTÁRIO DE ALBERTO  
MAGNO À *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

*Supervisor/Orientador:* Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DEFENDIDA PELO ALUNO MARCOS EDUARDO MELO DOS SANTOS E ORIENTADO PELO PROF. DR. MÁRCIO AUGUSTO DAMIN CUSTÓDIO.

CAMPINAS

2019

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Santos, Marcos Eduardo Melo dos, 1984-  
Sa59a O âmbito de investigação da filosofia primeira e sua relação com as demais ciências no comentário de Alberto Magno à Metafísica de Aristóteles / Marcos Eduardo Melo dos Santos. – Campinas, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Márcio Augusto Damin Custódio.  
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Magno, Alberto, 1205-1280 - Metafísica de Aristóteles. 2. Peripatetismo. 3. Filosofia - História. 4. Teoria do conhecimento. 5. Ciência - História. 6. Classificação das ciências. I. Custódio, Márcio Augusto Damin, 1970-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** The subject of the First Philosophy and its relation with other sciences in Albert The Great's Commentary on Aristotle's Metaphysics

**Palavras-chave em inglês:**

Magno, Alberto, 1205-1280 - Aristotle's Metaphysics  
Aristotelianism  
Philosophy - History  
Knowledge, Theory of  
Science - History  
Sciences, Classification of

**Área de concentração:** Filosofia

**Titulação:** Doutor em Filosofia

**Banca examinadora:**

Márcio Augusto Damin Custódio [Orientador]

Fátima Regina Rodrigues Évora

Tadeu Mazzola Verza

José Antônio Martins

Matheus Barreto Pazos de Oliveira

**Data de defesa:** 06-12-2019

**Programa de Pós-Graduação:** Filosofia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0001-6364-1858>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/0826308371657978>



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 06/12/2019, considerou Marcos Eduardo Melo dos Santos aprovado.

Prof. Dr. Márcio Augusto Damim Custódio (Orientador)  
Profa. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)  
Prof. Dr. Tadeu Mazzola Verza (UFMG)  
Prof. Dr. José Antônio Martins (UEM)  
Prof. Dr. Matheus Barreto Pazos de Oliveira (UNICAMP)

*A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*

Dedico aos meus pais,  
Luiza e Emanuel,  
à minha amada,  
Juliana Kiefer,  
e ao meu filhote,  
Felipe Melo.

## **AGRADECIMENTOS**

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Recebi a Bolsa até o momento no qual pude assumir meu primeiro vínculo empregatício como docente no ensino superior.

Meu orientador, Professor Márcio Augusto Damin Custódio, que me acolheu com paciência e indicou a melhor forma de completar minha formação acadêmica. Agradeço a polidez, o senso de humor e o exemplo de profissionalismo com o qual ele me tratou ao longo desses anos. A ele, meu respeito e admiração.

Os membros da banca de qualificação, Professora Fátima Évora e ao Professor Tadeu Verza, que fizeram aportes imprescindíveis para a efetivação desta pesquisa.

Os membros do Grupo Metafísica e Política, que contribuíram com sugestões e críticas construtivas para as versões parciais deste trabalho durante os seminários ou por ocasião dos eventos acadêmicos. Guardo na memória e nas entrelinhas desta tese a contribuição de Fátima Évora, Tadeu Verza, Marco Aurélio, Marcelo Moschetti, Maria Clara, Evaniel Brás, Matheus Pazos, Gabriel Arruti, Bruno Reiser, Matheus de Pietro e Raquel Bauer. A secretaria do IFCH, por toda solicitude no tratamento das questões administrativas, especialmente Maria Rita, hoje aposentada, Sonia Miranda e Daniela Grigolletto.

Meu pai e minha mãe, assim como aos meus irmãos, porque sem o apoio incondicional deles, desde a minha infância, eu não teria chegado ao curso de doutorado.

Ao amor de minha vida, Juliana Kiefer, que suportou-me nas tensões da finalização do trabalho e na acertada escolha do título. A ela meu carinho, respeito e admiração.

A todos os meus parentes e amigos que me apoiaram e tiveram paciência com minhas ausências durante a constituição das inúmeras versões deste trabalho.

*Viver  
E não ter a vergonha  
de ser feliz  
Cantar e cantar e cantar  
A beleza de ser  
Um eterno aprendiz*  
Gonzaguinha

*Para ser grande, sê inteiro: nada  
Teu exagera ou exclui.  
Sê todo em cada coisa. Põe quanto és  
No mínimo que fazes.  
Assim em cada lago a lua toda  
Brilha, porque alta vive.*  
Fernando Pessoa

*Toda ciência, tomada isoladamente,  
não significa senão um fragmento  
do universal movimento rumo ao conhecimento.*  
Marc Bloch

Quando, na Cidade,  
a Polícia invade e derruba uma Favela,  
é outro dos inumeráveis “*Arraiais de Canudos*”  
integrantes do Brasil *real*  
que está sendo assolado e destruído pelo Brasil *oficial*.  
[...]é o País *oficial*  
que está esmagando populações “*inferiores*” do País *real*.  
Ariano Suassuna

Aprendi a não tentar convencer ninguém.  
*O trabalho de convencer é uma falta de respeito,  
é uma tentativa de colonização do outro.*  
José Saramago

## RESUMO

Esta tese tem por escopo analisar a definição do âmbito de investigação da filosofia primeira em Alberto Magno. Para tanto, investigaremos a definição do sujeito (*subiectum*) nas três digressões iniciais do comentário à *Metafísica* I, 1, 1-3. Nesse texto, Alberto estabelece que o sujeito da metafísica é o ser enquanto ser. Esta seria a ciência que trata do ser simples, mais comum e geral, e que precede no nível de princípios qualquer substância em qualquer ciência. Ao examinar esta definição do sujeito da metafísica, pretendemos explicitar os pressupostos que constituem a escolha de Alberto por esta definição. A elucidação do sujeito da metafísica encontra-se inserida no estabelecimento de um sistema de ciências em que visa constituir a metafísica como a filosofia primeira que fundamenta todas os estudos sem contrapartida das demais. A ciência universal se contrapõe às particulares, que tratam do ser parcialmente e não de um modo mais geral. Ademais, esta ciência é a primeira por tratar acerca da substância mais abrangente, mais abstrata e mais certa, por ser imaterial e imutável. Ela seria o esteio que certifica todas as demais. Por outro lado, Alberto constituiu uma definição de sujeito da filosofia mais abrangente do que a fonte primária do seu comentário, isto é, a *Metafísica* de Aristóteles. Além disso, diante das posições de Avicena e Averróis, assumiu uma posição nova ao considerar Deus como *causa essendi* e *causa motus* do ser. A inserção explícita de Deus como questão e não como sujeito desta ciência evita uma teologização da metafísica presente em textos metafísicos latinos anteriores ao autor. Este procedimento, a meu ver, não implicaria na tese do duplo ou de múltiplos sujeitos da metafísica, como insiste parte da bibliografia, mas, numa concepção ontológica da metafísica, como defende outra parte dos intérpretes contemporâneos.

**Palavras-Chave:** Metafísica de Aristóteles; Peripatetismo; Filosofia - História; Teoria do conhecimento; Ciência - História; Classificação das ciências.



## ABSTRACT

This thesis aims to explain the scope of the investigation of First Philosophy in Albert the Great. Accordingly, we will examine the definition of the subject (*subiectum*) in three digressions of the Commentary on *Metaphysics* I, 1, 1-3. In this text, Albert learns that the subject of metaphysics is being as being. Such science deals with the simplest, most common and general being, one that precedes the principles of any substance in any science. Additionally, in examining the aforementioned definition of the subject of metaphysics, we intend to make explicit the assumptions that constitute Albert's choice. The explanation of the subject of metaphysics is embedded in the demonstration of the classification of science, in which metaphysics is framed as the first philosophy that underlies all studies without the counterpart of the others. Besides, the metaphysics is the first to deal with the most comprehensive, most abstract, and most certain substance, because it is immaterial and unchanging. It would be the backbone that guarantees all the others. Notwithstanding, Albert constituted a broader definition of the subject of philosophy in comparison with Aristotle's *Metaphysics*. Furthermore, he departed from both Avicenna and Averroes by considering God as *causa essendi* and *causa motus*. The explicit insertion of God as an issue, but not as a subject of this science, avoids the transformation of metaphysics in theology, common in texts prior to Albert. Even considering all the elements presented, there is no room for the thesis of the double or multiple subjects of metaphysics, as some commentators insist.

**Keywords:** Aristotelianism; Philosophy - History; Theory of Knowledge; Science - History; Classification of Sciences

## LISTA DE ABREVIACES

*Arist.* – Aritoteles Latinus

*Avic.* – Avicenna Latinus

*Alb.* – Alberto Magnus

*Averr.* – Averrois Latinus

*In Sent.* – Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi

*Super Dion. Epist.* – Super Dionysii Mysticam Theologiam et Epistulas

*Sup. Dion.* – Super Dionysium

*De div. nom.* – De Divinis Nominibus

*Phys.* – Physica

*Metaph.* – Metaphysica

*S. Th.* – Summa Theologiae

*An. Post.* – Analytica Posteriora

*An. Pr.* – Analytica Priora

*Phil. Prim.* – De Philosophia Prima

## Sumário

<b>Introdução</b>	<b>13</b>
Estado da questão	17
Propósito da tese	24
Questões decorrentes do estatuto da metafísica	30
O problema da datação	31
Os pergaminhos do comentário de Alberto	33
Delimitação e estrutura do texto considerado	34
Contexto histórico	37
A criação de um gênero textual filosófico	42
As fontes de Alberto	45
Estrutura da tese	49
<b>Capítulo 1 – A busca do sujeito da metafísica</b>	<b>51</b>
1.1. A aplicação de sujeito de uma ciência à filosofia primeira	51
1.2. Os nomes da metafísica	54
1.3. As menções a Averróis e Avicena	56
1.4. O ser separado como sujeito	62
1.5. A filosofia primeira pode provar seu próprio princípio	68
1.6. A distinção entre sujeito e divisão	75
1.7. A unidade da metafísica	83
1.8. O problema da metafísica enquanto ciência universal	85
1.9. A refutação de que Deus é o sujeito da filosofia primeira	96
<b>Capítulo 2 - A oposição às teses dos múltiplos sujeitos</b>	<b>106</b>
2.1. A divergência de Aertsen contra De Libera	107
2.2. Contra a tese da multiplicidade do sujeito atribuída aos sofistas	119
2.3. Os três sentidos do sujeito único de uma ciência	123
2.4. A analogia do ser	132
<b>Capítulo 3 – A ciência primeira</b>	<b>145</b>
3.1. A necessidade da metafísica para a indução das demais ciências	146
3.1.1. As ciências teóricas	146
3.1.2. Alberto diante da divergência entre Platão e Aristóteles	148
3.1.3. A necessidade da metafísica para a dedução e para a indução	152

3.2. Ciência primeira pelo critério da fundamentação	155
3.2.1. Fundamentação dos princípios	155
3.2.2. Fundamentação da existência e da essência	160
3.2.3. Fundamentação da substância	162
3.3. Ciência primeira pelo critério da honra	165
3.4. Ciência primeira pelo critério da certeza	169
3.5. Ciência primeira pelo critério da finalidade intrínseca	173
<b>Capítulo 4 – Sentidos em que a metafísica não é ciência primeira</b>	<b>174</b>
4.1. Se a metafísica é primeira na ordem do conhecimento	176
4.2. A primazia da filosofia perante a lógica	179
4.3. Se a metafísica é primeira em relação à teologia	180
4.3.1. Se a teologia é uma ciência	180
4.3.2. Se a prova da existência divina está na física ou na metafísica	190
4.3.3. Se Deus é a causa primeira absolutamente simples	196
4.4. Se Alberto era um neoplatônico	205
<b>Conclusão</b>	<b>217</b>
<b>Traduções</b>	<b>224</b>
Alb., <i>Metaph.</i> , I, 1, 1	225
Alb., <i>Metaph.</i> , I, 1, 2	233
Alb., <i>Metaph.</i> , I, 1, 3	243
Alb., <i>Metaph.</i> , VI, 1, 1	246
Alb., <i>Metaph.</i> , VI, 1, 2	255
Alb., <i>Metaph.</i> , VI, 1, 3	264
<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>271</b>
Fontes	271
Bibliografia secundária	274

## Introdução

Quoniam autem scientiam hanc querimus circa quales causas et circa qualia principia scientia sapientia sit, hoc utique erit considerandum<sup>1</sup>.

O problema filosófico que esta tese procura afrontar é a determinação do sujeito<sup>2</sup> ou âmbito de investigação da metafísica em Alberto Magno<sup>3</sup>. Em oposição às teses da duplicidade ou da multiplicidade do âmbito de investigação da metafísica, minha tese é que ele apresentou uma concepção ontológica do sujeito desta ciência. Alberto a entende como ciência do ser, ou ciência do ser enquanto ser<sup>4</sup>. Ora, a bibliografia contemporânea debate a respeito da questão discutindo se a filosofia primeira nos escritos deste filósofo é uma ontologia<sup>5</sup> ou ela possui um duplo sujeito, o ser enquanto

---

<sup>1</sup> Arist., *Metaph.*, I, 2, 982a4.

<sup>2</sup> Cf. Dicionário da Academia Brasileira de Letras. Voz. “Sujeito”. Doig (1972, p. 53-54) identifica *subiectum* com a nomenclatura tomista do objeto formal e se assemelha em português ao que chamamos de tema ou assunto. Em francês corrente, a palavra *sujet* parece provir diretamente da noção de *subiectum* e apresenta o sentido de “aquilo sobre o qual se fala” ou de “propósito”, ou “âmbito de investigação de uma ciência”. Parece ser uma palavra composta pela partícula *sub*, que está abaixo, e o participio de *iacio*, que significa, lançado ou arremessado (como em *alea iacta est*), significando então, que é lançado embaixo ou que jaz embaixo. Etimologicamente deriva da *subicio*, que com várias grafias, tem por semântica, algo que está perto, próximo, limítrofe, ou ainda, que está por baixo, como o fundamento ou a base. Não confundir com a noção de substrato nem mesmo com as noções de sujeito em Descartes ou em Kant.

<sup>3</sup> Chamado também de Albrecht von Bollstädt, Alberto de Colônia ou Alberto Alemão (*Teutonicus*). Para De Libera (2005, p. 32), Alberto nasceu cidade Lauingen na Suábia (Weisheipl, 1980, p. 17), por volta do provável e controverso ano de 1200 (Resnick, 2013, p. 3-4). De origem militar (*ex militaribus*), filho mais velho do Conde de Bollstädt, ele se torna docente nos *Studia* a partir de 1233. Foi o primeiro alemão a obter o título de Mestre em Teologia em Paris (1245-1248). Volta a lecionar na Alemanha (1249-1952) e em Paris (1252-1254). Torna-se provincial de *Teutonia* (1254-1257) e administra 40 conventos masculinos e inumeráveis femininos. A pedido do Papa, defende a causa dos mendicantes em 1256 e refuta Averróis em 1257. Foi bispo de Regensburg (Ratisbona) entre 1260 e 1262 até pregar a cruzada em 1263-1264. A partir de 1264 dedica-se, entre outras atividades, à tarefa de leitor e *Leisemeister* em várias cidades germânicas até sua morte em 1280 em Colônia. Ainda na Idade Média recebeu a merecida alcunha de Doutor Universal (*Doctor Universalis*), talvez pela amplitude das áreas do conhecimento com as quais lidou.

<sup>4</sup> Doravante, conforme veremos nos próprios textos de Alberto, não farei a distinção entre a metafísica e a filosofia primeira, conforme está justificado no subtítulo 1.2.

<sup>5</sup> Os intérpretes contemporâneos não hesitam em chamar a metafísica de “ontologia” (Aubenque, 1991, p. 21; Aertsen, 1996, p. 124-125; Noone, 2004, p. 685-704; Zimmermann, 1965, p. 223; Storck, 2010, p. 147-148). O termo foi criado por Rudolf Goclenius, em 1636 (Aertsen, 2012, p. 59).

ser e Deus, como se fosse uma ontoteologia. É recorrente a comparação da posição dele com os textos do próprio Aristóteles e dos intérpretes árabes, sobretudo, Averróis e Avicena<sup>6</sup>. Nesse particular, minha hipótese é que Alberto possuiu uma posição própria. Embora ele retire elementos desses autores, sua explicação é ímpar e se configura como uma ontologia. Em outras palavras, a metafísica tem como sujeito o ser enquanto ser, isto é, o âmbito de investigação desta ciência é o ser em geral ou ser simples<sup>7</sup>. Ademais, Deus seria a *causa motus* e a *causa essendi* do ser. Esse posicionamento de Alberto, no parecer de Aertsen<sup>8</sup>, torna-o “a principal figura no processo de assimilação da filosofia no mundo latino”, justamente por ser o primeiro europeu ocidental a defender categoricamente essa tese com a leitura cuidadosa dos textos de Aristóteles e dos autores árabes.

Alberto procura esclarecer uma questão que surgiu a partir dos textos de Aristóteles. Para Aertsen<sup>9</sup>, embora a questão do sujeito de uma ciência não fosse um problema filosófico na Antiguidade, a concepção da ciência metafísica, segundo o filósofo grego, não é ambígua enquanto uma ontologia, mas contém uma “crucial ambiguidade”, ou seja, “é o estudo do predicado mais universal, o ‘ser’, e é o estudo do tipo de ser ‘mais digno’”. É um problema filosófico saber se, em Alberto, essas duas tarefas cabem a uma única ciência e como elas se relacionam, e se, por fim se anulam ou se completam. A determinação do sujeito da metafísica é determinante para a constituição científica dela. Ademais, convém determinar em que sentido a filosofia primeira possui sua primazia em relação aos demais saberes, uma vez que a teologia, segundo Alberto, pode ser dita primeira em certo sentido<sup>10</sup>. Mas Alberto intenta

---

<sup>6</sup> Utilizo-me da tradução do grego para o latim da Metafísica de Aristóteles conhecida como versão *Media*. Esclareço desde já que faço uso da versão latina dos diversos autores citados ao longo do trabalho pela simples razão de que Alberto os tenha lido nesse idioma. Desse modo, me eximo de utilizar o adjetivo “latino” após Aristóteles, Averróis, Avicena, entre outros. Só recorro às versões árabes e gregas se a questão se fizer imprescindível.

<sup>7</sup> Ex omnibus autem praedictis accipitur, quod *physica est scientia circa quoddam genus entis*, eo quod non circa substantiam est simpliciter, sed *circa talem substantiam in qua est principium motus et status* ita, quod principium sit *in ea* sive intrinsecum (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 2, p. 303, 28-32; os trechos em itálico nas citações de Alberto se referem de agora em diante ao texto da Metafísica de Aristóteles).

<sup>8</sup> Aertsen, 2012, p. 178.

<sup>9</sup> Aertsen, 2012, p. 55-56.

<sup>10</sup> Dicitur ‘scientia tua’, quia ad deum est sicut ad finem. Hinc est enim, quod in Psalmo dicitur: ‘Emitte lucem tuam et veritatem tuam; ipsa me deduxerunt in montem sanctum tuum et in tabernacula tua’. Ex

defender a autonomia e os limites entre a filosofia e teologia em vários de seus escritos quando sustenta que ao filósofo não cabe afirmar nada que não seja demonstrável pela razão<sup>11</sup>. Tal discussão produziu um reordenamento no sistema de ciências ao longo do século XIII<sup>12</sup>. O debate sobre o tema é capaz de ordenar os princípios que regem o conhecimento humano<sup>13</sup>.

É sabido que este problema surge com as declarações aparentemente divergentes de Aristóteles sobre a natureza da filosofia primeira, que foram objeto de intensa discussão entre os pensadores medievais. O termo ‘sujeito’, em sua acepção clássica (το ὑποκείμενον, *le sujet*, *the subject-matter*, *das Vorliegende*, *das Zugrundeliegende*), tem relação com *illud de quo* tratado por determinada ciência. Alberto também usa o termo *inquisitio* com sentido semelhante<sup>14</sup>. O sujeito se distingue de uma espécie de coletânea de questões que são tratadas em determinada ciência, a matéria, e se associa à noção de domínio, que delimita o seu campo e lhe garante uma certa unidade, ainda que ela considere uma multiplicidade de objetos. Nesse sentido, o termo está contido em latim na tradução *Media da Metafísica* de Aristóteles como *subiectum* ou *theoria*<sup>15</sup> e nos intérpretes árabes como *mawdu’* (*subiectum* nas versões

---

hoc consequens est, quod haec Scientia sola sit sapientia vel maxime; dicit enim Philosophus in I Primae Philosophiae, quod illa Scientia maxime sapientia est, cuius finis intus est et sciendi gratia sive causa. Haec autem Scientia haec omnia habet (Alb., *S. Th.*, Prologus, p. 2, 68 - p. 3,1).

<sup>11</sup> (Alb., *Metaph.*, p. 495, 79-81). Ou em outra passagem: “foedum et turpe est in philosophia aliquid opinari sine ratione” (Alb., *Metaph.*, IV, 1, 1, p. 163, 22-25). Storck (2010, p. 159, nota 24) sublinha a diferença entre a tese albertina e o artigo 145 condenado por Tempier em 1277: “145 (6): Quod nulla questio disputabilis est per rationem quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diuersas sui partes”. Para Storck (2010, p. 159, nota 24), “a tese de Alberto é menos geral, pois ela afirma simplesmente que, se uma proposição é filosófica, ela é racionalmente demonstrável, ao passo que o artigo 145 sustenta que toda proposição verdadeira é filosoficamente demonstrável”.

<sup>12</sup> Entende-se o conceito albertiano inerente à palavra latina *scientia* com o sentido amplo e clássico de um corpo de conhecimentos adquiridos metodicamente, com base na realidade, e que podem ser transmitidos. Esta precisa ter critérios ou princípios que podem conferir certeza sobre o que é conhecido.

<sup>13</sup> Omnibus autem iam determinatis quae sapientiae huic praeambula esse videntur, nunc inquirere oportet de ente et partibus entis secundum ordinem. Et cum prima divisio entis sit in substantiam et accidens, et accidens proprie sit demonstrabile de substantia, eo quod accidens solum diffinitionem propriissime accipiendo ‘diffinitionem habet a demonstratione positione differentem’: oportet, quod id quod primo quaeritur, sit accidens, substantia autem consequenter alium modum habebit cognitionis (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 301, 7-16).

<sup>14</sup> Cap. 1. Quae sit inquisitio ipsius propria (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 301, 6). Não confundir sujeito de uma ciência com substrato: Non enim subiectum facit transmutare seipsum (Arist., *Metaph.*, II, 984 a 18).

<sup>15</sup> Alberto utiliza *teoria* com o sentido de sujeito no seguinte trecho: Sed si hoc aliquis confiteatur, obicit contrarium huiusmodi Avicenna dicens ens dividi in causam et causatum, et hanc esse divisionem entis,

latinas). Entretanto, é o *Organon* que fornece o quadro epistemológico geral desta problemática ao intentar determinar o sujeito de uma ciência. Aristóteles chega a afirmar o sujeito como a matéria de uma ciência, mas sua interrogação diz respeito mais a um gênero de sujeito que confere a unidade da ciência<sup>16</sup>.

Alberto trata do sujeito da metafísica ou da filosofia primeira a partir do próprio texto de Aristóteles, que é sua fonte primária. Em *Metafísica* VI<sup>17</sup>, o filósofo grego fala de uma ciência que estuda o ser enquanto ser em oposição ao fato de que as outras ciências investigarem os seres apenas de um ponto de vista particular, por exemplo, na medida em que tratam dos seres móveis, como é o caso da *Física*. A ciência do ser enquanto ser, pelo contrário, é universal. Entretanto, no livro VI<sup>18</sup>, Aristóteles distingue três ciências teóricas: a física, a matemática e a ciência divina. Chama a mais alta das ciências de teologia ou ciência primeira, porque se ocupa de seres imóveis e imateriais. A discussão medieval ocidental, na qual Alberto é um dos pioneiros, concentra-se na questão de como Deus está relacionado à concepção da metafísica como a ciência universal do ser<sup>19</sup>.

Entretanto, a julgar pela celeuma medieval, este problema não está desenvolvido de maneira suficiente em Aristóteles. Ele não chegou a aplicar a noção de sujeito ao caso específico da metafísica. Avicena formula de uma maneira quase canônica para toda tradição escolástica e pós-escolástica a problemática do sujeito da ciência suprema<sup>20</sup>. Este problema filosófico tornou-se uma das questões mais candentes do tempo de Alberto, a “questão basilar”<sup>21</sup>. A novidade da recepção de Aristóteles, realizada pelo filósofo persa, é a aplicação ao caso da metafísica do princípio segundo o

---

secundum quod est ens. Entis autem *theoria* et omnium partium entis, quae sunt eius partes in eo quod ens, est *theoria* primae philosophiae. Et ideo dicit omnium causarum speculationem non esse nisi primi Philosophi. In idem et per eandem rationem consentit Algazel (Alb., *Metaph.*, III, 3, 1, p. 138, 66-73, grifo meu).

<sup>16</sup> Omnis enim Scientia demonstrativa circa tria est, quaecumque esse ponuntur: haec sunt autem genus cuius per se est passionum speculativa est, et quae communes dignitates discuntur, ex quibus primis demonstrat, et tertium passiones (Arist., *An. Post.*, 76 b 11 sq).

<sup>17</sup> Arist., *Metaph.*, IV, 1, 1003a21-32.

<sup>18</sup> Arist., *Metaph.*, VI, 1, 1026a23-32.

<sup>19</sup> Zimmermann, 1965, p. 158.

<sup>20</sup> Constat autem quod omnis Scientia habet subiectum suum proprium. Inquiramus ergo quid sit subiectum huius scientiae... (Avic., *Phil. Prim.*, I, 1, p. 4, 57-58).

<sup>21</sup> Aertsen, 2012, p. 4-5.



qual a especificidade e a unidade de uma determinada ciência baseia-se no sujeito, a partir do qual as partes e propriedade são consideradas<sup>22</sup>. Alberto também parece possuir pleno domínio dos argumentos contrários a Avicena apresentados por Averróis. Desse modo, ele intenta dirimir a questão, assumindo sua própria posição. Para Gilson<sup>23</sup>, “o principal mérito de Alberto consiste em que ele foi o primeiro a ver que a ciência e a filosofia greco-árabes representavam um enorme aumento de riquezas para os teólogos cristãos”.

### **Estado da questão**

Outro problema do qual não se pode deixar de pontuar é que os intérpretes contemporâneos não estão de acordo acerca da posição de Alberto sobre o sujeito da metafísica. Passo a tratar então destas divergências.

De Libera<sup>24</sup> defende a posição de Alberto como essencialmente neoplatônica e contrária em relação à aristotélica. De um lado, ele estima a metafísica de Alberto como uma ontoteologia ou teologia. Por outro lado, julga-a como uma tentativa malograda e original de conciliar o neoplatonismo com o aristotelismo. Como ontoteologia, de De Libera defende que a metafísica de Alberto possuiria um duplo sujeito. Ela deveria tratar do ser enquanto ser como sujeito principal e de Deus como sujeito por excelência. Sobre a denominação de neoplatonismo, este afirma: “a principal característica do pensamento neoplatônico – ou neoplatonizante – é a distinção de três modos do ser: o ser causal, o ser formal e o ser participado”. Para ele, o pensamento “peripatético” de Alberto é fundamentado nos *Elementos de Teologia* de Proclo. Isto confere à leitura da *Metafísica* aristotélica alguns elementos estranhos, como é o caso dos conceitos de analogia e univocidade ao relacionar o ser enquanto ser e a causa de todo ser, que é Deus. Dessa forma, haveria um ser geral, em sentido amplo, comum ao criador e às criaturas, e no sentido especial, considerado segundo a razão de eminência e causalidade, que seria somente Deus. Por esse aspecto, De Libera julga a obra de

---

<sup>22</sup> et scientia una est in qua est subiectum unum (Arist., *Post. Anal.*, I, c. 28, 87a 38).

<sup>23</sup> Gilson, 2007, p. 625.

<sup>24</sup> De Libera, 2005, p. 94.

Alberto como uma mescla entre o aristotelismo e o neoplatonismo. O problema é que o elemento neoplatonizante, acrescido à interpretação de Aristóteles, seria contraditório ao aristotelismo, como o próprio Alberto parece compreender<sup>25</sup>. Ora, sua obra é então uma tentativa implícita de superar os dois esquemas e resolver o impasse.

De Libera também afirma que a doutrina da analogia do ser, no âmbito da ontologia, é aplicada à dimensão cosmológica e noética. Ele discute sobre as fontes do dominicano e argumenta se a concepção de Alberto é mais aristotélica, neoplatônica, aviceniana ou averróica. O autor parece desconsiderar que é possível verificar em Alberto refutações explícitas ou implícitas às doutrinas dos filósofos gregos, latinos ou árabes que o precederam. Para Beccarisi<sup>26</sup>, De Libera<sup>27</sup>, assim como Sweeney<sup>28</sup> e Thomassen<sup>29</sup>, defende a ideia de que a metafísica “flui inevitavelmente da teologia”. Eles pontuam que o *Liber de causis et processu universitatis*, comentário albertano ao célebre *Livro das causas*, é uma espécie de complemento teológico à metafísica albertiana. As referências à causa primeira seriam em última análise um tratamento sobre Deus<sup>30</sup>. A ontologia seria um produto secundário da pesquisa do dominicano e parece reduzir o ser à primeira entidade criada, da qual deriva a multiplicidade do mundo. Desse modo, a leitura de De Libera implicaria em uma espécie de duplo sujeito para a filosofia primeira.

Weisheipl<sup>31</sup> entende que a metafísica de Alberto seria uma espécie de interpretação fiel à intenção “original” de Aristóteles. Essa tese não exclui a

---

<sup>25</sup> Scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiam Aristotelis et Platonis (Alb., *Metaph.*, I, 5, 15, p. 89, 85-87). De Libera (2005, p. 244), ao comentar justamente este trecho, julgou equivocadamente que Alberto seria “conciliador”. Embora eu reconheça que este autor demonstre a impossível conciliação dos dois filósofos ao longo de seus escritos, pontuo que minha leitura de “duas filosofias” implica em alteridade e contradição e não em unidade e concordância, como seria o caso da expressão “a filosofia de Platão e Aristóteles”.

<sup>26</sup> Beccarisi, 2005, p. 391.

<sup>27</sup> De Libera, 1990, p. 51.

<sup>28</sup> Sweeney, 1980, p. 599-646.

<sup>29</sup> Thomassen, 1985, p. 82.

<sup>30</sup> Et hoc est quod dicit Philosophus in Libro de Causis: ‘Causa prima est super omne nomen quo nominatur quoniam non pertinent ei diminutio’. Et haec est proposition vigesima prima, et in quinta propositione dicit: ‘Causa prima superior est narratione, et non deficiunt linguae a narratione eius, nisi propoter narrationem esse eius, quoniam ipsa est super omnem causam et non narratur nisi per causas secundas, quae illuminatur lumine causae primae (Alb., *S. Th.*, I, 3, 13, 1, p. 40, 81 – p. 41, 2).

<sup>31</sup> Weisheipl, 1980, p. 31-32.

possibilidade de que ele tenha seguido interpretações das demais fontes<sup>32</sup>. Como corolário, ele afirma que Alberto seguiria a macroestrutura do pensamento aristotélico, ou seja, utiliza-se da maioria dos conceitos do Estagirita no mesmo sentido. Deve-se considerar, ademais, a via interpretativa de Steel<sup>33</sup> e Speer<sup>34</sup> que identificaram no tratado segundo do livro primeiro da *Metafísica* a *sapientia* como a chave de leitura adequada para o sujeito desta ciência. A sabedoria se insere no contexto de hierarquização das formas de conhecimento presente na *Metafísica* I e na *Ética* IV. Esta seria a ciência mais nobre, pois acessa o que é imutável, eterno e que não está passível de mudança ou do engano próprio aos sentidos externos. Alguns trechos de Alberto fazem pensar inclusive se a metafísica não seria a própria essência da filosofia (*philosophia* ou *prima sapientia*)<sup>35</sup>. Ao indivíduo que se dedica a esta ciência, Alberto denomina *sapiens* ou *philosophus primus*. A partir destes termos pode-se inferir a preeminência e a essencialidade desta ciência dentro do sistema albertiano de ciências<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> “Por convicção pessoal, Alberto era basicamente um aristotélico, ao insistir (i) na autonomia das ciências em seu próprio âmbito, (ii) sobre a impossibilidade de descobrir as “causas reais” das coisas naturais *qua* naturais através da matemática, e (iii) sobre estabelecer os fundamentos da ética e da metafísica na natureza das coisas no mundo real. Isto não quer dizer que Alberto seja um integralista ou um literalista em aceitar tudo o que Aristóteles disse, ou que ele exclui qualquer verdade de alguma fonte fundamentalmente compatível com suas convicções cristãs. Isto significa simplesmente que Alberto era sim um realista e aceitava a autonomia da razão humana em seu próprio campo, desde que nada verdadeiramente conhecido pela razão possa contradizer a verdade da Revelação” (Weisheipl, 1980, p. 31-32). A respeito da divergência entre Platão e Aristóteles sobre a constituição da ciência, Alberto se posicionava explicitamente contra Platão e a favor de Aristóteles: “Et hoc modo intelligendo Platonem, non multum deviavit a vero, quia etiam Aristoteles non multum diversa dicit ab hoc intellectu” (Alb., *Metaph.*, I, 5, 15, p. 89, 52-54).

<sup>33</sup> Steel, 2001, p. 41-43.

<sup>34</sup> Speer, 2002, p. 199-221.

<sup>35</sup> Qui enim omnia scit, non potest omnia scire nisi ex his quae sunt causae omnium, et non quorundam causae et quorundam non; et illae omnium causae non sunt nisi illae quae sunt causae non quidem entis, sed esse, secundum quod ipsum est actus simplex entis per se, secundum quod ens. Illae enim solae sunt causae omnis esse et non habent alias causas se priores. Scit autem iste, sicut decet, persuasus non ab alio, sed prima scie facientia considerans. Quod non decet physicum vel mathematicum, qui ea quibus scit esse et subsistere sive entitatem habere supponit ab isto philosopho; et hic quia máxime ascendit ultra communem in hominibus sensibilem cognitionem, non habet scientiam eorum quae scit secundum unumquodque sensibiliter, quia non accipit universale in sensibilibus mixtum sicut sentiens et memorans et experiens, sed potius scit, quae scit, per primas omnium causas. (Alb., *Metaph.*, I, 2, 1, p. 17, 63 – p. 18, 18). Si enim concedatur quod plures scientiae sunt in suis demonstrationibus utentes causis, et ad diversa quae diversitatem habeant concepti esse et separati, quia secundum hunc modum diversa diversis sunt principia: tunc quaeri habet, quae scientiarum causis in demonstrando utentium sit notanda nomine scientiae quaesitae quam primam sapientiam sive philosophiam vocamus, et quis scientiarum habentium scientiam per causas est maxime sciens rem quaesitam (Alb., *Metaph.*, III, 3, 2, p. 140, 5-15).

<sup>36</sup> Et cum sapiens sit doctissimus causarum, sicut in primo libro determinavimus, videbuntur plures esse causarum doctissimi et plures sapientes et sic primi philosophi (Alb., *Metaph.*, III, 3, 2, p. 140, 24-27).

A bibliografia contemporânea também tem se dedicado a afirmar ou negar outros estereótipos referentes à *Metafísica* albertiana no tocante à recepção dos autores árabes. Doig<sup>37</sup> alegou que o entendimento de Alberto a respeito do sujeito (em outros termos, o objeto formal) segue veementemente o esquema de Averróis, muito embora o próprio Doig<sup>38</sup> salvasse o fato de que a *Metafísica* de Alberto não contenha a prova da existência de Deus como causa do ser, mas como causa do movimento, o que extrapola a concepção averróica. Em refutação a Doig, Noone<sup>39</sup> defendeu a ideia de que a interpretação de Alberto é inovadora em alguns pontos, segue em suas linhas gerais mais a posição de Avicena do que a de Averróis e que é verificável no texto da *Metafísica* que há uma prova da existência de Deus como *causa essendi*, e não somente como *causa motus*, o que é uma posição que o eleva à posse de uma posição própria.

Ashley<sup>40</sup> e Wallace<sup>41</sup> compararam a concepção de ciência presente em Alberto com a de Tomás. Para eles, Alberto, além de grande defensor do aristotelismo no Ocidente Latino, possuiu ideias “mais sujeitas ao neoplatonismo e ao agostinianismo”. Ou seja, seria “mais platônico em seu pensamento do que o Aquinense”. Parcialmente discordante desta visão, Storck<sup>42</sup> conclui seu artigo com a afirmação de que “o que particulariza a trajetória de Alberto Magno é o fato de seguir Avicena ao tratar da metafísica, mas de afastar-se dele quando se volta para a teologia”, o que o pesquisador demonstrou através de trechos dos escritos teológicos e filosóficos. Bertolacci<sup>43</sup> entendeu que tanto Avicena como Averróis são fundamentais para a construção teórica acerca do “transcendental”<sup>44</sup>, mas notou que prevalece o primeiro em

---

<sup>37</sup> Doig, 1972, p. 53-54 e p. 125-152.

<sup>38</sup> Doig, 1972, p. 202, 204.

<sup>39</sup> Noone, 1992, p. 32.

<sup>40</sup> Ashley, 1980, p. 102.

<sup>41</sup> Wallace, 1980, p. 103.

<sup>42</sup> Storck, 2010, p. 179.

<sup>43</sup> Bertolacci, 2014, p. 135.

<sup>44</sup> Utilizo o termo no sentido de predicado comum, isto é, o que pode ser dito a todo ser. Há dois sentidos de *transcendens*, o formal ou essencial e a predicação denominativa. O primeiro sentido pertence a todo ser. O segundo sentido, que segundo Aertsen (2012, p. 18) era de uso comum no século XIII, é dito *proprie* aos seis predicados, a saber, *ens, unum, verum, bonum, res, aliquid* e o não unânime *pulchrum*. Aertsen (2012, p. 20) também distingue a “filosofia do transcendental” da “filosofia transcendental”. No primeiro sentido, fala-se de Deus como o ser que transcende o mundo criado e material, ao passo que, no segundo sentido, as características comuns da realidade e que abstrai da multiplicidade e da particularidade das coisas. Honnefelder (1985, p. 273-290) entende a história da metafísica como uma

escritos mais antigos ao passo que, o segundo, nos mais tardios. Alberto não somente responde que a filosofia primeira é a ciência do ser enquanto ser<sup>45</sup>, em oposição às teses de que é a das causas e de Deus, mas oferece elementos para entender segundo uma argumentação que conserva argumentos avicenianos e averróicos, mas de certo modo a eles se contrapõe, constituindo sua posição própria.

Courtine<sup>46</sup> demonstrou que a noção de *ens inquantum ens* e do *esse simplex* é basilar para a concepção ontológica da metafísica albertiana. Ela implica na relação necessária “entre Deus e a metafísica ou, mais precisamente, seu sujeito: Deus, como causa do *esse simpliciter*, é a causa do sujeito da metafísica”. Ao tratar do estado da questão na atualidade, Storck<sup>47</sup> entende que “a literatura contemporânea toma essa afirmação por uma hesitação de Alberto a propósito do objeto da metafísica”.

Alguns intérpretes contemporâneos afirmam a concepção albertiana de metafísica como uma “ontologia”<sup>48</sup>, pois o *primum creatum*, o ser, é o transcendental por excelência. Sem receio de anacronismo no uso do termo, os pesquisadores entendem

---

tensão entre as duas tendências ao passo que Aertsen (2012, p. 20) entende como interligadas (*intertwined*) uma vez que surgiram cunhadas no mesmo termo e na mesma época. Em Alberto, o termo ocorre incidentalmente, muito embora seja considerado erroneamente como o autor do vocábulo (Aertsen, 2012, p. 29). No âmbito da lógica albertiana, *nomina transcendentia* refere-se aos nomes indefinidos como *res*, *aliquid* e *ens*. Na Metafísica (I, 1, 2, p. 5), à filosofia primeira compete tratar dos primeiros conceitos (*prima*) e das *transcendentia*. Convém pontuar desde já que o termo *transcendentia* em Alberto tem dois sentidos: primeiro, o que pode ser vazio ou indefinido no aspecto conceitual: “Et quia de syllogismo loquimur simplici, qui tantum formaliter syllogismus est, et in omni materia habet poni, et nullius materiae est proprius, ideo terminis utimur transcendentibus, nihil et omnia signifi cantibus. ‘Nihil’ dico, quia nullam determinant materiam. ‘Omnia’ vero dico significantibus: quia omnibus materiis sunt applicabiles, sicut sunt A, B, C” (Alb., *Prior. Anal.* I, 9, 1, 9, ed. A. Borgnet, Vol. 1, p. 472). Também pode ser entendida como uma palavra fundamental no âmbito da metafísica: “Propter hoc ista scientia transphysica vocatur, quoniam quod est natura quaedam determinata quantitate vel contrarietate, fundatur per principia esse simpliciter, quae transcendunt omne sic vocatum physicum” (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 3, 89-92). “Nec aliae scientiae superfluum, eo quod causae omnium et principia stabiliuntur in ista, quia primis et transcendentibus scitis non propter hoc scitur scientia vel ars” (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 5, 13-15).

<sup>45</sup> *Et si* detur ab aliquo, quod tamen irrationabile est, quod *non est una* scientia de substantia et dignitatibus demonstrationis, tunc quaeretur *quam* illarum *oportet appellare* eam sapientiam *quae nunc* a nobis *quaesita est*, hoc est, philosophiam primam. Et non erit assignare, quia inevitabiliter prima philosophia est quae est de primo et principali ente, ad quod sicut ad causam et subiectum reducuntur omnia alia. Et eadem necessitate convincitur prima philosophia esse, quae est de primis ex quibus omnia sciuntur, et non secundum unum quodlibet ipsorum habetur scientia per ipsa, sicut patet in acceptione sapientiae et sapientis in scientia primi libri (Alb., *Metaph.*, III, 2, 2, p. 114, 34-47).

<sup>46</sup> Courtine, 1990, p. 106.

<sup>47</sup> Storck, 2010, p. 158.

<sup>48</sup> Aertsen, 1996, p. 124-125; 2001, p. 104-107; Noone, 2004, p. 685-704; Zimmermann, 1965, p. 223; Storck, 2010, p. 147-148.

“ontologia” como “ciência do ser enquanto ser” e utilizam-se do vocábulo aplicando-o à teoria de Alberto.

Por fim, destaco a refutação de Aertsen<sup>49</sup> contra De Libera. O primeiro entendeu que o segundo sustenta a posição de que, para Alberto, a filosofia primeira de Aristóteles seria divisível em duas partes. A primeira parte, a aristotélica, transmitida na *Metafísica*, é uma ontologia: o sujeito é o ser enquanto ser. A segunda parte, a neoplatônica, transmitida no *Livro das causas*, é uma teologia: o sujeito é Deus. Em Alberto, encontrar-se-ia então uma dupla leitura de Aristóteles, uma ontológica, dirigida ao ser formal e o processo de “informação”; e uma teológica, que nutre e é nutrida pela teologia, sem contrariar a autonomia entre as duas ciências, que têm sujeitos (*subiecta*) próprios<sup>50</sup>. Aertsen<sup>51</sup>, contudo, reconhece Alberto como “o primeiro a conectar a doutrina da transcendência com a compreensão ontológica da filosofia primeira”. Para Aertsen, na visão de Alberto, a filosofia primeira não tem dois ‘assuntos’ (*subiectum*) diversos. Para ele, “a imagem de uma dupla leitura de Aristóteles é muito áspera”. Para ele, “esta interpretação não compreendeu a unidade do conhecimento metafísico em Alberto”<sup>52</sup>.

Embora de De Libera e Aertsen sejam concordes na tese de uma simbiose entre o neoplatonismo do *Livro das causas* e sua respectiva dimensão aberta ao transcendental<sup>53</sup>, segundo Aertsen, a posição de De Libera aproxima-se àquela de Heidegger que considerava a metafísica latina ocidental medieval uma ontoteologia. Para Aertsen<sup>54</sup>, Alberto integra quatro proposições do *Livro das causas* na discussão do sujeito da metafísica e na sua própria concepção. O ser enquanto ser seria sujeito da metafísica, mas também algo criado. Para Alberto, Deus é a causa do ser e não “cai” (*cadit*, ou repousa) sob o sujeito como apontava Avicena. Ademais, além de

---

<sup>49</sup> Aertsen, 2012, p. 202.

<sup>50</sup> Quia materia scitur ex genere et forma scitur ex differentia, et cum forma sit finis, ex forma scitur finis, et cum forma etiam sit ex forma, sicut sanitas sanati vel sanitati est ex sanitate, quae est in anima medici, sicut in VII libro huius sapientiae demonstrabitur: scitur etiam efficiens primus ex forma (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 302, 81-87).

<sup>51</sup> Aertsen, 1996, p. 124-125.

<sup>52</sup> Aertsen, 2012, p. 202.

<sup>53</sup> De Libera, 2005, p. 245; Aertsen, 1996, p. 124-125.

<sup>54</sup> Aertsen, 2012, p. 202.

essencialmente ontológica, o escopo da metafísica é a *transcendentia*. A principal diferença para com o filósofo persa residiria no entendimento que há uma prioridade do ser no sentido de *primum creatum* segundo uma leitura albertiana do *Livro das causas*. Para Steele<sup>55</sup>, Alberto “realizou uma tarefa impossível: explicar um livro neoplatônico como sendo puramente aristotélico”. Sobre essa dicotomia, comenta De Libera<sup>56</sup> que Alberto havia sido “dúplice ou cego”. Beccarisi<sup>57</sup> julga feliz a afirmação de Noone<sup>58</sup>, de que sua metafísica abriga uma “fascinante combinação de elementos diversos”.

Não deixa de ser interessante a posição de Beccarisi<sup>59</sup>, que tentou apresentar uma alternativa a esse dualismo que ela chama de “estéril alternativa ontologia/teologia”. A estratégia dela é descrever as características da estrutura ôntica do universo uma vez que ela acredita que Alberto estivesse mais interessado em investigar os fundamentos ontológicos do conhecimento científico do que desenvolver uma metafísica no sentido atribuído a Tomás, como uma ontologia. Ademais, ela visualizou uma distinção entre a causa primeira absolutamente simples e o que não é a causa primeira como uma combinação dos elementos inteligível e ser como em “nada” relacionado ao Deus cristão<sup>60</sup>. Ela dissocia alguns conceitos que parecem estar relacionados através da teoria da analogia do ser e que permitem relacionar a causa primeira com o motor imóvel e com Deus, conforme veremos o próprio Alberto ao defender a univocidade da causa primeira do ser e da causa primeira do movimento.

Diametralmente oposto à visão de Beccarisi, segundo o parecer de Synan<sup>61</sup>, “a teologia permaneceu o principal interesse acadêmico de Alberto. A ciência da natureza era vista desta perspectiva assim como muitas análises dos efeitos trabalhados nela e com lugar e tempo sobre a qual os metafísicos chamam de ‘Causa Primeira’ e que os teólogos chamam Deus”. Essa afirmativa tem fundamento textual em Alberto, que ao tratar do primeiro motor, afirmava que “esta consideração é a melhor em toda filosofia,

---

<sup>55</sup> Steele, 1935, p. xiv.

<sup>56</sup> De Libera, 2005, p. 93.

<sup>57</sup> Beccarisi, 2005, p. 391.

<sup>58</sup> Noone, 2004, p. 685-704.

<sup>59</sup> Beccarisi, 2005, p. 393-394.

<sup>60</sup> Beccarisi, 2005, p. 411.

<sup>61</sup> Synan, 1980, p. 12.

pois da mesma forma que esta ciência ao possuir Deus, se torna divina, assim também os homens se tornam divinos, quando a possuem”<sup>62</sup>.

Em síntese, a bibliografia contemporânea discute se a filosofia primeira em Alberto possui um ou mais sujeitos, se sua posição se assemelha mais à de Avicena ou de Averróis e se o tratamento de Deus a torna neoplatônica e a torna contraditória ao que havia sido proposto por Aristóteles.

### Propósito da tese

Apesar dos equívocos, dos quais nenhum historiador atual está completamente imune, como, por exemplo, a descoberta de um manuscrito decisivo, Alberto mereceu e merece destaque pela profundidade e independência com a qual utilizou suas fontes. Desse modo, o historiador dos seus textos encontra-se não somente diante do complexo impasse dialético de Aristóteles, no sentido em que Alberto<sup>63</sup> entende como sendo estruturado segundo a ordem do conhecimento, mas diante de um comentário quase completo do *corpus* aristotélico e que traz à baila uma confluência de autores, chamados por ele de “peripatéticos”<sup>64</sup>, que incluía além do próprio Aristóteles<sup>65</sup>, evocado como intérprete simultâneo da realidade e da sua própria doutrina. Inclui-se nesse grupo os pensadores árabes que apresentavam posições divergentes a respeito da doutrina do

---

<sup>62</sup> Et ista consideratio est melior quae est in tota philosophia, quia pro certo *sic se habet* Deus, et homines divini efficiuntur, quando sic se habent (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 12, p. 498, 50-53).

<sup>63</sup> Sed dialectica inquisitiva est, et ideo facit interrogationem per inesse sicut accidens vel inesse sicut praedicatum substantiale non convertibile vel inesse sicut praedicatum convertibile, ad quod consequitur idem. Et ideo inquit non de natura talium praedicatorum, sed potius quid cui insit secundum horum praedicatorum rationes. Et ideo ex probabilibus oportet dialecticum procedere, quia non quaerit rei naturam per essentialia illi naturae convenientia. Et propter eandem causam non est philosophus, sed potius docens modum philosophandi. Sed sapientia prima de natura horum inquit per ea quae essentialia sunt ipsis naturis istorum, sicut nos iam in hoc eodem capitulo naturas et origines horum onlendimus. Et ideo patet quod aliter tractat de his primus philosophus, et aliter dialecticus. Hoc igitur modo sunt determinatae quaestiones. Nec opinor vera esse, quae dicit Averroes in talibus, quod scilicet dialecticus et primus philosophus communicent in probabilibus rationibus (Alb., *Metaph.*, III, 3, 7, p. 145, 41-61).

<sup>64</sup> Ideo cum omnibus Peripateticis vera dicentibus dicendum videtur (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 50-51); Physica enim tantum suscepimus dicenda plus secundum Peripateticorum sententiam persequentes e aquae intedimus, quam etiam ex mostra scientia aliquid velimus inducere (Alb., *De somno et vigilia*, III, 1, 12, p. 195b)

<sup>65</sup> Synan, 1980, p. 10; Weisheipl, 1980, p. 31.



filósofo grego<sup>66</sup>. Ademais, é possível acrescentar os filósofos que escreveram em língua latina<sup>67</sup> que são citados, confrontados entre si e, por vezes, explicitamente refutados. Tudo isso em busca de “não somente” bem interpretar e explicar melhor os significativos textos de Aristóteles aos latinos<sup>68</sup>, ou seja, aos seus contemporâneos europeus ocidentais, em sua maioria vinculados confessionalmente – ou ao menos culturalmente – ao cristianismo e que tinham acesso àquilo que então era a grande novidade do tempo: a quase integralidade do *corpus* traduzido, primeiramente do árabe para o latim e, mais tarde, diretamente do grego para o latim.

Entretanto, como nenhum historiador da filosofia visitado em minha bibliografia pontuou com a devida clareza, penso que havia mais razões para a empreitada albertiana de comentários a Aristóteles que consumiu mais de vinte anos de sua vida. Alberto era um filósofo no sentido etimológico da expressão, um amante da filosofia. Quando ele se dedica à tarefa de comentar o *corpus aristotelicum* é preciso identificar que sua atividade tinha ao menos três objetivos cuja primazia é difícil de ser determinada e que não me parecem contraditórios entre si: (i) defender a tese das duas verdades, filosofia e teologia, como ciências autônomas, no sentido de que há verdades na primeira que contradizem as da segunda e vice-versa; (ii) introduzir os textos dos filósofos não cristãos no contexto dos *Studia* e na formação dos seus confrades dominicanos<sup>69</sup> e (iii) defender a teoria da ciência de Aristóteles por acreditar no seu valor intrínseco.

Convém desenvolver mais sobre cada um desses objetivos. Quanto ao primeiro (i), Alberto visava defender a autonomia da filosofia perante a teologia, especialmente aquela expressa em terminologia aristotélica, dos ataques dos que não a

---

<sup>66</sup> Conveniunt autem omnes Peripatetici in hoc quod Aristoteles verum dixit: quia dicunt quod natura hunc hominem posuit quasi regulam veritatis, in quo summam intellectus humani perfectionem, demonstravit: sed exponunt eum diversimode prout congruit unicuique intentioni (Alb., *De anima*, III, 2, 3, p. 182, 8-14).

<sup>67</sup> Sunt autem Quidam Latinorum logice persuasi (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 5, 34-35).

<sup>68</sup> Nostra intentio est omnes dictas partes facere Latinis inteligibiles (Alb., *Phis.*, I, 1, 1, p. 1, 47-49).

<sup>69</sup> Intentio nostra in scientia naturali est satisfacere pro nostra possibilitate fratribus Ordinis nostri, nos rogantibus ex pluribus iam praecedentibus annis, ut talem librum de physicis eis componeremus, in quo et scientiam naturalem perfectam haberent et ex quo libros Aristotelis competenter intelligere possent. Ad quos opus licet nos insufficientes reputemos, tamen precibus fratrum desse non valentibus, quod multoties abnuimus, tandem suscepimus, devicti precibus aliquorum (Alb., *Phys.*, I, 1, 1, p. 1, 9-14).

conheciam e que, muitas vezes, eram empreendidos em nome da ortodoxia cristã<sup>70</sup>. Isso significava reler os textos aristotélicos e peripatéticos a fim de harmonizá-los com seu pensamento cristão e evitar interpretações que poderiam redundar em erros filosóficos (sofismas) ou teológicos (heresias) e anular as invectivas de setores eclesiásticos defensores da fé cristã, contraditória às proposições do filósofo grego. Daí a necessidade de diferenciar os sujeitos (*subiecta*) e os princípios da filosofia dos da teologia (assim como da física e da matemática) a fim de delimitar seus limites, sua autonomia e sua não contradição<sup>71</sup>. Ao comentar o livro XII da *Metafísica* de Aristóteles sobre o primeiro motor, afirmava Alberto: “Ao filósofo não cabe gerar ou dizer nada que não possa demonstrar pela razão”<sup>72</sup>. Um dos exemplos encontrados na *Metafísica* é a negativa explícita de tratar do primeiro motor enquanto causa dos anjos. Alberto afirma que “dizer isto está além da filosofia e contra isto não disputamos e não podemos disputar”<sup>73</sup>. Para ele, isto estaria fora da razão filosófica<sup>74</sup>.

Quanto ao segundo (ii), Alberto visou introduzir Aristóteles aos próprios confrades no contexto dos *Studia*, ou seja, das casas de formação da ordem dominicana, a fim de formar membros altamente qualificados para assumir cargos influentes no âmbito eclesiástico, acadêmico ou civil<sup>75</sup>. A ordem voltou-se inicialmente para a pregação apologética diante dos hereges, mas paulatinamente configurou-se como uma verdadeira sociedade de estudos que buscava evitar erros filosóficos e teológicos na formação dos estudantes universitários ou no interior da própria ordem mendicante<sup>76</sup>.

Quanto ao terceiro, (iii) Alberto intencionava utilizar-se e fazer utilizar os métodos científicos de Aristóteles, isto é, da demonstração e do silogismo considerado

---

<sup>70</sup> Alb., *Politica*, VIII, 6, p. 803-804.; Alb., *Super Dion. Epist.*, VII, p. 504, 27; De Libera, 2005, p. 55-56.

<sup>71</sup> Theologica autem non conveniunt cum philosophicis in principiis, quia fundantur super revelationem et inspirationem et non super rationem, et ideo de illius in Philosophia non possumus disputare (Alb., *Metaph.*, XI, 3, 7, p. 542, 25-29); Alb., *Super IV Sent.*, 43, 3, p. 509.

<sup>72</sup> Philophi enim non est aliquid fingere et non dicere, nisi quod per rationem potest ostendi (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 10, p. 495, 79-81).

<sup>73</sup> Et ideo hoc dicere est praeter philosophiam dicere, et contra hoc non disputamus nec disputare possumus, et ideo rationes tales topicas refutamus (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 17, p. 504, 26-29).

<sup>74</sup> Nulla esse potest secundum rationem philosophicam (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 17, p. 504, 30-31)

<sup>75</sup> Alb., *Phys.*, I, 1, 1, p. 3, 1a-b.

<sup>76</sup> Fortes, 2011, p. 333.

científico, tanto na metafísica quanto na teologia<sup>77</sup>. Este procedimento permitiria que em sua busca da verdade e da ciência em termos aristotélicos, obter uma espécie de independência filosófica, ou seja, tornar-se um “perfeito filósofo”. Como corolário, o método aristotélico seria, inclusive, útil para as demais ciências particulares e para o conhecimento humano em geral.

Tendo em vista esses objetivos de Alberto, além da determinação do sujeito da filosofia primeira, um objetivo secundário da tese é negar convenções de leitura à obra de Alberto como se ele fosse neoplatônico, aristotélico, aviceniano ou averróico como insistem os intérpretes contemporâneos. Ele utiliza-se das fontes segundo seus propósitos filosóficos. Se sua fonte primária é Aristóteles, isto não significa jamais que ele tenha caído numa espécie de devoção cega e incondicional ao filósofo grego como o próprio Alberto afirmou explicitamente no livro da *Física*:

Talvez alguém diga que não entendemos Aristóteles e que neste caso nós não concordamos com o que ele disse ou que – disto eles certamente conhecem – nós o contradizemos em algum aspecto da verdade em certa matéria. Diante disto, nós dissemos que quem acredita que Aristóteles era Deus deve acreditar que ele jamais erraria; se, contudo, alguém acredita que ele é homem, então sem dúvida [acredita] que ele pode errar assim como nós também<sup>78</sup>.

Este trecho é paradigmático, pois além da elegante modéstia cristã<sup>79</sup>, demonstra a independência com a qual Alberto utilizou suas fontes, incluindo a principal. Contrariamente à introdução do *Comentário à Física* de Averróis, onde este chama Aristóteles de divino, Alberto visualiza limitações<sup>80</sup>. Além disso, ao tratar da crítica à ideia de bem em Platão, que o argumento de Aristóteles de nada vale (*nihil*

---

<sup>77</sup> foedum et turpe est in philosophia aliquid opinari sine ratione (Alb., *Phys.*, VIII, 1, 13, p. 552); philosophi non est aliquid fingere et non dicere nisi quod per rationem potest ostendi (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 10, p. 495).

<sup>78</sup> “Dicet autem fortasse aliquis nos Aristotelem non intellexisse, et ideo non consentire verbis eius, vel quod forte ex certa scientia contradicamus ei quantum ad rei veritatem. Et ad illum dicimus quod qui credit Aristotelem fuisse Deum, ille debet credere quod numquam erravit, si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos” (Alb., *Phys.*, VIII, 1, 14, p. 3, 553b).

<sup>79</sup> Sartorelli, 2004, p. 51.

<sup>80</sup> Quia Philosophus non considerat ens secundum quod fluit ab ente primo et sapiente et bono...” (Alb., *Super Sententiarum* I, d. 46, a. 14, p. 450).

*valent*)<sup>81</sup> caso a sua própria proposta interpretativa não seja assumida. Conforme veremos, eu não concordo com a afirmação de Ashley, baseado na *Política* e na *Física*<sup>82</sup> e outros, de que “Alberto renuncia responsabilidade final para opiniões que ele expôs”<sup>83</sup>. Utilizo-me do adjetivo “fonte principal”, porque sem negar as demais confluências, Aristóteles é sua fonte primária.

Por outro lado, os comentários dele à quase integralidade do *corpus aristotelicum* faz surgir diante do historiador da filosofia outros pormenores no mínimo instigantes: por que o dominicano se dedica a uma digressão sobre um determinado tema a despeito da diminuta atenção dada por Aristóteles? Se as digressões presentes no texto açulam a curiosidade do pesquisador, os próprios silêncios em comentar certos aspectos do texto aristotélico também assombram. É o caso, por exemplo, do não tratamento da diferenciação entre *subiectum* e *obiectum* no contexto da definição de uma ciência, já presente no comentário de Tomás escrito no mesmo quinquênio, ou mesmo às longuíssimas digressões que somam trinta e nove capítulos sobre o Motor Imóvel<sup>84</sup> o que corresponde a trecho diminuto do texto de Aristóteles<sup>85</sup>. O principal exemplo nesse sentido é o fato da discussão do sujeito da metafísica ocupar doze capítulos ao longo do seu comentário<sup>86</sup> a despeito de uma única menção do termo *subiectum* de uma ciência na versão latina de Aristóteles. Tudo isso para tratar acerca das “posições divergentes sobre o sujeito”<sup>87</sup>.

---

<sup>81</sup> Dicendum secundum Commentatorem, quod hoc falso imponit Aristoteles Platoni. Distinguit enim Plato triplex universale [...]; ibid., lect. 6, n. 30 (p. 27): “Et hae quidem rationes Aristotelis necessario concludunt contra Platonem, si ponebat unam ideam omnium bonorum, quae sit forma generis vel speciei [...]; si autem intellexerit ideam unam, secundum quod omnia descendunt exemplariter ab uno primo, quod formaliter efficit omnia bona, ut dicit Commentator, sic planum est, quod rationes nihil valent (Alb., *Super Ethica*, I, lect. 5, n. 29, p. 25).

<sup>82</sup> Alb., *Politica*, VIII, 6; Alb., *Phys.*, VIII, 4, 7.

<sup>83</sup> Ashley, 1980, p. 79; Eu creio que ele se exime apenas da opinião dos peripatéticos que ele julgou equivocada e não daquelas com as quais ele explicitamente concordou. Não nego, porém, o tratamento cuidadoso ao criticar essas fontes consideradas “pagãs”, pois Alberto defendia o uso delas como um patrimônio filosófico diante das investidas das autoridades eclesíásticas que as queriam excluir do currículo da Universidade de Paris.

<sup>84</sup> Alb., *Metaph.*, XI, 2, 1-39, p. 462-533.

<sup>85</sup> Arist., *Metaph.*, XII, 1, 1071b3 – 1075b11.

<sup>86</sup> Alb., *Metaph.*, I, 1, 1-3, p. 1-5; IV, 1-4, p. 161-166; VI, 1, 1-3, p. 301-305; VII, 1, 1-2, p. 316-318

<sup>87</sup> propter diversitates de subiecto positionum (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 3, 34-35).

Diante destas evidências aqui delineadas ainda preliminarmente, minha tese visa defender a ideia de que Alberto tem uma concepção do sujeito da metafísica e do ser própria – na expressão de De Libera, “seu ponto de vista original”<sup>88</sup>, de sua lavra, e que está parcialmente vinculada aos pensadores da tradição grega, latina e árabe. Ele retira, portanto, dessas fontes o que lhe parece de maior conformidade com o que ele acreditava ser verdade. Incluo na minha tese a hipótese de que ele toma o cuidado de não contrariar a fé cristã no Deus criador com os lugares comuns da filosofia. Eu não sou o único a defender este ponto de vista no contexto da metafísica e, portanto, me alinho a Anzulewicz<sup>89</sup>, Weisheipl<sup>90</sup> e Torrijos-Castrillejo<sup>91</sup>. Parece-me que não é possível olvidar que Alberto também era um frade dominicano, com formação teológica ancorada em longas leituras dos Padres da Igreja e da Sagrada Escritura, escolhido a dedo para formar novos membros da Ordem dos Pregadores segundo a ortodoxia romana. Aliás, a Ordem surge no auge do combate aos hereges cátaros e albigenses e tem como ponto central a finalidade apologética. Isso não implica em sombreamento do espectro de seus membros como filósofos, nem me parece ter reduzido sua capacidade de tomada de posição face às fontes filosóficas. Mas também é preciso dizer que é no mínimo anacrônico considerar Alberto fora de seu tempo. Desse modo, me parece razoável defender nessa tese que Alberto, além de dominicano, frade mendicante, é um autêntico e eminente *Magister*, como o próprio tinha consciência de ser: “Se, porventura, nós devemos ter uma opinião própria, esta será proferida por nós nas obras teológicas como também naquelas sobre a física”<sup>92</sup>. Ele estabelece sua própria concepção metafísica. Desse modo, o problema que enfrento nessa tese doutoral é “Qual seria então o sujeito (*subiectum*) próprio desta ciência segundo o parecer de Alberto?”.

---

<sup>88</sup> De Libera, 2005, p. 53.

<sup>89</sup> Anzulewicz, 2011, p. 20.

<sup>90</sup> Weisheipl, 1980, p. 31-32.

<sup>91</sup> Torrijos-Castrillejo, 2015, p. 19-20.

<sup>92</sup> Si quid enim forte propriae opinionis haberemus, in theologiacis magis quam in physicis, Deo volente, a nobis proferetur (Alb., *De somno et vigilia*, III, 1, 12, p. 195b).

### Questões decorrentes do estatuto da metafísica

O esclarecimento do sujeito da metafísica exigiu de Alberto uma abordagem acerca do sujeito próprio de outras ciências teóricas com as quais a metafísica compartilha ou fornece princípios, como é o caso da física e da matemática, assim como da lógica e da teologia. Ao tentar entender o sujeito próprio desta ciência, o historiador da filosofia, seguindo as próprias necessidades argumentativas de Alberto, tem a necessidade de compará-la com os sujeitos destas ciências e pesquisar a relação de dependência ou subordinação entre elas. Essa relação, no caso específico da obra de Alberto, exige a consideração da classificação, ordem ou subordinação entre os princípios dessas ciências. Isso implica na consideração do problema da primazia da metafísica, chamada de filosofia primeira, em relação às demais ciências, sejam particulares, teóricas ou mesmo a teologia.

Outra questão fundamental para obter o resultado esperado na presente pesquisa é a consideração da invenção albertiana da “analogia do ser”. No primeiro capítulo das *Categorias*, Aristóteles descreveu três tipos de relações entre nomes, conceitos e coisas: *aequivoca* (homonímia), *univoca* (sinonímia) e *denominativa* (paronímia).<sup>93</sup> Equívocas são aquelas coisas que possuem em comum somente o nome, mas são diversas no conceito (*ratio*), cujo exemplo é o termo *zoôn* (animal) que na língua grega pode ser aplicado a “homem” e à pintura. Univocas são aquelas coisas que têm em comum o nome e o conceito como ocorre no exemplo do vocábulo “animal” que pode ser atribuído a homem ou a um búfalo. Denominativas são aquelas coisas cujos nomes variam de outro nome, mas são diversas nos termos como é o caso do “gramático” que deriva de “gramática”. Aristóteles nega a possibilidade de que o “ser” seja um gênero o que eliminaria a possibilidade de que exista univocidade que pertence ao domínio dos gêneros e da espécie. Aplica-se então a homonímia, pois o ser é entendido com uma pluralidade de significados. Alberto teria sido o primeiro a defender o modo de analogia quando as coisas não estão inteiramente de acordo no conceito

---

<sup>93</sup> Arist., *Categoriae*, I, 1, 1a1-15.

(*ratio*), mas estão em ordem de prioridade e posteridade. Para Aertsen<sup>94</sup>, a analogia “tornar-se uma nota marcante da transcendentalidade do século XIII”. Se a analogia é aplicada às divisões categoriais do ser, no âmbito da substância e do acidente, nota-se a interesse primário de aplicá-la a Deus e suas criaturas. Alberto distinguiu como uma oposição entre a analogia “filosófica” e a “teológica”<sup>95</sup>.

### O problema da datação

Neste estudo, analiso os trechos da obra de Alberto que tratam da questão do sujeito da metafísica e que têm sido objeto de acurada consideração dos intérpretes contemporâneos, a saber, a *Metafísica*<sup>96</sup>. Também julgo conveniente dar maior ênfase às três primeiras digressões. No tocante à questão do sujeito da metafísica, o texto da *Física*, além de menos tardio, é o primeiro comentário de Alberto ao *corpus* aristotélico e menos abrangente sobre a questão. Já a *Suma de Teologia*, embora seja uma das últimas obras de Alberto, cerca de seis anos posterior à *Metafísica*, penso ser igualmente menos abrangente do que o texto da *Metafísica*. Entretanto, como fazem os intérpretes contemporâneos, também me parece necessário retomar alguns detalhes do comentário à *Física* e da *Suma de Teologia*. Eu penso que, ao menos no tocante à questão do sujeito da metafísica, estes textos não são contraditórios entre si, mas denotam uma mudança de perspectiva ou pelo menos um amadurecimento no tratamento da questão justamente por estarem cronologicamente separados por um período de quase vinte anos<sup>97</sup>.

Convém situar historicamente o comentário à *Metafísica* realizado por Alberto. Começo pela hipótese de datação. O ano no qual foi realizado o comentário

---

<sup>94</sup> Aertsen, 2012, p. 9.

<sup>95</sup> De Libera, 1990, p. 33-40.

<sup>96</sup> Alb., *Metaph.*, I, 1, 1-3, p. 1-6.

<sup>97</sup> “Como veremos, o pensador de Colônia é bastante hesitante sobre esse tema. Quando escreve valendo-se de sua pluma de comentador de Aristóteles, Alberto segue de perto Avicena, fazendo sua a tese segundo a qual nenhuma ciência pode provar a existência de seu objeto de investigação. Quando escreve como teólogo, todavia, sente-se forçado a precisar sua posição, afastando-se completamente de Avicena. Isso não quer dizer que Alberto defenda teses incompatíveis. Ocorre apenas que, desde seu comentário ao *Livro das sentenças* (circa 1246) até sua última obra, *Problemata determinata* (1271), Alberto não parou de tentar precisar sua compreensão da noção de *subiectum*, sobretudo no que concerne à teologia. Não procuraremos explicar essa mudança de atitude ou mesmo eliminar as aparentes inconsistências de sua apresentação” (Storck, 2010, p. 147).

não é passível de ser determinado com total precisão. Geyer, responsável pela edição crítica da qual me sirvo, supõe que a obra tenha sido escrita entre 1261 e 1263. De fato, o comentário sucede ao *Sobre os animais (De animalibus)* o qual teria sido concluído em 1260-1261. Com a conclusão deste, inicia seu comentário à *Metafísica*<sup>98</sup>. Há dois argumentos para a datação da obra entre esses anos, pois verificou-se que ele cita logo no início da *Metafísica* I, 1, 1 duas obras de sua autoria, a *Física* e o *Sobre a alma*, que segundo o catálogo cronológico dos escritos de Alberto<sup>99</sup>, são datados respectivamente, entre anos de 1251 e 1252 e entre os anos de 1254 e 1257, de modo que a composição da *Metafísica* é certamente posterior. Ademais, o principal argumento de Geyer para situar esta data deve-se ao fato de que Alberto comenta que escreveu o *Sobre os animais* na sua vila próximo ao Danúbio (*in villa mea super Danubium*). Ora, essa referência se coaduna com a fase de sua vida passada em Ratisbona (também conhecida como Regensburg), cidade às margens do segundo rio mais longo da Europa, onde ele havia exercido a função de bispo entre 1260 e 1263. Como o comentário à *Metafísica* de Aristóteles sucede o *Sobre os animais*, é verossímil que também tenha sido escrita no *Studium* de Colônia, onde viveu após abdicar do cargo episcopal. Também é provável que a *Metafísica* não tenha sido concluída depois de 1271<sup>100</sup>.

Em discordância com Geyer, Weisheipl<sup>101</sup> julga que a *Metafísica* teria sido escrita entre 1264 e 1267, também após sua jubilação como epíscopo, mas quando este vivia no convento dominicano de Würzburg, no qual também habitava seu irmão Henrique. Desse modo, depois de ter pregado a Cruzada e depois de ter comentado a *Ética*, o *Sobre os animais*, a *Poética* e os *Analíticos*. Não creio que a divergência entre esses autores tenha afetado significativamente o tratamento do problema filosófico que afrontamos nessa tese.

---

<sup>98</sup> Geyer, 1969, p. viii.

<sup>99</sup> Raschietti, 2014, p. 253-257.

<sup>100</sup> O comentário, embora possa ser anterior ao de Tomás de Aquino, que então vivia na Itália, deve ter sido desconhecido por este (Geyer, 1969, p. ix). Courtine (1990, p. 100) dá isso como certo, pois Tomás parece ter iniciado seu comentário à *Metafísica* entre 1270 e 1271.

<sup>101</sup> Weisheipl, 1980, p. 40.



### Os pergaminhos do comentário de Alberto

Os pergaminhos do comentário de Alberto à *Metafísica* de Aristóteles foram encontrados, segundo o longo apanhado de Geyer<sup>102</sup>, em duas formas principais: manuscritos e três edições impressas<sup>103</sup>. Quanto aos principais manuscritos, enumero:

Datação	Lugar	Sigla	Grupo
Século XIII	Pádua, Biblioteca Antoniana	A	A
Século XIII-XIV	Munique, Staatsbibliothek	D	
Século XIV	Oxford, Balliol College	F	
Século XV	Vaticano, Bibl. Apostolica Vaticana	P*	
Século XV	Stuttgart, Landesbibliothek	S	
Século XV	Veneza, Biblioteca Marciana	V	
Século XIII-XIV	Erlangen	H	B
Século XIII	Paris, Bibliothèq̃ue Mazarine	M	
Século XV	Santo Omer, Bibliothèq̃ue Municipale	O	
Século XIV	Wien, Bibl. des Dominikanesklosters	W	
Século XIII	Erfurt, Stadtbibliothek	E	
Século XIV	Paris, Bibliothèq̃ue Nationale	N	

As *lectiones* (variações) dos códices A, D, F, P, S e V, embora contenham pequenas variações, possuem maior semelhança a ponto de se estabelecer o grupo  $\alpha$  para estes códices. Enquanto os manuscritos H, M, O e W, em razão de possuírem variações semelhantes formam o grupo  $\beta$ <sup>104</sup>. As variantes encontradas em N, não se mostram com qualidade, pois não possuem, em geral, correspondentes em outros manuscritos. Já o manuscrito N, que tende ao grupo  $\alpha$ , possui somente os cinco primeiros livros da *Metafísica*. O grupo  $\alpha$  demonstra-se como o melhor texto devido as

<sup>102</sup> Geyer, 1969, p. xx.

<sup>103</sup> Veneta, 1494; Lugdunensis, Jammy, 1651; Parisiensis, Borgnet, 1890.

<sup>104</sup> Geyer, 1969, p. xvi.

numerosas concordâncias entre os diversos manuscritos. Ademais, correspondem com o texto da versão *Media*<sup>105</sup>. Os textos do grupo  $\alpha$ , contudo, nem sempre concordam entre si e nem possuem o mesmo valor. Destaca-se entre estes o P, que parece conter a subscrição do autógrafo de Alberto Magno<sup>106</sup>. Geyer<sup>107</sup> julga que o texto produzido por Alberto contém muitas lacunas e uma redação que deixa a desejar, talvez, por causa da cegueira que já o atingiu por volta de 1271. Mas este argumento pode não ser aplicável caso se considere a datação da *Metafísica* entre 1261 e 1263, em que Alberto estava em plena atividade. Os autores, contudo, não discutem se a *Metafísica* teria sido escrita por Alberto ou se teria sido ditada por estes a copistas, o que pode justificar alguns problemas redacionais naturais da passagem da linguagem oral para a linguagem escrita e que podem influir radicalmente em um texto filosófico.

### **Delimitação e estrutura do texto considerado**

Tento situado a *Metafísica* dentro da obra de Alberto, convém pontuar o contexto no qual as três digressões iniciais estão inseridas e estabelecer a estrutura dessas três digressões. O contexto, no sentido em que entendemos a delimitação dos trechos que pretendemos estudar, é explicado explicitamente por Alberto nos títulos do livro (I), do tratado (1) e dos capítulos (1, 2 e 3).

O livro I visa estudar as bases ou fundamentos (*stabilimento*) da ciência metafísica. Além disso, considera seus princípios, isto é, suas causas<sup>108</sup>. O primeiro tratado, constituído de quatorze capítulos, visa tratar das bases dessa ciência e da sua nobreza, ou seja, dos fundamentos, definições, abrangência e unidade, assim como o seu lugar privilegiado entre as demais ciências teóricas e práticas<sup>109</sup>. Esse lugar é concebido

---

<sup>105</sup> Geyer, 1969, p. xvii.

<sup>106</sup> Para Geyer (1969, p. xvii), essa hipótese não parece impossível, “quia secundum notam fide dignam hoc autographum in biblioteca Capituli Spirensis saeculo decimo septimo exeunte servabatur. Re vera textus codicis Palatini omnibus aliis praestat, licet et ipse multis scateat scribae vitiis. Quamplurimus locis ipse solus originalem lectionem praebet, quae coniecturando vix potuit inveniri” (Geyer, 1969, p. xvii)

<sup>107</sup> Geyer, 1969, p. xviii.

<sup>108</sup> Incipit liber Metaphysicae primus qui totus est de stabilimento huius scientiae et stabilimento principiorum quae sunt causae cuius primus tractatus est de stabilitione huius scientiae et nobilitate (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 1, 1-3).

<sup>109</sup> *Poeticarum enim sive factivarum est principium quidem in faciente, et hoc est principium primum, quod est intellectus factivus aut ars, quae est principium ‘cum ratione factivum’, aut alia potentia*

como o mais eminente devido à certeza e à subordinação que todas as ciências apresentam em relação à filosofia primeira.

No capítulo 1, Alberto procura definir quais são as três ciências teóricas e estabelecer qual é a principal entre essas três<sup>110</sup>. Ele defende a tese do lugar ou da ordem das ciências teóricas, na qual situa a metafísica como a ciência primeira, pelo fato de que ela fornece princípios às demais sem, em contrapartida, receber nada em troca. Em seguida, procura, no capítulo 2, tratar do *subiectum* desta ciência. A palavra *subiectum* se mostra como a palavra-chave nos três capítulos iniciais a ponto de ser mencionada quarenta e uma vezes. Há duas ocorrências no capítulo 1, mas nota-se que em nenhum momento Alberto procura definir a noção de *subiectum* e menciona esta noção como já conhecida para o leitor, talvez pelo fato de que os leitores dele também tinham ciência da controvérsia entre Averróis e Avicena e ele pressupõe que seus leitores conheçam o seu comentário à *Física*, o qual ele a menciona explicitamente.

É possível estabelecer a seguinte estrutura argumentativa no capítulo 1, que eu delimitaria em cinco partes principais: (i) A transfísica, um dos nomes da metafísica, é a atividade mais excelente do intelecto e o que mais assemelha o homem ao divino, pois confere a verdade com uma certeza que as demais ciências não podem prestar<sup>111</sup>. (ii) As definições da forma são considerações próprias da transfísica<sup>112</sup>. (iii) Há graus de especulação segundo o critério da separação da essência em relação à matéria<sup>113</sup>. (iv)

---

*quaedam* deficiens ab arte, sicut est industria facitibilium, quam quidam habent ex habilitate naturae. In omnibus enim intellectus factivus facit potentem, ars vero facit perfectum et industria facit habilem. Et ideo dicit Plato opera puerorum esse notanda, quoniam in primaevo ostendunt, ad quae sunt potentes et habiles. *Praecticarum vero*, quas ethicas vel civiles vel oeconomicas vocant, est principium *in agente*, sicut etiam in factivis, sed hoc principium est *prohaeresis* sive eligentia conferentium et honestorum. *Idem enim* dicimus esse factum in arte mechanica, quod est *praevoluntarium*, eo quod principium eius est voluntas et intellectus. Colligamus igitur ex dictis dicentes, quod *si omnis scientia aut practica* sive moralis *aut poetica* sive factiva et artificialis *aut est theorica*, cum practicarum et poeticarum sit principium in nobis facientibus, theoricarum autem sit principium extra nos et, de quo est scientia physica, non sit in nobis, sed extra nos: manifestum est scientiam, quae est *physica*, practicam non esse, sed *theoricam* sive contemplativam (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 2, p. 303, 37 – p. 304, 6).

<sup>110</sup> Cap. 1 Et est digressio declarans, quod tres sunt scientiae theoricae et ista est principalis inter tres et stabiliens alias duas (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 1, 4-5).

<sup>111</sup> Idem, *Ibidem*, p. 1, 9-27.

<sup>112</sup> Idem, *Ibidem*, p. 1, 28-55.

<sup>113</sup> Idem, *Ibidem*, p. 1, 56 – p. 2, 22.

Há ciências subordinantes e subordinadas<sup>114</sup>. (v) Conclusão: a transfísica é proeminente porque é o primeiro fundamento de todas as outras ciências<sup>115</sup>.

Quanto à estrutura contida no capítulo 2, percebe-se que Alberto inicia com (i) a apresentação do argumento da causa enquanto sujeito próprio da filosofia primeira<sup>116</sup>, seguida (ii) de uma primeira refutação<sup>117</sup>. Em seguida, Alberto apresenta (iii) o argumento dos “latinos” a favor de que Deus seria o sujeito da metafísica<sup>118</sup>. Verificou-se uma espécie de (iv) aprofundamento que argumenta pela onipresença do ser como anulador da especificidade de uma ciência particular, o que é categoricamente refutado por Alberto<sup>119</sup>. Em seguida, passa (v) à apresentação do ser enquanto sujeito próprio da metafísica e se alinha aos “peripatéticos”, que bem sabemos ser Averróis e Avicena<sup>120</sup>. Trata-se do cerne do argumento, ou seja, o trecho que apresenta o conceito defendido e admitido por Alberto. Em seguida, ele apresenta (vi) uma segunda refutação da causa enquanto sujeito<sup>121</sup>, seguida da (vii) refutação de Deus enquanto sujeito próprio da filosofia primeira<sup>122</sup>, apresentando, em uma espécie de peroração final (viii), em primeira pessoa do singular, a afirmação categórica de que em sua posição, o ser enquanto ser é o sujeito próprio da metafísica<sup>123</sup>.

O capítulo 3, uma de suas digressões mais curtas, diz respeito à unidade da metafísica, uma vez que ela possui apenas um sujeito, mas que se subdivide, no interior desse mesmo sujeito, em divisões (*passiones*)<sup>124</sup>.

---

<sup>114</sup> Idem, *Ibidem*, p. 2, 23 – p. 3, 17.

<sup>115</sup> Idem, *Ibidem*, p. 3, 18-26.

<sup>116</sup> Idem, I, 1, 2, p. 3, 35-63.

<sup>117</sup> Idem, *Ibidem*, p. 3, 64-80.

<sup>118</sup> Idem, *Ibidem*, p. 3, 81 – 4, 23.

<sup>119</sup> Idem, *Ibidem*, p. 4, 24-57.

<sup>120</sup> Idem, *Ibidem*, p. 4, 57-69.

<sup>121</sup> Idem, *Ibidem*, p. 4, 69 - p. 5, 11.

<sup>122</sup> Idem, *Ibidem*, p. 5, 34-55.

<sup>123</sup> Idem, *Ibidem*, p. 5, 55-59.

<sup>124</sup> Idem, I, 1, 3, p. 5, 60 – p. 6,3.

## Contexto histórico

Tendo estabelecido o comentário à *Metafísica* na obra de Alberto e delimitado as digressões sobre o sujeito da metafísica no comentário, convém sintetizar o contexto histórico no qual o dominicano exerceu sua atividade filosófica.

É imprescindível considerar que Alberto era um frade mendicante, que havia se destacado na ordem, cujo carisma específico exigia uma então inigualável aplicação aos estudos. Com efeito, o fundador da Ordem dos Pregadores, o sacerdote espanhol Domingos de Gusmão, tendo enfrentado os hereges albigenses no sul da França, constatou a necessidade de uma acurada preparação para a apologia da fé. Ele visava obstruir a expansão da heresia já que não tinha esperança no convencimento dos albigenses. Para ele, diante da deficiência da formação intelectual dos sacerdotes seculares, faziam-se necessários pregadores versados na “verdade”, autênticos “cães do Senhor”, os *Domini canis*, que ladrassem contra os erros com a devida consistência. Segundo o estudo histórico de Fortes<sup>125</sup>, mais do que a própria pregação, a ordem tinha o cultivo do conhecimento por finalidade central e configurava-se como uma verdadeira “sociedade de estudos”. Dentro desse projeto, Alberto galvanizou a opinião interna da ordem de que os pregadores deveriam estudar filosofia, então contemplada na Universidade de Paris, mais especificamente na Faculdade de Artes, separadamente da então mais prestigiada Faculdade de Teologia na qual lecionou entre os anos de 1242 e 1248<sup>126</sup>.

Na esteira do carisma dominicano centrado no estudo, Alberto liderou a partir de 1248 a constituição do *Studium Generale* de Colônia<sup>127</sup>, que se localizava na

---

<sup>125</sup> Fortes, 2011, p. 333.

<sup>126</sup> Ashley, 1980, p. 78; tendo a preparação intelectual como fundamento, a Ordem se tornou uma das mais fortes do século XIII. À Ordem pertenceram cinco papas, centenas de bispos e os principais encarregados dos tribunais da inquisição e, por ironia da História, alguns dos principais condenados. Certos nomes ilustram a relevância histórica desta sociedade de estudos: Alberto Magno, Tomás de Aquino, Mestre Eckhart, Henrique Suso, Tomás Caetano, João Tauler, Jerônimo Savonarola, Catarina de Sena, Giordano Bruno, Bartolomeu de las Casas, Fra Angelico e Lacordaire. No século XX, o prêmio Nobel da paz, Dominique Pire.

<sup>127</sup> Alberto é nomeado regente de estudos em Colônia e Tomás de Aquino é nomeado seu assistente, formando uma equipe com nomes como Ulrico de Estrasburgo (1225-1277) e Giles de Lessines (1230-1304). Alberto assumiria o mesmo cargo entre os anos de 1268 e 1272 (Resnick, 2013, p. 5).

província dominicana de *Teutonia*, uma das mais importantes do norte da Europa<sup>128</sup>. Deve-se considerar que a Ordem dos Pregadores possuía ainda outras instituições de estudos para confrades que já havia concluído sua formação universitária nas cidades de Montpellier, Bolonha e Oxford<sup>129</sup>. Nessas casas de estudos, os dominicanos, assim como franciscanos, as duas ordens mendicantes mais envolvidas com o ambiente acadêmico em meados do século XIII, abrigavam pensadores que já haviam passado pela fase de formação universitária. Os *studia* não eram destinados a todos os membros da ordem, mas somente a alguns dos confrades selecionados ao estudo avançado da filosofia e da teologia<sup>130</sup>. Eles estavam localizados no próprio convento, como era o caso de Colônia, onde habitou Alberto<sup>131</sup> e primavam pela excelência.

Alberto foi o primeiro ocidental a comentar a quase integralidade da obra de Aristóteles então traduzida diretamente do grego para o latim pelos seus confrades. Para entender a importância do projeto dele, não se pode olvidar que no começo do século VI, Boécio havia dado início à recepção dos escritos do filósofo grego. As *Opuscula sacra* foram as únicas obras em língua latina que forneceram até o século XII aos estudiosos medievais os elementos fundamentais da lógica e da metafísica de Aristóteles. Na *expositio*, encontramos uma discussão a respeito do sujeito próprio de cada ciência teórica<sup>132</sup>. No prólogo do *Sobre a Santa Trindade*, Boécio tinha estabelecido as ciências teóricas, a saber, a física, a matemática e a teologia, de uma forma semelhante ao que havia sido estabelecido no VI livro da *Metafísica* de

---

<sup>128</sup> Weisheipl, 1980, p. 14 e p. 25.

<sup>129</sup> Resnick, 2013, p. 8.

<sup>130</sup> Kretzmann, Kenny e Pinborg, 2000, p. 13.

<sup>131</sup> Friedman, 2012, p. 200.

<sup>132</sup> De fato, nas *Categorias*, Boécio usa a palavra *subiectum* como o sentido de sujeito: “Eorum quae sunt alia de subiecto quodam dicuntur, in subiecto uero nullo sunt, ut homo de subiecto quidem dicitur aliquo homine, in subiecto uero nullo est; alia autem in subiecto quidem sunt, de subiecto uero nullo dicuntur (in subiecto autem esse dico quod, cum in aliquo sit non sicut quaedam pars, impossibile est esse sine eo in quo est), ut quaedam grammatica in subiecto quidem est in anima, de subiecto uero nullo dicitur, et quoddam album in subiecto est in corpore (omnis enim color in corpore est); alia uero et de subiecto dicuntur et in subiecto sunt, ut scientia in subiecto quidem est in anima, de subiecto uero dicitur de grammatica; alia uero neque in subiecto sunt neque de subiecto dicuntur, ut aliquis homo uel aliquis equus; nihil enim horum neque in subiecto est neque de subiecto dicitur. Simpliciter autem quae sunt indiuidua et numero singularia nullo de subiecto dicuntur, in subiecto autem nihil ea prohibet esse; quaedam enim grammatica in subiecto est” (Boethius, *Categoriae*, c. 2). Ver também Aertsen, 1996, p. 122.

Aristóteles. Para ele, a teologia era a mais profunda disciplina da filosofia<sup>133</sup> e resumiu seu objeto como aquilo que não está em movimento, que não tem matéria e que é abstrato. Seu objeto seria a imaterial substância de Deus<sup>134</sup>. Para Aertsen<sup>135</sup>, embora a bibliografia não seja unânime a respeito<sup>136</sup>, Boécio “se limitou a transmitir o conceito teológico neoplatônico de filosofia primeira à Idade Média”.

Somente através do intermédio de traduções e comentários dos padres siríacos e dos pensadores árabes, os escritos de Aristóteles começaram a ser conhecidos no Ocidente Latino a partir de meados do século XII<sup>137</sup>. No caso da metafísica, a posse do texto quase integral da *Metafísica* de Aristóteles foi imprescindível para a mudança de concepção acerca desta ciência ao longo do século seguinte<sup>138</sup>.

Entretanto, esta difusão encontrou sérias dificuldades. Em 1210, houve a primeira censura eclesiástica contra os *Libri naturales*<sup>139</sup>, entre os quais estava a *Metafísica*, quando o concílio da província eclesiástica de Sens proibiu a leitura pública ou em privado sob pena de excomunhão<sup>140</sup>. Com maior alcance e influência na recepção da *Metafísica* de Aristóteles, em 1215, houve a segunda censura contra os *Libri naturales*, desta vez, no *status* da Universidade de Paris, por obra do Cardeal-legado Roberto de Courçon (1160?-1216), encarregado de reorganizar os estudos por ordem do Papa Inocêncio III (1161-1216). Mas esta censura não concerniu a *logica vetus* e a *logica nova*. A própria *Metafísica* continuou a ser lida na Universidade de Paris após esta proibição como denotam o estudo das *quaestiones* que os candidatos reuniam para

<sup>133</sup> Ex intimis sumpta philosophiae disciplinis (Boethius, *De sancta trinitate. Prologo*, p. 1)

<sup>134</sup> Boethius, *De sancta trinitate. c. 2.*

<sup>135</sup> Aertsen, 2012, p. 36.

<sup>136</sup> Cf. Savian Filho, 2005.

<sup>137</sup> Kretzman, Kenny e Pinborg, 2000, p. 47. Durante a primeira metade do século XIII, Alberto não foi o único comentador de Aristóteles. Há também na Inglaterra, Adam de Buckfield (1230-1250) e Geoffrey de Aspall (+ 1287), e, em Paris, João o Page (1223-1245) e Roberto Kilwardby (1215-1279).

<sup>138</sup> Aertsen, 2012, p. 54; De Libera, 1991, p. 23.

<sup>139</sup> “Que se não leiam em Paris, nem em público nem em privado, os livros de Aristóteles sobre a filosofia natural ou comentários a estes livros’. O bispo da cidade proíbe-o — note-se — sob pena de excomunhão, acrescentando ainda que o prevaricador «será culpado de heresia”. Ainda no final do século XII, foram feitas as primeiras traduções diretas do grego para o latim dos *libri naturales*, os quais continham a *Physica*, o *De anima*, o *De caelo* e a *Metaphysica* de Aristóteles. Diversas traduções surgiram. Sobrevivem hoje em diversas bibliotecas da Europa mais de 2.000 manuscritos de traduções do *corpus* aristotélico datados entre os séculos IX e XVI (Kretzmann, Kenny e Pinborg, 2000, p. 45).

<sup>140</sup> Kretzmann, Kenny e Pinborg, 2000, p. 48; De Libera, 1993, p. 365.

participar das disputas, onde foi encontrado uma coluna de textos da *Metafísica* entre oitenta de outros textos de Aristóteles<sup>141</sup>. As *Collationes de decem praeceptis* de Boaventura (1221-1274), ministro geral da ordem dos frades menores e professor em Paris, contra as proposições dos peripatéticos e do próprio Aristóteles também levantavam prejudicavam a difusão do aristotelismo. Entretanto, a censura eclesiástica estabelecida na Universidade de Paris, embora tivesse sido de fato um golpe considerável contra a recepção de Aristóteles, deve-se considerar que o sistema de governo eclesiástico subdividido em circunscrições territoriais de autoridade seja nas dioceses, seja no interior das próprias ordens religiosas, não proibia efetivamente a difusão do *corpus* aristotélico. Nas circunscrições independentes de Paris, Aristóteles continuou sendo lido, traduzido, copiado e comentado. Entretanto, em ano de 1245, o Papa Inocêncio IV (1195-1254) estendeu a Toulouse a proibição de ler os *libri naturales* (entre os quais a *Metafísica*) “até o exame” e em 1248 condena o Talmud em Paris afetando indiferentemente os estudos dos peripatéticos árabes<sup>142</sup>. Boaventura era um dos críticos aos erros de Aristóteles com as *Collationes de decem praeceptis*.

Como um dos primeiros membros da instituição, Alberto é chamado entre os anos de 1240 e 1242 a estudar na Universidade de Paris para completar sua formação teológica<sup>143</sup>. Durante esse período, parece ter conhecido mais profundamente a obra de Aristóteles. Sofreu a decisiva influência de Roberto Kilwardby, contra o qual disputou a posição da matemática na classificação das ciências<sup>144</sup>. Pode dizer que entre os anos de 1243 e 1248, durante sua estadia em Paris, Alberto também teve seu primeiro contato com as traduções latinas dos filósofos árabes que trataram sobre a metafísica<sup>145</sup>.

As condenações formais das obras aristotélicas, sobretudo na Universidade de Paris<sup>146</sup>, revelavam um juízo equivocado contra temas filosóficos significativos da tradição peripatética, isto é, Aristóteles e os pensadores árabes, Avicena, Averróis, Ibn

---

<sup>141</sup> Kretzmann, Kenny e Pinborg, 2000, p. 72.

<sup>142</sup> Raschietti, 2014, p. 254.

<sup>143</sup> Resnick, 2013, p. 5.

<sup>144</sup> Friedman, 2012, p. 207.

<sup>145</sup> Bertolacci, 2014, p. 99.

<sup>146</sup> “nem os livros de Aristóteles sobre filosofia natural ou seus comentários devem ser lidos em Paris, em público ou em segredo, e isso nós proibimos sob pena de excomunhão” (apud Grant, 1974, p. 42).



Gabirol e Al-Ghazali<sup>147</sup>. Nesse contexto, embora dedicado à formação dos dominicanos, Alberto visualizou a necessidade de explicar aos latinos o “verdadeiro” Aristóteles. Além disso, Alberto visava a necessidade de tomar posição face os intérpretes árabes. Ele tentou sanar a inconsistência de tratamento dos latinos ocidentais para os textos de Aristóteles e para os peripatéticos árabes que se originaram de traduções deficientes do árabe para o latim. De Libera<sup>148</sup> aponta que o próprio Alberto menciona o equívoco de certos seguidores entusiastas no próprio seio da ordem dominicana. Em 1249, Alberto inicia seu comentário à obra de Aristóteles, ao partir da *Ética Nicomaqueia*, a pedido de seus confrades dominicanos<sup>149</sup>. Este seria o primeiro texto de Alberto por assim dizer voltado ao campo da filosofia<sup>150</sup>. O “projeto” de Alberto em divulgar em latim os escritos de Aristóteles foi realizado entre os anos 1250 e 1270 e constituiu este pensador como o mais influente entre os dominicanos<sup>151</sup>. Simultaneamente, Guilherme de Moerbecke trabalhava na correção das traduções latinas de Aristóteles. Ele tentava considerar e interpretar o texto em si mesmo sem imiscuir princípios da Revelação com os da Filosofia<sup>152</sup> e tentando identificar os convenientes e as contradições da interpretação averroísta ou aviceniana<sup>153</sup>.

---

<sup>147</sup> Além das traduções latinas, em meados do século XII, foi realizada a tradução do árabe para o latim da *Shifa' (Liber de filosofia prima sive scientia divina)* de Ibn Sina o Avicena (980-1037), em Toledo, por Domingos Gonzáles (?-1150). A escola de tradutores de Toledo costumava usar um método segundo o qual um leitor traduzia o texto em árabe para o vernáculo ou língua comum e outra pessoa transcrevia palavra por palavra em latim, predominando, desta forma, uma tradução palavra por palavra, conforme se lê descrito no prefácio da tradução ao latim da obra de Avicena (Ibn Sīna), *Liber de Anima*, realizada por Avendaud (Abraão ibn David) e por Domingos Gonzáles: “Habetis ergo librum, nobis praecipiente et singula verba vulgariter proferente, et Domenico Archidiacono singula in latinum convertente, ex arábico translatum”. Além da *Philosophia prima* de Avicena, da *Metafísica* de Aristóteles, foi traduzido para o latim o *Grande Comentário à Metafísica* de Averróis (Bertolacci, 2013, p. 245; Kretzmann, Kenny e Pinborg, 2000, p. 45; Aertsen, 2012, p. 54). Ainda no final do século XII, foi traduzido por João Hispalense (?-1180) e Domingos Gonzáles do árabe para o latim a *Fons vitae* de Salomão Ibn Gabirol (1021-1058) que tratava da *scientia de essentia prima* e a *Metaphysica Algazelis* ou *Flos divinorum*, sobre a filosofia primeira, escrita por al-Ghazali ou Algazel (1058-1111) (Kretzmann, Kenny e Pinborg, 2000, p. 45).

<sup>148</sup> De Libera, 2005, p. 55-57.

<sup>149</sup> Storck, 2010, p. 148.

<sup>150</sup> Aertsen, 1996, p. 48.

<sup>151</sup> Bertolacci, 2014, 95.

<sup>152</sup> et maximi in praedicatoribus, ubi nullus ei resistit, tanquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant (Alb., *Super Dionysii mysticam theologiam et epistulas*, VII, 2, p. 910a).

<sup>153</sup> De fato, em 28 de dezembro de 1270, Stephen Tempier, Bispo de Paris, condenou as treze proposições de inspiração aristotélica ou averroísmo latino (Weishpell, 1974, p. 276). Alberto teria razões para recusar de assumir novamente a cátedra em Paris em 1270 (Raschiatti, 2014, p. 257). Em abril de 1271, o bispo

## A criação de um gênero textual filosófico

Com o propósito de explicar Aristóteles, Alberto recorreu a um gênero discursivo acadêmico filosófico considerado mais que propício para a exegese do texto de um determinado autor: o comentário. Entretanto, sua prática tinha uma forma híbrida, por causa da fusão de elementos de questões disputadas e de digressões nas quais apresentava seu ponto de vista pessoal. O próprio Alberto explicava os critérios do seu procedimento no livro da *Física*<sup>154</sup>. Os intérpretes contemporâneos não são concordes na denominação do gênero utilizado por Alberto, chamando-o de comentário, paráfrase ou *postilla*.

Com efeito, depois que o gênero da *glosa*, caiu praticamente em desuso a partir do século XII, os comentários às obras dos autores antigos eram correntemente praticados em três gêneros: as *sententiae*, as *paraphrases* e o *commentaria*. As *sententiae*, entre as quais a mais célebre é a de Pedro Lombardo, fazia parte do currículo dos estudantes universitários, cujo conteúdo era dividido em *quaestiones*, tinha a finalidade de serem discutidas e comentadas pelos docentes. Contudo, os temas metafísicos não eram os únicos temas das questões ali apresentadas e foram realizados de forma exclusiva em sua maioria na forma de paráfrase ou de comentário.

Os comentários especificamente referentes à *Metafísica* de Aristóteles podem ser divididos apenas em dois gêneros: primeiro, a paráfrase, tal como teria sido feita por Alberto com a sua *Metafísica* e o comentário, tal como o fez Averróis e Tomás.

---

de Paris proibiu os mestres e bacharéis de Artes discutirem teologia. Em 1277, no mesmo ano em que ocorre a segunda condenação de Tempier às proposições de Aristóteles, há evidência de que tenha viajado a Paris para defender o uso dos escritos de Tomás, que havia se empenhado na mesma labuta de Alberto.

<sup>154</sup> Erit autem modus noster in hoc opera Aristotelis ordinem et sententiam sequi et dicere ad explanationem eius et ad probationem eius, quaecumque necessaria esse videbuntur, ita tamen, quod textus eius nulla fiat mentio. Et preater hoc digressiones faciemus declarantes dubia suborientia et suppletentes, quaecumque minus dicta in sententia Philosophi obscuritatem quibusdam attulerunt. Distinguemus autem totum hoc opus per titulus capitulorum, et ubi titulus simplicibus ostendit materiam capituli, significatur hoc capitulum esse de serie librorum Aristotelis, ubicumque autem titulo praesignificatur, quod digressio fit, ibi additum est ex nobis ad suppletionem vel probationem inductum. Taliter autem procedendo libros perficiemus eodem numero et nominibus, quibus fecit libros suos Aristoteles. Et addemus etiam alicubi partes librorum imperfectas et alicubi libros intermissos vel oisssos, quos vel Aristoteles non fecit vem forte si fecit, ad nos non pervenerunt. Hoc autem, ubi fiat, sequens declarabit tractatus (Alb., *Phis.*, I, 1, 1, p. 1, 23-42).

As duas preservavam a ordem original do texto base, com exceção de Avicena, mas enquanto o comentário cita o texto *ipsis litteris* e o explica, a paráfrase o reescreve ampliando sua estrutura segundo os interesses do comentador. Se a atividade de tradução implica numa atividade interpretativa do texto fonte e uma reprodução na qual o tradutor transmite algo de sua subjetividade, uma paráfrase, por mais que possua o pressuposto formal de conservar o sentido original, abre maior espaço para a adição de elementos. Ora, desse modo, as atividades de tradução, paráfrase e comentário permitem a criação de uma posição própria que em certos aspectos pode divergir da fonte primária.

Acerca da dissensão entre os intérpretes contemporâneos quanto à nomeação do gênero do qual Alberto fez uso, Wallace<sup>155</sup>, ao tratar do comentário à Física, denominou este gênero de *postila* por causa da prática da paráfrase e da “interpolação de digressões”. O intérprete de Alberto não cita qualquer fundamento para caracterizar o gênero utilizado por Alberto dessa forma.

Para alguns intérpretes, os escritos de Alberto se classificariam no gênero paráfrase, que estava em voga na primeira metade do século XIII<sup>156</sup>. Essas obras conservam a integridade das obras fontes ou ao menos a maior parte e “são na verdade uma recopilação (*reworking*) dos livros aristotélicos ou pseudo-aristotélicos com muitas adições e inovações de própria autoria (*of his own*), e cada obra conserva mais ou menos o título aristotélico original”<sup>157</sup>. Para ele<sup>158</sup>, essas digressões “esclarecem dificuldades e suplementam o que está sendo buscado na visão de Aristóteles”. Desse modo, além de um trabalho autoral, as paráfrases com suas digressões também implicam em uma tarefa de interpretação do texto filosófico. Para Ashley<sup>159</sup> “o método de Alberto não é um detalhado comentário à maneira de Averróis, e, mais tarde, de Tomás, nem com glosas e questões como aquele de Grosseteste e Bacon, mas uma paráfrase seguindo a maneira de Avicena”. Eu não concordo com Ashley a respeito de sua menção às questões, pois

---

<sup>155</sup> Wallace, 1980, p. 114.

<sup>156</sup> Weisheipl, 1980, p. 27; Ashley, 1980, p. 79; Torrijos Castrillejo, 2013, p. xxxvi.

<sup>157</sup> Weisheipl, 1980, p. 27.

<sup>158</sup> Weisheipl, 1980, p. 31.

<sup>159</sup> Ashley, 1980, p. 79, nota 31.

nem todos os títulos dos capítulos podem ser classificados como tal. Ademais, ao ler o texto de Avicena, não se percebe a estrutura de um comentário ou mesmo de uma paráfrase da *Metafísica* de Aristóteles<sup>160</sup>.

Pesa contra essa atribuição o fato de Alberto não utilizar da palavra paráfrase para seu próprio trabalho. A nomeação do gênero enquanto paráfrase ainda me parece simplória, uma vez que o dominicano de Colônia estabeleceu o que ele próprio chamou de digressão (*digressio*)<sup>161</sup>, ou seja, uma amplificação do texto. Nela, o autor tinha maior liberdade para explicar um ponto com maior extensão ou para descrever o ponto de vista de outro autor diverso da fonte principal, e, conforme o caso, com ela, concordar ou refutar, segundo seu ponto de vista.

A utilização do termo “paráfrase” como gênero atribuído ao comentário de Alberto é problemática. Os capítulos iniciais de Alberto não correspondem a Aristóteles e se assemelham à *Metafísica* de Avicena. Tratar-se-ia de um texto inteiramente independente e com um tratamento original dado à filosofia primeira “com uma estrutura nova e sistemática”. Por outro lado, a prática de Alberto não é exatamente a mesma de Avicena, pois apesar de iniciar o texto como uma digressão de três capítulos sobre o sujeito da metafísica, ele inicia paráfrases aos textos de Aristóteles no quarto capítulo, abandonando a ordem sistemática própria inicial e seguindo a ordem original do texto. Ele estabelece digressões em questões que ele julgou mais contundentes. Com exceção da questão do sujeito da ciência, Alberto mantém a ordem do conhecimento, que é própria do texto aristotélico<sup>162</sup>, mas isso não significa que seu tratamento seja menos autoral e independente do que o de Avicena ou do que o de Aristóteles.

Deve-se acrescentar a informação de que a paráfrase enquanto gênero filosófico caiu em desuso a partir de meados do século XIII. Ela cedeu lugar ao gênero comentário, como é o caso da *Metafísica* de Tomás, que se aproxima mais ao gênero de

---

<sup>160</sup> Aertsen (2012, p. 76) nega inclusive o caráter de comentário à *Metafísica* de Avicena, uma vez que não conserva nem sequer a ordem de exposição do texto aristotélico.

<sup>161</sup> Segundo Aertsen (2012, p. 196); et praeter hoc digressiones faciemus declarantes dubia suborientia et supplementes, quaecumque minus dicta in sententia Philosophi obscuritatem quibusdam attulerunt (Alb., *Phys.*, I, 1, 1, p. 1, 26-30).

<sup>162</sup> Aubenque, 1991, p. 14.

Averróis no *Grande Comentário à Metafísica*. Para Storck<sup>163</sup>, o uso medieval do gênero *commentarium* deve-se ao contato com Averróis, o que foi prontamente seguido por Tomás. Essa diferença não coincidiria apenas no tocante ao método expositivo, mas também em adoção de certas ideias averróicas, o que não exime sérias discordâncias.

Importantes intérpretes contemporâneos<sup>164</sup> têm utilizado a denominação de “comentário” para o gênero utilizado por Alberto. Para Bertolacci<sup>165</sup>, o comentário de Alberto pode ser considerado como algo híbrido entre os gêneros *sententia* e um *commentum per quaestionem*, devido a divisão em *capitula* cujos títulos também poderiam ser lidos como *quaestiones*. O que explicaria a dificuldade de determinação do gênero textual é justamente a presença de longas digressões (*digressiones*) nas quais o autor visa resolver problemas e pontuar doutrinas que julgava oportuno e que a assemelham às *quaestiones*<sup>166</sup>.

Diante desta divergência acerca do gênero utilizado por Alberto, parece-me mais adequado denominá-lo comentário do que paráfrase, não pela razão de que o segundo implicaria necessariamente em uma falta de interpretação pessoal por parte do autor, mas porque o termo *digressio* utilizado pelo próprio Alberto e sua prática, aproximam ao gênero comentário praticado por seus contemporâneos. Aliás, a estrutura do texto em livros, tratados e questões, podem inclusive constituir um gênero próprio de Alberto, híbrido na forma, por isso mesmo, diverso dos anteriores, inclusive no tocante ao conteúdo. Desse modo, Alberto constitui um gênero de discurso filosófico, mais especificamente, um comentário, tão próprio quanto sua teoria acerca do sujeito da ciência metafísica.

### **As fontes de Alberto**

O texto fonte para a paráfrase albertiana é a *Media*, também chamada de *Metaphysica Medie Translationis*. A tradução para o latim da *Metafísica* de Aristóteles

---

<sup>163</sup> Storck, 2013, p. 32.

<sup>164</sup> Noone, 1992, p. 31; Bertolacci, 2014, p. 95; Aertsen, 2012, p. 196.

<sup>165</sup> Bertolacci, 2014, p. 95.

<sup>166</sup> Aertsen, 2012, p. 196.

utilizada por Alberto pode ter sido, segundo Geyer<sup>167</sup>, a tradução datada do final do Século XII<sup>168</sup> ou início do século XIII, provavelmente do ano de 1210. Trata-se de uma tradução do grego para o latim cuja autoria foi atribuída ao mesmo tradutor anônimo do fragmento vaticano da *Física*. Contém os livros I-XIV, exceto o XI (K). Tomás a usava antes de contar com a tradução ou revisão de Guilherme de Moerbeke<sup>169</sup>. Como essa tradução contém palavras gregas apenas transliteradas para o alfabeto latino, Vuilleman-Diem<sup>170</sup> e Minio-Paluello<sup>171</sup> afirmam que o tradutor não era um especialista em grego. Para Geyer<sup>172</sup>, os comentários de Alberto teriam sido os únicos que restaram tendo como base a referida tradução.

Além do próprio texto de Aristóteles, a bibliografia é unânime a respeito da influência de Avicena e Averróis na posição albertiana sobre o sujeito da filosofia primeira. Aliás, na própria *Metafísica*, ao tratar de uma objeção de Averróis a Aristóteles sobre o número par, Alberto deblaterou contra as traduções latinas providas do árabe<sup>173</sup>, de modo que ele já se detinha sobre textos traduzidos diretamente do grego<sup>174</sup>.

---

<sup>167</sup> Geyer, 1969, p. viii.

<sup>168</sup> De Libera, 1993, p. 361.

<sup>169</sup> Pelster, 1923, p. 89-118.

<sup>170</sup> Vuilleman-Diem, 1975, p. 7-69.

<sup>171</sup> Minio-Paluello, 1984, p. 7-25.

<sup>172</sup> Geyer, 1969, p. ix.

<sup>173</sup> Et haec perversitas contingit ex translatione Arabica, quae mendosa et corrupta est (Alb., *Metaph.*, I, 5, 5, 74-75).

<sup>174</sup> Há cinco traduções datadas entre os séculos XII e XIII da *Metafísica* de Aristóteles que podem ter sido introduzidas no *Studium generale* ou na Universidade de Paris e que Alberto poderia ter tido contato:

a) *Metaphysica Vetustissima*: também chamada de *translatio Iacobi*. Foi descoberta por Birkenmaier e parece ter sido escrita no século XII por *Iacobus Veneticus* cuja atividade deve situar-se entre os anos de 1128 e 1155. Em seu original deveria ter sido integral, mas só restaram hoje os três primeiros livros e o começo do IV em cinco manuscritos.

b) *Metaphysica Vetus*: Esta tradução também não está conservada integralmente e também só apresenta os três primeiros livros e o começo do livro IV. Parece que foi escrita em Constantinopla e provavelmente data de depois da segunda metade do século XII, mas antes de 1210. Foram conservados quarenta e um manuscritos.

c) *Metaphysica Media Translationis*: Esta tradução foi escrita por volta de 1210 ou no final do século XI. Trata-se de uma tradução do grego atribuída ao mesmo tradutor anônimo do fragmento vaticano da *Física*. Contém os livros I-XIV, exceto o XI (K). Tomás de Aquino a usava antes de contar com a tradução ou revisão de Guilherme de Moerbeke. Foram conservados vinte e quatro manuscritos.

d) *Metaphysica Nova*: É uma tradução do árabe para o latim, não muito fiel ao texto grego. Se divide em XI livros e lhe faltam os primeiros quatro capítulos do livro I, todo o livro XI e a última parte do XII. Parece ter surgido no final de 1220. Há cento e vinte e seis códices desta tradução ou seu texto inserido no texto do *Grande comentário* de Averróis.

Entretanto, este remodelar de um texto com base em uma fonte com clara finalidade pedagógica no contexto dos *studia* não se restringia a um único autor fonte. Da tradição grega traduzida para o latim, Alberto evocava o *Timeu* de Platão na versão de Calcídio, e o *Livro das causas*, composto de excertos dos *Elementos de Teologia* de Proclo<sup>175</sup> e escrito por um árabe desconhecido, erroneamente atribuído a Aristóteles que teria publicado uma *Teologia*, hoje em dia perdida e que constituía a terceira parte do seu diálogo *Sobre a filosofia*<sup>176</sup>. Alberto comentou o *Livro das causas* ignorando sua origem procliana<sup>177</sup>. Será Tomás que, graças à tradução dos *Elementos de Teologia* realizada por Guilherme de Moerbeke, identificará a atribuição equivocada de autoria à Aristóteles.

Apesar do cuidado com o qual Alberto examinava a atribuição autoral de suas fontes<sup>178</sup>, ele entendia o livro como uma série de aforismos aristotélicos reunidos por um certo judeu chamado Davi, mas o dominicano alemão, como assíduo leitor dos árabes, chegou a notar na referida obra a contaminação de passagens de Avicena, Al-Gazhali e Al-Farabi<sup>179</sup>. Juntamente com uma epístola atribuída ao filósofo grego, a chamada *Epístola de Aristóteles sobre o princípio do Universo*, o *Livros das causas* forneceu elementos para Alberto desenvolver a ideia de que todo ser capaz de conhecer vem de outro, de modo que, paulatinamente se chega ao conhecido “único” ou “supremo”, a “causa primeira de todo conhecimento”. Essa tese se apoia sobre aquela da univocidade do Primeiro Motor, que é desenvolvida na *Epístola* atribuída a Aristóteles e no livro XI do comentário de Alberto à *Metafísica*. De Libera<sup>180</sup> pontua

---

e) *Metaphysica Nove Translationis*: Com este nome se conhece a revisão da *Metaphysica Medie Translationis* feita por Guilherme de Moerbeke. O nome aparece no início do manuscrito. Moerbeke parece ter revisado a *Media* acrescentando-lhe uma tradução nova e completa do livro XI até então desconhecido. Destas traduções ainda são conservados duzentos e dezessete manuscritos (Kretzmann, Kenny e Pinborg, 2000, p. 77).

<sup>175</sup> Aertsen, 2012, p. 201.

<sup>176</sup> De Libera, 2005, p. 70.

<sup>177</sup> De Libera, 2005, p. 74.

<sup>178</sup> Et addemus etiam alicubi partes librorum imperfectorum, et alibuci libros intermissos vel omissos, quos Aristoteles non fecit, et forte si fecit, ad nos non pervenerunt (Alb., *Phys.*, I, 1, 1, p. 1, 38-41).

<sup>179</sup> Assim Davi [...] por esse livro reuniu extratos de uma certa epístola *De principio universi esse*, obra de Aristóteles, e nela adicionou outras coisas que ele tirou de Avicena e Al-Farabi (Alb., *De causis et processu universitatis a prima causa*, II, 1, 1, p. 61, 65-68).

<sup>180</sup> De Libera, 2005, p. 79-82.

com maiores detalhes a influência árabe nessas leituras de Alberto. É de se pensar se a tentativa de Alberto não seria mais uma tentativa de harmonizar a filosofia com a fé monoteísta. Desta vez, não somente segundo o esquema neoplatônico herdado pelos latinos dos Padres da Igreja, mas com neoplatonismo árabe que, por séculos, foi utilizado pelos pensadores vinculados ao islamismo. Desse modo, fontes neoplatônicas complementaríamos sua visão da metafísica aristotélica.

É preciso ainda lembrar o pressuposto de que o texto fonte de Alberto, ou seja, o próprio texto de Aristóteles, segundo Aubenque<sup>181</sup> segue a ordem do conhecimento e não uma sistematização dos temas da metafísica. Explico em outras palavras: Alberto não segue na totalidade de seu comentário a ordem de exposição aristotélica como se fosse um sistema acabado; ao contrário, segue a ordem de pesquisa, no sentido de que, do mesmo modo que Aristóteles, está à procura de um determinado objeto, entender o ser enquanto ser, pois, fica claro que o sujeito desta ciência é o ser e a procura da resolução da questão (*o que é o ser?*). Nessa procura de Aristóteles, à qual Alberto se associa e comenta, contudo, há uma exceção que conflui diretamente com o propósito de nossa pesquisa: Alberto abandona a ordem do conhecimento justamente ao tratar do sujeito da metafísica nos capítulos iniciais do seu comentário. Utiliza-se do esquema da *Metafísica* de Avicena e começa a explicar o livro I de Aristóteles apenas a partir do quarto capítulo.

Tal metodologia não deve ser entendida apenas como uma recepção acrítica de Avicena, mas a percepção de que antes de explanar a ciência “buscada” por Aristóteles, era preciso esclarecer a finalidade daquele texto e a estrutura daquela ciência. Como consideração adequada do historiador da filosofia sobre a obra de um pensador deve ser baseada na análise do texto; e como não há entre os grandes filósofos um sistema perfeitamente coerente e irrefutável; e que nem Alberto, nem Aristóteles deram às discussões metafísicas um tratamento totalmente sistemático, verificamos ser impossível nos limites do doutorado, para não dizer nos limites dos próprios temas metafísicos, tratar desses problemas, sem uma sistematização já solidificada pela

---

<sup>181</sup> Aubenque, 1991, p. 17.



tradição filosófica sobre a metafísica. Se Alberto, em seu comentário, não sistematizou a metafísica aristotélica e se ateuve à ordem de investigação, não se deve deixar de considerar a necessidade de estabelecer para a ciência do ser a ordem verdadeira do conhecimento tal como a tradição aristotélica teve acesso nos *Primeiros analíticos* e nos *Segundos analíticos*<sup>182</sup>. Trata-se da ordem do saber científico, ou seja, do conhecimento que possui seus próprios princípios. Se, de fato, a metafísica é uma forma de conhecimento, não seria razoável deixar de aplicar a ela a referida ordenação. A ordem de conhecimento exposta por Aristóteles e seguida por Alberto remete ao caráter essencialmente aporético do tratamento do ser segundo a metodologia dos dois autores. A problematização do ser sugere justamente o comprometimento por parte de ambos autores para com o tema, mas demonstra a dificuldade de tratamento inerente à temática.

### **Estrutura da tese**

Minha tese possui a seguinte estrutura:

I - No primeiro capítulo, trataremos do modo como Alberto se posicionou diante da questão do sujeito da metafísica, percorrendo, brevemente, os comentários à *Física* e a *Suma de Teologia*, e com maior atenção, o seu comentário à *Metafísica*. Não serão desprezados outros textos de sua autoria e dos intérpretes contemporâneos<sup>183</sup>. Nossa questão primordial é verificar como Alberto concebeu o sujeito da metafísica e apresentar uma posição face à divergência entre os intérpretes contemporâneos. Finalizaremos com a criação do conceito de *analogia entis* própria de Alberto.

II – No segundo capítulo, trataremos do problema da primazia da metafísica e dos sentidos com os quais Alberto afirma esta ciência como “primeira”. Isso implica o tratamento da ordem das ciências teóricas em Alberto.

---

<sup>182</sup> Arist., *An. Post.*, 27, 87a31.

<sup>183</sup> Aertsen (2012, p. 177-208), Bertolacci (2014, p. 95-136), Beccarisi (2005, p. 391-411), Ashley (1980, p. 73-102), Noone (1992, p. 31-52; 2004, p. 685-704), Torrijos Castrillejo (2013; 2015, p. 17-54) e Storck (2010, p. 147-182).

III – No terceiro capítulo, convém pontuar o que alguns pesquisadores contemporâneos consideraram sobre o tema perseguido ou que ao menos dele se aproximaram<sup>184</sup>.

IV – No quarto capítulo, trataremos dos sentidos com os quais Alberto não entende a metafísica como primeira, isto é, quando se considera esta ciência na ordem do aprendizado e quando ela é situada diante da teologia.

IV – Por fim, nos propomos a realizar as primeiras traduções diretas do latim para o português brasileiro de alguns trechos do comentário de Alberto que tratam do sujeito da metafísica presentes no livro I e VI. Como o árduo trabalho de tradução implica na interpretação aprofundada do texto, julgamos que também essa parte é uma atividade filosófica não menos meritória do que as partes precedentes<sup>185</sup>. Para isso, farei uso do texto latino da edição crítica realizada pelo Instituto Alberto Magno. Para os textos ainda não editados em Colônia<sup>186</sup>, farei uso da edição de Jammy (séc. XVII)<sup>187</sup> e de Borgnet (séc. XIX)<sup>188</sup>. Tomaremos cuidado com as edições anteriores, uma vez que, para De Libera<sup>189</sup>, “algumas obras impressas por Jammy e Bournet são de atribuição duvidosa”. As traduções também foram confrontadas com excertos traduzidos pelos intérpretes contemporâneos para vernáculos atuais, como para o inglês<sup>190</sup>, para o francês<sup>191</sup>, para o português<sup>192</sup>, para o espanhol<sup>193</sup> e para o italiano<sup>194</sup> presentes em ordem sistemática e publicados em estudos com os quais tivemos contato. As traduções de segmentos mais amplos do livro primeiro foram acessadas em língua francesa e espanhola.

---

<sup>184</sup> Wippel, 1984, p. 37-53; Weber, 1984, p. 77-101; 1992, p. 483-500; Custódio, 2007, p. 353-340; Tremblay, 2013, p. 561-595; Sewney, 2015, p. 447-456.

<sup>185</sup> Savian Filho, 2005, p. 1.

<sup>186</sup> *Alberti Magni Opera omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, Münster/Westfalen, publicações em curso desde 1951.

<sup>187</sup> *Alberti Magni Opera omnia*. Ed. Petrus Jammy, 21 vol. Lyon, 1651.

<sup>188</sup> *Alberti Magni Opera Omnia*. Ed. Augusto e Emílio Borgnet, 38 vol. Paris, 1890-1899.

<sup>189</sup> De Libera, 2005, p. 34.

<sup>190</sup> Noone, 1992; Ashley, 2012; Resnick, 2013; Aertsen, 2012; Bertolacci, 2014.

<sup>191</sup> De Libera, 2005. Essa tradução, contudo, não é completa uma vez que falta o texto da página primeira da edição de Colônia entre as linhas 18 e 56, assim como o texto da segunda página desta mesma edição entre as linhas 22 e 47.

<sup>192</sup> Storck, 2010.

<sup>193</sup> Torrijos Castrillejo, 2013.

<sup>194</sup> Beccarisi, 2005.

## Capítulo 1 – A busca do sujeito da metafísica

Ista autem alia reprehensio, qua reprehendit Averroes Avicennam, minus congrua. Dicit enim Avicenna verum, cum dicit non idem esse quaesitum in aliqua formas separatas esse quaesitas in prima philosophia et ideo non vere suppositas in ipsa et ideo non esse subiectum primae philosophiae, quod nescio, quare Averroes rephendit, cum ipsum si necessarium, quod dixit Avicenna<sup>195</sup>.

No primeiro capítulo da minha tese, pretendo analisar a concepção de sujeito (*subiectum*) ou âmbito de investigação da filosofia primeira em Alberto. Iniciarei a discussão com a determinação dos seres separados como sujeito, em seguida, a subdivisão do sujeito, o problema da metafísica enquanto ciência universal e os sentidos do sujeito da metafísica. Veremos também como Alberto alinha esses argumentos para refutar as teses de que as causas primeiras ou Deus seriam os sujeitos e defende a tese de que é o ser enquanto ser. Defendo que a metafísica de Alberto é uma ontologia.

### 1.1. A aplicação de sujeito de uma ciência à filosofia primeira

Alberto tomou para si o encargo de explicar os quatro sentidos com os quais eram entendidos o sujeito da metafísica, a saber, como filosofia primeira, ciência da causa primeira, o estudo do ser enquanto ser e o estudo de Deus. Sua fonte principal é nomeadamente Aristóteles, o qual tratou da ciência do ser enquanto ser mas não lidou diretamente sobre a noção do sujeito desta ciência, nem mesmo das causas do ser. Na tradução latina do grego, muito provavelmente utilizada por Alberto, a *Media*, já

---

<sup>195</sup> Alb., *Phys.*, I, 3, 18, p. 76, 37-56.

encontramos a ocorrência da palavra *subiectum*<sup>196</sup> no sentido de tema ou assunto específico de uma determinada ciência e cuja tradução podemos estipular por “sujeito”, no sentido de “tema”, “objeto”, “assunto”, “campo” ou “âmbito de investigação”. O sujeito seria algo por assim dizer buscado dialeticamente ao longo do texto da *Metafísica* de Aristóteles<sup>197</sup>. Alberto não utiliza o termo *obiectum* com o sentido de âmbito de investigação de uma ciência<sup>198</sup>.

Alguns intérpretes contemporâneos<sup>199</sup> trataram do sujeito da metafísica tendo como base um excerto do seu comentário à *Física* de Aristóteles. O contexto no qual se insere o trecho que pretendemos analisar trata dos fundamentos da ciência física (*De praelibandis ante scientiam*). No capítulo terceiro, considera o sujeito da ciência natural (*Et est digressio declarans subiectum scientiae naturalis*). Para cumprir seu propósito, Alberto julga necessário evocar a discussão entre Averróis e Avicena sobre o sujeito da metafísica:

Há uma outra crítica que Averróis faz de Avicena que é ainda menos apropriada do que a que acabamos de mencionar. Para Avicena, diz-se a verdade quando diz que a mesma coisa não é tanto procurada em uma ciência quanto pressuposta nela e que, uma vez que Deus e as substâncias separadas ou as formas são procurados na filosofia

---

<sup>196</sup> Huiusmodi quidem et tales acceptiones de sapientia et sapiente habemus. Istorum autem Omnia quidem scire, universalem scientiam maxime inesse necesse est; hic enim omnia novit subiecta (Arist., *Metaph.*, 982a16).

<sup>197</sup> Para Aubenque (1991, p. 31) dado o caráter dialético – no sentido de não sistemático – do texto e por estar na ordem do descobrimento daquela ciência “buscada” por Aristóteles.

<sup>198</sup> “Ista autem alia reprehensio, qua reprehendit Averroes Avicennam, minus congrua. Dicit enim avicenna verum, cum dicit non idem esse quaesitum in aliqua formas separatas esse quaesitas in prima philosophia et ideo non vere suppositas in ipsa et ideo non esse subiectum primae philosophiae, quod nescio, quare Averres rephehendit, cum ipsum si necessarium, quod dixit Avicenna. Scimus enim, quoniam ens est subiectum primae philosophiae, et divisiones et passiones entis esse, quae in prima philosophia tractantur, scilicet per se et per accidens et per potentiam et actum et unum et multa et separatum et non-separatum” (Alb., *Phys.*, I, 3, 18. p. 76, 37-49). Diante da divergência entre Averróis e Avicena sobre o sujeito da filosofia primeira, comenta Storck (2010, p. 152): “a passagem acima resume perfeitamente bem a posição de Alberto. Para que a metafísica possa satisfazer os requisitos de cientificidade, ela deve ter uma certa estrutura. Deve, notadamente, possuir um *subiectum* ou sujeito próprio de investigação acerca do qual prova seus teoremas. Essa estrutura, todavia, somente é possível se o *ens inquantum ens* for o sujeito dessa ciência e se a existência de Deus for algo passível de ser provado. Ademais, a metafísica é a ciência suprema não apenas porque prova que Deus existe, mas ainda porque demonstra os princípios das demais disciplinas” (Storck, 2010, p. 152). Storck entende a posição de Alberto como uma “ontologia” e que estrutura adequadamente a metafísica em sua distinção com a teologia e as demais ciências. Ademais, ele entende que a posição de Avicena é aquela seguida pelo dominicano.

<sup>199</sup> Noone, 1992, p. 39-40; Beccarisi, 2006, p. 392; Storck, 2010, p. 151.

primeira, eles não podem, por isso mesmo, ser verdadeiramente desse modo pressupostos nela e não podem ser o sujeito da filosofia primeira. Além disso, ignoro porque Averróis critica Avicena, uma vez que o que Avicena diz é necessariamente isto. Para nós, sabemos isso: uma vez que o ser é o sujeito da filosofia primeira, as divisões e as propriedades dos sujeitos são tratadas na filosofia primeira, ou seja, *per se*, e, acidentalmente, potência e ato, unidade e multiplicidade, e separado e não separado. E, uma vez que a diferença é propriedade separada do ser, não pode “em si” ser o sujeito. Além disso, quando o metafísico é chamado posicionar-se sobre a causa das coisas separadas, “separado” não é entendido na forma na qual as inteligências são separadas, mas entende-se aquelas coisas que são separadas em sua definição e modo de existência. Estas, aliás, são as coisas que são consideradas em sua *quiddidade* simples, como dissemos no próêmio deste livro<sup>200</sup>.

Convém desde logo acentuar que o sujeito determina a especificidade de tratamento e a estrutura pela qual uma ciência cumpre sua finalidade. Para Alberto,

Toda ciência é de algum gênero de sujeito, sobre o qual são provadas as divisões e das quais considera as partes e as diferenças. Este sujeito em toda ciência natural, sem dúvida, é o corpo móvel, que está submetido ao movimento<sup>201</sup>.

Toda ciência possui sua especificidade no sujeito. Se a física é uma ciência, esta deve possuir um sujeito. Neste caso, seria o corpo móvel em oposição a possíveis sujeitos não corporais e imutáveis. A clareza acerca da essência do que é considerado é imprescindível para a determinação do sujeito de uma ciência. Desse modo, ainda na *Física*, Alberto também apresenta com clareza a ordem das ciências teóricas segundo as essências que são consideradas no âmbito de investigação de cada uma. Ele então compara a física com a metafísica:

---

<sup>200</sup> Ista autem alia reprehensio, qua reprehendit Averroes Avicennam, minus congrua. Dicit enim avicenna verum, cum dicit non idem esse quaesitum in aliqua formas separatas esse quaesitas in prima philosophia et ideo non vere suppositas in ipsa et ideo non esse subiectum primae philosophiae, quod nescio, quare Averroes rephehendit, cum ipsum si necessarium, quod dixit Avicenna. Scimus enim, quoniam ens est subiectum primae philosophiae, et divisiones et passiones entis esse, quae in prima philosophia tractantur, scilicet per se et per accidens et per potentiam et actum et unum et multa et separatum et non-separatum. Et cum separatum sit differentia et passio entis non potest esse subiectum. Et cum dicitur, quod metaphysicus est de separatis, non intellegitur de separatis hoc modo, sicut intelligentiae sunt separatae, sed intellingentur de his quae separate sunt per diffinitionem et esse. Haec autem sunt, quae in quiditatibus simplicibus considerantur, sicut diximus in istius libri prooemio (Alb., *Phys.*, I, 3, 18, p. 76, 37-56).

<sup>201</sup> Omnis scientia est alicuius generis subiecti, de quo probantur passiones et cuius considerat partes et differentias. Hoc autem in omni scientia naturali absque dubio est corpus mobile, prout motui subicitur (Alb., *Phys.*, I, 1, 3, p. 5, 23-27).

Entre aquelas partes existe a primeira na ordem das coisas, que é universal e trata do ser enquanto ser, que não é concebida com movimento e matéria sensível segundo si mesmo e segundo os seus princípios, nem segundo o ser, nem segundo a razão. Esta é a filosofia primeira que é chamada de metafísica ou teologia<sup>202</sup>.

Ao lado da primazia do sujeito que é separado da matéria, a subordinação de princípios da matemática e da física em relação à metafísica, também garante a primazia desta ciência<sup>203</sup>. Este ponto será aprofundado no segundo capítulo da tese. A metafísica é também a ciência universal, porque especula o ser enquanto ser, de um modo mais geral, capaz de tocar em todos os seres existentes, mas de um modo que não está também restrito às partes dos seres, como o fazem as demais ciências, mas na sua totalidade ou na sua essência<sup>204</sup>. Também aprofundaremos esse aspecto no próximo subtítulo.

## 1.2. Os nomes da metafísica

Convém destacar desde logo que na *Física*, Alberto identifica esta ciência com a teologia<sup>205</sup>, a metafísica e a ciência primeira sem estabelecer uma distinção entre estas denominações e sem discutir a propriedade ou a impropriedade do uso dessa terminologia. Alberto não faz uso do termo teologia para a metafísica nos escritos mais tardios, como na *Metafísica* e a *Suma de Teologia*, o que denota um amadurecimento no tratamento da questão. Com efeito, na *Metafísica*, há somente duas menções ao termo teologia. Na primeira, Alberto escusa o uso do vocábulo em Aristóteles ao explicar o

---

<sup>202</sup> Inter partes vero illas prima quidem secundum ordinem rei est, quae est universalis de ente secundum quod ens, quod non concipitur cum motu et matéria sensibili secundum se et secundum sua principia nec secundum esse nec secundum rationem. Et haec est filosofia prima, quae dicitur metaphysica vel teologia (Alb., *Phys.*, I, 1, 1, p. 1, 49-55).

<sup>203</sup> Unde tam mathematica quam naturalia causantur a metaphysicis et accipiunt principia ab ipsis, et quia ibi probata sunt, ideo non peccant supponendo ea (Alb., *Phys.*, p. 1, 81-84).

<sup>204</sup> Adhuc autem, cum quiditas essentiae absolutae sit entis in universali non contracti in partem aliquam, quiditas autem essentiar contractae ad materiam quantitativam vel contrarias formas passionais et actionis habentem sit entis secundum partem accepti, sequitur necessario, quod metaphysica sit scientia universalis speculans ens in quantum ens (Alb., *Phys.*, p. 1, 85 - p. 2, 5).

<sup>205</sup> Inter partes vero illas prima quidem secundum ordinem rei est, quae est universalis de ente secundum quod ens, quod non concipitur cum motu et materia sensibili secundum se et secundum sua principia nec secundum esse nec secundum rationem. Et haec est prima philosophia, quae dicitur metaphysica vel teologia (Alb., *Phys.*, p. 1, 49-55).

sentido lato com o qual se pode chamar a filosofia primeira de teologia, na medida em que ela trata dos seres separados da matéria, entre os quais está Deus, causa desses seres<sup>206</sup>. Na segunda, diferentemente do uso que ele próprio havia feito na *Física*, o tratar da impossibilidade de saber a quantidade dos astros, ele é incisivo na delimitação do âmbito de investigação entre a filosofia e a teologia, mas me parece que o sentido com o qual ele utiliza o termo não é da teologia cristã, mas se refere à mitologia grega<sup>207</sup>. Alberto inclusive menciona o exemplo de Aristóteles ao se conter ao tratar de assuntos não demonstráveis segundo a razão<sup>208</sup>. Na *Metafísica*, ele utiliza-se de monosemia ao chamar a ciência do ser enquanto ser indistintamente de metafísica, filosofia ou ciência primeira<sup>209</sup>, ciência divina<sup>210</sup>, sabedoria da filosofia<sup>211</sup>, ciência universal<sup>212</sup>, transfísica<sup>213</sup> e deusa das ciências<sup>214</sup>. Entretanto, diferentemente do seu próprio comentário à *Física*,

---

<sup>206</sup> Et sicut artificia resolvuntur ad lumen intellectus primi activi et per ipsum diffiniuntur, ita omnia resolvuntur ad lumen separatum substantiarum, et ipsae separatae substantiae resolvuntur ad lumen intellectus dei, per quod subsistunt, et per ipsum sicut per primum principium diffiniuntur. Et haec est causa, quod divina et theologia dicitur haec sapientia (Alb., *Metaph.*, IV, 1, 3, p. 305, 42-49).

<sup>207</sup> Quidam autem neutram istarum sequuntur viarum, putantes incedere in via philosophiae, et confundunt philosophiam in teologia dicentes quod in veritate ab uno simplici primo agente per essentiam non est nisi unum (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 3, 7, p. 542, 7-11).

<sup>208</sup> Et ideo Aristoteles dubie locutus est de illis, per rationem autem certam nihil potest comprehendi esse extra hoc. Et ideo de illis penitus aut nihil dixit aut etiam talia reprobavit (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 3, 7, p. 542, 4-6).

<sup>209</sup> Neque etiam sunt sic prima, quia ipsa sunt sicut omnium aliorum fundamenta non fundata in alio quodam praecedente ipsa secundum naturam (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 84-86).

<sup>210</sup> Sicut enim causa tertia in ordine fundatur in secundaria et secundaria fundatur in primaria et primaria non fundatur in aliquo, sed est fundamentum omnium consequentium, ita naturalia et doctrinalia fundantur in divinis, et divina non fundantur, sed fundant tam mathematica quam physica (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 24-30).

<sup>211</sup> Naturalibus et doctrinalibus iam, quantum licuit scientiis elucidatis, iam ad veram philosophiae sapientiam accedimus, quae sic perficit intellectum, secundum quod ut divinum quiddam existit in nobis, sicut naturalis scientia perfecit eundem, prout est cum tempore, et quemadmodum perfectus est a doctrinalibus, in quantum ad continuum inclinatur (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 1, 9-15).

<sup>212</sup> Hoc autem ultimim primo ostendemos, quod videlicet scientia universalis, quae de ente est, secundum quod est ens, et de praedicatis entis, nulli particularium scientiarum esta eadem (Alb., *Metaph.*, IV, 1, 1, p. 161, 55-58).

<sup>213</sup> Propter hoc ista scientia transphysica vocatur, quoniam quod [90] est natura quaedam determinata quantitate vel contrarietate, fundatur per principia esse simpliciter, quae transcendunt omne sic vocatum physicum (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 89-93).

<sup>214</sup> Quod ad sapientiam primam, quae potissima est pars theoriae et dea scientiarum (Alb., *Metaph.*, III, 3, 7, p. 145, 37-38).

ele evita denominá-la de teologia como tinha feito o próprio Aristóteles<sup>215</sup> convicto da inadequação<sup>216</sup> como se denota a partir da leitura das digressões iniciais da *Metafísica*.

### 1.3. As menções a Averróis e Avicena

Outro ponto importante do excerto da *Física* que convém então discutir e que não está tão explícito na *Metafísica* e na *Suma de Teologia*, diz respeito às menções a Averróis e a Avicena. Para entender a importância desses filósofos árabes no entendimento do sujeito da filosofia primeira em Alberto é necessário considerar que o próprio texto da *Metafísica* foi passível de uma interpretação vinculada ao que Aertsen<sup>217</sup> denominou de “era boeciana” (*Boethiana Aetas*)<sup>218</sup>. Durante o período da história da filosofia que compreende os sucessores da escola peripatética – do século III a. C. até

---

<sup>215</sup> Necesse uero omnes quidem causas sempiternas, et maxime has; hee namque cause manifestis sensibilibus. Quare tres erunt philosophiae theoricæ: mathematica, physica, theologia. Non enim immanifestum quia si alicubi diuinum existit, in tali natura existit; et honorabilissimam scientiam oportet circa honorabilissimum genus esse. Ergo theoricæ aliis scientiis desiderabiliores sunt, hec autem theoricis. Dubitabit enim utique aliquis utrum prima philosophia sit uniuersalis aut circa aliquod genus et naturam unam; non enim idem modus nec in mathematicis, quia geometria et astrologia circa aliquam naturam sunt, illa uero uniuersaliter omnium est communis. Si quidem igitur non est aliqua altera substantia preter naturam consistentes, physica utique erit prima scientia. Sed si est aliqua substantia immobilis, hec prior et philosophia prima, et uniuersalis sic quia prima; et de ente in quantum ens huius utique erit speculari, et que est et que insunt in quantum ens (Arist., *Metaph.*, VI, 1 1025b3).

<sup>216</sup> Sunt autem quidam Latinorum logice persuasi, dicentes deum esse subiectum huius scientiæ, eo quod nobilissimæ scientiæ dicunt debere esse nobilissimum subiectum et primæ scientiæ primum subiectum et diuinæ diuinum et altissimæ altissimum; et huiusmodi multa ponunt secundum logicas et communes conuenientias, et hi more Latinorum, qui omnem distinctionem solutionem esse reputant, dicentes subiectum tribus modis dici in scientia, scilicet quod communis subicitur aut quod certius aut quod in scientia dignius est (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 5, 34-44).

<sup>217</sup> Aertsen, 2012, p. 52-53.

<sup>218</sup> Até o século XI, os problemas da metafísica eram tratados apenas pelo que chegou a Boécio através das traduções latinas das *Categorias* e do *Sobre a Interpretação*, então chamada *logica vetus*, e alguns textos supertístes de Cícero. Em linhas gerais, Boécio introduz no *De hebdomadibus* o topos que será retomado por Alberto e seus contemporâneos, qual seja, o bem das coisas é bom em si mesmo, porque seu ser fluiu (*fluxit*) do bem primeiro: “Amplius bonum quidem generale est, iustum uero speciale nec species descendit in omnia. Idcirco alia quidem iusta, alia aliud, omnia bona” (Boethius, *De hebdomadibus*, p. 194; Cf. Aertsen, 2012, p. 41). A doutrina do *fluxus* é utilizada como uma tentativa de solucionar o problema da relação entre o “ser” e o “bem”. O ser das coisas é bem em si mesmo, desde de que tenha fluído do primeiro bem (Boethius, *De hebdomadibus*, p. 192), do bem supremo que é Deus. Por outro lado, o *Sobre a Trindade* de Boécio traz a afirmação de que a Trindade e a Unidade de Deus seriam “o mais profundo das disciplinas da filosofia” (Chenu, 1976, p. 142; Marenbon, 2003). Boécio não somente insere a teologia entre as disciplinas da filosofia teórica, juntamente com a matemática e a física, mas afirma esta ciência como aquela que estuda o que é abstrato, separado da matéria e que é a substância imaterial de Deus (Boethius, *De sancta trinitate*. prol. 2000, p. 166; c. 2, 2000, p. 168-169). Dessa forma, transmite uma concepção neoplatonizante em conformidade com a concepção teológica vigente de filosofia primeira entre os latinos (Aertsen, 2012, p. 37).



por volta do século XI d. C. – a metafísica era entendida segundo uma chave de leitura que os comentadores denominam discutivelmente como “platonizante”<sup>219</sup> e cujo fundamento filosófico é atribuído principalmente a Boécio e secundariamente a Dionísio<sup>220</sup>. Embora esta narrativa tenha ressalvas ao entender-se a metafísica de Boécio como uma ontologia, Aertsen e Libera defendem que estes pensadores da era boeciana teriam entendido a metafísica como a ciência que trata de Deus<sup>221</sup>. É o que se pode inferir do texto de Alberto quando este refuta a confusão do âmbito de investigação

---

<sup>219</sup> Boécio, segundo Aertsen (2012, p. 36) foi o grande transmissor da concepção platonizante da metafísica predominante na Alta Idade Média. O próprio Platão não era conhecido corrente e diretamente senão através do Timeu, na versão de Calcidio, a ponto dos historiadores denominarem essa forma de interpretação do mundo e da metafísica como uma espécie de “platonismo sem Platão” (De Libera, 2005, p. 53-54.95. 158-159. 363).

<sup>220</sup> Dionísio, chamado de Areopagita, especialmente com o tratado *Sobre os nomes divinos*, parece ter tido maior influência sobre a metafísica albertiana. Estou de acordo com Aertsen (2012, p. 101) que observou que Alberto foi “um importante canal de transmissão da filosofia neoplatônica do transcendente à Idade Média” justamente ao comentar o *corpus dionysiacum*. Nesse sentido, o cerne da doutrina de Dionísio recebida por Alberto é que o “ser”, o “uno”, “a verdade” e o “bem” são, a depender do contexto, nomes divinos e termos próprios da metafísica, que Aertsen (2012, p. 101), não julgou ser anacrônico chamar de transcendentais, pois “a transcendência do divino estava conectada com a ideia de transcendentalidade”. É preciso distinguir a transcendência típica da via platônica da via transcendental. O interesse de Dionísio se concentra nos nomes divinos e não no que é comum a todas as coisas, os *communissima*. A conexão das duas perspectivas implicaria naquela concepção heideggeriana ontoteológica da metafísica, que assimila a ideia de causalidade divina à reflexão sobre os seres mais comuns. O Areopagita postula explicitamente a extensão universal do “bem” no quarto capítulo: “não há ser que não participe do bem e do belo”. Existe uma proporção entre a causalidade da causa primeira e a universalidade do seu efeito: “como causa suprema está além de todas as coisas, seu efeito se estende a tudo o que é”. Por isso, Dionísio ousa ao afirmar: “não há ser que não participe do um” (*Non est aliquid existentium quod non participet pulchro et bono*”; Pseudo-Dionysius, *De div. nom.*, 13, 2, p. 540): “*Nihil enim existentium est non participans uno*” (Pseudo-Dionysius, *De div. nom.*, 4, 7, p. 185). Como acima foi dito, Alberto comentou toda a obra de Dionísio e tentou conectar em um corpo doutrinário único o Estagirita e o Areopagita, como veremos na consideração sobre a “invenção da analogia”. É preciso ainda pontuar que entre os nomes divinos, verifica-se que Dionísio concedia clara primazia ao “bem”. Para Aertsen (2012, p. 106), Dionísio também é uma fonte importante para o surgimento da *duplex analogia* em seu sentido medieval. Se a recepção de Aristóteles forneceu elementos para dizer que o “ser” e o “bem” pode ser dito da substância e do acidente de acordo com a relação de “prioridade e posteridade”, a recepção do Areopagita, no parecer de Aertsen (2012, p. 106), “determina outra a aplicação da doutrina platônica”, a analogia “teológica”, que concerne a relação do divino com o ser criado. Para Dionísio, “analogia” é a “proporção” ou diferente “capacidade” das criaturas de participar das perfeições divinas. Surge então uma hierarquia das criaturas com base nos “graus” de participação. As diferenças e a nobreza das criaturas estariam vinculadas ao alcance de participação no ser divino, mas especificamente, no bem do ser divino. Em seu comentário *Sobre os nomes divinos*, Alberto intenta justificar a prioridade do “bem” platônico-dionisíaco na perspectiva metafísica. Ele argumenta que a ordem entre o “ser” e o “bem” pode ser considerada de duas maneiras. Quando eles estão considerados em relação aos seus conceitos, o “ser” é absolutamente primeiro, além de ser a primeira concepção do intelecto. Mas quando eles são considerados sob o aspecto de causalidade, o “bem” é anterior ao “ser”, porque Deus é a razão imediata da ação da causa primeira (Alb., *Sup. Dion. De div. nom.*, 3, 2, p. 101; *Ibid.*, 4, 3, p. 114 e 5, 2, p. 303–304)

<sup>221</sup> Savian Filho, 2005.

desta ciência com o da teologia e reitera a distinção entre as duas ciências. Para Aertsen<sup>222</sup>, a concepção da ciência metafísica em Aristóteles não é ambivalente em relação a ser uma ontologia, mas contém uma “crucial ambiguidade”, ou seja, “é o estudo do predicado mais universal, o ‘ser’, e é o estudo do tipo de ser ‘mais digno’”. O problema filosófico que enfrente seria saber se esses propósitos cabem a uma única ciência e em que medida eles se relacionam, se anulam ou se completam. A questão é que os teólogos da era boeciana não tinham acesso ao texto integral da *Metafísica* de Aristóteles.

Entretanto, os intérpretes árabes, que Alberto denominava peripatéticos, tiveram acesso ao texto de Aristóteles e já o tinham comentado de uma forma que Alberto julgou importante a ponto referir-se à controvérsia sobre o sujeito explicita e formalmente no citado excerto da *Física*<sup>223</sup>. Alberto assume resolutamente a noção de *ens in quantum ens* como de origem aristotélica<sup>224</sup>, embora essa concepção seja considerável com reservas pelos intérpretes contemporâneos dada a influência dos textos de Avicena e Averróis<sup>225</sup>. Pontuo, o que não consta na bibliografia secundária, que a versão latina do texto aristotélico acessado por Alberto acarreta nesta noção explicitamente, inclusive com o uso do termo *subiectum* aplicado ao campo de estudo da metafísica, de modo que os tradutores também levaram em consideração os peripatéticos árabes, sobretudo Avicena<sup>226</sup>. Alberto inclusive afirma taxativamente por duas vezes assumir as posições dele e de Al-Ghazali<sup>227</sup> a respeito do sujeito da filosofia primeira<sup>228</sup>. Contudo, para Alberto, o filósofo persa é o intérprete que melhor

---

<sup>222</sup> Aertsen, 2012, p. 55-56.

<sup>223</sup> Aertsen, 2012, p. 196.

<sup>224</sup> Est scientia quedam que speculatur ens in quantum est ens et que huic insunt secundum se (Arist., *Metaph.*, IV. 1003a21).

<sup>225</sup> De Libera, 1989, p. 53-136.

<sup>226</sup> De Libera, 1993, p. 356-362.

<sup>227</sup> Convém recordar que Al-Ghazali é erroneamente confundido como aristotélico pelo simples fato de ter traduzido excertos do filósofo grego.

<sup>228</sup> Sed si hoc aliquis confiteatur, obicit contrarium huiusmodi Avicenna dicens ens dividi in causam et causatum, et hanc esse divisionem entis, secundum quod est ens. Entis autem theoria et omnium partium entis, quae sunt eius partes in eo quod ens, est theoria primae philosophiae. Et ideo dicit omnium causarum speculationem non esse nisi primi Philosophi. In idem et per eandem rationem consentit Algazel (Alb., *Metaph.*, III, 3, 1, p. 138, 66-73). Causarum autem genera non omnia separata esse videntur, sicut in obiiciendo ostensum est. Quod igitur dicitur, unam scientiam esse ab unitate aliqua substandi passionibus, omnino concedendum est. Sed secundum hoc causalitatis vel causarum esse Hunt

representou o pensamento aristotélico a respeito da questão<sup>229</sup>. Há consenso na bibliografia contemporânea<sup>230</sup> de que a grande inovação de Avicena é justamente a aplicação à metafísica da noção de sujeito da ciência tal como está presente nos *Segundos Analíticos*<sup>231</sup>, o que não havia sido feito pelo próprio Aristóteles. Alberto estava ciente dessa contribuição. Não sem razão, Honnefelder<sup>232</sup> chamou esta adição árabe de “segundo início da metafísica” ou “segunda metafísica”, considerando-a como uma ontologia. Se o Ocidente Latino não problematizou e, portanto, não possuía ainda uma tradição de entendimento da metafísica como a ciência do ser enquanto ser, mesmo que algo do antigo entendimento aristotélico sobre os temas metafísicos tenha sido transmitido através de Boécio e Dionísio, Alberto iniciava essa discussão com a disponibilidade da quase totalidade do *corpus* aristotélico traduzido diretamente do grego para o latim. Seu questionamento se remetia explícita ou implicitamente ao que os comentadores árabes já haviam pontuado<sup>233</sup>.

---

passiones quae insunt enti, et sic quaesitae sunt in scientia de ente secundum omnes causalitatis et causarum esse differentias, sicut in primo et secundo libro docuimus, et sicut docent verba Avicennae et Algazelis (Alb., *Metaph.*, III, 3, 1, p. 139, 29-38).

<sup>229</sup> In hac autem quaestione non quaeritur de causis primo vel secundo modo, licet hoc videatur innuere ratio Avicennae, sed solum tertio modo quaeritur hic, utrum unius et eiusdem scientiae sit consideratio causarum, et in hac intentione a nobis in praehabitis secundum intentionem Aristotelis disputata est quaestio (Alb., *Metaph.*, III, 3, 1, p. 139, 17-23).

<sup>230</sup> Aertsen, 2012, p. 77; Bertolacci, 2014, p. 102.

<sup>231</sup> Constat autem quod omnis scientia habet subiectum suum proprium. Inquiramus ergo quid sit subiectum huius scientiae (Avic., *Phil. Prim.*, I, 1, p. 4).

<sup>232</sup> Honnefelder, 1987, p. 165.

<sup>233</sup> Ista autem alia reprehensio, qua reprehendit Averroes Avicennam, minus congrua. Dicit enim avicenna verum, cum dicit non idem esse quaesitum in aliqua formas separatas esse quaesitas in prima philosophia et ideo non vere suppositas in ipsa et ideo non esse subiectum primae philosophiae, quod nescio, quare Averres reprehendit, cum ipsum si necessarium, quod dixit Avicenna. Scimus enim, quoniam ens est subiectum primae philosophiae, et divisiones et passiones entis esse, quae in prima philosophia tractantur, scilicet per se et per accidens et per potentiam et actum et unum et multa et separatum et non-separatum. Et cum separatum sit differentia et passio entis non potest esse subiectum. Et cum dicitur, quod metaphysicus est de separatis, non intellegitur de separatis hoc modo, sicut intelligentiae sunt sepratae, sed intellingentur de his quae separate sunt per diffinitionem et esse. Haec autem sunt, quae in quiditatibus simplicibus considerantur, sicut diximus in istius libri prooemio (Alb., *Phys.*, I, 3, 18, p. 76, 37-56).

Esta questão foi inicialmente colocada por Al-Farabi<sup>234</sup>, mas Avicena<sup>235</sup> e Averróis<sup>236</sup> aprofundaram o tratamento dela<sup>237</sup>. Em contraste com a interpretação de Al-Kindi<sup>238</sup> a respeito do âmbito de investigação da filosofia primeira, eles estabeleceram o ser enquanto ser como sujeito destas ciências embora não houvesse uma concordância na via argumentativa. Por outro lado, diferentemente dos pensadores árabes que separavam a teologia da filosofia de uma forma não vista como problemática, Alberto julgou necessário distinguir a metafísica não somente das ciências particulares, como, aliás, se empenhou Aristóteles, mas também da teologia, entendida como a ciência sobre a Revelação, cujo sujeito é Deus, que tinha como fonte de princípios as Sagradas Escrituras. Segundo aquela visão predominante com a qual Alberto não concordava e que se alastrava inclusive dentro da sua própria Ordem, cabia

---

<sup>234</sup> “Nossa intenção nessa obra é indicar o fim que contém o livro de Aristóteles conhecido por *Metafísica* e as partes principais que compreende, já que muitos homens pré-julgaram que o conteúdo e o fim deste livro é tratar do Criador Altíssimo, do entendimento, da alma e das demais coisas referentes a eles; e que a metafísica e a ciência da unidade divina são uma e a mesma coisa. Por isso, observamos que a maioria dos que a estudam erram e se equivocam ao observarmos que grande parte do discurso que há neste livro carece de dito fim; pelo contrário, só advertimos nele uma exposição referente a dito fim no tratado décimo primeiro, que é o assinalado com a letra *lambda* [...]. A teologia deve incluir-se nesta ciência porque Deus é o princípio do ser absoluto, não de um ser concreto com exclusão de outro. A parte da metafísica que compreende a doação do ser deve ser atribuída à teologia” (Al-Farabi, *Maqāla fī agrād al-hākīm fī kull maqālat Kitāb al-mawsūm bi-l-hurūf*, 1894, p. 34-35).

<sup>235</sup> Constat autem quod omnis scientia habet subiectum suum proprium. Inquiramus ergo quid sit subiectum huius scientiae (Avic., *Phil. Prim.*, I, 1, p. 4). Dico igitur impossibile esse ut ipse Deus sit subiectum huius scientiae, quoniam subiectum omnis scientiae est res quae conceditur esse, et ipsa scientia non inquit nisi dispositiones illius subiecti, et hoc notum est ex aliis locis. Sed non potest concedi quod Deus sit in hac scientia ut subiectum, immo est quaesitum in ea, scilicet quoniam, si ita non est, tunc non potest esse quin sit vel concessum in hac scientia et quaesitum in alia, vel concessum in ista et non quaesitum in alia (Avic., *Phil. Prim.* 5, 15 - 6, 16. pp. 4-5). Além de repetir a ideia de que Deus não pode ser o sujeito desta ciência, Avicena afirma que este consiste em pesquisar o *unum* das coisas, ou seja, aquilo que há de comum a todas os seres, a existência. Nenhuma ciência pode provar a existência de seus princípios, pois estes são especulados por outra ciência. Este princípio evitaria o argumento dito circular.

<sup>236</sup> “Sed notandum est, quod istud genus entium, esse, scilicet separatum a materia, non declaratur nisi in hac scientia naturali. Et qui dicit quod prima philosophia nititur declarare entia separabilia esse, peccat. Haec enim entia sunt subiecta primae Philosophiae, et declaratum est in posterioribus Analyticis quod impossibile est aliquam scientiam declarare suum subiectum esse, sed concedit ipsum esse, aut quia manifestum per se, aut quia est demonstratum in alia scientia. Unde Avicenna peccavit maxime, cum dicit quod primus Philosophus demonstrat primum principium esse” (Averr., *Phys.* I, com. 83, f. 47rF-vG).

<sup>237</sup> A presença do termo *subiectum* na tradução do grego para o latim, inclusive na versão corrigida por Guilherme Moerbecke também denota, ao meu ver, a influência desses autores árabes.

<sup>238</sup> “A parte da filosofia de âmbito mais excelso e nobre é a filosofia primeira, ou seja, o conhecimento da verdade primeira que é causa de toda verdade [...] por ela, chega-se ao conhecimento da causa primeira que com justiça se chama filosofia primeira, de forma que o mais da filosofia se encontra em seu conhecimento” (Al Kindi, 1988. p. 46-47. Traduzido para o português a partir do espanhol).

à teologia a primazia entre todas as ciências. Se Deus é supremo e primeiro em tudo, também sua ciência teria que gozar das honras da suprema anterioridade. A interpretação dos contemporâneos dele prestava-se a esse tipo de argumentação ao estender a consideração do ser enquanto ser ao ser absoluto, no sentido do ser supremo e não do ser *simplex*, ou seja, do ser simples, comum ou geral, entendido como separado da matéria, de uma forma semelhante ao argumento de Averróis e Avicena.

Alberto, em consonância com o texto aristotélico e com as divergentes interpretações de Averróis e Avicena, tomou para si a responsabilidade de dirimir este equívoco, por isso a insistência da temática, a exemplo de Avicena, logo na primeira de suas digressões ao longo do comentário à *Metafísica*<sup>239</sup>. Bertolacci<sup>240</sup>, que tratou da recepção das fontes árabes em Alberto, estima com razão que os três capítulos iniciais do comentário à *Metafísica* possuem uma estrutura semelhante ao início da *Metafísica* de Avicena. O tratamento deste problema pelo filósofo persa foi essencial para a distinção inédita do *subiectum* (*mawdu'*) e do *intentum* ou *quaesitum* (*matlub*) da metafísica<sup>241</sup>. O início das digressões aviceniana e albertiana configura-se como introdução epistemológica à metafísica ao abordar o sujeito, a estrutura, o método, a unidade e a relação com as demais ciências. Por outro lado, a própria expressão *esse simplex* provém em Alberto diretamente de Averróis. Para Storck<sup>242</sup>, há uma relação direta do *ens inquantum ens* aviceniano com o *ens simpliciter* averróico, ambos assumidos por Alberto. Avicena, Averróis e Alberto apresentaram em uma nova forma

---

<sup>239</sup> Para Aertsen, “Típico da recepção medieval de Aristóteles é a afirmação feita na obra *De natura generis*, ou seja, que o “ser” ou *ens in communi* é o *subiectum* da filosofia primeira. Reflete a contribuição específica que os comentadores medievais fizeram ao debate em curso sobre a natureza da filosofia primeira, levantando a questão do ‘sujeito próprio’ (*subiectum proprium*) da metafísica [...]. A importância da questão surge do fato de que os proeminentes comentadores medievais da *Metafísica* de Aristóteles, como Alberto Magno, Tomás de Aquino e Duns Scotus, bem como Francisco Suárez nas suas *Disputações metafísicas*, iniciam suas obras com esta questão” (Aertsen, 2012, p. 57).

<sup>240</sup> Bertolacci, 2014, p. 102.

<sup>241</sup> Constat autem quod omnis scientia habet subiectum suum proprium. Inquiramus ergo quid sit subiectum huius scientiae, et consideremus an subiectum huius scientiae sit ipse Deus excelsus; sed non est, immo est ipse unum de his quae quaeruntur in hac Scientia (Avic., *Phil. Prim.* 5, 15 - 6, 16. pp. 4-5). Em discordância com Araújo (2016), preferimos traduzir *subiectum* por “sujeito” por entender que o uso de objeto seria mais apropriada à noção tomásica e inapropriado em relação a Alberto. No caso de *quaeruntur*, traduzo por “buscado” em segmento da tradição de estudos na área de filosofia. Deve-se notar que *subiectum* e *obiectum* também foram tratados por Alexandre de Hales nos termos de *circa quam* ou *de qua* (Alexandre de Hales, *S. Th.*, I, 3, ad 3, p. 7).

<sup>242</sup> Storck, 2010, p. 155.

uma conclusão semelhante, embora eles não sejam idênticos. É exatamente este conjunto de problemáticas que Alberto tem diante de si ao tratar do sujeito da física em comparação com o da filosofia primeira.

#### 1.4. O ser separado como sujeito

Com efeito, continuando a exegese do supracitado trecho da *Física*<sup>243</sup>, Alberto já inicia a discussão apresentando a célebre e corrente divisão das ciências entre práticas e teóricas, e entre estas, a tríplice divisão das especulativas: física, matemática e filosofia primeira<sup>244</sup>. Vimos preliminarmente que a essência do sujeito determina a especificidade da ciência. No caso da diferenciação entre a física e a metafísica, Alberto julga necessário distinguir o ser em função da sua materialidade. A primeira divisão do ser, seria então se ele é separado ou não separado da matéria. É justamente esse predicamento do ser que fará a distinção entre o sujeito da física e da filosofia primeira.

Interessante notar que Alberto declara explicitamente que a “propriedade separada do ser, não pode ‘em si’ ser o sujeito”. Desse modo, não cabe à ciência deter-se sobre os acidentes, mas sobre a essência ou substância. Ela ademais trataria da quiddidade. As ciências particulares, de fato, procuram certa parte dessa quiddidade, que não deixa de ser outra quiddidade, ao passo que a metafísica procuraria de modo geral a quiddidade do ser. Desse modo, ela procura algo que é separado da matéria.

O termo “separado” deve então ser entendido em um sentido próprio: ele trata do ser enquanto ser segundo o modo de existência, ou seja, do ser enquanto ser absoluto, abstrato, não delimitado pela individualidade e, nesse sentido, geral e presente em tudo que é existente. Deve-se distinguir esse sentido de “separado” com o que se veio a denominar como “inteligências separadas”, ou seja, Deus e os anjos. Tais gêneros de seres não estariam reduzidos ao âmbito da mera elucubração filosófica sobre os possíveis, mas estariam inseridos na realidade. Tais seres também podem ser uma

---

<sup>243</sup> Alb., *Phys.*, I, 1, 1, p. 1, 23-42.

<sup>244</sup> Cum autem tres sint partes essentialis philosophiae realis, quae, inquam, philosophia non causatur in nobis ab opere nostro, sicut causatur scientia moralis, sed potius ipsa causatur ab opere naturae in nobis, quae partes sunt naturalis sive physica et metaphysica et mathematica, nostra intentio est omnes dictas partes facere Latinis intelligibiles (Alb., *Phys.*, I, 1, 1, p. 1, 43-49).

representação que não corresponde a nenhum dado sensorial ou conceito. Seriam conceitos separados mentalmente, mas que na realidade não são separados.

Por outro lado, a matemática e a física, embora também sejam ciências teóricas e procurem abstrações, não tratam dos seres separados como o faz a filosofia primeira, pois estas, diferentemente da metafísica, tratam de definições ou abstrações a partir de essência materiais ou em função da matéria. Eis a explicação de Alberto em um trecho parafrástico ao texto de Aristóteles:

Entretanto, não trata do ser enquanto ser, “mas” possui uma especulação “sobre tal parte” determinada “do ser”, que é possível mover-se; de modo que ela possui em si mesma o princípio do movimento e do repouso, de maneira que ela “trata da substância” que é considerada “segundo uma razão meramente” formal, que “além do mais” ou em muitas coisas “não” é “separada”, mas concebida na matéria sensível, que está submetida ao movimento e à mutação. Se ela trata de alguma forma, como abaixo diremos, não trata daquela forma, entendida como sendo separada, mas, como dela dissemos, é entendida principalmente como inclinada a uma certa matéria, como a que existe em uma alma que é intelectual. Portanto, “é necessário que exista uma definição, que é o meio de demonstração de toda ciência teórica, de modo que” não se esqueça que, sem tal razão, não é possível “procurar quaisquer” conclusões, uma vez que, se não se possui um certo meio, nunca se alcançará com certeza uma conclusão. Destas coisas que “são definidas” e, de modo semelhante, as próprias coisas definidas, ou seja, a “essência”, “são de certa forma” concebidas com a matéria determinada e sensível “como que representada”; como se concebe o nariz, que pelo próprio nome e definição, não é concebido de qualquer matéria, mas da maneira que pode conter o sentido do olfato. Alguns dos definidos, possuem uma definição “como a do côncavo”, que é uma depressão na superfície; convém que as superfícies sejam submetidas a certas figuras, não entendidas como de alguma matéria sensível determinada, mas unicamente como ser de razão em toda superfície. Portanto, estas “diferem” de dois modos: “a representação concebida como alguma forma da matéria sensível” e determinada, como a que é concebida na definição; e, portanto, não é unívoca; ou quando assumida em outra matéria como o nariz de pedra ou de madeira. Diz-se que “a concavidade está representa no nariz côncavo” segundo a definição e “sem a matéria sensível”, pois convém que as superfícies não tenham existência a não ser na matéria sensível, mas a definição não concebe esta ou aquela matéria sensível. Todas as definições da física são verdadeiramente definíveis ao serem assumidas da matéria sensível determinada. Como se manifesta por meio da indução nos casos do “nariz, dos olhos, da face, da carne, da boca” e “do animal”; assim como das folhas, da raiz, do caule” e “do vegetal”; e, igualmente, da

pedra, do metal, do fogo e de todas as outras coisas. Embora a definição de todas estas coisas seja “sem” matéria; nelas está o princípio “do movimento” e da mutação; “mas” em qualquer uma destas “sempre possui” em sua definição “a matéria” concebida como princípio do movimento e da mutação. Portanto, é “evidente, como na física é necessário procurar a essência e definir” ao conceber deste modo a matéria na definição. “Portanto, também existe alguma forma de especulação na intelecção do físico”, de maneira que a alma especulará sobre tudo, “de alguma maneira sem matéria” sensível, como de fato é, de maneira que existe “alma do mundo” do corpo físico que possui a vida pela potência. Se nenhum ato do corpo absolutamente existe sem a alma, de maneira que sem a própria, o físico não especulará<sup>245</sup>.

Separado não pode por si mesmo ser sujeito das ciências, se ele demonstra ser propriedade de algo nessa ciência<sup>246</sup>. Mas isto é, precisamente, segundo o entender de Alberto, o que acontece com a metafísica: separado é demonstrado ser “uma das diferenças características do ser”. Alberto traz então um termo presente em Averróis:

---

<sup>245</sup> Est tamen *theorica* non circa ens, secundum quod ens, habens speculationem, *sed circa tale* determinatum ens, quod est possibile moveri, ita quod principium motus et status habet in seipso, et est circa substantiam quae est secundum rationem formalem solum, quae secundum magis sive in pluribus non est separabilis, sed concepta cum materia sensibili, quae subiecta est motui et mutationi. Si enim est circa aliquam aliam formam, sicut infra dicemus, non tamen est circa formam illam, secundum quod est separata, sed potius est circa eam. secundum quod est inclinata ad materiam talem qualem diximus, sicut est aliqua anima quae est intellectualis. Oportet enim quid erat esse sive rationem diffinitivam, quae medium est in demonstratione omnis theoricae, non oblivisci, quia sine ratione tali quaerere conclusiones nihil est proficere, quia si medium certum non habeatur, nunquam certitudinaliter pervenitur ad conclusionem. Eorum autem quae diffiniuntur, et similiter ipsarum diffinitionum sive quid est, quaedam ita sunt concepta cum determinata et sensibili materia sicut simum, quod ipso nomine et diffinitione in se concipit nasum, qui non est de quacumque materia, sed de ea per quam potest esse sensus odoris. Quaedam autem diffinitorum et diffinitionum sunt sicut concavum, quod non dicit nisi depressum in superficie, et superficies licet sit subiectum quoddam figurae, non tamen dicit materiam determinatam sensibilem aliquam, sed unius rationis est in omni superficie. Differunt ergo ista duo in hoc, quod simum est conceptum quidem cum materia sensibili determinata, quam quia concipit in ratione diffinitiva, ideo non est univocum, quando accipitur in alia materia sicut in naso lapideo vel ligneo. Dicitur enim simum quasi nasus concavus, concavitas vero secundum rationem diffinitivam est sine materia sensibili, quia licet superficies non habeat esse nisi in materia sensibili, tamen in ratione diffinitiva non concipit materiam sensibilem hanc vel illam. Sunt autem omnia quaecumque vere physica sunt, diffinibilia, sicut sunt concipientia materia sensibilem determinatam. Sicut patet per inductionem, quia sic sunt nasus, oculus, facies, caro, os, et totaliter animal et folium, radix, cortex et totaliter planta et similiter lapis, metallum et ignis, et caetera omnia. Horum enim nullius est ratio diffinitiva sine materia, in qua est principium motus et mutationis, sed quodlibet istorum semper in sua diffinitione habet materiam cum principiis motus et mutationis conceptam. Et ideo palam est, quoniam in physicis oportet quaerere quid est et diffinire concipiendo in diffinitione materiam huiusmodi. Ideo etiam de anima aliqua speculari est physici; de omni enim anima speculabitur, quaecumque non sine materia sensibili est, et talis est, quaecumque est endelechia corporis physici potentia vitam habentis. Si qua autem anima nullius omnino corporis est actus, de ipsa, prout huiusmodi est, non speculabitur physicus (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 2, p. 304, 6-61).

<sup>246</sup> Noone, 2004, p. 40.



“são as coisas que são consideradas em sua quiddidade simples, exatamente como dissemos no prefácio deste livro”<sup>247</sup>. Ele reafirma desse modo que o ser absoluto, o ser simples, sujeito da filosofia primeira, é tratado em sua essência de um modo que não implica o ser individualizado.

Alberto volta à carga contra a possível confusão de que a matemática pudesse tratar dos seres separados uma vez que ela trata dos números e das dimensões, seres separados da matéria. Mas ele reafirma que esta ciência trata desses seres imóveis em função da matéria em oposição ao modo da filosofia primeira:

É suficiente para a presente especulação, dizer que “a matemática especula” acerca dos seres determinados, “enquanto são imóveis e enquanto” por definição são “separados” da matéria sensível e determinada, pois nenhum princípio do movimento determina o número ou a quantidade contínua, conforme a restrita concepção de medida; nem alguma matéria sensível como advoga para si pois trata univocamente do ser de um modo diverso das demais ciências. A matemática sempre especula isto cujo ser está no que é móvel e concebido de matéria sensível. “Entretanto, se trata de algum” ser que é simplesmente “imóvel”, de modo que é simples e indivisível, nada possuindo de grandeza e sendo “eterno”, é necessário que o ser ou o que deriva imediatamente a partir dele seja necessariamente o ser, “e” seja “separável” segundo o ser e a definição, de modo que o próprio não seja senão substância simples; assim, é “manifesto que” sobre isto mesmo “trata” “a ciência teórica”, uma vez que os princípios do ser não estão em nós. Entretanto, sabe-se que isto “não” pertence “à física”, pois a “física” não “trata senão de algo que é móvel”. Sabe também que isto “não” pertence “à alguma matemática”, pois nenhuma matemática especula a não ser sobre aquelas coisas que segundo o ser são conjugadas; “mas” isto pertence à ciência teórica “anterior” a esta, “que é diversa das demais”. “A física trata de alguns seres separados”, como o universal é separado do particular; “mas não” trata “dos seres imóveis”; por isso, a física concebe a matéria determinada pelos princípios do movimento na definição. Entretanto, “a matemática” trata “de certos seres imóveis, mas talvez” trata dos seres “não separados” da matéria móvel; mas trata do que, segundo o ser, “como que” residem na “matéria” sensível. Contudo, a filosofia primeira que é diversa de ambas, trata simplesmente “dos imóveis” “e” dos que são simplesmente “separados”. “Entretanto, os seres imóveis” são simplesmente “todas causas” que são “sempiternas” que não são submetidas ao movimento no âmbito do ser ou da definição. Elas são “maximamente” as causas do ser enquanto ser. Tais “causas são divinas” e são causas dos singulares que são “manifestos” no mundo. Todas estas coisas procedem a partir

---

<sup>247</sup> Alb., *Phys.*, I, 3, 18. p. 76, 37-49.

destas causas que são divinas, assim como a partir das causas e dos primeiros princípios. A partir de tudo que foi considerado, é evidente então que só existem “três filosofias teóricas”, a saber, “a matemática, a física e a teologia” ou ciência divina. Isto, porém, foi longamente discutido por nós no primeiro livro desta sabedoria<sup>248</sup>.

Alberto determina os sujeitos das ciências teóricas com base no critério da separação da realidade. A metafísica é a ciência que de certa maneira está mais distante da matéria, por isso tem seu sujeito menos passível ao movimento. Por isso, ela seria considerada “sempiterna” e, por assim dizer, “divina”, por ser imutável. Alberto é ainda mais incisivo na distinção entre o “separado” e o “abstraído” no seguinte trecho:

Para entender este ponto, é necessário saber que as coisas que são abstratas ou separadas são abstraídas em dois modos, nomeadamente através da natureza definitiva, tal como foi dito acima, quando as características definidoras não envolvem movimento e matéria sensível, mas são anteriores a estes de acordo com natureza. E esse tipo de abstração não é encontrado em nada que pertence à física, contando que o físico seja tomado como sujeito ou como uma propriedade provada de modo a pertencer ao sujeito. Há, além disso, a abstração do universal desta coisa de designação particular, como ocorre quando consideramos a madeira. De acordo com a sua natureza e próprio modo de existência e não na medida em que é esta madeira, que é este cedro ou esta é palma. E esse tipo de abstração é necessariamente encontrado em todas

---

<sup>248</sup> Quod autem sufficit ad praesentem speculationem, est, quod *quaedam mathematicae* scientiae *speculantur* entia determinata, *inquantum sunt immobilia et inquantum* per diffinitivam rationem *separabilia* a materia sensibili et determinata per hoc quod nullum principium motus determinat numerus vel quantitas continua, secundum quod est mensura tantum, nec aliquam materiam sensibilem ita vindicat sibi, quod univoce secundum esse non sit etiam in alia. Semper tamen speculatur id cuius esse est in eo quod est mobile et conceptum materiae sensibili. *Si vero est aliquod ens quod simpliciter est immobile*, eo quod est simplex et impartibile, nullam habens magnitudinem penitus, *et sempiternum*, eo quod ipsum est necesse <esse> vel immediate pendens ex eo quod est necesse esse, *et est separabile* secundum esse et rationem diffinitivam, eo quod ipsum non est nisi substantia simplex: *palam est, quod de hoc ipso est alicuius theoricæ nosce*, cum illius principium non sit in nobis. De hoc autem nosse *non est physicae*; *physica enim non est nisi de mobilibus quibusdam*. De hoc etiam nosse *non est alicuius mathematicae*, quia nulla mathematicarum speculatur nisi ea quae secundum esse sunt coniuncta, *sed est alicuius theoricæ prioris* his, quae *ab utrisque diversa est*. *Physica namque est quidem circa separabilia*, sicut universale separatur a particulari, *sed non est circa immobilia*, eo quod in ratione diffinitiva concipit materiam determinatam principiis motus. *Quaedam autem mathematica est quidem circa immobilia, sed tamen forsitan est circa ea quae secundum esse sunt inseparabilia a mobili materia*, sed est circa ea quae secundum esse *quasi sunt in materia sensibili*. *Prima vero philosophia quae ab utrisque diversa est, et circa immobilia simpliciter est et circa simpliciter separabilia*. *Immobilia vero entia sunt simpliciter causae omnes quae sunt sempiternae*, non subiectae motui secundum esse vel secundum rationem. Tales autem *maxime sunt causae esse*, secundum quod est. Tales enim *causae sunt divinae* et sunt causae his singularibus quae *manifesta sunt in mundo*. Omnia enim haec procedunt ex his quae divina sunt, sicut ex causis et principiis primis. Patet igitur ex omnibus quae inducta sunt, quod *tres erunt philosophiae theoricæ*, et non plures, *mathematica videlicet et physica et theologia sive divina*. Hoc autem late in primo huius sapientiae libro a nobis disputatum est (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 2, p. 304, 80 – p. 305, 30).

as ciências, uma vez que toda a ciência está preocupada com o universal<sup>249</sup>.

Alberto estabelece nesse trecho dois modos de abstração. A física abstrai o ser a fim de provar as características gerais ou universais no seu âmbito próprio. Desse modo, abstrai do indivíduo para a espécie ou gênero de indivíduos e procura a “verdade” aplicável a este ou aquele indivíduo indistintamente. Procura-se então algo que seria universal àquela categoria de seres subjugados ao movimento. As formas de abstração da metafísica e da física se diferenciam, uma vez que a primeira abstrai da individuação e da própria essência da espécie ou do gênero e concentra-se no ser em geral e que pertence a todas as espécies ou gêneros de ser que podem ser consideradas pela física ou por quaisquer outras ciências. Este modo de abstrair, por conseguinte, também atinge quaisquer indivíduos no âmbito de qualquer ciência, desde que simplesmente existam.

Para Storck, a cada uma das partes das ciências especulativas correspondem “não mais três tipos de objetos, mas de essências: as *intelligibilia tantum*, à metafísica; as *intelligibilia et imaginabilia*, às matemáticas; e as *intelligibilia et imaginabilia et sensibilia*, às ciências naturais”<sup>250</sup>. Note-se que as imagináveis estão mais próximas ao sentido de abstraídos, isto é, das coisas são passíveis de serem convertidas pelo intelecto, do que do sentido de imagináveis, no sentido de que estariam relacionados à imaginação. Seria como que representadas no intelecto. Por outro lado, a relação de causalidade em relação à causa primeira, e uma noção de hierarquia entre essas essências são utilizadas por Alberto como argumento justificador da ordem entre as ciências. Em contrapartida, como a metafísica tem por sujeito a *quiditas essentiae*

---

<sup>249</sup> Et ad hoc intelligendum oportet scire, quod ea quae abstrahuntur sive separantur, duobus modis abstrahuntur, scilicet per rationem diffinitivam, sicut dictum est, quando diffinientia non concipiunt motum et materiam sensibilem, sed sunt ante ipsa secundum naturam; et talis abstractio in nullo est physicorum, sive sit physicum ut subiectum, sive sit physicum ut passio probata de subiecto. Est autem abstractio universalis ab hoc particulari signato, sicut quando consideramus lignum secundum esse ligni et rationem et non in eo quod est hoc lignum, quod est haec cedrus vel haec palma. Et talem abstractionem in omni scientia de universali est, sive illud secundum intentiones communes accipiatur, quod est intendere logice, sive accipiatur secundum naturam et esse physicum, quod est intendere physice et per propria rei (Alb., *Phys.*, I, 1, 2, p. 5, 1-17).

<sup>250</sup> Storck, 2010, p. 150.

*absolutae*<sup>251</sup> e admitindo-se que este é o ser enquanto ser, no sentido de ser universal<sup>252</sup>, esta ciência é a “ciência universal”. Todas as ciências a pressupõe como primeiro fundamento. Esta ciência subdivide-se em *in principio et de principio esse*, de modo que também é a ciência à qual pertence a prova dos princípios que serão fornecidos a todas as outras ciências chamadas de secundárias. A expressão *esse simpliciter* se coaduna com o conceito de *ens inquantum ens*. Trata-se do ser não delimitado pela individuação, mas o ser geral, universal<sup>253</sup>.

### 1.5. A filosofia primeira pode provar seu próprio princípio

Alberto aborda em várias passagens de seu comentário o problema de que se a metafísica prova seus próprios princípios, esta ciência não estaria de acordo com o princípio científico segundo o qual uma ciência não pode provar seu próprio sujeito<sup>254</sup>. Averróis teria mantido essa afirmativa para o caso da filosofia primeira. Todavia, juntamente com Avicena, concorda com o princípio mas através de um argumento diverso. O ponto central para a discussão do sujeito de uma ciência é o problema do *quia* e do *propter quid* comentado por Alberto em vários trechos dos *Primeiros* e dos *Segundos analíticos* e *en passant* já no início da *Metafísica*:

---

<sup>251</sup> Adhuc autem, cum prima simplex quiditas primum det esse, a quo fluit esse huius quiditatis in mensurato per quantitatem, a quo ulterius etiam profluit esse huius sensibilis distincti per quantitatem et distincti per formas activas et passivas, erit primum absque dubio causa secundi et tertii, unde tam mathematica quam naturalia causantur a metaphysicis et accipiunt principia ab ipsis, et quia ibi probata sunt, ideo non peccant supponendo ea (Alb., *Phys.*, p. 2, I, 1, 1, 76-84).

<sup>252</sup> Adhuc autem, cum quiditas essentiae absolutae sit entis in universali non contracti in partem aliquam, quiditas autem essentiae contractae ad materiam quantitativam vel contrarias formas passionis et actionis habentem sit entis secundum partem accepti, sequitur necessario, quod metaphysica sit scientia universalis, speculans ens inquantum ens (Alb., *Phys.*, I, 1, 1, p. 2, 85-35). E também: “Dico autem omnibus communem primam philosophiam, quae est de ente, quod omnibus commune est” (Alb., *Phys.*, I, 2, 1, p. 16, 6-9).

<sup>253</sup> De modo diverso a Noone que atribuía o *simpliciter* a Averróis, Storck (2010, p. 149) nota a influência do *Livros das Causas* para o argumento albertiano: “A expressão “*esse simpliciter*”, nuclear para o argumento, é explicada pela intervenção do *Liber de Causis* (Pattin, 1966, p. 90-203). O investigado pelo metafísico é identificado à primeira coisa criada, ou seja, a *prima effluxio dei*. A modificação é importante na medida em que implica uma releitura da noção de filosofia primeira. Alberto acrescenta um novo aspecto à tese clássica segundo a qual todas as ciências baseiam-se na metafísica: essa ciência é a perfeição do intelecto divino” (Storck, 2010, p. 153).

<sup>254</sup> Dubitabit autem fortasse aliquis, quoniam si ista scientia est de esse, quod simplex est et ad quod ex additione est se habens esse mensurabile vel numerabile vel esse physicum et omne universaliter esse determinatum, videbitur haec scientia non posse inquirere de principiis illius esse (Alb., *Metaph.*, p. 28, 21-26).

Assim, a ciência trata de uma e da mesma questão a saber a essência (*quid est*) e a existência (*si est*); quando bem e devidamente se conhece a essência (*quid est*), pela mesma ciência se conhece a razão de ser (*propter quid*), porque se verdadeiramente se conhece a definição, se conhece toda causa<sup>255</sup>.

Sobre este ponto, convém considerar especialmente o comentário de Alberto aos *Analíticos*. Isto não é feito pela bibliografia secundária. Conforme estabeleci acima, o tratamento do sujeito da metafísica, segundo entendimento comum dos intérpretes contemporâneos, provém da correlação aviceniana da teoria de Aristóteles sobre o sujeito presente nos *Segundos Analíticos* com a *Metafísica*. Para Aristóteles, toda ciência intermediária trata de um sujeito sobre o qual a existência (*quia*) é óbvia ou evidente e cujas propriedades e atributos são desconhecidos, de modo que devem ser demonstrados (*propter quid*). Partindo desses princípios do sujeito da ciência de outros princípios relacionados e já compreendidos e diretamente relacionados com o sujeito, cabe à ciência demonstrar quais são as propriedades e os atributos próprios do sujeito, o que deve ser especificado através da argumentação ou da demonstração<sup>256</sup>.

A distinção entre o *quia* (o quê) e o *propter quid* (razão), de inegável inspiração aristotélica, é fundamental para a discussão albertiana. A ciência em geral, segundo o filósofo grego, busca um determinado *quia*, uma determinada essência que lhe é própria. Trata-se da sua finalidade investigativa<sup>257</sup>. Ora, diretamente vinculada a

---

<sup>255</sup> Et sic scientia unius et eiusdem quaestionis scitur quid est et si est, quando bene et debite scitur, quid est, et per eandem scientiam scitur, propter quid est, quia si vere scitur diffinitio, scitur omnis causa (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 302, 77-81). Outra tradução possível seria: “Assim, a ciência trata de uma e da mesma questão a saber o que é (*quid est*) e se é (*si est*); quando bem e devidamente se conhece o que é (*quid est*), pela mesma ciência se conhece o porquê (*propter quid*), pois se verdadeiramente se conhece a definição, se conhece inteiramente a causa”. No trecho Alberto parece usar *quaestio* com o mesmo sentido de *subiectum*.

<sup>256</sup> Arist., *An. Post.*, 1.10, 76a31-76b23.

<sup>257</sup> Nam hoc modo in subalternis scientiis circa demonstrationem ‘quia’ de omnibus subiectis eiusdem generis et accidentibus et dignitatibus est *unius* scientiae cognoscere, similiter in subalternantibus ‘propter quid’ et ex quibus aliae probant, est etiam *unius*, sive sit *eiusdem* sive *alterius*, sicut alterae, sicut subalternans et subalternate. Sive ergo *haec* scientia *speculetur accidentia* in ‘propter quid’ sive *speculetur ex his* in scientia ‘quia’, semper de accidentibus et substantiis et dignitatibus est scientia *una* in communi. Est igitur veritas, quod scientia de dignitatibus et de substantia quae est primum ens, est una, sicut diximus. Et scientia de omni substantia, secundum quod reducitur in substantiam primam, est una. Substantia autem prima est illa quae simpliciter est accepta secundum separatae substantiae principia, non concepta cum quantitate et sensibili matéria. Haec enim est causa et subiectum substantiae conceptae,

esta discussão, Alberto traz a contribuição dos intérpretes árabes. É possível aproximar a concepção albertiana de sujeito, com a de Avicena e Averróis<sup>258</sup>. Trata-se exatamente do sujeito de uma determinada ciência. Há, contudo, conforme acima consideramos, o que os árabes chamavam de *matlûb*<sup>259</sup>, aquilo que é buscado a partir do sujeito. Esta noção não se confunde com o *propter quid* que deve ser entendido como a razão ou a causa de existência de um determinado sujeito.

É justamente na aplicação desse princípio ao caso da metafísica é que se verifica um impasse entre as posições de Averróis e Avicena diante do texto de Aristóteles. Quando o filósofo grego afirmou que uma ciência em geral não pode provar seus próprios princípios, não considerou o caso da metafísica. Averróis e Avicena identificaram o problema e tentaram então aplicar esse princípio ao caso específico desta ciência. O primeiro afirmava que a metafísica não pode provar a existência de Deus e, portanto, deve tomar os princípios da física, a qual, segundo o seu entender, prova através do movimento com célebre tese aristotélica do motor imóvel. Desse modo, infere-se que a filosofia primeira teria que assumir um princípio provado por uma ciência que lhe é inferior de modo que seu próprio estatuto de “primeira”, ao menos nesse particular, não a classifica de modo absoluto como anterior às outras ciências. Nesse sentido, esta não seria a que antecede todas as demais o que contrariaria a posição da metafísica enquanto “primeira”. Alberto aproxima-se de Avicena, ao argumentar que a metafísica é a filosofia primeira em sentido pleno. Ela não toma seus princípios das demais ciências, nem mesmo na questão da prova da existência divina. É a ciência

---

sicut saepius iam patuit per antedicta. Hoc enim modo nihil prohibet corruptibilium et incorruptibilium esse genus unum, quod est principium in uno quidem existens per se, in aliis autem per analogiam ad illud. Et tale subiectum hoc convenit scientiae propriae, et cum una scientia communis dicto modo sit de inductis, non enim est unus modus sciendi de ipsis, sed quaedam divisione, quaedam autem diffinitione, quaedam vero demonstrative sciuntur, quia nihil prohibet multos esse modos sciendi in una scientia eorum quae diversimode sunt in ipsa, sicut subiectum et partes subiecti et passiones (Alb., *Metaph.*, III, 2, 3, p. 115, 69 – p. 116, 28).

<sup>258</sup> Constat autem quod omnis scientia habet subiectum suum proprium. Inquiramus ergo quid sit subiectum huius scientiae, et consideremus an subiectum huius scientiae sit ipse Deus excelsus; sed non est, immo est ipse unum de his quae quaeruntur in hac scientia (Avic., *Phil. Prim.*, 5, 15 - 6, 16. p. 4-5). No caso de *quaeruntur* prefiro traduzir por “buscado” em segmento da tradição de estudos na área de filosofia.

<sup>259</sup> Constat autem quod omnis scientia habet subiectum suum proprium. Inquiramus ergo quid sit subiectum huius scientiae, et consideremus an subiectum huius scientiae sit ipse Deus excelsus; sed non est, immo est ipse unum de his quae quaeruntur in hac Scientia (Avic., *Phil. Prim.*, 5, 15 - 6, 16. pp. 4-5).

primeira por ser independente, autônoma e subordinante. Primeira no sentido quase absoluto – veremos porque usei o “quase” no quarto capítulo da tese – e da qual todas as demais ciências, chamadas de “segundas”, devem seguir os paradigmas dos seus princípios imutáveis.

Ao pesquisar a expressão *propter quid* no comentário albertiano aos *Segundos Analíticos*, verifiquei que Alberto aparentemente não associa esse conceito ao caso da metafísica, assim como o próprio Aristóteles, muito embora esta chegue a afirmar: “é mais exata e anterior a outra ciência aquela que é ela mesma do que e do por que (mas que não trata do *que* à parte do conhecimento do *porquê*)<sup>260</sup>. Se isto é possível, seria esta ciência a metafísica? Não é possível afirmar, sem extrapolar a interpretação do texto em si mesmo, que se referiria à metafísica, mas é certo que pensava nas ciências especulativas, anteriores às ciências particulares; por outro lado, afirmá-lo em relação à metafísica não seria desse modo contraditório ao excerto aristotélico. Ademais, a unidade da ciência reside no fato de que seus princípios lhe são próprios. Por outro lado, a distinção ou especificidade da ciência está no fato de que seus princípios não provêm dos mesmos princípios, nem dos princípios de outra ciência<sup>261</sup>.

Há, contudo, alguns trechos nos quais esta ciência é mencionada e que convém considerar. Na única referência à metafísica presente nos *Primeiros analíticos*, encontramos apenas a tríplice partição aristotélica das ciências teóricas: metafísica, matemática e física<sup>262</sup>. São os *Segundos analíticos* que nos oferecem elementos mais significativos. Alberto afirma que toda ciência se diferencia através de algo (*secundum quid*), ou seja, há uma especificidade própria de cada disciplina. Há somente um sujeito para cada ciência. É exatamente esta a sua peculiaridade que a diferencia das demais. A

---

<sup>260</sup> Arist., *An. Post.*, 27, 87a31.

<sup>261</sup> Arist., *An. Post.*, 28, 87a38-39.

<sup>262</sup> Est enim passionis secundum se divisio, quod est quaedam passio convertibilis, quaedam autem non convertibilis. Adhuc secundum subjecta in genere dividitur, quod quaedam est passio rationalis, quaedam moralis, et quaedam naturalis: quae divisio data est secundum causam quam habet passio in subjecto. Adhuc autem passio naturalis a natura communiter dicta dividitur in metaphysicam, mathematicam, et physicam: et quaelibet passio signum habet aliquod in subjecto. Ex omnibus divisionibus non considerabimus, nisi ex prima divisione passionem convertibilem, ex secunda autem passionem naturalem, ex tertia passionem physicam: quia procedimus via logica, quae in communi tradit artem applicabilem ad quamlibet materiam, non descendendo ad materiam nisi gratia exempli: et exemplum ponimus in materia magis manifesta, ut similiter intelligatur in aliis (Alb., *Anal. Prior.*, II, 7, 10. p. 806b).

partir desse sujeito a ciência obtém suas conclusões e se ordena em discurso a ponto de ser autenticamente chamada de disciplina<sup>263</sup>. Para ele, Aristóteles teria entendido que a ciência é um “hábito de conclusão” (*habitus conclusionis*), ou seja, é a repetição de uma afirmação com base na observação reiterada de aparências e sua sustentação após o enfrentamento das possíveis contradições lógicas. Desta repetição, formam-se princípios universais que não podem ser negados através de exceções. Por outro lado, a doutrina seria a composição desses princípios, ou seja, que pode entender-se como aquilo que é aceito pela ciência por ser um princípio já constituído ou evidente por si mesmo. Alberto, ao menos nesse passo, ainda não afirma a possibilidade de que estes princípios provenham de uma outra ciência. Cita, porém, o início da *Metafísica* de Aristóteles<sup>264</sup>, na qual se encontra a afirmação segundo a qual “o sinal da ciência dos que sabem” é a possibilidade ou o “poder” de ensinar. A disciplina não é ciência no sentido próprio, mas “apenas o início e a mediação da ciência” e que se proporciona ao iniciante. Convém salientar que a afirmação de que ciência é saber as causas e os princípios é uma afirmação clara no texto de Aristóteles, mas que em Alberto consta apenas a referência aos princípios<sup>265</sup>.

Segundo as reflexões albertianas sobre a ciência, convém destacar que, para ele, a ciência e a própria filosofia têm sua origem e início na admiração proporcionada pela contemplação. Essa admiração “científica” seria a busca da “causa” de determinada aparência observada através dos sentidos. Aparência assemelha-se à noção de fenômeno, sem dúvida anacrônica no medievo, como se denota do uso do verbo

---

<sup>263</sup> Propter quod a Dionysio scientia hominis discursiva vocatur disciplina (Alb., *Metaph.*, I, 2, 8, p. 25, 21-22).

<sup>264</sup> Tamquam non secundum practicos esse sapientiores sint, sed secundum quod rationem habent ipsi et causas cognoscunt. Et omnino scientis signum est posse docere, et ob hoc artem magis experimento scientiam esse existimamus; possunt enim hii, hii autem docere non possunt (Arist., *Metaph.*, I, 1, 980a21).

<sup>265</sup> Scias etiam quod ab omnibus dicitur quod doctrina et disciplina et scientia differunt secundum quid, cum haec omnia sint subjecto unum, scientia scilicet conclusionis: sed dicitur scientia prout secundum se adepta quiescit in anima, sed doctrina prout est ab ore doctoris transfusa, disciplina autem prout est a discente suscepta. Sed scias quod hic non est intellectus Aristotelis, sed vocat scientiam habitum conclusionis, doctrinam secundum quod emanat ex principiis. Unde dicit in principio *Metaphysicae*, quod signum scientis et maxime sapientis est posse docere. Disciplinam autem: quia non nisi per medium et per principia est suscepta, et sine quibus non susciperetur: et tunc disciplina non est nisi scientia mediata et principiata (Alb., *An. Post.*, I, 1, 3. p. 11b).



*appareo*, que embora esteja mais especificamente relacionado ao “visível”, não exclui ou permite inferir outras modalidades sensíveis de constatação. A procura (*inquisitio*) da causa procede por comparação dos efeitos, até a que é própria do que é observado. Deve haver uma relação direta entre a causa e o efeito. Esta relação direta seria a necessidade. A causa deve ser necessária para que o efeito se atualize. Saber a causa, ou mesmo as causas, é considerado o “verdadeiro saber” (*vere scire*). Alberto, ao se referir ao início da *Metafísica* de Aristóteles, utiliza três verbos (*sumendae et intelligendae et probandae sunt*) que parecem indicar os passos necessários ou graus de profundidade para o conhecimento dito científico: o primeiro, é assumir, que pode ser entendido como acessar através dos sentidos, da experiência ou mesmo assumir um princípio evidente em si mesmo<sup>266</sup> ou ainda ensinado pela autoridade; o segundo, é o entender através da observação das repetições das aparências, no qual o conhecimento é adquirido ou, por assim dizer, conquistado, ou através das preleções do mestre, em que a ciência é aceita; terceiro, no estágio mais avançado, apresenta-se as provas ou as causas. Aqui, infere-se uma relação com o conceito de *propter quid*, pois procura-se a razão de ser de algo, inclusive suas causas, não mais sua mera prova de existência. O terceiro verbo, sobretudo, exprime o “saber mais próprio” (*scire igitur propriissime*)<sup>267</sup>. Essa distinção

---

<sup>266</sup> Contigit autem aliquando non quidem demonstrationem semper esse propter quid, sed contigit quaedam *argumentative demonstrare*, demonstratione videlicet quia, quae est per effectum vel per causam remotam non convertibilem. Et etiam hoc modo impossibile est demonstrare principium superius inductum, dummodo hoc *solum* supponatur, quod ille *qui dubitat* circa hoc, *aliquid dicit* et scit se aliquid dicere. *Si vero nihil* dicit vel scit se dicere, *derisio est, quod quaeramus rationem ad eum qui nullam habet* in seipso dicti sui *rationem, in quantum nullam habet rationem, similis est plantae talis in quantum talis est*: vincitur enim ab asino et quolibet bruto, quod non existimat idem esse et non esse. Quod si existimaret asinus idem esse et non esse, non vitaret foveas, existimans idem esse cadere in foveam, et non cadere. *Dico ergo differentiam esse inter argumentative demonstrare et demonstrare*, quia in veritate *demonstrans opinabitur* accipere quod in veritate *est in principio* per quod demonstrat propter quid. *Sed si talis non sit demonstratio, tunc argumentatio erit et non demonstratio*, sicut scilicet si per effectum vel per causam remotam arguat. Oportet autem dignari quemlibet etiam sine demonstratione arguentem ad *omnia talia* quae sic argumentative probantur, id quod diximus esse principium talium omnium *dicere*, videlicet idem secundum idem *esse vel non esse*. *Haec enim forsitan* quilibet arguens sic *opinabitur quaerere a principio* antequam ad alicuid procedat: quia sine illo nullam penitus in argumentatione potest ponere propositionem. Manifestum igitur, quod hoc principium non est audientem quaerere, sed praescientem habere. Habet igitur hoc principium totam firmissimi quam diximus determinationem (Alb., *Metaph.*, IV, 2, 3, p. 176, 14-45).

<sup>267</sup> Haec probatur ex origine scientiae, quae in primo ponitur primae philosophiae, quod ex admirari, et tunc et nunc philosophari inceptum. Admiratio enim est suspensio ad causam ejus quod apparet: suspensio autem causa est inquisitionis et causae ad effectum comparisonis quod illius causa sit, et ipsum philosophari sic causatum, considerat convenientiam effectus ad causam secundum non contingere aliter

tríplice, típica da retórica clássica e comum nas distinções escolásticas, contém em si a ordem do conhecimento humano que, como veremos, além de louvada como aquilo que mais o assemelha à divindade, é objeto constante de consideração.

Nos *Segundos Analíticos*, Alberto retomou algo que explicitou na *Física* e que explicitará com maior cuidado na *Metafísica*. Após situar o sujeito da física, argumenta que esta ciência inicia seu estudo através dos sentidos a fim de obter universais cada vez mais distintos. Trata-se de obter uma linguagem cada vez apropriada do que é conhecido, partindo do que é mais simples e indistinto ou indefinido ao que é mais complexo (no sentido de composto) e mais distinto ou definido. Esta é a célebre *via compositionis* própria da física, mas não apropriada para outras ciências especulativas como é o caso da matemática e da metafísica. A *via resolutionis* própria das ciências separadas, cujo sujeito é abstrato, parte do particular para o universal. Desse modo, ele estabelece uma linha bem definida entre a física, enquanto uma ciência cujos princípios dependem da matéria sensível, e as outras ciências especulativas, não subjugadas ao movimento e ao tempo, como autênticas “ciências separadas”<sup>268</sup>. O fato de que esta ciência esteja subordinada à observação faz com que exista nela uma espécie de mistura da “ciência confirmada” com a “opinião”<sup>269</sup>, o que só pode ser sanado através da repetição da experiência ou dos experimentos de uma forma que, segundo Alberto, não ocorre com a matemática<sup>270</sup>. Ele salvaguarda então ao menos uma das ciências teóricas em um âmbito de princípios que não são alcançados ou estabelecidos pela experiência sensível<sup>271</sup>.

---

se habere. Hoc modo naturale desiderium (quo omnes homines scire desiderant) procedit ad scire secundum actum: quod desiderium est et in vere scientibus, et in non vere scientibus. Hoc igitur modo est verum scire. Et hanc probationem ponit Theophrastus qui etiam primum librum (qui incipit, Omnes homines scire desiderant) *Metaphysicae* Aristotelis traditur addidisse: et ideo in Arabicis translationibus primus liber non habetur. Ista igitur est vera ejus quod est scire notificatio, et hoc modo sumendae et intelligendae et probandae sunt differentiae in notificatione illa positae. Scire igitur propriissime, sicut dictum est, determinatur (Alb., *An. Post.*, I, 2, 1. p.22a).

<sup>268</sup> Alb., *Phys.*, I, 1, 6. p. 12, ll. 53-66; Cf. Alb., *Metaph.*, I, 1, 7. p. 10, 35-51.

<sup>269</sup> Arist., *Ethica Nicomachea*, VI, 8, 1142a11.

<sup>270</sup> Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 1, 24-27, 52-56.

<sup>271</sup> Embora Alberto não mencione diretamente o caso da metafísica, Sweeney (2015, p. 451) não hesita em afirmá-lo: “Desta forma, o neoplatonismo de Alberto se encaixa perfeitamente com o seu experimentalismo, e ambos se encaixam em uma imagem que retrata as diferentes ciências como tendo diversos métodos e graus de certeza, dependendo do sujeito, matéria e relação com formas humanas de saber”.

No meu juízo, Alberto quer sustentar a certeza do conhecimento da realidade em dois esteios: na observação da realidade sensível e na abstração universal da metafísica. Sem um deles, não é possível edificar o conhecimento. No que diz respeito à necessidade da experiência e da repetição para a confirmação ou para a certificação científica, Alberto segue o que Aristóteles afirmava no início da *Metafísica*. A ciência que parte dos sentidos e da experiência deve ser confirmada pelo hábito. O processo de conhecimento indutivo e a constituição dos princípios da física e das ciências particulares implicariam na repetição da observação. Estes princípios não podem, porém, contrariar os princípios da filosofia primeira que estão baseados no que é mais certo e imutável. Para Aristóteles, só é possível obter os princípios imutáveis da metafísica ao partir da experiência sensível e da confirmação científica dessas observações. Aprofundaremos esse aspecto após tratarmos do lugar da matemática entre as ciências especulativas e entre as ciências particulares. Veremos, ademais, que a teologia não será compreendida exatamente na mesma concepção de ciência da física e se diferenciará da própria metafísica, entendida como uma ciência que trata do *ser enquanto ser* como sujeito. É a ciência que trata do que é separado da matéria, do que é abstraído, do ser simples. Para Alberto, o postulado aristotélico presente nos *Segundos analíticos* segundo a qual toda ciência não pode provar seus próprios princípios, não se aplicaria ao caso da filosofia primeira<sup>272</sup>.

### 1.6. A distinção entre sujeito e divisão

Alberto distingue o ser como sujeito da filosofia primeira em oposição às divisões, às afecções, aos predicamentos ou às propriedades dos sujeitos. Tanto o sujeito (*subiectum*), quanto às divisões (*passiones* ou *divisiones*)<sup>273</sup>, são tratados em uma

---

<sup>272</sup> Segundo o entender de Noone (1992, p. 32) ao comentário da *Física* de Alberto, “Deus e as substâncias separadas ou as formas são procurados na filosofia primeira, eles não podem, por isso mesmo, ser verdadeiramente desse modo pressupostos nela e não podem ser o sujeito da filosofia primeira”.

<sup>273</sup> Alberto também utiliza o termo *divisiones*: Et quod dicit esse non unitatem aliquam qua causa in genere substet passionibus causarum, dicendum est quod passionibus quae sunt communes omnibus substantiae in genere, et passiones specialium causarum per se insunt specialibus causis quae per divisionem sub communi genere causae accipiuntur, sicut in ante habitis diximus, in una et eadem scientia diversi sunt modi sciendi, ita quod primum subiectum quod prius non habet ex posterioribus quae

ciência, mas há entre estes dois elementos uma espécie de ordem que opõe o principal ao que é secundário, o anterior e o posterior, o que é por assim dizer contrário, mas decorrente do que é primeiro<sup>274</sup>. O segundo depende do tratamento do primeiro. Alberto também estabelece que cabe a uma ciência tratar do sujeito *per se*, isto é, de modo próprio, que no caso da filosofia primeira é o “ser”. De modo secundário, a ciência trata das divisões do sujeito, que no caso desta ciência são os predicamentos do ser: “potência e ato, unidade e multiplicidade, e separado e não separado”. A determinação mais aprofundada desta diferença está contida em sua refutação à tese de que a causa seria o sujeito da filosofia primeira. Alberto se debruça sobre a causa primeira enquanto sujeito da metafísica logo na segunda digressão do seu comentário. Nesse trecho, ele reitera a estrutura argumentativa do início da *Metafísica* de Avicena<sup>275</sup>. Para isso, ele estabelece a distinção entre o sujeito e as divisões dele.

Convém partir da origem remota da tese afrontada por Alberto, isto é, o próprio texto de Aristóteles. O primeiro dos trechos, presente no livro A ou I, apresenta esta “sabedoria” como a ciência das primeiras causas e dos primeiros princípios<sup>276</sup>. Ora,

---

potestate sunt in ipso, scitur per divisionem, eo quod per priora sciri non potest (Alb., *Metaph.*, III, 3, 1, p. 138, 38-48).

<sup>274</sup> Adhuc, cum omnis divisio fiat per oppositionem et oppositio sit causa prima diversitatis eorum quae exeunt ab uno primo, in quo sunt potestate, erit eiusdem scientiae primae determinare diversum et dissimile et inaequale, quae causantur ex hoc quod dividenda prima comparantur ad invicem. Et si accipiatur comparatio in formis primorum dividendum, invenitur, quod contrarietas formarum est causa divisionis. Et sic iterum ad eandem scientiam de contrarietate pertinet considerare. Si autem dividens primum comparetur primo diviso, surget natura prioris et natura posterioris, et tunc eadem scientia tractare habet de priore et posteriore. Et sic contrarietas in actu in his quae idem sunt potentia, causa est diversitatis in substantia, et causa dissimilitudinis in qualitate, et causa inaequalitatis in quantitate. Et cum comparatur haec contrarietas ad id in quo contraria simul sunt in potentia, causa est prioris et posterioris secundum naturam. Et sic terminator id quod octavo queritur et nono et decimo (Alb., *Metaph.*, III, 3, 7, p. 145, 12-32).

<sup>275</sup> Monstrata est igitur destructio illius opinionis qua dicitur quod subiectum huius scientiae sunt causae ultimae, sed tamen debes scire quod haec sunt completio et quaesitum eius (Avic. *Phil. Prim.*, 5, 15 - 6, 16, p. 8-9).

<sup>276</sup> Sed tamen scire et intelligere magis arte quam experimento esse arbitramur, et artifices expertis sapientiores esse opinamur, tamquam magis secundum scire sapientia omnibus sequente. Hoc autem est quia hii quidem causam sciunt, illi uero non. experti quidem enim ipsum quia sciunt, sed propter quid nesciunt; hii autem et propter quid et causam cognoscunt. [...] Quod quidem igitur sapientia circa quasdam causas et principia sit scientia, manifestum est. Quoniam autem scientiam hanc querimus, circa quales causas et circa qualia principia scientia sapientia sit, hoc utique erit considerandum [...]. tunc enim scire dicimus unumquodque, quando primam causam cognoscere putamus (Arist., *Metaph.*, I. 1-2. 980a-993a).

neste sentido, a ciência buscada na metafísica seria uma “etiologia”<sup>277</sup>, no sentido da disciplina que considera a causa primeira<sup>278</sup>. Relacionar-se-ia aos primeiros princípios, admitindo-se que o saber científico, quando confirmado pelo hábito ou repetição, pode fornecer axiomas que se configuram como verdades dentro de uma determinada disciplina. Os princípios primeiros pertenceriam a esta ciência.

O argumento criticado seria de que (i) as quatro causas aristotélicas fundamentam os seres e não podem ser fundamentadas por qualquer coisa. Outro argumento a favor desta tese seria que (ii) nas ciências teóricas busca-se conhecer justamente a causa.<sup>279</sup> Alberto subdivide essas causas em duas espécies: (1) a causa primeira, própria da metafísica; e (2) as causas segundas ou particulares, próprias das ciências particulares. Particulares aqui tem um sentido mais amplo do que em Aristóteles, pois nesse contexto, todas as ciências, inclusive as teóricas, que tratam das partes do ser, são particulares. Embora não seja habitual o uso dessa terminologia, Alberto denomina até a matemática e a física como ciências particulares. Verifica-se, então, uma retomada da subordinação das ciências em relação à filosofia primeira já tratada no capítulo primeiro da *Metafísica* e que aprofundaremos no segundo capítulo desta tese.

Supondo que essa distinção entre causa primeira (1) e causas segundas (2) seja possível, o argumento aponta para a necessidade da existência de uma ciência que trate das causas primeiras. Esta ciência fornecerá fundamentos ou pressupostos para as ciências secundárias ou subordinadas<sup>280</sup>. Alberto atribui a seus contendores a tese de que

---

<sup>277</sup> Aertsen, 2012, p. 12.

<sup>278</sup> In ista enim sapientia *quaeruntur principia et causae vere entium* (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 301, 16-17).

<sup>279</sup> Nonnulli enim fuerunt, qui posuerunt causam in eo quod causa est prima in unoquoque genere causarum, esse subiectum huius scientiae, ratione ista utentes, quod ita scientia considerat de causis ultimis, ad quas resolvuntur omnes causae, quae secundum ordinem naturae sunt primae, quia in illis stabiluntur et fundantur omnes aliae causae particulares et secundariae nec per aliud aliquid stabiliri possunt, addentes ad sui dicti confirmationem, quod scire in particularibus scientiis theoreticis est, cum causam cognoscimus (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 3, 35-45).

<sup>280</sup> Et cum particularis causa huius sciti immediata huic scito et essentialis et convertibilis in particulari scientia stabiliri non possit, eo quod ipsam in ordine illius generis ante se habet, oportet, quod in ista scientia considerentur causae primae, ante quas simpliciter nihil est, quia per illas stabilitur omnis causa in genere particularis scientiae prima et suo quaesito proxima, et sic scire stat perfectum, dum suppositum in particulari scientia probatur in ista per ea quae sunt simpliciter prima (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 3, 45-54).

a consumação do saber científico ocorre apenas e necessariamente após reduzidas às causas primeiras, ou seja, quando elas são demonstradas pelas causas anteriores<sup>281</sup>. Soma-se ainda o argumento de que os seres ou conceitos simples que Alberto denomina negativamente (indivisíveis ou não complexos) só podem ser notificados com suficiente certeza depois que as formas e causas primeiras são demonstradas<sup>282</sup>. Ele se exime inteiramente dessa argumentação ao afirmar: “Então, disto e deste modo estes tomaram a sua opinião”<sup>283</sup>.

Os sentidos de formas simples (*incomplexa*) e complexas é explicado na *Suma de Teologia* tomando-se o sentido cuja autoria é atribuída a Avicena. Para Alberto, os princípios simples ou incomplexos só podem ser certificados a partir da definição do sujeito ao passo que os complexos ou compostos são demonstrados pela argumentação<sup>284</sup>. Ele passa então a refutar a tese de que a causa é o sujeito da filosofia primeira justamente com uma definição de sujeito em geral que serviria para qualquer ciência<sup>285</sup>. Ele estabelece uma razão (analogia): o sujeito estaria para a ciência como as partes e as diferenças estão para o predicado comum. Em determinada ciência, as partes ou divisões (*passiones*) dizem respeito às propriedades do sujeito. Em outras palavras, são subdivisões do sujeito considerados na própria ciência (*in ipsa*). Essas divisões são inerentes ou internas (*quae inesse*) ao sujeito da ciência e são por este demonstradas.

Alberto denomina “predicado comum” (*commune predicatum*) o segundo termo da proposição, que declara algo sobre o sujeito. Na sequência do texto<sup>286</sup>, ele dá exemplos desses tipos de enunciados (*substantia, quantitas, qualitas*, etc), do que se

<sup>281</sup> Sicut in omnibus scientiis, quae per ea demonstrantur quae non sunt simpliciter prima, non perficitur scire, nisi postquam reducuntur in ea quae simpliciter prima sunt, et per illa demonstrantur (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 3, 54-58).

<sup>282</sup> Et similiter est in cognitione indivisibilium sive incomplexorum, quoniam definitiones illorum non satis certe notificant, nisi postquam in primas formas et causas sunt reductae (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 3, 58-63).

<sup>283</sup> Ex his igitur et huiusmodi talem isti acceperunt opinionem (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 3, 62-63).

<sup>284</sup> In contrarium est, quod dicit Avicenna, quod sicut incomplexum certificari non potest nisi definitione, ita complexum certificari non potest nisi argumentatione (Alb., *S. Th.*, I, 5, 3, p. 19, 24-27).

<sup>285</sup> Sed quod errent, non difficile est ostendere, quoniam subiectum est in scientia, ad quod sicut ad commune praedicatum reducuntur partes et differentiae, quarum quaeruntur proprietates in ipsa, et ad quod consequuntur passiones, quae inesse subiecto demonstrantur (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 3, 64-68).

<sup>286</sup> Certo autem certius est, quod substantia, quantitas, qualitas et huiusmodi non reducuntur ad causam sicut ad praedicatum commune, cum tamen de modis et proprietatibus talium omnium in hac scientia determinetur (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 3, 68-73).

infere, que ele está tratando dos predicamentos (*prédicaments*), conforme o entendimento de De Libera<sup>287</sup>. Para Alberto, semelhantemente ao que havia postulado na *Física*, a causa nada mais é do que um dos predicamentos do ser, isto é o que se diz do ser, assim como o seriam substância e “acidente, potência e ato, único e múltiplo, idêntico e diferente, semelhante e contrário, separado e não separado”. A causa, juntamente com os citados predicamentos, se insere no sujeito, mas como a denominação *divisio* ou *passio* e não como *subiectum*<sup>288</sup>. Em outras palavras, as divisões<sup>289</sup>, ou seja, os temas secundários da metafísica, são, de fato, imediatos ao âmbito de investigação, mas não são o próprio sujeito desta ciência: “e como em toda ciência, a divisão é imediata ao sujeito, a causa não pode ser o sujeito desta ciência”<sup>290</sup>. Embora em Alberto, *intentio* também tenha o sentido de argumento, ou seja, uma exposição discursiva a respeito de uma tema<sup>291</sup>, pode-se identificar a noção de *quaesitum* e *intentio* e assemelhá-la à noção de *obiectum*, ou seja, enquanto o *subiectum* é o ser real que a ciência procura conhecer, o *obiectum*, a *intentio* ou o *quaesitum* também podem ser entendidos como desenvolvimentos aos predicamentos que se enunciam a respeito do *subiectum* da ciência. A relação de *subiectum* e a da *intentio* seriam então de anterioridade e posteridade<sup>292</sup>.

Alberto retoma, então, a refutação do argumento, segundo o qual, a causa seria o sujeito da filosofia primeira:

---

<sup>287</sup> De Libera, 2005, p. 374.

<sup>288</sup> Similiter autem per se esse et per accidens, potentia et actus, unum et multum, idem et diversum, conveniens et contrarium, separatum et non-separatum et huiusmodi, quae sunt passionibus, quae subiecto istius scientiae universaliter et ubique probantur inesse, non sequuntur causam, in quantum causa aut in quantum est prima (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 3, 73-78).

<sup>289</sup> Sobre o termo *passiones* traduzido para o português de diversas formas pelo próprio Storck (2010, p. 155) e para o francês como *passions* para De Libera (2005), Alberto exemplifica esses temas secundários com as categorias do uno e do múltiplo, a noção de ato e potência, o necessário e o possível e outras divisões que são inferidas pela própria noção de ser e que são conhecidas em torno das discussões sobre o ente em geral (*probantur esse ente*). Segundo esta posição, cada um desses conceitos é fundamentado direta e imediatamente na noção de ser, ou seja, sem a noção de ser não se poderia tratar deles e vice-versa.

<sup>290</sup> Et cum passio immediata sit subiecto in scientia omni, non potest esse causa subiectum scientiae istius (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 3, 78-80).

<sup>291</sup> Quod autem nihil de ente dicunt demonstrari posse diversum, etiam falsum est et non probat intentionem eorum (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 95 - p. 5, 1).

<sup>292</sup> Como acima consideramos, assemelham-se ao conceito aristotélico de *quia* e de *mawdu* e *mathub* entre os árabes.

Entretanto, o que dizem estes que sustentam a causa como o sujeito, a saber, as causas que são consideradas nas ciências particulares, isto é falso, pois o que nelas são consideradas é bem mais o que é inerente às partes do ser concebido com a quantidade ou com o tempo<sup>293</sup>.

Este trecho, além de confirmar a minha tese de que a expressão *scientia particularis* tem um sentido próprio nessa digressão de Alberto, apresenta-se à distinção entre o que é a causa secundária do ser e o que é inerente ao ser<sup>294</sup>. As causas do ser estão mais relacionadas com este ente (*hoc ens*), dependente das dimensões e das mutações do tempo, do que com ser enquanto ser, que não pode ser contabilizado temporal ou quantitativamente. Em outro trecho do comentário, Alberto estabelece uma distinção entre o sujeito das ciências particulares:

Entretanto, “todas aquelas” ciências particulares são assim ditas, porque tratam “de um único algo” que é determinado em parte do ser; “e sobre este” único de que tratam, “tratam do gênero” único de ser que para si é o sujeito, e tratam do que é “circunscrito”; e só hão de procurar precisamente aquelas coisas que são daquele gênero, enquanto a este pertence<sup>295</sup>.

Entretanto, Alberto identifica que o ser também possui outro gênero de causa, que não sofre mutações e é chamada de causa primeira:

Mas é pelas causas que são provadas o ser inerente, as propriedades que são inerentes às partes do ser, de modo que aquelas causas são relacionadas com as primeiras causas, que são consideradas nesta

---

<sup>293</sup> Quod autem dicunt hi qui causam dicunt esse subiectum, causas considerari in particularibus scientiis, falsum est, sed potius in eis considerantur ea quae insunt partibus entis conceptis cum quantitate vel tempore (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 69-73).

<sup>294</sup> Em outro trecho, Alberto distingue a ciência universal das particulares especulativas: “Non dicimus autem hic scientiam particularem ideo quod particulariter praedicato subiiciatur, aut ideo quod praedicatum particulariter et non universaliter insit subiecto; hoc enim modo omnis scientia universalis et universalium est. Sed dicimus scientiam particularem, quae considerat naturam determinatam per formam unam generis, aut speciei aut passionis, quae secundum illam naturam illius formae illi enti determinate conveniunt secundum ipsam naturam per quam determinatur, sicut est corpus physicum et quantitas mathematica. Per oppositum autem huius dicimus scientiam universalem, quae est entis indeterminati, quod secundum se <est> et secundum sui communitatem. Sic igitur patet, quod scientia universalis non est aliqua particularium speculativarum. Quod autem haec scientia universalis non sit sibi subalternans particulares speculativas, et quod ita habita adhuc necesse sint aliae, iam dudum in scientia primi libri declaravimus” (Alb., *Metaph.*, IV, 1, 1, p. 162, 24-41).

<sup>295</sup> *Omnes tamen illae* ideo particulares scientiae dictae sunt, quia circa unum aliquid sunt in parte entis determinatum; *et de hoc* uno circa quod sunt, *tractant genus* unum entis sibi subiectum, et tractant de eo *circumscripse* et praecise quaerendo tantum illa quae sunt illius generis, in quantum hoc est (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 301, 43-48).



ciência, as quais são consequentes ao ser enquanto ser, de modo que esta ciência não trata da causa como seu sujeito<sup>296</sup>.

Estas causas são consequentes ao ser e, por isso, a filosofia primeira não trata destas causas senão de modo indireto ou impróprio, e estabelece uma distinção entre as causas tratadas no âmbito da metafísica e sua congêneres, chamadas de intermediárias, tratadas no âmbito de investigação das demais ciências.

Por isso, o saber recebe desta tudo que é estabelecido, porque as causas, que são intermediárias, pelas quais conhecemos, estão contidas (*stant in*) nas causas que esta ciência considera, não como sujeito, mas como algo diferente do sujeito<sup>297</sup>.

Estas “causas” diversas das “causas intermediárias” me parecem estar classificadas entre os demais elementos que Alberto denominou de divisões do sujeito. Então, ele passa a um juízo acerca dessa opinião, tratando-a como “a mais razoável”, mas “não a mais eficiente”: “A segunda posição é mais provável, mas deficiente, porque aquelas processões divinas que são alegadas, não são primeiras por serem divinas, mas porque são relacionadas à simplicidade do primeiro ser”<sup>298</sup>.

Segundo Alberto, chamar essas causas primeiras de processões divinas não seria adequado, pois identificariam com a *causa essendi*, a Deus como o primeiro ser, do qual fluiria o ser em geral e os seres em particular. O erro visto por ele é que essas causas primeiras não existem em relação a Deus, enquanto primeiro ser criador dos demais seres, ou das imagens que informam ou fizeram surgir os demais seres, mas em relação ao próprio ser simples que é o primeiro nível de consideração do ente e que é o sujeito da filosofia primeira.

Por isso, demonstra-se que nenhuma daquelas mesmas causas é absolutamente a primeira, a não ser o ser, e todas são consequentes ao

---

<sup>296</sup> Sed per causas probantur inesse ea quae insunt partibus entis; et ideo causae illae reducuntur in primas causas, quae considerantur in ista scientia consequentia ad ens, in quantum est ens; et ideo ista non est de causa ut de subiecto (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 73-78).

<sup>297</sup> Propter quod etiam scire omne stabilimentum accipit ab ista, quia causae, quae sunt media, per quae scimus, stant in causis in ista scientia consideratis, non quidem sicut subiectum, sed potius sicut quaedam subiecti differentia (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 78-83).

<sup>298</sup> Probabilior secunda est positio, et tamen falsa, quia processiones illae divinae, quas inducit, non sunt primae per hoc quod sunt divinae, sed per hoc quod ad entis primi sunt simplicitatem reductae (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 83-85).

ser, e por isso somente o ser simples e primeiro é o sujeito, e outras são consequentes ao próprio como as partes e as divisões dele<sup>299</sup>.

Em outras palavras, as causas primeiras ou divinas podem ser entendidas de dois modos: (i) primeiro, por serem antecedentes às secundárias; (ii) por não se identificarem às processões divinas, pois não se relacionam de um modo próprio a Deus enquanto causa simples, primeira e universal. Alberto não diz, ao menos nesse passo, que esta relação só é possível por analogia. Desse modo, as causas primeiras que são procuradas na metafísica de modo próprio nada tem a ver com Deus, senão por comparação ou semelhança. Seria impróprio pensar o contrário.

Alberto apresenta uma distinção entre as ideias das formas dos seres, que identifica a teoria de Platão com as processões divinas de Dionísio, com o ser das coisas. A distinção básica entre as duas é que o ente de uma coisa material não pode ser exterior (*extra materia*) à coisa como são as formas que representam e geram os seres segundo o argumento atribuído a Platão:

Ademais, embora estas coisas sejam efeitos divinos (*divina causata*) e processões simples, elas, porém, não podem ser exteriores à matéria, contrariamente ao que disse Platão, e, por isso, que estas coisas sensíveis não são fundamentadas nas próprias do mesmo modo com o qual Platão argumentou<sup>300</sup>.

Alberto admite a relação de causa e efeito entre Deus e essas causas primeiras tratadas como divisões do sujeito. Nesse passo, parece-me que ele se refere à *causa essendi*, mas também das divisões do sujeito, assim como das causas intermediárias tratadas no âmbito das demais ciências. Estas causas seriam efeitos do divino.

Desse modo, Alberto distingue na filosofia primeira o tratamento do sujeito (*subiectum*) desta ciência, isto é, ser, e o tratamento das partes, das divisões, dos predicamentos ou das categorias do ser (*passiones* ou *divisiones*), que no caso em

---

<sup>299</sup> Et ideo patet, quod nulla ipsarum est absolute prima nisi ens, et omnes sunt ad ens consequentes, et ideo solum ens simplex est primum et subiectum, et alia consequuntur ad ipsum sicut partes et passiones eius (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 86-89).

<sup>300</sup> Talia etiam licet sint causata divina et processiones simplices, non tamen esse habent extra materiam, sicut dixit Plato, et ideo ista sensibilia non fundantur in ipsis per modum illum quem Plato induxit (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 89-93).

questão são as causas. Alberto também distingue a *causa essendi*, que seria Deus, e as causas do ser, como predicamentos tratados acerca do ser em geral. Estas seriam as causas primeiras tratadas na metafísica como *divisiones*. Por outro lado, ele também distingue as causas secundárias que são tratadas no âmbito de outras ciências. Desse modo, ele refuta a tese de que as causas seriam o sujeito da metafísica, mas apenas uma divisão do sujeito.

### 1.7. A unidade da metafísica

A divisão do sujeito em partes (*passiones* ou *divisiones*) torna necessário que Alberto afrente o problema da unidade da ciência metafísica. É exatamente o que ele faz no seu terceiro excuro: “esta digressão esclarece a unidade e como esta ciência é uma”<sup>301</sup>. Alberto recorre então aos múltiplos sentidos do ser e ao artifício da analogia para explicar que a variedade de divisões não implica numa variedade de sujeitos:

Embora esta ciência seja uma, convém que trate sobre muitas coisas, sobre todas aquelas coisas na medida em que são reduzidas ao ser e na medida em que são consequência do ser enquanto ser. Por isso, o ser em todas estas coisas possui unidade de analogia, que não é uma unidade absolutamente equívoca, mas trata sobre várias coisas sob um único ponto de vista, não do modo de uma única razão acerca daquelas coisas, nem também por razão diversa daquelas, como alguns disseram erroneamente; mas, como aquela coisa diversa trata de um só, de certo modo; e esse modo que trata de um só, é diverso entre as coisas diversas. Mas os modos diversos o são dele que é simplesmente único, como o ser é absolutamente substância e alguma qualidade dele; assim, trata sobre aquelas coisas, de modo que o sujeito desta ciência é unido por esta unidade com estas que são as partes dele<sup>302</sup>.

---

<sup>301</sup> Et est digressio declarans, qua unitate et qualiter sit haec scientia una (Alb., *Metaph.*, I, 1, 3, p. 5, 59-60).

<sup>302</sup> Haec etiam scientia una est, quoniam licet sit de multis, de omnibus tamen illis est, prout reducta sunt in ens ut partes et prout sunt ens consequentia in eo quod est ens. Et ideo ens in omnibus his unitatem habet analogiae, quae unitas non aequivoci omnino, sed est multorum ad unum respicientium, non quidem quod per unam rationem est in illis nec etiam quod per diversam rationem est in eis, sicut quidam male dicunt, sed potius sic, quod illa diversa aliquo modo sunt unius, et ille modus quo sunt unius, est diversus in diversis. Sed quilibet diversorum modorum est eius quod simpliciter unum est, sicut ens simpliciter substantia est et aliquid eiusdem qualitas, et sic de aliis, et hac unitate unitur subiectum huius scientiae cum his quae sunt partes eius (Alb., *Metaph.*, I, 1, 3, p. 5, 61-76).

Alberto menciona seu conceito de *analogia entis* que será trabalhado no capítulo segundo desta tese<sup>303</sup>. Convém agora considerar seu argumento acerca da unidade da filosofia primeira. Para isso, ele defende que as divisões do ser estão unidas a ele de modo imediato. São divisões internas de modo que se garante a unidade da ciência<sup>304</sup>. Essas divisões são comprovadas no âmbito da própria ciência e não se conformam como espécies do sujeito nem mesmo como outro gênero de sujeito<sup>305</sup>.

Todos aqueles são provados no interior da própria ciência sem mutação de gênero de sujeito, por princípio dele e daquele mesmo estudo; nem a demonstração é mudada de um gênero a outro gênero. Esta é a unidade própria da ciência que é demonstrativa ou doutrinal, pois, desse modo, através do sujeito, o conhecimento dos acidentes internos confere maximamente à ciência a possibilidade de conhecer a essência<sup>306</sup>. As divisões são primeiras e simples como o próprio sujeito, de modo que é a partir destas que se pode trilhar o caminho para estabelecer todas as coisas que são supostas nas outras ciências<sup>307</sup>. Portanto, ela não tem unidade a partir das ciências particulares, pois este modo não seria útil para o estabelecimento dos princípios<sup>308</sup>.

Assim Alberto, propõe que a unidade do sujeito da filosofia primeira permite que esta seja dividida em partes imediatas e que são unidas pelo conceito da analogia. Por outro lado, só esta ciência pode garantir sua unidade, pois os princípios dela não derivam de outras ciências. As outras ciências têm sua unidade determinada por esta ciência na medida em que ela determina os sujeitos das demais ciências, mas não é coerente que as outras determinem o da metafísica a fim de que não se caia no

---

<sup>303</sup> Ver subtítulo 2.4.

<sup>304</sup> Alia autem unitate unitur ad passiones, et haec est immediatio substandi passionibus, quae insunt et, sicut quaelibet unitur scientia, et tantum extenditur illa unitas, quantum extenditur immediatio subiecti ad quascumque passiones (Alb., *Metaph.*, I, 1, 3, p. 5, 77-81).

<sup>305</sup> Omnes enim illae per principia illius et eiusdem scientiae probrantur inesse eidem absque mutatione generis subiecti, nec demonstratio mutatur de genere in genus alterum. Et haec est unitas propria scientiae, secundum quod est demonstrativa vel doctrinalis, quia sic cognitio accidentium inesse subiecto maxime confert ad sciendum quod quid est (Alb., *Metaph.*, I, 1, 3, p. 5, 81-88).

<sup>306</sup> Quia autem passiones sunt primae et simplices sicut et ipsum subiectum, ideo ex his viam habet ad stabiliendum omnia quaecumque supponuntur in scientiis aliis (Alb., *Metaph.*, I, 1, 3, p. 5, 88-91).

<sup>307</sup> Et ideo non habet unitatem unius particularium scientiarum, quia hoc modo non proficeret ad stabiliendum principia, sicut iam saepius dictum est (Alb., *Metaph.*, I, 1, 3, p. 5, 91-94).

<sup>308</sup> Igitur quod ista scientia sit theórica et qualis theórica, amplius autem de quo sit de subiecto et qualiter, adhuc autem quali unitate sit una tam ad partes subiecti quam ad passiones, determinatum sit a nobis hoc modo (Alb., *Metaph.*, I, 1, 3, p. 5, 95 – p. 6, 3).

raciocínio circular. Desse modo, Alberto intenta ser coerente ao defender que todas as ciências, com exceção da metafísica, não podem provar seus próprios princípios e todas tem seus primeiros princípios fundamentados pela ciência primeira. Só ela pode garantir sua própria unidade e garantiria a certeza no sistema científico. Ela fundamentaria a cientificidade das ciências que consideram sujeitos mutáveis e materiais e que são observáveis através dos sentidos externos. Se houvesse uma ciência que provasse os princípios da metafísica, esta deixaria de ser a primeira. Então, infere-se das considerações de Alberto o princípio de que uma ciência, a primeira, possuiria princípios evidentes e que são sustentado pela lógica e pela própria ciência.

### 1.8. O problema da metafísica enquanto ciência universal

No contexto da especificação do sujeito, Alberto afronta o problema da universalidade da filosofia primeira. Ele refuta mais especificamente o argumento levantado por ele mesmo de que se a metafísica tem como sujeito o ser enquanto ser e este está presente em todos os seres de um modo unívoco não haveria diferença entre um ser e outro<sup>309</sup>. Desse modo, a metafísica seria tão geral que não seria capaz de estabelecer distinções entre os seres, pois tudo é ser. Por outro lado, deveria tratar de tudo que existe, sendo a ciência mais geral e universal, de modo que as demais ciências seriam supérfluas. Soma-se a esse argumento refutado por Alberto, outro, atribuído por ele a Platão, segundo o qual, se cabe à filosofia primeira determinar todas as substâncias, então as ciências particulares seriam supérfluas<sup>310</sup>.

---

<sup>309</sup> Quod autem nihil de ente dicunt demonstrari posse diversum, etiam falsum est et non probat intentionem eorum (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 95 – p. 5, 1).

<sup>310</sup> Est autem adhibita praeinductis quaestio tertia, utrum una et eadem scientia est de omnibus substantiis, ut videtur, quia ex quo scitur unumquodque per sua principia prima, ex quibus tota ratio sciendi emanat, videtur illius similiter cognoscere omnes, cuius est cognoscere prima principia substantiae: et sic primae philosophiae est cognoscere substantias omnes. Ex quo etiam patet, quod haec quaestio oritur ex determinatione quaestionis secundae. Amplius principia quidditatum sunt principia substantiae in quolibet. Iam autem in secunda patuit quaestione, quod principia quidditatum quae sunt forma et finis, ex quibus diffinitur omne quod recipit diffinitionem, cognoscit sapiens qui est primus philosophus. Cognoscere igitur videtur substantias et subiecta omnium. Subiecta enim, sicut diximus, aut divisione aut diffinitione cognoscuntur. *Sed si hoc conceditur*, videbitur prima philosophia esse sufficiens ad omnia scienda, et omnes aliae videbuntur superfluae scientiae, quoniam accidentia propria sciuntur per sua subiecta, cum subiectum non solum substet accidentibus, sed etiam sit causa eorum, et in diffinitione accidentis loco differentiae ponatur et actus. Cognitis igitur in prima philosophia omnibus subiectis et

Para Aertsen, o *esse* albertiano, no sentido de *primum creatum*, tem uma “universalidade mais extensiva que qualquer coisa”<sup>311</sup>. Como o ser não é determinado ou especificado através de qualquer característica ou diferença, o escopo de sua predicação é ilimitado<sup>312</sup>. A fim de refutar esse argumento que simplesmente arruinaria o sistema de ciências ao destruir a especificidade das ciências, ele inicia a exposição do problema:

Com efeito, embora não exista diferença real com o ser, as consequências do ser possuem ao menos certo modo de adição de algo relacionado ao próprio, de maneira que por esse modo de diferenciação, é suficiente demonstrar a inerência de algo como o sujeito, com o que se chamam as divisões do ser, de modo que são provadas como inerentes em si próprias<sup>313</sup>.

---

passionibus omnium substantiarum sive subiectorum., superfluae erunt omnes particulares scientiae. In omnibus enim illis, sive sint scientiae ‘quia’, sive scientiae ‘quid’ et ‘propter quid’, unius et eiusdem scientiae est consideratio subiecti et passionis: in omnibus enim illis ex communibus conceptionibus speculatur accidens esse in subiecto. Si vero diceret aliquis, quod prima philosophia non esset omnium substantiarum, sed quarumdam, sicut *Platoni videbatur dicenti*, quod sit substantiarum separatarum non sensibilibus, videtur hoc esse inconueniens. Cum enim ipsa sensibilitas videatur esse passio substantiae, videtur ipsa substantia subiecta sensibilitati non dependere nisi ex ipsis principiis substantiae secundum se sumptae, quae abstrahit a substantia sensibili. Et sic iterum redit, quod omnis substantia est de contemplatione eius de cuius contemplatione est cognoscere principia substantiae secundum se sumptae: et si cognoscere habet subiecta, habet etiam cognoscere accidentia. Et sic secundum prius inducta videbuntur aliae scientiae esse superfluae. Est autem huius quaesiti determinatio, quod cum quaeritur, utrum una et eadem sit scientia omnium substantiarum, potest quaeri de substantia in eo quod substantia est, quia sic est primum ens ad quod omnis alia reducitur multitudo accidentium. Et sic etiam quaecumque sunt substantiae determinatae, dependent secundum theoriam veritatis ab ista substantia: et hoc modo ista sapientia quae est de causis et principiis enis et demonstrationum, una et eadem <est> existens de omnibus substantiis. Si autem substantia in ambitu toto accipitur suae praedicationis, prout omnis substantia stat interminis generalissimi et individui, sic una scientia, quae essentialis pars est theoriae, non est de omni substantia. Est tamen una quae docet modum theoriae scientia de omnibus substantiis, sed haec est pars rationalis scientiae quae coordinationem docet praedicabilium exeuntium ab uno primo praedicato (Alb., *Metaph.*, III, 3, 4, p. 143, 10-72).

<sup>311</sup> Aertsen, 2012, p. 204.

<sup>312</sup> Latissima enim praedicatio est, quae est in omnibus. Esse autem primum creatum nulla differentia determinatum est. Ambitus ergo suae praedicationis a nullo restrictus est. Sequitur ergo, quod latissimae universalitatis est, quamvis universalitas sua non sit generis vel differentiae vel speciei vel proprii vel accidentis, sed principii primi ingredientis in esse rerum omnium, quod per analogiam refertur ad entia” (Alb., *De causis et processu universitatis*, II, 1, 18, p. 83). Alberto sublinha que a generalidade do ser é diversa da dos cinco universais tradicionais: *genus*, *species*, *differentia*, *proprium* e *accidens*. A universalidade do ser “transcende” os gêneros, pois este é de um princípio que entra na existência de todas as coisas (Aertsen, 2012, p. 204),

<sup>313</sup> Licet enim nihil ad ens habeat realem diversitatem, habent tamen omnia consequentia ad ens modum quendam additionis ad ipsum, et per hunc modum diversitatis, qui sufficit ad hoc quod inesse monstretur alicui sicut subiecto sibi, haec quae dicuntur passionibus entis, enti inesse probrantur (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 5, 1-6).

Alberto concorda que o ser enquanto ser é idêntico em todos os seres, mas afirma sua diferenciação como uma espécie de adição de outras características que tornam um determinado ser diverso do outro. Esta adição seria uma outra forma de entender o ser e que contrasta com a maneira segundo a qual este ser não se diferencia realmente do outro, pois esta forma está inerente de um modo unívoco em todas as coisas.

Contudo, desta e de outras há uma solução, pois mesmo se concordarmos que nada pode ser provado ser inerente ao ser, não se poderia ao menos provar que muitas das propriedades são inerentes às partes do ser que são por si as partes dele próprio<sup>314</sup>.

Alberto concede que se não há prova para dizer que algo é inerente ao ser, não poderia ser também estabelecido que as propriedades pertencem às partes do ente e que estas pertencem ao próprio. Desse modo, não seria absurdo afirmar que assim como as características secundárias são inerentes às partes do ser, como, por exemplo, a cor branca de uma coisa, também o ser determinada coisa tem algo que é inerente à própria natureza desta coisa. É justamente este algo que é o ser, que está presente no próprio ser da coisa, que é contemplado como sujeito da filosofia primeira. Como não há outra ciência que se proponha a discutir, investigar e tratar desse algo que é o ser enquanto ser, Alberto conclui: “Isto é suficiente para que exista algum sujeito para esta ciência”<sup>315</sup>. Após dirimir a questão do sujeito próprio da metafísica e situá-lo como ser enquanto ser, Alberto passa a defender a autonomia das demais ciências em relação à filosofia primeira:

As outras ciências não são supérfluas sob o pretexto de que as causas e os princípios de todas as coisas são estabelecidos nesta ciência, pois não é pelos termos primeiros e transcendentais que são conhecidas uma ciência ou uma arte<sup>316</sup>.

---

<sup>314</sup> Huius tamen et alia est solutio, quoniam etsi daremus, quod enti secundum se nihil possit probari inesse, tamen partibus entis, quae secundum se sunt partes ipsius, multa possunt probari inesse (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 5, 6-10).

<sup>315</sup> Et hoc sufficit ad hoc quod aliquid sit subiectum scientiae (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 5, 10-11).

<sup>316</sup> Nec aliae scientiae superfluent, eo quod causae omnium et principia stabiliuntur in ista, quia primis et transcendentibus scitis non propter hoc scitur scientia vel ars (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 5, 11-15).

Alberto inicia a distinção afirmando que o saber das causas primeiras não redundando no conhecimento das segundas. Do mesmo modo, o saber das causas segundas não redundando no saber das primeiras. Os princípios nas ciências particulares partem da realidade, da experiência, do que é sensível, e conformam por indução os universais ou os princípios no interior das ciências. Ele acredita estar argumentando contra Platão em conformidade com Aristóteles e seus intérpretes peripatéticos, Porfírio, Alexandre e Avicena<sup>317</sup>. Contudo, há princípios que são assumidos pela ciência e que não são passíveis de serem provados por ela. Somente a metafísica, que não possui qualquer elemento de indução, pois seus princípios são evidentes em si mesmos<sup>318</sup> e não se fundamentam na matéria, seria uma exceção. Ele chega a afirmar que tais princípios, como os da lógica, são inatos (*innata nobis*)<sup>319</sup> e antecedem aos de todas as demais

---

<sup>317</sup> Et sic est de omni substantia et accidente una scientia quae est prima philosophia. Aliae tamen scientiae particulars necessariae sunt, quae substantiam determinatam secundum esse considerant, et per principia concepta cum materia et motu determinant de ipsa, quod non facit prima philosophia. Sic enim substantia habet multas passiones quas non habet in quantum est ens primum et aliorum existentium principium. Nec est verum, quod sensibilitas sit passio substantiae, sed potius est differentia constituens cum motu et materia conceptis substantiam. Sicut enim de talibus dixerunt Peripatetici formis, Porphyrius et Alexander et Avicenna, essentialiter sunt qualitates virtutem substantiae habentes. Secundum autem doctrinam Aristotelis huiusmodi formae sunt verae substantiae, et nominant formam cum virtute naturuli quam habet ad agendum vel patiendum, propter quod secundum nomen qualitates et passiones dici videntur. Haec igitur huiusmodi est determinatio quaestionis. Sicut enim ad alia quaesita, ita etiam necesse est ad hoc quaesitum referri quod quarto quaesitum est. Si enim aliquo modo una est scientia de omnibus substantiis et aliquo modo plures, surgit quaestio, utrum omnes dicantur primae sapientiae aequaliter, vel non. Et si non, lunc quaeritur quae illarum sit vocanda sapientia. Et constat, quod secundum praedeterminata non omnes sapientiae sunt dicendae, sed ea sola quae est de substantia quae est ens primum et omnium principium. Nec omnes de substantia scientiae sic cognatae sunt, quasi unius et eiusdem generis <sint>, secundum affinitate cum philosophia in hoc quod sua principia stabilimentum habent ab ea quae est philosophia prima, sicut omnis substantia stabilitur a principiis primae substantiae, quae est ens primum et universi entis principium. Haec igitur est determinatio inductorum (Alb., *Metaph.*, III, 3, 4, p. 143, 87 – p. 144, 26).

<sup>318</sup> Sicut enim definitiones dicentes quid, necesse est resolve usque ad genus primum, quia aliter non satis notificant diffinitum, ita oportet resolve causam, quae medium est demonstrationis, usque ad primam causam, quae non priorem se habet, per quam certificet sed certificate per se ipsam, quia sic primae demonstrationis erunt ex primis et veris, et consequentes demonstrationis erunt ex his quae per prima et vera acceperunt fidem (Alb., *Metaph.*, I, 2, 4, p. 21, 54-62).

<sup>319</sup> Et ideo nullus est modus doctrinae quo sciuntur, nisi forte per cognitionem terminorum in principiis positorem, qui suis definitionibus sciuntur. Ipsa autem principia secundum se quae dignitates vocantur, oportet scientes praevenire, antequam aliquid sciant per demonstrationem, et non oportet discipulos audientes hoc quaerere a doctoribus; haec enim sunt instrumenta quibus omnis intellectus accipit omnem scientiam, et ideo ex potentia sciendi non egreditur in actum sciendi, nisi per illa, et est talium scientia innata nobis. Palam igitur ex dictis est, quod philosophi primi cuius est speculari de substantia prima, quae est substantia omnium dicta, eo quod est causa omnium, est perscrutari etiam de principiis primis syllogisticis, ex quibus omnis scientia demonstrat omne esse quod probat (Alb., *Metaph.*, IV, 2, 2, p. 174, 20-35).



ciências, fornecendo à própria metafísica e às ciências os argumentos<sup>320</sup>. Então, o argumento avança com a distinção do nível de causas e princípios diversos e particulares que cada ciência possui:

Mas, as causas e os princípios não são provados aqui por ela que são próprios ou relacionados a uma certa natureza, mas, sobretudo, pelos princípios do ser são estabelecidos os que são os próprios, não naquilo que é próprio, mas ao retirar ou reduzir ao ser ou às partes do ser, segundo o que o ser é e não segundo o que é este ser (*hoc ens*)<sup>321</sup>.

Nesse ponto, Alberto relembra a distinção entre o ser enquanto ser compartilhado de modo igual em todos os seres e a distinção de um ser e outro no que cada qual tem de particular (*hoc ens*). É justamente tudo aquilo que não está contido no ser em geral que está presente em todos os seres que distingue este ser específico do outro não somente a nível individual, mas também no nível essencial.

Por isso, para saber as coisas na sua própria natureza, são absolutamente necessárias as ciências particulares, as quais, porém, nada podem provar de modo inerente, a não ser pelo modo com o qual o sujeito e todos os princípios dele restam ao serem estabelecidos nesta ciência pelos princípios do ser<sup>322</sup>.

Alberto relembra como os sujeitos das ciências particulares são provados pelos princípios de uma ciência superior que é a filosofia primeira. Embora ele admita que a matemática e a física possam provar certas causas e princípios (*propriis sibi*), mas não a causa enquanto causa e o princípio enquanto princípio como o faz a filosofia primeira<sup>323</sup>. A subordinação de uma ciência a outra reside justamente no princípio

<sup>320</sup> *Metaphysicus, qui est de primo ente, quamvis nihil ante se habeat, nihilominus tamen arguit ad principia sua et aliorum* (Alb., *S. Th.*, I, 5, 3, p. 19, 38-40).

<sup>321</sup> *Causae autem et principia non probantur hic per ea quae sunt cuidam naturae propria et proxima, sed potius per entis principia stabiliuntur ea quae propria sunt, non in eo quod propria, sed resoluta et reducta ad ens vel partes entis, secundum quod est ens et non secundum quod est hoc ens* (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 5, 15-20).

<sup>322</sup> *Et ideo ad sciendas res in propria natura, summe requiruntur scientiae particulares, quae tamen nihil penitus probare possent, nisi eo modo quo subiecta et principia sua omnia relinquunt per entis principia esse stabilita in scientia ista* (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 5, 20-25).

<sup>323</sup> *Attamen quamvis causa et principium sint consequentia ens, non tamen ab hoc ente mensurabili vel mobili quod est mathematicum vel physicum, sed sunt ante hoc per intellectum. Et ideo neque stabilire ea, secundum quod huiusmodi sunt. Licet ergo tam mathesis quam physica determinent de causis et principiis propriis sibi, non tamen determinare habent de causa secundum quod causa est, vel de principio, secundum quod est principium. Se relinquitur hoc primae philosophiae determinandum* (Alb., *Metaph.*, I, 2, 11, p. 28, 49-60). Em outro trecho afirma Alberto: “intellectus enim non facit scire per separatas: eo quod separatum secundum esse non est quid et propter quid rerum, et natura non facit esse res hoc quod

aristotélico de que todas as ciências não podem provar seus próprios princípios, mas retirá-lo de outra que lhe é superior. Como o ser, assim como suas divisões, são inatos para nós, evidentes em si mesmos, logo, todas as ciências retiram seus princípios da metafísica que trata do ser. Consequentemente, a própria metafísica não pode provar seus próprios princípios uma vez que são evidentes em si mesmos.

Por outro lado, o ser comum está presente em todas as coisas que existem. Mas as ciências particulares não tratam do ser em geral, mas do ser em especial, ou seja, deste ser (*hoc ens*).

Eles não são subalternos à ciência própria e determinada de um certo ser, pois para que exista a subordinação, não é somente requerido que o sujeito esteja relacionado a outro sujeito, mas ao termo médio, que é a causa pela qual (*propter quid*) é concluída ou contida por intermédio de outra ciência<sup>324</sup>.

Todas as ciências estão subordinadas aos princípios oferecidos pela filosofia primeira, pois qualquer ciência, com exceção da filosofia primeira, precisa que o seu sujeito seja estabelecido por outra ciência que possui um nível de certeza superior. Desse modo, pode-se chegar a considerar as demais ciências particulares elencadas ou exemplificadas: “E assim se chega na perspectiva, na geometria e, igualmente, na ciência natural, que é transmitida no livro da *Física* e na ciência *Sobre o céu e o mundo* e nas outras ciências naturais<sup>325</sup>.”

---

sunt per separata: quia non coniunguntur rebus, ita quod sint esse rerum sensibilium. Nec videmus in tota ista philosophia Platonis, quod species ideales tangerent illam causam quam dicimus esse unum principiorum rem constituentium et facientem scire eam quae est causa quae vera est rei quidditas, sicut paulo ante diximus. Sed secundum dicta Platonis mathematica sive separata, secundum rem facta sunt praesentibus in sensu philosophia a dicentibus Platonis oportere tractare huiusmodi separata gratia aliorum ab eis quae sunt separabilia. Cum enim in sensibilibus non inveniatur aliquid permanens unum in multis et de multis existens, oportere iudicabant ponere mathematicas, hoc est, separatas, formas, quae immobiles existentes unum essent in multis et de multis et sic facerent res esse, quod sunt, et sunt principium sciendi res, quae sciuntur. Et sic oportebat, ut dicunt, mathematicas formas tractari propter sensibiliza (Alb., *Metaph.*, I, 5, 12, p. 85, 21-41).

<sup>324</sup> Nec etiam propriae et determinatae scientiae cuiusdam entis isti subalternantur, quia ad subalternationem non requiritur, quod subiectum sit sub subiecto tantum, sed quod medium, quod est causa **propter quid**, sub alterius scientiae medio concludatur vel contineatur (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 5, 25-30). Grifo meu.

<sup>325</sup> Et sic fit in perspectiva et geometria et similiter in scientia naturali, quae traditur in libro Physicorum et scientia de Caelo et Mundo et aliis scientiis naturalibus (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 5, 30-34).

Alberto também se questiona se a teologia seria a ciência universal, uma vez que em certo sentido ela seria a primeira entre as ciências, suplantando o lugar da metafísica, a qual perderia seu epíteto de ciência primeira. Ele é incisivo em sua *Suma de Teologia* ao afirmar que a filosofia primeira é a única ciência universal, relegando a teologia à classificação de ciência particular, uma vez que, de modo semelhante à física e à matemática, recebe seus princípios da metafísica<sup>326</sup>. A teologia não pode fornecer princípios para si mesma. Nesse sentido até a teologia é subordinada à filosofia primeira, pois o ser em geral e o ser divino em particular é um pressuposto para a teologia extraído da filosofia primeira, como o ser em geral e o ser móvel é um pressuposto para a física. No subtítulo 4.3, considero alguns aspectos do estatuto da teologia e da relação dela com a filosofia primeira.

Convém, por hora, considerar o segundo capítulo do livro I da *Metafísica* no qual Alberto refuta concepções que para ele são equivocadas. Já pontuei anteriormente que as duas primeiras seriam respectivamente que as quatro causas aristotélicas e o próprio Deus seriam os sujeitos, no sentido de objeto de investigação, da primeira entre todas as ciências. A terceira tese, que é a assumida por Alberto, predica que o ser universal é o sujeito da metafísica. O argumento refutado, seria que como o ser não é um gênero e como tudo o que existe é um ser, logo uma ciência do ser teria como objeto tudo que se pode predicar como ser. Seria então a ciência *de omnibus*, sobre todas as coisas que existem. Desse modo, as demais ciências seriam supérfluas, pois teriam seus sujeitos compreendidos pela filosofia primeira<sup>327</sup>. Alberto retoma o argumento aristotélico colocado em evidência por Avicena segundo o qual não convém que uma

---

<sup>326</sup> Adhuc, Aristoteles in III Primae Philosophiar dicit, quod est scientia, quae considerate ns in quantum ens; et haec non est una de scientiis particularibus, des est scinetia universalis [...] In contrarium huius est, quod sicut ens particular sicut in principio est in ente universali, sic principia entis particularis sunt in principiis entis universalis sicut in primis essentialibus ipsa, sive sint complexa sive incompleta. Incompleta sunt sicut subiectum et passio, complexa sicut diffinitiones et principia, quae sunt proposiotiones sive virtute sive substantia syllogismum igredientes. Sicut ergo omnes particulares scientiae principia sua accipiunt a scientia universali, quae prima philosophia est, sic a theologia accipient, si ipsa est scienti universalis; hoc falsum est. Ergo theologia non est scientia universalis (Alb., *S. Th.*, I, 4, p. 14, 1-5.11-23).

<sup>327</sup> Amplius, si ens, ut inquit, esset subiectum et omnia stabilirentur in esse et partibus entis, certificaret ista scientia omnia quae sunt, et principia omnium. Et tunc omnes aliae scientiae superfluerent, eo quod nobilissimam scientiam de omnibus haberemus nec minus nobilem tunc oporteret invenire scientiam (Alb., *Metaph.*, p. 4, 38-42).

ciência prove a existência do seu sujeito<sup>328</sup>. Além disso, aqueles a quem o dominicano refuta não compreenderam que o termo *ens* não é unívoco, de modo que os diferentes tipos de ser não o são no mesmo sentido<sup>329</sup>. Portanto, o estabelecimento de provas fundamentadas em uma das partes do ser não são suficientes para o ser enquanto ser nem mesmo para quaisquer de suas partes<sup>330</sup>.

Seria um erro pensar que como o ser não é um gênero e como tudo o que existe é ser, haveria uma ciência do ser que no fundo seria uma ciência de todas as coisas<sup>331</sup>. Desse modo, a ciência *de omnibus* tornaria todas as outras disciplinas superfluas. A primeira tese seria de que uma ciência não pode provar seus próprios princípios nem seu próprio sujeito<sup>332</sup>. Alberto tem noção clara de que o termo “ser” não é unívoco, mas apresenta várias acepções<sup>333</sup>. A metafísica teria então o sentido mais geral do ser, na medida em que é o ser universal, não delimitado pela individualidade.

---

<sup>328</sup> Quod autem erronea sit haec opinio, constat per hoc quod nihil idem quaesitum est et subiectum in scientia aliqua; deus autem et divina separata quaeruntur in scientia ista; subiecta igitur esse non possunt (Alb., *Metaph.*, p. 4, 38-42).

<sup>329</sup> “Dicamus igitur, quod ens multis quidem modis dicitur de his quae sunt sub ipso ut partes ipsius. Et ideo non dicitur univoce, quia univocum de multis dicitur modo uno et ratione una, licet forte magis et minus conveniat illis de quibus univoca praedicatione praedicatur, sicut substantia maxime dicitur de prima substantia et minus de secunda, si ab actu substandi substantia dicatur. Ens autem cum multis modis diversis re et ratione de multis dicatur, dicitur tamen omnibus his modis ad unum nomine et ad unam aliquam naturam, ad quam omnes illi modi dependent, et ideo non est aequivocum secundum veram aequivocationem, secundum quam solum nomen commune est et ratio substantiae et naturae diversa est et ad unam naturam non dependet ipsa diversitas” (Alb., *Metaph.*, p. 3, 20-26).

<sup>330</sup> Storck (2010, p. 155) bem sintetiza o argumento albertiano: “Do que foi dito, é manifesto que pertence a uma e mesma ciência investigar os seres enquanto são seres, ou seja, tomados na totalidade completa do ser. Pois o ser é dito verdadeiro de modo análogo e por dependência de algo uno, de onde primeira e simplesmente provém o nome”.

<sup>331</sup> “Amplius, si ens, ut inquit, esset subiectum et omnia stabilirentur in esse et partibus entis, certificaret ista scientia omnia quae sunt, et principia omnium. Et tunc omnes aliae scientiae superfluerent, eo quod nobilissimam scientiam de omnibus haberemus nec minus nobilem tunc oporteret invenire scientiam” (Alb., *Metaph.*, p. 4, 38-42).

<sup>332</sup> “Quod autem erronea sit haec opinio, constat per hoc quod nihil idem quaesitum est et subiectum in scientia aliqua; deus autem et divina separata quaeruntur in scientia ista; subiecta igitur esse non possunt” (Alb., *Metaph.*, p. 4, 38-42).

<sup>333</sup> “Dicamus igitur, quod ens multis quidem modis dicitur de his quae sunt sub ipso ut partes ipsius. Et ideo non dicitur univoce, quia univocum de multis dicitur modo uno et ratione una, licet forte magis et minus conveniat illis de quibus univoca praedicatione praedicatur, sicut substantia maxime dicitur de prima substantia et minus de secunda, si ab actu substandi substantia dicatur. Ens autem cum multis modis diversis re et ratione de multis dicatur, dicitur tamen omnibus his modis ad unum nomine et ad unam aliquam naturam, ad quam omnes illi modi dependent, et ideo non est aequivocum secundum veram aequivocationem, secundum quam solum nomen commune est et ratio substantiae et naturae diversa est et ad unam naturam non dependet ipsa diversitas” (Alb., *Metaph.*, p. 3, 20-26).

Não é o ser de modo parcial, mas tomado no significado absoluto ou simples. É o ser no sentido de substância. Aprofundaremos esse particular no capítulo terceiro<sup>334</sup>. Convém continuar com a especificação do sujeito da filosofia primeira. Assim, a procura do sujeito da metafísica chega ao seu termo ao argumentar que seria *ens inquantum ens et ea quae sequuntur ens*, em outras palavras, o ser enquanto ser e suas propriedades, suas divisões (*passiones*).

Alberto só assume a teologia como ciência universal em um sentido lato, como se poderia também afirmar da ética, que trata sob certo ponto de vista de tudo, da moral, do poder, da riqueza e que servem para a felicidade da cidade, no caso da ética, ou para a felicidade eterna, no caso da teologia<sup>335</sup>. Portanto, ele a insere no âmbito das ciências práticas.

Nesse sentido, outro problema enfrentado por Alberto seria o silogismo atribuído a Platão<sup>336</sup>: se cabe à metafísica ser a ciência sobre todas as substâncias, cabe também a ela ser a ciência de todos os acidentes, pois estes decorrem daqueles. Desse modo, as linhas e as superfícies das figuras geométricas pertenceriam à consideração da metafísica e não somente da matemática. Como objeção principal, caso fosse assumida

---

<sup>334</sup> Ver subtítulo 3.2.3.

<sup>335</sup> Theologia autem non de ente ut ens nec de partibus entis est, ut partes entis sunt, sed est de ente determinato per formam analogiae ad id quo fruendum est, et este de partibus entis, secundum quod specialem habent analogiam ad illud. Et ideo non simpliciter est universalis et particularis, sed quodammodo est et universalis et particulares, sicut et ethica, quae quodammodo de omnibus est de moralibus et fortuitis, ut de potentatu et divitiis et partibus utriusque istorum, prout organice vel decorative ad civilem faciunt felicitatem (Alb., *S. Th.*, I, 4, p. 14, 29-39).

<sup>336</sup> Praedictis autem adiciendum est, quod septimo quaeritur, utrum videlicet primae philosophiae circa substantias theoria est aut etiam circa omnia ea quaecumque per se accidunt substantiis. Haec cum praeductis fere habet eandem determinationem. Oritur autem haec quaestio ex, immediate quaesito: quia dicto quod prima philosophia est de omni substantia reducta et resoluta in eam quae est primum ens et entium principium, surgit quaestio utrum eodem modo etiam sit de omnibus differentiis passionum omnis substantiae vel non, ut si dicamus quod substantiae subiecta sunt corpora mathematica, et similiter lineae quae secundum Platonem substantialiter constituunt superficies, quae sunt substantiae constituentes corpora. Tunc prima philosophia erit de his secundum quod resolvuntur ad substantiae, quae est primum ens, substantialia principia. Tunc igitur quaeritur, utrum etiam sit de per se accidentibus istarum substantiarum subiectarum de quibus sunt demonstrationes mathematicae, aut alterius scientiae est accidentium horum speculatio. Si enim detur quod est de horum per se accidentibus sicut de substantiis subiectis, tunc prima philosophia erit demonstrativa quaedam sive particularis considerans ens in parte et substantiam particularem: quia accidens determinatum non inest immediate nisi subiecto determinato. Non autem videtur demonstratio esse primae philosophiae si sic quid, sive aliquid est, sed de eo quod simpliciter est et accidentibus eius (Alb., *Metaph.*, III, 3, 5, p. 144, 30-59).

essa hipótese, a filosofia primeira trataria das partes do ser, como faz a matemática, e não seria exclusivamente a ciência do ser ou da substância mais geral. Desse modo, além do problema de possuir vários ou infinitos sujeitos, não haveria diferença entre esta ciência e as ciências que tratam dos seres particulares. Como aprofundamento, Alberto, colocando-se ao lado de Avicena<sup>337</sup> e Aristóteles, contradizendo o argumento que ele atribuiu a Averróis, de que o conhecimento da substância implica no do acidente<sup>338</sup>. Para Alberto, o conhecimento do acidente não emana do da substância como se eles fossem reduzidos ao ser primeiro, mas possuem sua definição na matéria determinada que é sujeito das ciências particulares<sup>339</sup>. Desse modo, Alberto garante a necessidade da filosofia enquanto ciência primeira e a especificidade e o sistema de subordinação das ciências particulares, pois o conhecimento do ser na parte considerada por cada ciência subalterna, não garante o conhecimento do ser em geral.

A noção *ens simpliciter* também apresenta outro aspecto do problema da filosofia primeira enquanto ciência universal. Sua doutrina aparece na confrontação à tradicional tese dos sofistas: i) nada é predicável do ente que lhe seja distinto; e, ii) o ente é predicável de tudo<sup>340</sup>. Storck<sup>341</sup> entende que a noção albertiana do ser deve ser

---

<sup>337</sup> Propter quod dicit Avicenna, quod substantia est constituens esse accidentis, non constituta ab illo, et ideo est esse substantiae ante esse accidentis (Alb., *Metaph.*, V, 2, 1, p. 236, 31-34). Nesse trecho Alberto se volta contra *quidem*, entre os quais que me parece estar Averróis: “Fuerunt etiam quidam qui aliqua dicerent esse et substantiam et accidens, siut primas elementorum qualitates dixerunt in ipsis elementis esse substantias, et in aliis dixerunt esse accidentia, quod est impossibile, quia quod in se substantia ets, non potest esse accidens respectu aliquis (Alb., *Metaph.*, V, 2, 1, p. 236, 43-49).

<sup>338</sup> Haec igitur est disputatio et causa praeinductae quaestionis, quam aliter in praecedentibus disputavimus sequentes Averroem, qui in alio intellectu eam exponit, et videtur sua expositio verum Aristotelis inteliectum non tangere, quia parum est quaerere, utrum unus et idem modus sciendi sit subiectum scire et accidens, et talis quaestio non est de principiis, sed, prout hoc disputatur, quaestio habet rationem et est de principiis. Adhuc autem non est inconueniens passionem concludi de subiecto per diffinitionem subiecti, si subiectum non ut subiectum tantum, sed ut subiectum et causa passionis diffiniatur, quod tamen Averroes habet pro inconuenienti (Alb., *Metaph.*, III, 3, 5, p. 144, 60-72).

<sup>339</sup> Est igitur huius quaestionis determinatio, quod prima philosophia aliquo modo est de substantiis omnibus, sed non est de omnibus accidentibus, quia accidentia determinatarum substantiarum non emanant de ipsis, secundum quod reducuntur in ens primum, sed potius prout cum materia determinata conceptas habent rationes, et ideo de talibus substantiis concluduntur. Hoc autem patet in simo et claudio et omnibus accidentibus determinatarum substantiarum subiectarum. Per haec igitur patet determinatio quaesiti (Alb., *Metaph.*, III, 3, 5, p. 144, 73-83).

<sup>340</sup> “Dubitabit autem fortasse aliquis, si de ente possit esse scientia, cum nihil diversum praedicabile sit de ente; omnis autem scientia est passionis, quae sic est in subiecto, quod in numero est cum subiecto; differentia autem causa est numeri; ubi igitur nulla differentia et nulla diversitas, nullus est numerus et sic nulla demonstratio et nulla scientia. “Amplius, ens est causatum primum et non est ante ipsum causatum aliquod; igitur nulli subicibile esse videtur, sed praedicabile de omnibus. Et sic scientia non videtur esse

entendida na acepção do *Livro das causas* como a primeira das coisas criadas. Ao passo que as demais seriam apenas *per informationem*. O ser precede a tudo, e tudo que vem depois dele é causado e supõe sua existência como um sujeito. Para Storck, em Alberto, “o *ens*, no entanto, não é sujeito no mesmo sentido em que a espécie é sujeito da diferença específica<sup>342</sup>, mas, antes, no sentido em que é pressuposto para toda forma, sendo, por isso, substrato de todas as formas”<sup>343</sup>. Desse modo, Alberto tentaria dirimir a filosofia primeira como a ciência que trata sobre tudo e não trata efetivamente sobre nada. Ele procura defender a especificidade da metafísica e das demais ciências assim como determinar a primazia desta ciência na cadeia de subordinação dos princípios dentro do sistema de ciências. Ademais, procura evitar o raciocínio circular a defender o critério da lógica aristotélica segundo o qual uma ciência não pode provar seus próprios princípios. A própria metafísica acaba seguindo este princípio por ter axiomas evidentes em si mesmos e inatos para nós, pois a demonstração não pode ir ao infinito<sup>344</sup>.

---

de ente ut de subiecto neque ut de praedicato, cum non habeat differentiam ad aliquod entium” (Alb., *Metaph.*, IV, 1, 2, p. 162, 81-163, 8).

<sup>341</sup> Storck, 2010, p. 157.

<sup>342</sup> Et sic patet, quod licet sequentia realem ad ipsum non habent differentiam, habent tamen ad ipsum differentiam in modo, et haec differentia sufficit scientiae primae philosophiae (Alb., *Metaph.*, IV, 1, 2, p. 163, 22-25).

<sup>343</sup> Nec dicitur esse subiectum sicut species, quae subicitur generi differentia constitutiva, sed dicitur subiectum id quod praesupponitur in omnibus sequentibus et omnibus substat eis (Alb., *Metaph.*, IV, 1, 2, p. 163, 18-22). Para Storck (2010, p. 158), “dito de outro modo, o problema do sofista era encontrar uma diferença entre o *ens* e suas propriedades a fim de fornecer a complexidade mínima requerida para um discurso significativo acerca do *ens*. Segundo Alberto, essa diferença existe, mas não na ordem do real. Não existe uma coisa acerca da qual podemos afirmar que, por ser distinta dele, não é um *ens*. A diferença reside antes na distinção entre o *ens* e seus modos. Isso basta para explicar o discurso acerca do *ens*. Basta igualmente para que a filosofia primeira seja uma ciência”.

<sup>344</sup> *Quicumque vero philosophi, qui de veritate prima loquuntur, dicere conantur, quomodo oporteat recipere per intellectum prima demonstrationum principia, non faciunt hoc nisi propterea, quod ignorant Posteriora Analytica. Si enim illa scirent, profecto supponerent quod circulo non potest fieri demonstratio et ideo principia per conclusiones demonstrari non possunt. Scirent etiam per eadem analytica, quod demonstratio non vadit in infinitum in ante sumendo, sed stat in principiis primis demonstrationum, quae ante se alia principia non habent ex quibus demonstrantur* (Alb., *Metaph.*, IV, 2, 2, p. 174, 9-20).

## 1.9. A refutação de que Deus é o sujeito da filosofia primeira

Nos livros  $\Gamma$  ou IV<sup>345</sup> e E ou VI<sup>346</sup> de Aristóteles, a metafísica é tratada claramente como a ciência que diz respeito ao “ser enquanto ser”<sup>347</sup>. Esta ciência seria então uma “ontologia”. Poderia ser uma “ousiologia” se o ser for entendido como a substância. Alguns trechos também evocam e são harmônicos com o que o próprio Aristóteles expôs no livro Z ou VII<sup>348</sup>, no qual traz a afirmação de que o objetivo da filosofia é compreender a substância. É necessário considerar que o texto comentado por Alberto não continha o livro K ou XI<sup>349</sup>, o qual também traz ainda outras dificuldades em relação ao sujeito próprio da filosofia primeira<sup>350</sup>. Soma-se ainda o problema de que o livro XII nomeia esta ciência como teologia<sup>351</sup>, ou seja, abre a possibilidade de entendê-la como a ciência que estuda o ser por excelência, Deus<sup>352</sup>.

Esse trecho foi sujeito de intérpretes que se dedicaram a defender a metafísica como ciência por excelência, justamente por ser capaz de tratar do que é

<sup>345</sup> Arist., *Metaph.*, IV, 1, 1003a-1012b.

<sup>346</sup> Arist., *Metaph.*, VI, 1, 1025b-1028a.

<sup>347</sup> Est scientia quedam que speculatur ens in quantum est ens et que huic insunt secundum se. hec autem nulli in parte dictarum eadem; aliarum enim nulla intendit uniuersaliter de ente in quantum est ens. Quoniam autem principia et extremas querimus causas, palam quia nature cuiusdam ipsas secundum se esse est necesse. Si ergo et entium elementa querentes hec quesierunt principia, necesse et entis elementa esse non secundum accidens sed in quantum entia. Unde et nobis entis in quantum est ens prime cause sunt accipiende (Arist., *Metaph.*, IV, 1, 1003a).

<sup>348</sup> Ens dicitur multipliciter, sicut prius diuisimus in hiis que de quotiens. Significat enim hoc quidem quid est et hoc aliquid, illud uero quod quale aut quantum aut aliorum unumquodque sic predicatorum. Totiens autem ente dicto palam quia horum primum ens quod quid est, quod significat substantiam (Arist., *Metaph.*, VII, 1028a).

<sup>349</sup> “Uma vez que a ciência do filósofo diz respeito ao *ser enquanto ser* universalmente, e não a alguma parte dele, e uma vez que a palavra *ser* apresenta vários significados e não é utilizada num único sentido, conclui-se que se for apenas equívoca e não possuir significação comum não poderá enquadrar-se numa única ciência” (Arist., *Metaph.*, XI, 4, 1061b30-34).

<sup>350</sup> Ashley, 1996, p. 138.

<sup>351</sup> Aertsen, 2012, p. 2.

<sup>352</sup> Quare tres erunt philosophie theorice: mathematica, phisica, theologia. Non enim immanifestum quia si alicubi diuinum existit, in tali natura existit; et honorabilissimam scientiam oportet circa honorabilissimum genus esse. Ergo theorice aliis scientiis desiderabiliores sunt, hec autem theoreticis. Dubitabit enim utique aliquis utrum prima philosophia sit uniuersalis aut circa aliquod genus et naturam unam; non enim idem modus nec in mathematicis, quia geometria et astrologia circa aliquam naturam sunt, illa uero uniuersaliter omnium est communis. Si quidem igitur non est aliqua altera substantia preter natura consistentes, phisica utique erit prima scientia. Sed si est aliqua substantia immobilis, hec prior et philosophia prima, et uniuersalis sic quia prima; et de ente in quantum ens huius utique erit speculari, et que est et que insunt in quantum ens (Arist., *Metaph.*, VI, 1025b).



imaterial e de natureza maximamente excelente, o ser por antonomásia. Tal leitura foi conveniente para muitos teólogos árabes, como acima referimos sobre Al-Kindi ou mesmo Boécio na tentativa de conciliar o monoteísmo com a filosofia aristotélica. Também como acima citamos, Al-Farabi, Avicena e Averróis contrariaram essa tese refundando a metafísica em termos ontológicos. Uma leitura técnica do texto aristotélico implicaria no entendimento de que o sujeito desta ciência é o ser enquanto ser, ao passo que Deus seria apenas uma consequência ou um desdobramento do tema principal. Mas não foi o que ocorreu já na Antiguidade com a interpretação neoplatonizante, utilizando-se da já citada alcunha de De Libera e Aertsen<sup>353</sup>. Tal leitura pode ser justificado através da tese de que o livro XII teria sido um acréscimo posterior e que fez surgir a contradição.

Partindo ainda do frágil pressuposto de que a *Metafísica* de Aristóteles teria uma unidade, esta ciência é nomeada como ciência do ser (i), de Deus (ii), das causas primeiras (iii) e da substância (iv). Essas quatro determinações da ciência buscada pelo filósofo grego são reduzidas a duas: (i) a ontológica e (ii) a teológica<sup>354</sup>. Na segunda acepção (ii), Deus seria buscado nessa ciência não como sujeito principal, mas apenas como uma espécie de ser superexcelente, mas que está delimitado no âmbito do ser em geral tratado nesta ciência. Em outras palavras, a determinação etiológica (iii), levada às últimas consequências, identifica-se com a determinação teológica (ii), ao passo que a determinação ousiológica (iv) só se diferencia da ontológica (i) por ser uma determinação concreta, pois para Aristóteles e Alberto, o ser é principalmente substância<sup>355</sup>. Alberto parece entender do mesmo modo:

---

<sup>353</sup> Aertsen (2012, p. 58) pontua acertadamente que a grande novidade de Avicena para a discussão do sujeito não é a busca do sujeito da ciência, mas a aplicação desta noção à metafísica. Desse modo, não é possível afirmar que o monoteísmo cristão ou islâmico seja a causa da interpretação neoplatonizante, pois esta é uma tradição que precede o nascimento das duas religiões.

<sup>354</sup> Ramón Guerrero, 1996, p. 60.

<sup>355</sup> *Palam igitur ex dictis est, quia philosophi primi cuius est speculari de substantia prima, quae est substantia omnium dicta, eo quod est causa omnium, est perscrutari etiam de principiis primis syllogisticis, ex quibus omnis scientia demonstrat omne esse quod probat. Illi enim philosopho qui maxime inter omnes philosophos liabet dicere et docere de unoquoque, prout se habet in rei veritate, maxime congruit dicere firmissima rei principia; quia non potest docere de re qualibet ita ut se liabet, nisi per rei cuiuslibet principia; igitur illi maxime convenit qui liabet docere de ente, secundum quod est ens,*

“Mas não” procuram “tratar do ser simples, nem enquanto ser; nem dele mesmo” pois “a essência” enquanto simplesmente é, pois estas ciências absolutamente não “fazem explicação” definitiva “de coisa alguma” a respeito disso, de modo que aqueles que por acaso utilizam a definição de substância, entendida enquanto substância, não assumem a substância entendida enquanto substância, mas aproximam-se dela por um gênero determinado, de modo que ao utilizar da substância simples, não consideram a substância simples<sup>356</sup>.

Essas duas concepções (i e ii) são contraditórias, pois comportam duas concepções diversas de cosmologia e da própria metafísica. Esta contradição pode ser fundamentada a partir do próprio Aristóteles<sup>357</sup>, de modo que para Aertsen<sup>358</sup>, a posição do filósofo grego não é ambígua<sup>359</sup>. Parte da bibliografia entende que Alberto e os filósofos medievais intentaram de modo contraditório ou insuficiente resolver essa aporia<sup>360</sup>. Ademais, como mencionado, o que teria dificultado ainda mais o

---

*firmissima* entis principia, quia ille solus liabet dicere de re qualibet, ut habet, et non est circa hoc ens prout est hoc ens vel illud (Alb., *Metaph.*, IV, 2, 2, p. 174, 31-44).

<sup>356</sup> *Sed non* quaerunt de ente simpliciter nec in quantum est ens; de ipso enim quid est, in quantum simpliciter est, nullam omnino faciunt orationem diffinitivam, quia quamvis forte utantur diffinitione substantiae, in quantum substantia est, non accipiunt tamen tunc substantiam, in quantum est substantia, sed ad genus determinatum appropriant eam, et ideo utentes substantia simpliciter, non percipiunt substantiam simpliciter (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 301, 48-56).

<sup>357</sup> Se não há nenhuma outra substância fora das que são constituídas pela natureza, a física será a ciência primeira; mas, se há alguma substância imóvel, esta (a teologia) será anterior e filosofia primeira, e universal precisamente por ser primeira; e esta corresponderá considerar o ser enquanto ser, sua quiddidade e as coisas que são inerentes enquanto ser (Arist., *Metaph.*, VI, 1, 1026a27-32).

<sup>358</sup> Aertsen, 2012, p. 55.

<sup>359</sup> Dubitabit enim utique aliquis utrum prima philosophia sit uniuersalis aut circa aliquod genus et naturam unam (...). Si quidem igitur non est aliqua altera substantia preter natura consistentes, phisica utique erit prima scientia. Sed si est aliqua substantia immobilis, hec prior et philosophia prima, et uniuersalis sic quia prima; et de ente in quantum ens huius utique erit speculari” (Arist., *Metaph.*, VI, 1, 1026a 22-32). “Significativa é a “dúvida” que ele avança como uma espécie de apêndice a sua determinação teológica da filosofia primeira no livro VI. Pode-se levantar a questão, quando afirma, se a filosofia primeira é universal ou trata de um gênero ou natureza. A primeira parte da sua resposta sugere a segunda alternativa. Se não houver substância além daquelas formadas pela natureza, a física será a ciência primeira. Se, entretanto, houver uma substância imóvel, a ciência a respeito deve ser anterior e deve ser a filosofia primeira. Mas Aristóteles acrescenta que esta ciência é “universal, porque é a primeira” e sua tarefa será a consideração do ser enquanto ser” (Aertsen, 2012, p. 55).

<sup>360</sup> Nesse sentido, a metafísica teria uma constituição onto-teológica, segundo a expressão de Heidegger (1954, p. 15), ao explicar os dois motivos da dogmatização desta ciência e atribuindo equivocadamente ao cristianismo a origem do equívoco: “O primeiro motivo diz respeito à estrutura do conteúdo da metafísica e deriva da interpretação cristã do mundo com base na fé, segundo a qual todos ente não-divino é algo criado: o Universo. O homem, por sua vez, ocupa entre as criaturas uma posição privilegiada, uma vez que o que é radicalmente importante é a salvação de sua alma e sua existência eterna. Dessa forma, toda entidade, de acordo com a consciência cristã do mundo e da existência, é subdividida em Deus, Natureza e Homem, espaços que são logo atribuídos à teologia, cujo objeto é o *summum ens*, assim como à

entendimento de Aristóteles e corroborado com uma espécie de “teologia metafísica” foi a equivocada atribuição de autoria ao filósofo grego da chamada *Teologia de Aristóteles*, cujo conteúdo era constituído de uma engenhosa seleção de fragmentos das *Enéades* IV, V e VI de Plotino. Alberto não teria se dado conta desse equívoco que em certa medida determinou a interpretação do sujeito da metafísica em uma perspectiva que os autores discutivelmente denominam como platonizante. Todavia, mesmo assumindo tais assertivas como verdadeiras, ele teve o mérito de defender o ser como sujeito desta ciência<sup>361</sup>.

Alberto enfrentou esse problema em uma das suas digressões sobre o sujeito desta ciência. A segunda tese refutada por Alberto seria justamente que Deus é o sujeito da metafísica<sup>362</sup>. Vimos como essa posição tinha sido enfrentada por Averróis e Avicena e como ela permanecia vigente no Ocidente Latino durante a chamada Era Boeciana. Embora esta questão toque em interesses teológicos dos contemporâneos do dominicano de Colônia, este expõe a tese e a refutação de um ponto de vista eminentemente filosófico, sem intencionalmente imiscuir os princípios originados na Revelação, pois não cita ou faz referência indireta a qualquer passagem das Sagradas Escrituras. Na *Suma de Teologia*, Alberto também é incisivo na afirmação de que, diferentemente da filosofia primeira, a teologia não tem o ser enquanto ser como seu sujeito<sup>363</sup>.

---

cosmologia e à psicologia, que juntos formam a disciplina chamada *metaphysica specialis*. Em oposição à *metaphysica generalis* (ontologia) que tem por objeto o ser ‘em geral’ (*ens commune*)”. A interpretação heideggeriana desconsidera o que acima explicamos acerca do entendimento equivocado de que a fé cristã teria sido a causa da teologização da metafísica, uma vez que, segundo Aubenque (1991, p. 23), já na antiguidade, como acima expomos. O segundo motivo, seria que a concepção vinculada ao monoteísmo cristão e árabe da metafísica, dogmatiza esta ciência ao considerá-la *a priori* como a mais excelente entre todas as ciências, por tratar de Deus que seria o mais excelente dos sujeitos. Heidegger não se referia nesse texto ao próprio Aristóteles, mas à concepção que procurava aliar o monoteísmo à denominação de teologia dada por ele.

<sup>361</sup> Bague, 2002, p. 59; Cruz Hernández, 2002, p. 48; o equívoco só seria notado por Tomás de Aquino (Ter Reegen, 2000, p. 14, 18).

<sup>362</sup> Ideo fuerunt alii qui dixerunt deum et divina subiectum esse scientiae istius; et ratio fortior, quam de hoc adduxerunt, est haec, quod omnia quae sunt, sicut diximus in Praehabitis, sunt in duplici consideratione (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 3, 81-84).

<sup>363</sup> Theologia autem non de ente ut ens nec de partibus entis est, ut partes entis sunt, sed est de ente determinato per formam analogiae ad id quo fruendum est, et este de partibus entis, secundum quod specialem habent analogiam ad illud (Alb., *S. Th.*, I, 4, p. 14, 29-34).

Na *Metafísica*, a exposição do argumento se inicia com uma distinção acerca dos modos de ser: “há coisas simples e coisas compostas”<sup>364</sup>. As coisas compostas são todas determinadas ou somente pela quantidade ou simultaneamente pela quantidade e pela contrariedade<sup>365</sup>. Em outras palavras, segundo esse modo de conceber o ser composto, o ser é constituído por partes que podem ser enumeradas tendo como mínimo duas unidades. Por outro lado, um ser composto também pode ser entendido por um ser constituído de elementos parcialmente opostos, como é o caso do homem, que pode ser entendido como um ser constituído de corpo e alma, ou seja, dois atributos que se contradiriam pela presença ou ausência da matéria, pela corruptibilidade ou incorruptibilidade, pela ausência de razão e pela inteligência. Segundo essa concepção, as coisas simples são aquelas entendidas como constituídas de apenas uma parte ou uma unidade indivisível. Não caberia divisão em elementos diferentes. Alberto fornece dois exemplos: i) o primeiro seria Deus e as coisas divinas; ii) o segundo, as noções separadas da matéria. Para ele, com exceção de Deus, seus oponentes parecem entender as coisas simples como abstrações, mas com o particular de serem emanações divinas.

as coisas simples, porém, são as primeiras causas e são emanações (*effluxiones*) divinas, como o primeiro ser, a primeira substância, o primeiro viver, o primeiro entender e, entre outros, todas as que são separadas das noções de grandeza e de tempo<sup>366</sup>.

Note-se que este trecho ainda está inserido na argumentação contra a qual Alberto se opõe. O excerto permite uma interpretação afim com a posição do neoplatonismo, utilizando-se mais uma vez da alcunha de De Libera e Aertsen. Alberto, contudo, em outros trechos da *Metafísica*, rechaça (*est autem deceptio secundum aliquid in hac opinione*) e pondera esse argumento, que ele mesmo atribuiu a Platão<sup>367</sup>,

---

<sup>364</sup> Sunt enim simplicia et sunt composita (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 3, 85).

<sup>365</sup> Composita autem omnia aut quantitate sola aut quantitate simul et contrarietate sunt determinata (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 3, 86-87).

<sup>366</sup> Simplicia vero sunt prima causata et effluxiones divinae, sicut primum esse, primum subsistere, primum vivere, primum intelligere et huiusmodi, quae omnia separatas habent rationes a magnitudine et tempore (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 3, 87-92).

<sup>367</sup> Amplius omnium eorum quorum est substantialis egressus sive profluxus ab uno faciente per essentiam omnia, necesse est esse naturam unam, sicut patet per inductionem omnium ab uno essentialiter fluentium, quod per essentialem operationem producit ea. Non autem dubium est omnium entium profluxum esse ab uno primo principio faciente essentialiter et non accidentali operationem. Videbitur igitur esse omnium natura una, et hoc non potest esse nisi ens et unum. Sunt igitur principia et

assumindo a sutileza dos peripatéticos (*peripateticorum subtilitatem*)<sup>368</sup>. Em outro trecho, Alberto refuta a teoria atribuída a Platão de que todas as formas estão na substância primeira de modo que esta é o arquétipo do mundo e que todas as formas têm uma natureza intelectual e existem na matéria primeira. Ele acrescenta ao argumento “platônico” a consequência de que o ser humano não entende a matéria “enquanto coisa” (*ut res*) mas somente “enquanto forma” (*ut forma*), afirmando haver unidade entre o intelecto e a matéria. Alberto rechaça essa ideia de um modo veemente: “portanto, esta filosofia péssima deve ser repudiada, pois nunca proviria da sutileza dos peripatéticos”<sup>369</sup>. A relação do primeiro motor sob a perspectiva do predicamento da forma dá-se para Alberto de outro modo. Para ele, o bem torna bom o que é bom através de informação (*per informationem*), no sentido de conferir forma, por parte do doador das formas (*dator formarum*). A substância dele é o próprio bem. Seu bem é imóvel, mas move todas as coisas segundo sua própria bondade. De sua bondade flui a bondade para todos os seres e todos os seres dela participam<sup>370</sup>.

---

substantiae omnium unum et ens. Simile huius videtur tam in sensibilibus quam in intellectualibus: quoniam quia visibilia iluunt a luce, omnium visibilium principium essentiale est lumen. Et quia omnium intelligibilium fluxus est ab intellectu agente, lumen intellectus agentis principium essentiale omnium est eorum quae intelliguntur. Hinc est quod Plato Deum deorum patrem et opificem inducit dicentem: ‘Horum sementem ego faciam vobisque tradam, vestrum erit par exsequi’. Et haec est causa quod una natura quae primum ens est et primum unum, antiqui Pythagorici et Plato dicebant omnium principia. Lumen enim intellectuale factivum quod fluit a prima causa, sementis est omnium, et hoc est causa entitatis omnium, et unitatis omnium aliorum, quae sunt posteriora ipso et hoc aliquando volebant dicere quando dixerunt omnia fieri ex ipsa unius et entis idea Alb., *Metaph.*, III, 3, 18, p. 156, 73 – p. 157, 7).

<sup>368</sup> Est autem deceptio secundum aliquid in hac opinione., quia cum resolvuntur omnia in ens et unum, non stat in ens resolutio in una natura quae univoce sit una natura omnium. Id autem quod substantiale est principium entium., univoce est in illis quorum est principium, quia aliter non esset diffinitivum: et ideo peccaverunt hi Philosophi in eo quod non distinxerunt unum et ens. [...] Et forte ideo hoc vocavit Plato sementem potius quam genus vel forman, quia in formativa sementis est, ut fiat radix et stipes et folium et ramus et fructus, et tamen non est univocum principium salvatum in omnibus inductis. Ex his probatur, quod non est recta demonstratio superius inducta, probata per ea quae univoce procedunt ab uno essentiali aliquo principio. Patet igitur praeinductae quaestionis determinatio secundum Peripateticorum subtilitatem (Alb., *Metaph.*, III, 3, 18, p. 157, 8-15.39-48).

<sup>369</sup> Et ideo ab homine horrenda est ista vilissima philosophia, quae nunquam processit de subtilitate Peripateticorum (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 8, p. 493, 66-68).

<sup>370</sup> Bonum huic et illi est bonum particular et distinctum ab eo cuius est bonum, quia hoc bonum bonificat id cuius est bonum, per informationem, et in omni informatione aliud est quod informat, et aliud quod informatur. Et ideo tale quid non est substantialiter bonum, sed est sicut non ens bonum, sed factum bonum per formam boni. Id autem quod simpliciter est bonum, est essentialiter bonum, et substantia sua est ipsum bonum, et ideo non est sicut non ens bonum per formam boni factum bonum. Propter quod sequitur necessario, quod ipsum immobile ad bonum, omnia alia movens ad bonum suum per hoc quod sua essentialis bonitas et proportionalis est omnibus et perficiens in esse et bene esse omnia et vincens unumquodque et non movens intellectum per aliud, sicut movens sensibile bonum, sed influens ei per

Para os oponentes de Alberto, os seres simples ou separados que fundamentam todos os seres compostos e não separados, determinadas pela grandeza e pelo tempo, seriam os mesmos princípios divinos. Neste sentido, poder-se-ia dizer que esta ciência tem como sujeito Deus, que é imaterial, simples e separado e as tais coisas ditas divinas, ou seja, os anjos<sup>371</sup>. Alberto ainda atribuiu aos seus oponentes a utilização da teoria do fluxo, que está presente em Boécio, que eu prefiro traduzir por emanações (*effluxiones*), que “são certas imagens, sombras ou ecos (*resultationes*) das coisas simples e divinas, e somente tem o ser quando são capazes de as imitar, e naquilo que nelas faltam, somente são obnubiladas e escurecidas e se aproximam do não ser”<sup>372</sup>.

Os contendores de Alberto chamam essas emanações divinas de “primeiros fundamentos” e afirmam-nas como recordações ou premeditações divinas, isto é, certas atividades intelectuais divinas capazes de produzir o ser das criaturas. Essas meditações eficientes são atualizadas através do princípio da universidade (*universitatis principio*) que pertence por si mesmo (*suo*) e se identifica (*quod est*) com Deus<sup>373</sup>. Alberto julga importante discordar da denominação destas emanações divinas como “processões”, como se percebe na atribuição do argumento dado a seus contendores:

E quando esta ciência trata sobre os primeiros fundamentos das coisas que existem, esta ciência trata de Deus e das coisas divinas como foi dito acima, de modo que Dionísio chamou de processões divinas, no sentido em que estas são as essências primeiras simples procedentes de Deus, e sobre as quais toda a universalidade do mundo foi fundamentada<sup>374</sup>.

---

seipsum, participatur tamen aliter et aliter ab intellectualibus et aliis, sicut diximus, et tunc cadit in diversum esse bonorum (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 9, p. 494, 38-60).

<sup>371</sup> Cum igitur in his et huiusmodi simplicibus divinis fundentur omnia quae magnitudine et tempore determinata sunt, et ipsa divina principia sint esse istorum, scientia ista erit de deo et talibus divinis sicut de subiecto (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 3, 93 – p. 4, 4).

<sup>372</sup> Adhuc autem haec quae magnitudine et tempore determinata sunt, imagines quaedam sunt simplicium divinorum et umbrae sive resultationes, et tantum habent de esse, quantum illa possunt imitari, et in quo deficient ab illis, tantum obumbrantur et obtenebrantur et ad non-esse appropinquant (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 4-9).

<sup>373</sup> Ex qua consideratione constare dicunt isti, quod rerum mundi prima fundamenta sunt praememorata divina cum suo universitatis principio, quod est deus (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 9-13).

<sup>374</sup> Et cum ista scientia sit de existentium omnium primis fundamentis, erit ista scientia de deo et divinis Supradicto modo dictis, quae Dionysius vocat processionem divinas, eo quod sunt essentiae primae simplices a deo procedentes, in quibus tota mundi fundatur universitas (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 13-18).

Além da atribuição a Dionísio da tese das processões divinas, Alberto chama a atenção à relação feita por estes filósofos com as teorias das “formas” ou das “imagens” atribuídas a Platão. Neste particular, ele se opõe formalmente ao filósofo grego, fazendo referência à teoria boeciana do fluxo e à dionisiaca das processões, de modo que não vejo ser conveniente chamá-lo de neoplatônico ou influenciado pelo neoplatonismo como insiste a bibliografia contemporânea, conforme expus na Introdução. Os filósofos contra os quais Alberto se volta chamavam de essências, substância ou vidas, que são transparentes ou manifestas nas coisas sensíveis, ou seja, que são perceptíveis ao intelecto humano através da captação dos sentidos em contato com os sinais destes seres materiais. Alberto atribuiu aos seus contendores o que os intérpretes contemporâneos chamam de neoplatonismo, entendido como defesa de um Deus transcendente que, por emanção, cria a realidade<sup>375</sup>.

Em seguida, ainda desenvolvendo a posição que será refutada, Alberto inicia uma espécie de genealogia da transmissão desta posição filosófica contra a qual se opõe. Esta tese adviria dos escritos de Hermes Trimegisto, primeiramente através de Sócrates e secundariamente por Platão<sup>376</sup>. Alberto, talvez com ironia e uma contaminação das traduções do grego para o latim, ainda chama esta tese de *dogma*, ou seja, de uma verdade incontestada e irrefutável, transmitida por tradição, defendida por argumento de autoridade e por vezes venerada como sagrada<sup>377</sup>.

Por fim, deve-se comentar que Alberto atribuiu a Platão uma definição das formas das coisas que definem as características essenciais de uma determinada coisa. As *formas* são chamadas também de *images* e parecem ser identificadas com o conceito de *essentia*, *substantias*, *vitas* e outras expressões (*alia huiusmodi*), que são, especificamente, identificáveis através dos sentidos (*in sensibilibus*). A menção à

---

<sup>375</sup> Platoni autem hi consentire videntur, quia talia vocat formas, quarum imagines esse dicit eas essentias, substantias, vitas et alia huiusmodi, quae in sensibilibus apparent (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 18-21).

<sup>376</sup> Ao comentar este trecho, afirma De Libera (2005, p. 372, nota 11): “Alberto narrativa, sob a forma de uma cadeia de transmissão, os elementos retirados dos títulos (e do conteúdo) de três obras “apuleiana”: o *De Platone et dogmate*, o *De deo Socratis de Apuleio* e o *Pseudo-Apuleio, Asclepius* (atribuído surante a Idade Média ao próprio Hermes). Há várias edições de obras do pseudo-apuleio”.

<sup>377</sup> Secutus enim est dogma Socratis, qui hoc a Trismegisto Hermete, primo huius dogmatis auctore, suscepit (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 21-23).

hipótese de que a *forma* pode ser visível<sup>378</sup> através dos sentidos pode, de um lado, transparecer que necessariamente são perceptíveis através da observação. Se assim for, nem todas as formas são perceptíveis através dos sentidos, como é o caso dos números e das figuras geométricas, mas, por outro lado, foram apreendidas por indução através das observações dos seres que são perceptíveis pelos sentidos externos.

Há uma terceira tese contra a qual Alberto se opõe e que ele atribui aos partidários dos postulados de que as causas primeiras e Deus seriam respectivamente o sujeito da metafísica. Trata-se do problema filosófico particularmente complicado de que a onipresença do ser anularia a especificidade de uma ciência que o tivesse como sujeito. É talvez um dos problemas mais cruciais para o entendimento da metafísica enquanto ciência, ou seja, o dilema entre a ciência que trata do ser, que poderia tratar de tudo que é ser, mas acaba não tratando efetivamente de nada, tornando-se tão dispersa como incapaz de exprimir-se efetivamente sobre seu próprio sujeito<sup>379</sup>. Alberto, então, passa à exposição do terceiro argumento e começa justamente pela opinião que irá refutar:

Além disso, tanto estes filósofos quanto os primeiros que invocamos, os quais pensaram que o ser não poderia ser o sujeito desta ciência pelo fato de que o sujeito de uma ciência consiste em algo diverso do que pode ser demonstrado por ela, de modo que nada é diferente do ser, a ponto de que nada, dizem eles, pode ser demonstrado sobre ele próprio, de modo que ele não pode ser o sujeito<sup>380</sup>.

O argumento é forte no sentido de que a sentença: “o sujeito de uma ciência consiste em algo diverso do que pode ser demonstrado por ela” tem por defensores Aristóteles e Averróis. Mas Alberto, sem negar esse princípio para as outras ciências, abre uma exceção para o caso da metafísica. Ele leva o argumento dos seus oponentes ao absurdo: “Ademais, **como dizem**, se o ser fosse o sujeito e todas as coisas fossem estabelecidas no ser e nas partes do ser, esta ciência certificaria todas as coisas que

---

<sup>378</sup> Na versão francesa *apparent* (De Libera, 2005, p. 372).

<sup>379</sup> Aubenque, 1991, p. 485.

<sup>380</sup> *Amplius, tam hi quam primo inducti philosophi ratiocinantur ens non posse esse subiectum huius scientiae, eo quod subiectum scientiae est, de quo aliquid diversum ab ipso potest demonstrari; nihil autem est diversum ab ente; propter quod nihil dicunt de ipso esse demonstrabile et ideo subiectum esse non posse* (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 24-30).



existem, assim como os princípios de todas as coisas”<sup>381</sup>. Seria então necessário concluir que “todas as outras ciências seriam supérfluas”, uma vez que a “mais nobre” (*nobilissima*) das ciências tornaria desnecessárias as “menos nobres”<sup>382</sup>.

Entretanto, o que é errôneo nesta opinião, é provado que nada pode ser simultaneamente o procurado (*quaesitum*) e o sujeito (*subiectum*) de alguma ciência como seria Deus e as coisas divinas separadas, que são procuradas nesta ciência, de modo que, elas não podem ser os sujeitos (*subiecta*)<sup>383</sup>.

Alberto distingue o que é procurado ou a questão (*quaesitum*) e o sujeito (*subiectum*) da ciência. Trata-se de uma distinção entre o “sujeito” e o “objeto”, que De Libera traduziu como *objet d'enquête*, ou seja, o objeto de procura, não no sentido do âmbito próprio de uma ciência, mas de algo que é procurado como meio de se entender o sujeito<sup>384</sup>. O texto de Alberto não permite distinguir se a questão (*quaesitum*) se identifica com a divisão (*divisio*), mas pode-se pensar que a distinção entre os dois seria que a segunda expressão é inerente e imediata ao sujeito, ao passo que a primeira seria exterior e mediata ao sujeito. Parece que a questão seria um tema secundário e diretamente relacionado. Mas isto não significaria que a metafísica tem dois sujeitos? Admitir isso seria contradizer os *Segundos analíticos*, a não ser que este “sujeito secundário” seja admitido de modo impróprio ou com sentido lato e que se identifica

---

<sup>381</sup> Amplius, si ens, ut inquit, esset subiectum et omnia stabilirentur in esse et partibus entis, certificaret ista scientia omnia quae sunt, et principia omnium (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 30-33).

<sup>382</sup> Et tunc omnes aliae scientiae superfluerunt, eo quod nobilissimam scientiam de omnibus haberemus nec minus nobilem tunc oporteret invenire scientiam (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 34-37).

<sup>383</sup> Quod autem erronea sit haec opinio, constat per hoc quod nihil idem quaesitum est et subiectum in scientia aliqua; deus autem et divina separata quaeruntur in scientia ista; subiecta igitur esse non possunt (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 37-43).

<sup>384</sup> Esta distinção se assemelha àquela acima descrita e atribuída, entre outros, a Tomás. Sobre o *subiectum* da teologia: Respondeo dicendum quod Deus est subiectum huius scientiae. Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad visum in quantum sunt colorata, unde coloratum est proprium obiectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo, idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis. Quidam vero, attendentes ad ea quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subiectum huius scientiae, vel res et signa; vel opera reparationis; vel totum Christum, idest caput et membra. De omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum (Tomás, *S. Th.*, I, 1, 7, sc).

com a questão ou mesmo com a divisão. É o que Alberto fará ao distinguir três sentidos de sujeito para todas as ciências. O primeiro, seria o sentido estrito. Os demais latos. É justamente esse ponto que Alberto tem com preocupação e que os intérpretes contemporâneos discordam a respeito da própria posição de Alberto.

## Capítulo 2 - A oposição às teses dos múltiplos sujeitos

Ad haec et similia dicentur est, quod subiectum in scientiis tripliciter assignatur, scilicet quod principaliter intenditur et in principali parte scientiae, [...]. Secundum modo assignatur subiectum in scientiis, de quo et de cuius partibus probantur passiones, [...] Tertio modo assignatur subiectum scientiae, circa quod est continentia eius propter bonitatem et claritatem doctrinae, et talia sunt, quaecumque sunt adminiculantia ad subiectum primo modo vel secundo dictum,[...]. Et in omnibus generalibus scientiis hanc triplicem subiecti determinationem necesse est esse<sup>385</sup>.

Esse capítulo tem o escopo de apresentar as linhas gerais e emitir um juízo sobre a divergência de interpretação da metafísica albertiana nos escritos de Aertsen e De Libera. Em seguida, tratarei de duas refutações apresentadas por Alberto contra teses da multiplicidade do sujeito. Em seguida, passo à apresentação dos três sentidos com os quais ele entende haver no sujeito e como isso não contradiz a tese da unidade do sujeito. Por fim, explano a importante tese da analogia do ser.

### 2.1. A divergência de Aertsen contra De Libera

Aertsen, que concebia a metafísica de Alberto como uma ontologia, possuidora de um único sujeito, possui uma posição crítica em relação à interpretação de De Libera, que atribuiu ao dominicano de Colônia a tese do duplo sujeito, ou seja, o ser e Deus, uma espécie de ontoteologia. Para Aertsen<sup>386</sup>, o intérprete francês sustenta que a posição de Alberto acerca da metafísica de Aristóteles é composta de duas partes. A primeira, seria aristotélica, desenvolvida na *Metafísica*, enquanto uma ontologia, ao passo que a segunda seria neoplatônica, exposta no *Livro das causas*, enquanto uma teologia. Se a primeira tem como sujeito o ser enquanto ser, a segunda o tem como Deus. Desse modo, em Alberto seria possível encontrar uma leitura dupla de

---

<sup>385</sup> Alb., *S. Th.*, I, 1, 3, 1, p. 10, 65-89.

<sup>386</sup> Aertsen, 2012, p. 201-204.

Aristóteles: a ontológica, direcionada ao ser formal e ao processo de informação; e a teológica, direcionada ao ser causal e à criação. Ainda segundo Aertsen, De Libera segue Heidegger ao pensar a metafísica em um paradigma dualista e correspondente a duas tradições distintas. A teoria de Alberto seria essencialmente esquizofrênica e este não perceberia a contradição inerente às teses.

Aertsen afirma ainda que esta interpretação de De Libera não captou a unidade do conceito albertiano de metafísica. Para ele, na visão de Alberto não há dois sujeitos diferentes e a ideia de uma leitura dupla seria “áspera”<sup>387</sup>. Para Aertsen e Sweeney<sup>388</sup>, é importante considerar a reflexão de Alberto acerca da quarta proposição contida no *Livro das causas*: “o primeiro das coisas criadas é o ser”<sup>389</sup>. Alberto teria delineado nas digressões iniciais da *Metafísica* esta proposição e a integrou em sua própria concepção. Ele adiciona à noção do ser enquanto ser como sujeito da metafísica o caráter de “criado”. Esta ciência considera o ser “não somente como o que é limitado para esta coisa ou aquela, mas também como o que é a primeira emanção (*effluxio*) de Deus e a primeira coisa criada anterior a qualquer coisa que já criada”<sup>390</sup>. Ora, esta ciência seria a primeira porque está direcionada à primeira coisa criada, o ser. Desta forma, Alberto resolveria a problemática da relação entre Deus e o sujeito da metafísica. Deus não é o sujeito, mas é a causa deste.

Eu não concordo com a objeção levantada por Thomassen<sup>391</sup> e evocada por Aertsen<sup>392</sup> ao sustentar a hipótese de que se o ser enquanto ser fosse algo criado, ele perderia seu caráter transcendental e metafísico, pois me parece que a causalidade eficiente, nesse caso, é extrínseca ao ser e o ser ainda seria uma abstração criada. O ser existente e geral não deixaria de ser um transcendental em razão da sua causa eficiente, mesmo que seja criado ou considerado como mera abstração. Para Aertsen, o ser

---

<sup>387</sup> Aertsen, 2012, p. 202.

<sup>388</sup> Sweeney, 1980, p. 599-646.

<sup>389</sup> Aertsen, 2012, p. 204.

<sup>390</sup> Esse enim, quod haec scientia considerat, non accipitur contractum ad hoc vel illud, sed potius prout est prima effluxio dei et creatum primum, ante quod non est creatum aliud (Alb., *Metaph.*, 1, 1, 1, p. 3, 1-3).

<sup>391</sup> Thomassen, 1985, p. 72-75.

<sup>392</sup> Aertsen, 2012, p. 203.

albertiano possui uma prioridade cognitiva, como resulta da análise (*resolutio*) dos conceitos. Se o composto é resolvido no antecedente ou o particular no universal, a *resolutio* sempre “parará” (*will stop*) no ser. Seja o que for o último na resolução, é necessariamente o primeiro no processo de composição. Portanto, o ser seria o primeiro em tudo que procede do primeiro princípio<sup>393</sup>. Diante da pergunta se o ser é realmente o primeiro, Aertsen<sup>394</sup> retoma o princípio de que o primeiro necessariamente não possui nada que lhe seja anterior, mas o ser pressupõe algo, nomeadamente, a causa primeira. Na sua refutação a essa objeção, ainda segundo a leitura de Aertsen, Alberto pontua que a primazia do bem deve ser entendida no sentido que não pressupõe alguma coisa em si mesmo (*nihil sui*), e que se relacione com sua determinação essencial ou intrínseca. Aertsen<sup>395</sup> entende que o ser criado “pressupõe a existência do Criador, mas o Criador não pertence ao ser das coisas. Entretanto, a redução (*resolutio*) das coisas concernentes aos seus *essentialia* não retornam ao primeiro princípio<sup>396</sup>. Alberto entende o motor imóvel e a causa primeira como criador numa interpretação que extrapola os textos Aristóteles embora o dominicano não demonstre total ciência desse acréscimo como se percebe em excerto do *Sobre o Céu e o Mundo*<sup>397</sup>.

Vimos que para afrontar a tese de que Deus seria o sujeito da filosofia primeira, Alberto estabelece a distinção entre o sujeito (*subiectum*) e a questão (*quaesitum*). Além da situação das subdivisões temáticas da filosofia primeira serem

---

<sup>393</sup> Esse vero nihil habet ante se secundum intellectum. Si enim fiat resolutio compositi in simplex sive causati in causam secundum ordinem formalium causarum sive etiam posterioris in prius secundum naturam et intellectum sive tandem particulares in universale, semper stabit in ente resolutio. Quod autem ultimum est in resolutione, primum necesse est esse secundum viam compositionis. Esse igitur primum est in omnibus illis quae procedunt a primo. Haec enim secundum viam compositionis procedunt a ipso. Res enim omnes compositione constituuntur in esse (Alb., *De causis et processu universitatis*, II, 1, 17, p. 81).

<sup>394</sup> Aertsen, 2012, p. 203.

<sup>395</sup> Aertsen, 2012, p. 204.

<sup>396</sup> Cum enim dicitur, quod primum nihil supponit ante se, intelligitur, quod nihil sui supponit ante se, hoc est, de essentialibus et intrinsece constituentibus ipsum. Et sic esse primum est, quod nihil ante se supponit. Quia tamen est processus sive effluxus a primo, necesse est, quod supponat ante se creatorem. Sed ille nihil sui est. Primum enim principium non ingreditur essentialiter constitutionem rei alicuius. Propter quod resolutio entium non devenit usque ad primum principium, quando in essentialia fit resolutio (Alb., *De causis et processu universitatis*, II, 1, 17, p. 81).

<sup>397</sup> Et est sumpta per eminentiam proprietatis creatoris ad proprietatem creaturae, sicut dixit Aristoteles in I Caeli et Mundi, quod creator eminent proprietatibus eorum quae sunt create, et sic durationem temporis, quae in creatura non est nisi ex creatore, non potest excedere nisi aeternitate (Alb., *S. Th.*, I, 3, 18, 1, p. 87, 27-32).

relacionadas a Deus enquanto pertencentes ao mesmo gênero ou à relação de analogia, Alberto define esses “temas secundários” da filosofia primeira como não imediatamente consequentes (*consequuntur*): “Ademais, as divisões consideradas nesta ciência, que foram referidas acima, não são imediatamente consequentes de Deus e das coisas divinas, de modo que o sujeito desta ciência não pode ser Deus”<sup>398</sup>. Os predicamentos do ser não são consequentes de Deus, mas do ser. Os predicamentos do ser não são atributos divinos, embora seja possível estabelecer uma analogia ou mesmo aprofundar o conhecimento de Deus, do ponto de vista filosófico, com o auxílio da filosofia primeira. Em outras palavras, Alberto supõe Deus como *causa essendi*, causa mediata dos predicamentos do ser. O ser está entre Deus e os predicamentos. Alberto apresenta então um elemento que distingue o *quaesitum* das *divisiones*, pois estas são consequentes do ser e não de Deus.

Convém retomar a refutação contra os “latinos”, que entendiam Deus como o sujeito próprio da filosofia primeira. Este trecho é de extrema importância a fim de refutar a atribuição da alcunha de “neoplatonismo” insistida pelos intérpretes contemporâneos:

Entretanto, há alguns dos latinos que foram persuadidos pela lógica, dizendo que Deus é o sujeito desta ciência na medida em que, dizem eles, a mais nobre das ciências deve possuir o mais nobre dos sujeitos; a primeira ciência, o primeiro sujeito; a divina, o divino; a mais alta, o mais alto, de modo que muitos se posicionaram segundo conveniências lógicas e comuns, de maneira que, segundo o costume entre os latinos, que consideram toda distinção como uma resolução, dizem que o sujeito de uma ciência pode ser afirmado de três modos, a saber, o que é o mais comum, o que é mais certo ou o que é mais digno nesta ciência<sup>399</sup>.

Alberto identifica nesse argumento uma falácia que estaria alicerçada sobre definições impróprias ou sobre distinções inócuas. Alberto lança uma crítica severa aos

---

<sup>398</sup> Adhuc passiones in hac scientia consideratae, quae supra inductae sunt, non consequuntur immediate deum et divina; igitur subiectum non potest deus huius esse scientiae (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 46-50).

<sup>399</sup> Sunt autem quidam Latinorum logice persuasi, dicentes deum esse subiectum huius scientiae, eo quod nobilissimae scientiae dicunt debere esse nobilissimum subiectum et primae scientiae primum subiectum et divinae divinum et altissimae altissimum; et huiusmodi multa ponunt secundum logicas et communes convenientias, et hi more Latinorum, qui omnem distinctionem solutionem esse reputant, dicentes subiectum tribus modis dici in scientia, scilicet quod communius subicitur aut quod certius aut quod in scientia dignius est (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 5, 34-44).

seus contemporâneos que, muitas vezes, lançavam distinções de razão, para aparentemente resolver problemas filosóficos. Por outro lado, o principal dos argumentos dos latinos para a afirmação de Deus como sujeito da filosofia primeira reside na natureza de Deus e do possível sujeito da ciência que é chamada de primeira. A mais nobre das naturezas corresponde à mais nobre das ciências. Trata-se de uma analogia ou proporção. Ele reconhecerá na *Suma de Teologia* a primazia da teologia em relação às ciências teóricas, em virtude dos princípios da Revelação, mas no que diz respeito às ciências baseadas nos princípios da razão, nenhuma excede a filosofia primeira.

Alberto expõe o argumento dos seus contendores:

Eles dizem, segundo o primeiro modo, que o ser é o sujeito desta ciência; no segundo modo, a causa; e, o no terceiro modo, é Deus, e que, nestas condições, esta ciência não é nomeada divina em seu todo, mas em sua parte mais digna<sup>400</sup>.

De fato, a distinção entre o primário, o secundário e o mais digno não está baseado em uma distinção real, mas numa distinção de conveniência, pois convém atribuir a Deus, como a primeira das causas, à ciência primeira, que é a metafísica. Quando se estipula um determinado valor superior a uma parte do sujeito do que a outro, ocorre uma submissão do julgamento de valor a algo exterior e relacionado ao sujeito em questão. Quando se estima que o primeiro está relacionado a Deus, todas as coisas que são chamadas de antecedentes se relacionam por analogia com o divino. Por consequência, os latinos referidos por Alberto teriam associado a preeminência da filosofia primeira com a primazia divina, um Deus que está acima de todas as coisas, por entenderem que ele seria a primeira causa do ser e o primeiro motor. Logo, quando se julga que a ciência que trata do ser divino é a parte principal da ciência que trata do ser, ocorre esta atribuição de valor em vista dos princípios da teologia. Mas por ordem lógica, o ser em geral, antecede inclusive o ser divino, pois pensar acerca de uma ser em geral é anterior ao pensar no ser em específico, como é o caso de considerar o ser

---

<sup>400</sup> Et primo modo dicunt ens in ista subici scientia et secundo causam et tertio modo deum, et hanc scientiam non a toto, sed a quadam sui parte dignissima vocari divinam (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 5, 44-49).

divino. Destarte, ainda que o ser divino seja considerado perfeito e simples, a sua especificação segue, em ordem lógica, a generalidade do ser tratada pela filosofia primeira. Deste modo, a Alberto discorda dessa distinção de conveniência de modo explícito e categórico ao afirmar: “Mas eu recuso tais conveniências lógicas nas ciências das coisas, pois conduz a muitos erros”<sup>401</sup>. Ele estava ciente do perigo das tríplices divisões retóricas na filosofia. Além das razões de conveniência, ele não concorda com esta tripartição com base nos argumentos apresentados ao longo do capítulo segundo: “Não aprovo também a distinção”<sup>402</sup> de sentido lato de sujeito ancorado na questão mais excelente e não no âmbito próprio de investigação.

Como consequência, Alberto não aceita a denominação da filosofia primeira como ciência divina, a não ser ao considerá-la como a possuidora do que é mais divino entre os seres, ou seja, como a ciência do ser enquanto ser que antecede a todas as coisas, e em certo sentido até Deus, e às suas partes:

Nem a denominação que se faz desta ciência, que é dita divina. Os que são mais manifestos na natureza de todas as coisas, os que são mais divinos, mais nobres e anteriores a todas as outras coisas são o ser, as partes do ser e os princípios como se demonstrou pelo que foi dito anteriormente<sup>403</sup>.

Por outro lado, ao chamar a metafísica de divina, Alberto não incorre na identificação do sujeito da metafísica com o da teologia, mas apenas estabelece uma relação analógica ao dizer que a metafísica está para as demais ciências, como o divino está para o humano. O ser pela sua onipresença, imaterialidade, eternidade e primazia é superior aos sujeitos das demais ciências que não possuem tais atributos. Este argumento comprovaria a metafísica como ciência *dignior vero nulla* (Aristóteles) ou com maior grau de *nobilitas* (Alberto). Vimos que diferentemente da própria *Metafísica*

---

<sup>401</sup> Sed ego tales logicas convenientias in scientiis de rebus abhorreo, eo quod ad multos deducunt errores (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 5, 48-49).

<sup>402</sup> Distinctionem etiam non approbo (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 5, 49).

<sup>403</sup> Nec denominatio ideo fit, quod divina dicitur. Omnia enim apud naturam omnium rerum manifestissima sunt divinissima et nobilissima et priora omnibus, et haec sunt ens et entis partes et principia, sicut patet per antedicta (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 5, 51-55).



de Aristóteles<sup>404</sup> e do seu comentário à *Física*, em nenhum momento da *Metafísica*, Alberto denomina a filosofia primeira de teologia e inclusive menciona o cuidado com a denominação desta ciência. A utilização terminológica adequada evita erros, bem sabe Alberto. Esse procedimento não é trivial, uma vez que ele quer reservar à teologia os princípios fundamentados na Revelação.

Já na primeira das digressões sobre o sujeito, além de ciências mais excelente, Alberto completa a ideia, de que talvez não esteja presente em Aristóteles<sup>405</sup>. O filósofo grego sem referir-se diretamente ao intelecto divino, argumenta que a ciência das causas e dos primeiros princípios é aquela que só Deus ou principalmente Deus poderia possuir, por isso, ela seria divina. Em nenhum momento, Aristóteles afirma que ela trata principalmente de Deus. Alberto a chama de ciência divina, por auxiliar o intelecto a conhecer o que é próprio de Deus<sup>406</sup>. Também amplia a explicação aristotélica ao dizer que a metafísica faz com que o homem se assemelhe à divindade, pois ao conhecer a coisas pelas suas causas faz com que este opere de um modo

---

<sup>404</sup> Necessesse uero omnes quidem causas sempiternas, et maxime has; hee namque cause manifestis sensibilium. Quare tres erunt philosophie theorice: mathematica, phisica, theologia. Non enim immanifestum quia si alicubi diuinum existit, in tali natura existit; et honorabilissimam scientiam oportet circa honorabilissimum genus esse. Ergo theorice aliis scientiis desiderabiliores sunt, hec autem theoreticis. Dubitabit enim utique aliquis utrum prima philosophia sit uniuersalis aut circa aliquod genus et naturam unam; non enim idem modus nec in mathematicis, quia geometria et astrologia circa aliquam naturam sunt, illa uero uniuersaliter omnium est communis. Si quidem igitur non est aliqua altera substantia preter natura consistentes, phisica utique erit prima scientia. Sed si est aliqua substantia immobilis, hec prior et philosophia prima, et uniuersalis sic quia prima; et de ente in quantum ens huius utique erit speculari, et que est et que insunt in quantum ens (Arist., *Metaph.*, VI, 1 1025b3).

<sup>405</sup> Palam igitur quia propter nullam ipsam querimus aliam necessitatem, sed, ut dicimus, homo liber qui suimet et non alterius causa est, sic et hec sola libera est scientiarum; sola namque hec suimet causa est. Propter quod et iuste non humana putetur eius possessio. Multipliciter enim hominum natura serua est, quare secundum symonida "solus quidem deus hunc habet honorem", uirum uero non dignum non querere que secundum se est scientiam. Si autem dicunt aliquid poete, quia diuinum natum est inuidere, in hoc contingere maxime uerisimile et infortunatos omnes superfluos esse. Sed nec diuinum inuidum esse conuenit, sed secundum prouerbium multa mentiuntur poete, nec tali aliam honorabiliorem oportet existimare. Nam maxime diuina et maxime honoranda. Talis autem dupliciter utique erit solum; quam enim maxime deus habet, diuina scientiarum est, et utique si qua sit diuinorum. sola autem ista ambo hec sortita est; deus enim uidetur causarum omnibus esse et principium quoddam, et talem aut solus aut maxime deus habet. Necessariores quidem igitur omnes ipsa, dignior uero nulla (Arist., *Metaph.*, I, 2).

<sup>406</sup> Inter theoreticas autem excellit haec diuina, quam modo tractamus, eo quod fundat omnium aliarum subiecta et passiones et principia, non fundata ab aliis. Et ipsa est intellectus diuini in nobis perfectio, eo quod est de his speculationibus quae non concernunt continuum vel tempus, sed simplices sunt et purae ab huiusmodi esse diuinum obumbrantibus et firmatae per hoc quod fundant alia et non fundantur; admirabiles ergo sunt altitudine et nobiles diuinitate (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 3, 18-25)

semelhante ao intelecto divino que existe de alguma forma no *intelecto* do homem. Na conclusão da referida digressão, o autor apresenta as características essenciais da filosofia primeira em sua função subordinante para com as demais ciências: “por isso, esta é a ciência que por si própria e em seu todo trata das coisas mais honráveis, admiráveis e certas, e não por uma de suas partes de modo que, com mérito, a chamamos de filosofia primeira”<sup>407</sup>.

Entretanto, Alberto não aceita este raciocínio simplório. Ele argumenta referindo-se à contribuição de um conjunto de filósofos que chama de “peripatéticos”, que suponho ser Averróis e Avicena<sup>408</sup>:

É por isso que todos os peripatéticos verdadeiramente dizem e parecem dizer, que ser enquanto ser é o sujeito e estas, que se seguem ao ser, são as divisões dele, como é a causa e o efeito, a substância e o acidente, o separado e o não separado, a potência e o ato, entre outros<sup>409</sup>.

Alberto não poderia ser mais categórico. Ele inclusive repete a distinção entre o sujeito e suas divisões no interior de uma ciência. Ele chega ao cerne do argumento e, por fim, explicita sua própria concepção acerca do sujeito da metafísica:

Então, como esta é a primeira entre todas as ciências, é necessário, que ela mesma seja sobre o primeiro, isto é, o ser, de modo que ela estabelece os princípios, tanto os complexos, como os não complexos, e todos os particulares, e que não podem ser estabelecidos a não ser por estes que são antecedentes aos próprios, e não há nada que os anteceda a não ser o ser enquanto ser, não pelos princípios que não principiam o ser, de modo que ele próprio é o princípio primeiro de todas as coisas, os princípios que provêm do ser enquanto ser, de modo que é necessário

---

<sup>407</sup> Et ideo et honorabilissimum et mirabilissimum et certissimum per totum et non in quadam sui parte est scientia ista, quam ideo merito primam vocamus philosophiam (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 5, 55-59).

<sup>408</sup> Sed utrumque falsum est, quoniam impossibile est ut sit quaesitum in alia, eo quod aliae scientiae vel sunt morales vel civiles vel naturales vel doctrinales vel logicae, et nulla scientia sapientiae est extra hanc divisionem. In nulla autem earum quaeritur an sit Deus, quia non potest hoc esse ut in eis quaeratur, et tu scies hoc parva inspectione ex his quae multotiens inculcamus. Nec etiam potest esse ut non sit quaesitum in alia ab eis scientia: tunc enim esset non quaesitum in scientia ullo modo. Igitur aut est manifestum per se, aut desperatum per se quod non possit manifestari ulla speculatione. Non est autem manifestum per se, nec est desperatum posse manifestari, quia signa habemus de eo. Amplius: omne id cuius manifestatio desperatur, quomodo potest concedi esse eius? Restat ergo ut ipsum inquirere non sit nisi huius scientiae (Avic., *Phil. Prim.*, 5, 15 - 6, 16. pp. 4-5).

<sup>409</sup> Ideo cum omnibus Peripateticis vera dicentibus dicendum videtur, quod ens est subiectum in quantum ens et ea quae sequuntur ens, in quantum est ens et non in quantum hoc ens, sunt passiones eius, sicut est causa et causatum, substantia et accidens, separatum et non-separatum, potentia et actus et huiusmodi (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 50-57).

que os princípios de todas as coisas sejam estabelecidos por esta ciência, que é sobre o ser, que é o primeiro fundamento de todas as coisas e que não é fundamentado por nada anterior<sup>410</sup>.

A ciência primeira, para Alberto, em uma posição que evoca a de Avicena<sup>411</sup>, não é primeira por tratar de Deus, enquanto sujeito principal ou mais excelente, por ser ótimo e entendido como o primeiro motor ou a primeira causa, mas goza de primazia no sistema científico, por tratar do ser, que é por assim dizer o primeiro grau de existência de tudo que existe. Tudo que existe, é primeiramente ser para, então, ser especificamente aquilo que é. O ser precede a especificação do ente. Este seria o fundamento do ente e que não tem nada que o preceda em ordem lógica, pois parece impossível haver um ente sem sua própria determinação, de modo que, na realidade, o

---

<sup>410</sup> Cum enim sit prima ista inter omnes scientia, oportet, quod ipsa sit de primo, hoc autem est ens, et <cum> stabiliat omnium particularium principia tam complexa quam incomplexa, nec stabiliri possint nisi per ea quae sunt ipsis priora, et non sint eis aliqua priora nisi ens et entis, secundum quod ens, principia, non quidem quae ens principient (participant), cum ipsum sit principium omnium primum, sed principia, quae sunt ex ente, secundum quod est ens: oportet, quod omnium principia per istam scientiam stabiliantur per hoc quod ipsa est de ente, quod est primum omnium fundamentum in nullo penitus ante se fundatum (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 57-69). Há uma variante no texto latino que implica importante mudança semântica nos manuscritos englobados por Geyer no grupo  $\beta F1$ : colocou-se *participant* no lugar de *principient*. A inserção dessa variante, utilizada ou não por Alberto, introduz na argumentação a noção de participação, segundo a qual, haveria não somente uma ordem entre os níveis de tratamento do ser (ser enquanto ser e ser enquanto este ser), que determinasse somente o nível de consideração das diversas ciências, mas como uma noção que participa da outra e todas estas do ser absoluto e este, por consequência do ser primeiro que é Deus, causa do ser. A corrupção dos copistas faz sentido uma vez que é possível relacionar com a teoria da *causa essendi*, mas não é esse passo que traz o cerne dessa teoria recorrente nos escritos de Alberto.

<sup>411</sup> Verifica-se semelhança do argumento de Alberto com Avicena: “sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se, et est alia ab eis, sed propter ea [...]. Similiter in imaginationibus sunt multa quae sunt principia imaginandi, quae imaginantur per se, sed, cum voluerimus ea significare, non faciemus per ea certissime cognosci ignotum, sed fiet assignatio aliqua transitus ille per animam nomine vel signo quod aliquando in se erit minus notum quam illud, sed per aliquam rem vel per aliquam dispositionem fiet notius in significatione” (Avic., *Phil. Prim.*, I, 5, p. 32). Na argumentação de Avicena, o primeiro membro da analogia, ou seja, a ordem de *credulitas*, pretende elucidar o outro membro, porque é o mais conhecido. Este princípio é extraído da análise de Aristóteles sobre a estrutura finita do conhecimento demonstrativo (*scientia*). “Ciência” é um conhecimento fundamentado, um *habitus* que é produzido por demonstração; logo, o que é cientificamente cognoscível em seu sentido próprio é a conclusão de uma demonstração, para obter tal proposição faz-se necessária uma fundamentação. Segue-se então que toda ciência sempre deriva de algo anterior, na medida em que a conclusão é inferida de proposições anteriormente conhecidas. Esta estrutura, no entanto, levanta o problema do fundamento último – ou primeiro – da ciência, a fim de que a “análise” ou a resolução (*resolutio*) em algo anterior não conduzisse a uma regressão infinita. Aristóteles resolve esse problema ao concluir que os primeiros princípios da ciência não podem ser demonstrados, já que a busca por um fundamento implicaria uma regressão infinita, o que é impossível, ou de outro modo, em um argumento circular. Os primeiros princípios da ciência não derivam de outra coisa, mas são imediatamente conhecidos (Arist., *Post. Anal.*, I, c. 3.).

ser de um ente e sua própria especificação são exigidas simultaneamente, mas na ordem da investigação científica, o ser precede a especificação inclusive no caso de Deus.

Por outro lado, como interpretou Storck<sup>412</sup>, Alberto indica uma posição sobre a evidência dos primeiros princípios. Tendo estabelecido que esta ciência é primeira e superior como justifica em epíteto de “filosofia primeira”, não cabe na concepção albertiana que esta tire seus princípios de outra. Em argumentação semelhante à de Avicena<sup>413</sup>, a existência divina não é provada por quaisquer outras ciências, seja prática ou teórica. Isto pode levar a crer que esta não trata de Deus, então sua existência pareceria ser evidente em si mesma (*per se*) ou pode inclusive não ser demonstrável. Configurar-se-ia então como uma questão axiomática, ou seja, é admitida *a priori* uma vez que ele afirma haver indícios sobre a existência divina. Desse modo, seria possível especular sobre o ser divino dado que sua existência é tomada por um princípio *per se* evidente e não provável no âmbito de quaisquer ciências. O entendimento de sua proposta interpretativa parte do princípio de que as ciências que são mencionadas como impossibilitadas de provar a existência divina são mencionadas em uma espécie de hierarquia que se inicia pelas “mais baixas”, por serem práticas, a ética e a política, e as “mais altas”, as chamadas de teóricas, isto é, em ordem de nobreza, a física, a matemática e a metafísica. Esta hierarquia também está vinculada à essência do sujeito destas ciências, isto é, do que é material, como inferior, até às abstratas, eminentemente superior. Desse modo, segundo Alberto, a filosofia primeira é primeira por anteceder as demais ciências, por ser a mais honrável, mais admirável e a mais certa.

Entretanto, Alberto considera a primazia da metafísica justamente pelo fato de que esta seria a mais certa das ciências, não somente por ser a mais digna. Seu argumento se sustenta no pressuposto de que o sujeito desta ciência não seria passível ao movimento e à mutação própria às coisas físicas. A ciência abstrata do ser possui um

---

<sup>412</sup> Storck, 2010, p. 156.

<sup>413</sup> De eo autem inquisitio fit duobus modis. Unus est quo inquiritur an sit, alius est quo inquiruntur eius proprietates: postquam autem inquiritur in hac scientia an sit, tunc non potest esse subiectum huius scientiae. Nulla enim scientiarum debet stabilire esse suum subiectum. In próximo etiam ostendam quod an sit non potest quaeri nisi in hac scientia (Avic., *Phil. Prim.*, 5, 15 - 6, 16. p. 5).

sujeito imutável em sua essência e pertence a algo muito particular e idêntico em todos os seres, mas que se diferencia dos predicamentos do ser, que o determinam em sua espécie ou individualidade, e que são consideradas imediatamente pelas ciências particulares e não pela ciência ou filosofia primeira. De fato, a filosofia primeira contempla o ser enquanto ser, ou seja, o ser em um modo que antecede a todas as perspectivas com as quais os seres podem ser considerados, pois este modo de considerá-los fundamenta e estabelece os princípios e as causas que norteiam as demais ciências particulares.

Para Aertsen<sup>414</sup>, no conjunto do seu comentário, Alberto estabelece que a possibilidade de caracterizar o ser como criatura (*createdness*) não implica necessariamente na negação da sua transcendentalidade. O intérprete pensa que a discussão de Alberto acerca do âmbito próprio de investigação da metafísica e sua concepção ontológica de filosofia primeira remonta (*traceable*) a Avicena. Eu concordo com Aertsen na posição de que Alberto e Avicena aceitam o argumento de que o princípio de todas as coisas deve ser compreendido de forma restrita e não absoluta a fim de que não se caia em uma tese absurda<sup>415</sup>. Todavia, na sequência do argumento, Avicena teria tratado de maneira mais sistemática e distinguiria com maior precisão as partes, as questões e aquilo que é demonstrado na metafísica. Aertsen julga que Alberto praticamente oblitera sua argumentação e define as quatro coisas que são investigadas por esta ciência: primeiro, o ser enquanto ser e suas partes; segundo, as coisas que se seguem do ser enquanto ser como a unidade e pluralidade; terceiro as realidades físicas e matemáticas enquanto possuem sua raiz no ser simples; e quarto, as coisas cujo ser é separado, isto é, Deus e as inteligências. Todavia, para o intérprete holandês, “sua posição [a de Alberto] possuiu algumas características originais, tal como a identificação do escopo da metafísica com a *transcendentia*”. Seu argumento de que o

---

<sup>414</sup> Aertsen, 2012, p. 204.

<sup>415</sup> Si enim omnium entium esset principium, tunc esset principium sui ipsius; ens autem in se absolute non habet principium; sed habet principium unumquodque esse quod scitur (*Avic., Phil. Prim.*, I, 2, p. 14, ll. 58-61); Non enim omne quod est, principium habet, quia sic ipsius principii esset principium et non staret illud usque in infinitum, sed omne quod est scitum, oportet, quod habeat causas et principia (*Alb., Metaph.*, p. 28, 43-46).

ser enquanto ser pode ser o sujeito não se detém tanto na generalidade do ser (*ens commune*), como se verifica no caso de Avicena, mas na sua primazia<sup>416</sup>.

A meu ver, como acima consideramos ao analisarmos o texto de Alberto, Aertsen não apresenta suficiente argumentação para dizer que a metafísica albertiana se detém mais no ser como primeiro criado do que no ser como o mais comum. Eu entendo que ambos argumentos ocorrem em Alberto sem que ele os entenda como contraditórios. Alberto não interpreta a noção de sujeito em um sentido menos ontológico do que havia sido feito por Avicena: o *sujeito* é o que é pressuposto em todas as coisas subsequentes e subjaz a todas elas. Somente o ser pode ser então o sujeito da metafísica, porque não há nada anterior a ele, ao passo que tudo o pressupõe. Para Aertsen<sup>417</sup>, Alberto sublinha o aspecto “fundacional” do ser através de uma distinção derivada do *Livro das causas* que ele também utilizou no seu comentário *Sobre os nomes divinos*: a oposição entre a criação (*creatio*) e informação (*informatio*). O ser existe somente através da criação, que não pressupõe nada, desde que veio do nada; tudo o mais, por exemplo, o bem, existe através da informação, que é, através da adição de atributos essenciais e não meramente acidentais ao ser. Para fundamentar esta visão, Alberto cita a quarta proposição do *Livro das causas*: “o primeiro das coisas criadas é o *esse* e não há outro criado anterior a ele”. Nesse argumento, a primazia do ser é identificada com o primeiro criado (*primum creatum*) e que o Livro das Causas é delineado na discussão sobre o sujeito da filosofia a primeira.

Aertsen<sup>418</sup> entende que Alberto é inovador em “sua disputa a respeito do ‘sujeito’ da metafísica”, pois Alberto foi o primeiro a conectar a doutrina da *transcendentia* com o entendimento ontológico da filosofia primeira”. Por outro lado, o conceito de transcendentalidade de Alberto seria o entendimento sob a perspectiva da primazia e da universalidade do ser como o primeiro criado. Aertsen<sup>419</sup> ainda afirma

---

<sup>416</sup> Para Aertsen, (2012, p. 205), “o *ens* é o *primum fundamentum* das coisas e o primeiro conceito do intelecto. Sua primazia é especificada por Alberto ainda de outra maneira: uma diferença crucial em relação ao filósofo árabe é que ele entende a prioridade do ser no sentido de *primum creatum*, uma notação tirada do *Liber de Causis*”

<sup>417</sup> Aertsen, 2012, p. 200.

<sup>418</sup> Aertsen, 2012, p. 206.

<sup>419</sup> Aertsen, 2012, p. 207.

que Alberto distingue duas formas de resolução: a dionisiaca, que considera a redução do que é causado pela causa primeira; e a aviceniana, cuja redução de algo para o seu predicado mais universal que constitui uma via intrínseca. Para Aertsen<sup>420</sup>, “mais do que os escritos de Tomás, nós podemos sentir que a obra de Alberto deu início a novas perspectivas”<sup>421</sup>. Eu penso que a leitura de Aertsen deu importância adequada às posições de Alberto sobre o sujeito da metafísica e sobre o ser no comentário dele ao *Livro das causas* e à *Metafísica*, mas me parece que não deu a devida importância ao que está consignado na *Suma de Teologia*<sup>422</sup>.

## 2.2. Contra a tese da multiplicidade do sujeito atribuída aos sofistas

De uma forma semelhante a Aertsen, Storck<sup>423</sup> também refuta a existência de múltiplos sujeitos na metafísica de Alberto. Ao comparar a posição do sujeito da metafísica entre os comentários à *Física* e à *Metafísica*, ele julga que no segundo “Alberto é, no entanto, mais meticuloso no momento de estabelecer a estrutura dessa ciência”<sup>424</sup>. O intérprete inquieta-se, contudo, com a enumeração “elíptica” dos sujeitos da metafísica, pois se esta foi a intenção de Alberto, haveria aqui uma mudança de posição da tese anterior, uma vez que em vez de um único sujeito, ele teria apresentado quatro. Concordo com o intérprete brasileiro, quando este afirma que esta concepção de múltiplos sujeitos presente no texto albertiano não procede, pois parece apenas intentar estruturar esta ciência. Procura-se, ademais, entender qual seria a unidade desta ciência e, ao que parece seria o fato de contemplar um sujeito que não é concebido com o contínuo e com o tempo<sup>425</sup>.

---

<sup>420</sup> Aertsen, 2012, p. 207.

<sup>421</sup> Como corolário do argumento, Aertsen evoca a existência da chamada Escola dominicana alemã, cujos representantes mais prestigiados são Dietrich de Freiberg e Mestre Eckhart.

<sup>422</sup> No subtítulo 2.3, abordaremos o que o dominicano de Colônia apresentou neste escrito a respeito do nosso escopo.

<sup>423</sup> Storck, 2010, p. 147-182.

<sup>424</sup> Storck, 2010, p. 152.

<sup>425</sup> quoniam de omnibus his est secundum esse non conceptum cum continuo et tempore (Alb., *Metaph.*, p. 3, 20-26).

Para Storck<sup>426</sup>, a fim de refutar a tese dos quatro sujeitos da filosofia primeira, convém deter-se de modo mais cuidadoso no uso da expressão averróica *ens simpliciter*. O conceito é utilizado no contexto de uma objeção contra os sofistas aos quais é atribuído a negação da existência de uma ciência do ente. Duas teses sintetizam o argumento refutado por Alberto: primeiro, nada é predicável do ente que seja distinto dele mesmo, ou seja, é inútil trata do ser uma vez que se cairia em afirmações circulares<sup>427</sup>, tais como o ser é o ser, o ente é o ser, entre outras; segundo, o ente é predicável em relação a tudo o que existe<sup>428</sup>. Como acima referimos, esse argumento é refutado com a distinção do ente e suas partes. Alberto, contudo, conforma esse argumento, dito peripatético, com uma nova acepção ao entender o ser segundo o sentido de “primeira das coisas criadas” em uma clara referência ao *Livro das causas*. Os demais seres são constituídos “*per informationem*”, isto é, pela delimitação do indivíduo dada pela forma. Tudo que existe é ser e supõe sua existência<sup>429</sup>. É o *Livro das causas*, entendido como uma obra autêntica de Aristóteles, que parece ser a fonte última da noção albertiniana de ser<sup>430</sup>. Para Storck<sup>431</sup>, “o dominicano retoma as linhas gerais do texto aviceniano, mas o faz seguindo Boécio e definindo, por conseguinte, o ente de um modo não aviceniano”. Se Avicena havia procurado um único sujeito da metafísica, Alberto parece distanciar-se dessa posição ao inserir no texto do seu comentário uma distinção de quatro sujeitos desta ciência, embora a fórmula não utilize desta expressão (*haec scientia est de quattuor in universo*): i) o ser enquanto ser; ii) as divisões que se seguem do ente

---

<sup>426</sup> Storck, 2010, p. 155.

<sup>427</sup> *Quicumque vero philosophi, qui de veritate prima loquuntur, dicere conantur, quomodo oporteat recipere per intellectum prima demonstrationum principia, non faciunt hoc nisi propterea, quod ignorant Posteriora Analytica. Si enim illa scirent, profecto supponerent quod circulo non potest fieri demonstratio et ideo principia per conclusiones demonstrari non possunt. Scirent etiam per eadem analytica, quod demonstratio non vadit in infinitum in ante sumendo, sed stat in principiis primis demonstrationum, quae ante se alia principia non habent ex quibus demonstrantur* (Alb., *Metaph.*, IV, 2, 2, p. 174, 9-20).

<sup>428</sup> *Dubitabit autem fortasse aliquis, si de ente possit esse scientia, cum nihil diversum praedicabile sit de ente; omnis autem scientia est passionis, quae sic est in subiecto, quod in numero est cum subiecto; differentia autem causa est numeri; ubi igitur nulla differentia et nulla diversitas, nullus est numerus et sic nulla demonstratio et nulla scientia.*

<sup>429</sup> “*Nec dicitur esse subiectum sicut species, quae subicitur generi differentia constitutiva, sed dicitur subiectum id quod praesupponitur in omnibus sequentibus et omnibus substat eis*” (Alb., *Metaph.*, IV, 1, 2, p. 163, 18-22).

<sup>430</sup> Sweeney, 1980, p. 599-646.

<sup>431</sup> Storck, 2010, p. 156.



enquanto ente, como a unidade e a pluralidade; iii) as realidades físicas e matemáticas enquanto possuem sua fonte no ente simples; iv) as coisas cujo ser é completamente separado: Deus e as inteligências.

Na minha leitura, não é possível afirmar que ele fornece uma enumeração dos sujeitos da metafísica a não ser que não se tenha conhecimento da tese categoricamente rejeitada no início de sua obra<sup>432</sup>. Entendo que para Alberto a metafísica é uma e possui apenas um sujeito<sup>433</sup>. Além disso, seria possível estabelecer a associação do sujeito da metafísica como *ens inquantum ens* e como *esse simplex*. Por fim, verificar-se-ia então a relação entre Deus e a metafísica. Deus seria a causa primeira e eficiente do ser em geral que é o sujeito da metafísica. Alguns intérpretes contemporâneos equivocadamente entendem essa associação como uma hesitação de Alberto a respeito do sujeito da metafísica<sup>434</sup>. Alberto não entende que sua posição extrapola ou é estranha à de Aristóteles e considera-se ainda como um peripatético<sup>435</sup>. A meu ver, sua distinção reserva o lugar próprio da consideração do ser e de Deus no âmbito da metafísica. Esse Deus, contudo, não seria considerado segundo os ditames da Revelação, mas somente da própria filosofia. Seria um Deus por assim dizer tratado no prisma “filosófico” que não contradiria ou negaria o prisma teológico. Evidentemente, no mundo real, esse Deus considerado sob duas perspectivas seria o mesmo.

Note-se que Alberto leva a sério a divisão aristotélica das ciências e das suas especificidades temáticas. Embora, a filosofia primeira ocupe o lugar de primazia entre as demais ciências em razão da sua relação com a divindade, convém destacar a clara separação do âmbito filosófico para o teológico, baseado na Revelação, ao afirmar que “O filósofo não pode inventar nada e não pode afirmar senão o que pode ser demonstrado pela razão”.<sup>436</sup> Para Alberto, há uma delimitação intransponível entre os

---

<sup>432</sup> Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 5, 34-49.

<sup>433</sup> Storck, 2010, p. 156-157.

<sup>434</sup> Noone, 1992, p. 51-52; Thomassen, 1985, p. 61-82.

<sup>435</sup> Storck, 2010, p. 158.

<sup>436</sup> Alb., *Metaph.*, XI, 2, 8, p. 495, 79-81; foedum et turpe est in philosophia aliquid opinari sine ratione (Alb., *Metaph.*, p. 163, 22-25); Storck (2010, p. 159, nota 24) estabelece uma distinção entre a tese albertina e o artigo 145 condenado por Tempier em 1277: “145 (6): Quod nulla questio disputabilis est per rationem quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diuersas sui partes” (Piché, 1999, p. 188). Para

princípios de uma ciência e outra. Contudo, apenas a metafísica pode provar e fornecer os princípios de demais ciências. Nesse sentido, ela é a ciência ou filosofia primeira.

Cabe, porém, a cada disciplina provar seus próprios teoremas. A questão que se levanta é se por métodos diferentes uma disciplina chega a uma afirmação contrária a de outras ciências. Ao autor, esse princípio não pode contrariar a filosofia primeira, que fornece os princípios mais certos, justamente por serem impassíveis ao menos aos erros oriundos da mutação e do tempo. Entretanto, Alberto reconhece a possibilidade de que os princípios teológicos, e somente estes, sejam contraditórios em relação aos da filosofia. Exemplo disso seriam as provas físicas e metafísicas acerca da existência divina. Nesse aspecto, a tese albertiana aproxima-se da tese averróica enquanto resultado, mas diverge no argumento.

Como considerarei, se para Averróis cabe à física o tratamento das causas eficientes e materiais e à metafísica as causas formais e finais, Alberto defende que a primeira prova a existência de Deus através do movimento, isto é, entende o primeiro motor imóvel como sendo Deus e este a causa de todo o ser. Leiamos o próprio dominicano que se assemelha ao posicionamento de Avicena:

O filósofo primeiro considera, de modo principal, a forma e o fim pelos quais demonstra, de acordo com as características de sua disciplina, aquilo que ela faz saber de modo eminente. Assim, tanto o físico quanto o metafísico consideram todas as quatro causas. Mas o físico considera-as na medida em que são princípios do ente móvel, ao passo que o filósofo primeiro reduz a eficiente ao caso da forma primeira e do fim último. Desse modo, a causa da existência do universo, sua forma e seu fim são idênticos<sup>437</sup>.

Não sem razão, o metafísico e o físico obtêm até os mesmos resultados, mas sob prismas diversos, por causa da diferença do aspecto considerado do ser. Quanto à possível contradição entre os princípios teológicos, oriundos da Revelação, e os metafísicos, considerarei abaixo. Se Alberto entende que cada ciência possui um único sujeito, ele também não deixa de estabelecer uma tríplice distinção no entendimento do

---

Storck, “a tese de Alberto é menos geral, pois ela afirma simplesmente que, se uma proposição é filosófica, ela é racionalmente demonstrável, ao passo que o artigo 145 sustenta que toda proposição verdadeira é filosoficamente demonstrável” (Storck, 2010, p. 159, nota 24).

<sup>437</sup> Alb., *Metaph.*, p. 462, 85- p. 463, 05.

sujeito e que não me parece contradizer a tese da unidade do âmbito de investigação de uma ciência.

### 2.3. Os três sentidos do sujeito único de uma ciência

Um trecho significativo no qual Alberto trata dos três sentidos da palavra sujeito aplicando-os a uma ciência foi por mim encontrado num trecho da *Suma de Teologia*. Os intérpretes contemporâneos também se debruçaram sobre esse texto, mas, a meu ver, de forma demasiado sucinta<sup>438</sup>. Se Aertsen julgava a tríplice distinção do sujeito presente na *Suma de Teologia* como uma “resolução meramente formal do problema”<sup>439</sup>, De Libera concedeu outra importância para o excerto em comento<sup>440</sup>. Este está inserido no contexto do primeiro tratado que trata da teologia enquanto ciência (*De theologiae in quantum est scientia*) e na questão terceira, a qual trata do sujeito da teologia (*De quo est theologia ut de subiecto*).

Ao inquirir acerca do sujeito da teologia, Alberto pontua a posição de alguns significativos personagens da História da Filosofia, como as noções de *res* e *signa* presente no *Sobre a Doutrina Cristã* de Agostinho<sup>441</sup>, comentada por Pedro Lombardo<sup>442</sup>

<sup>438</sup> De Libera, 2005, p. 61-62; Anzulewicz, 2013, p. 560.

<sup>439</sup> Aertsen, 2012, p. 199.

<sup>440</sup> O capítulo 1 sobre a questão 3 do Livro I da *Summa de mirabili scientia Dei* ou *Summa Theologiae* é dedicada explicitamente à diferenciação entre filosofia e teologia, a *Teologia* de Aristóteles e a teologia cristã, *ex qua parte subiecti*, ou seja, quanto ao seu respectivo objeto. Alberto tem uma divisão tripartite, clássica no século XIII, que distingue [1] o objeto principal da parte principal, [2] as divisões deste objeto e as divisões de suas partes. [3] tudo que está ao serviço das duas primeiras que demarcam e permitem desenvolver de forma eficaz. Esta determinação tripla do sujeito de uma ciência permite separar a teologia filosófica da teologia cristã, a *philosophia* da *teologia*, entendida por São Paulo (I Tess 3, 16 e Tt 1, 1) como a ‘ciência segundo a piedade’ (*pietatem secundum scientia*). No primeiro sentido [1], ‘o objeto da filosofia é Deus; no segundo [2], o *ens* e suas ‘divisões’: o múltiplo, a potência, o ato, o necessário, o possível; no terceiro [3], a doxografia, as posições dos antigos e os princípios próprios da demonstração, a matéria e a forma do filosofar (De Libera, 2005, p. 61-62).

<sup>441</sup> Una est Augustini in libro I de Doctrina Christiana, quam sector Magister in Sententiis, quae est quod qui diligenter legit continentiam veteris et novae legis, inveniet eam ‘circa res et signa’ versari (Alb., *S. Th.*, I, 1, 3, p. 9, 40-44); Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur. Proprie autem nunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum, lapis, pecus atque huiusmodi cetera; sed non illud lignum quod in aquas amaras Moysen misisse legimus, ut amaritudine carerent neque ille lapis quem Iacob sibi ad caput posuerat neque illud pecus quod pro filio immolavit Abraham. Hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum. Sunt autem alia signa quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba. Nemo enim utitur verbis nisi aliquid significandi gratia. Ex quo intellegitur quid appellem signa: res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Quamobrem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est. Non autem omnis res etiam signum est. Et ideo in hac divisione rerum atque signorum, cum de rebus loquemur, ita

. Além dessa importante referência, retoma a discussão sobre a *materia* da Sagrada Escritura segundo o *Sobre os Sacramentos da Fé Cristã* de Hugo de São Vitor<sup>443</sup>. Há, ademais, a identificação da teologia como a *sapientia* entendida por Alexandre de Hales, como a ciência da causa das causas, baseado nos capítulos iniciais da *Metafísica* de Aristóteles<sup>444</sup>. Por fim, Alberto cita a distinção de Boécio acerca das ciências teóricas

---

loquemur ut etiamsi earum aliqua adhiberi ad significandum possint, non impediunt partitionem, qua prius de rebus, postea de signis disseremus; memoriterque teneamus id nunc in rebus considerandum esse quod sunt, non quod aliud etiam praeter seipsas significant (Agostinho, *De doctrina christiana*, 1, 2, 2).

<sup>442</sup> Veteris ac novae Legis continentiam diligenti indagine etiam atque etiam considerantibus nobis, praevia Dei gratia innotuit sacrae paginae tractatum circa res vel signa praecipue versari (Pedro Lombardo, *I Sententiarum*, 1, 1, 1).

<sup>443</sup> Secunda est Hugonis de Sancto Vitore in libro sententiarum suarum, qui dicit, quod ‘materia divinarum scripturarum sunt opera reparationis’, aliarum vero scientiarum matéria sunt opus conditionis (*S. Th.*, I, 1, 3 p. 9, 45-48). O *De Sacramenta Christianae Fidei* de Hugo de São Vitor apresenta nos cinco capítulos iniciais questões acerca da “matéria” das Sagradas Escrituras baseadas na definição agostiniana de “res et signa”. No capítulo primeiro, Hugo se propõe a tratar da matéria: “primum considerare debet de quis sit matéria, circa quam versatur earum tractatio” (cap. 1). Em seguida, afirma sobre a sagrada escritura são as obras da criação e da redenção: “Materia divinarum Scripturarum omnium, sunt opera reparationis humanae. Duo enim sunt opera in quibus universa continentur quae facta sunt. Primum est opus conditionis. Secundum est opus reparationis” (cap. 2). Note-se que os escritos não revelados, segundo a distinção de Hugo, também tratam da obra da criação: “Mundanae sive saeculares scripturae materiam habent opera conditionis”. Mas a sagrada escritura é mais digna e sublime, pois trata da obra da redenção (Hugonis De Sancto Vitore, *De Sacramentis Christianae Fidei*, p. 184-185).

<sup>444</sup> In principio autem Glossae Psalterii dicitur, quod ‘nihil est in divina scriptura, quod non ad Christum vel ecclesiam pertineat’. Ergo caput et corpus, sponsus et sponsa, Christus et ecclesia subiectum sunt sacrae scripturae, hoc est totus Christus integer (*S. Th.*, I, 1, 3, p. 9, 49-53); “Primeiramente há que se notar que há ciência da causa e ciência das coisas que são causadas. A ciência da causa das causas, em verdade, é em razão de si mesma; a ciência das coisas que são causadas, porém, quer sejam das causas quer sejam dos efeitos unicamente, não é em razão de si mesma, porque se referem e dependem da causa das causas. Daí que a Teologia, que é ciência a respeito de Deus, que é causa das causas, é em razão de si mesma. Logo, o nome de ciência é apropriado para a ciência das coisas que são causadas, porém, o nome sapiência é apropriado para a ciência da causa das causas. Donde o próprio Filósofo razão de si mesma e a respeito da causa das causas, deve ser dita sapiência. Por semelhante razão a doutrina teológica, que transcende todas as outras ciências, deve ser dita sapiência; donde o Deuteronômio 4, 6 diz: Esta é a nossa sapiência e a nossa inteligência diante dos povos. Além disso, há que se notar que há ciência que perfaz o conhecimento segundo a verdade; há também a ciência que move a afeição para a bondade. O primeiro é como que um conhecimento segundo a visão, e por esta razão deve ser dita ciência absoluta; o segundo, é como que um conhecimento segundo o gosto, e por esta razão deve ser dita sapiência, a partir do sabor da afeição, segundo o que é dito no Eclesiástico 6, 23: a sapiência é segundo o seu nome. Por conseguinte, a Teologia, que perfaz a alma segundo a afeição, movendo para o bem pelos princípios do temor e do amor é própria e principalmente sapiência. A Filosofia Primeira, que é a teologia dos filósofos, que é a respeito da causa das causas, mas como que perfazendo o conhecimento segundo a via da arte e do raciocínio, é dita sapiência de modo menos próprio. As outras ciências, porém, que são a respeito das causas resultantes e do que é causado, não devem ser ditas sapiência, mas ciência. Donde, segundo isso, há que se dizer que a doutrina da Teologia é sapiência; a Filosofia Primeira, em verdade, que é o conhecimento das primeiras causas, que são a bondade, a sapiência e a potência, é sapiência, mas como ciência; as outras ciências, porém, que consideram as afecções que concernem ao sujeito em questão por meio de suas causas, são ciências como ciências” (Alexander Halensis, *S. Th.*, I. Tratado Introdutório. Q. 1 Parte 1).

(física, matemática e teologia), na qual determina explicitamente a teologia como as ciências do seres separados da matéria e, portanto, sem movimento<sup>445</sup>.

Diante desta diversidade de argumentações, ao tratar do sujeito da teologia, toca diretamente no sujeito da filosofia primeira em uma espécie de comparação de forma semelhante ao que havia feito ao comparar a esta ciência à física. Olszewski<sup>446</sup> notou que a metafísica serviu de modelo para a determinação do sujeito da própria teologia<sup>447</sup>, o que eu estenderia à física. Ele propõe uma solução (*solutio*) que se inicia pela definição de três sentidos diversos para a palavra sujeito. Note-se que, embora ele esteja tratando do sujeito da teologia, estabelece uma exemplificação ou comparação com o sujeito próprio da filosofia primeira, pois entende que sua definição é aplicável a todas as ciências, inclusive por aquela, chamada de teologia, que não se define pela indução e pela dedução e que é adquirida pelo raciocínio e pelo silogismo, mas que é aceita pelos dados da Revelação:

A isto é dito por semelhança, que o sujeito nas ciências é entendido de três formas: a saber, o que é principalmente tratado e na parte principal da ciência, como se diz ser Deus o sujeito da filosofia primeira, porque na parte principal dela é tratado sobre Deus e sobre as substâncias divinas, que são separadas e que também foram chamadas pelos antigos filósofos de teologia, denominação que deve ser feita acerca do último e

---

<sup>445</sup> Alia positio est, quod deus subiectum sit sacrae scriptura, sicut per nomen significatur, quo theologiae vocatur [...] (Alb., *S. Th.* I, 1, 3, p. 9, 54-56). Geyer não afirma quem poderia ter dito isto, ao que parece, foi Averróis. Mas Alberto refuta a tese com Boécio, ao afirmar: “Adhuc, quia dicit Boethius in libro *De Trinitate*, quod deus subiectum esse non potest. Ergo non potest esse subiectum theologiae (Alb., *S. Th.*, I, 1, 3, p. 10, 62-64); “Nam cum tres sint speculatiuae partes, naturalis, in motu inabstracta 'anupexairetos' (considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt, quae corpora in motu sunt ut cum terra deorsum ignis sursum fertur, habetque motum forma materiae coniuncta), mathematica, sine motu inabstracta (haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu, quae formae cum in materia sint, ab his separari non possunt), theologica, sine motu abstracta atque separabilis (nam dei substantia et materia et motu caret), in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in diuinis intellectualiter uersari oportebit neque diduci ad imaginationes sed potius ipsam inspicere formam quae uere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est. [...] Deus uero a deo nullo differt, ne uel accidentibus uel substantialibus differentiis in subiecto positus distent. Ubi uero nulla est differentia, nulla est omnia pluralitas, quare nec numerus; igitur unitas tantum” (Boethius, *De sancta trinitate*, 2, 4).

<sup>446</sup> Olszewski, 2013, p. 101.

<sup>447</sup> In the Commentary, he contrasts the unity of metaphysics based on the analogical unity of the subject with the unity of theology that is based on its goal. Consequently, when in the *Summa* theology is evaluated by means of the same criterion as metaphysics, they have a unity of the same kind. Thus, metaphysics serves as a model for theology, as in the previous chapter, where Albert explained the meanings of the term “subject of a science” with illustrations drawn from metaphysics and applied to theology (Olszewski, 2013, p. 101).

do ótimo. Nas ciências, o sujeito pode ser entendido de um segundo modo, sobre o que e sobre as divisões que são discutidas como se afirma a respeito do ser como sujeito da filosofia primeira, assim como o uno e o múltiplo, a potência e o ato, o ser necessário e o possível, que são provados acerca do ser. O terceiro modo que o sujeito da ciência é entendido é sobre o que é o conteúdo dela por causa da bondade e da clareza da doutrina; tais são cada uma dos subsídios ao sujeito seja no primeiro ou no segundo modo com o qual foi denominada, através das quais é declarado o sujeito na primeira ou na segunda pela finalidade, como se diz acerca da filosofia primeira, que trata das posições dos antigos e em torno dos princípios das demonstrações e da definição segundo si mesma ou segundo a física e em torno dos princípios de definição de ambas. E em todas as ciências gerais é necessária esta tríplice determinação do sujeito<sup>448</sup>.

É notório a generalização de que toda ciência possui esta estrutura de sujeito, inclusive a metafísica e a teologia. Analisemos o trecho que permite discutir com maior propriedade sobre os sentidos da palavra sujeito na obras mais tardia de Alberto. Começo pela afirmação de que em toda ciência é necessária a distinção e a determinação dos sujeitos nos três sentidos<sup>449</sup>. Nessa concepção do sujeito de uma ciência é estabelecida uma distinção sobre o que é *principal* ou mais importante entre os sujeitos tratados e o que é dito *secundário*. Tal determinação se insere numa espécie de

---

<sup>448</sup> Ad haec et similia dicentur est, quod subiectum in scientiis tripliciter assignatur, scilicet quod principaliter intenditur et in principali parte scientiae, sicut deus dicitur esse subiectum primae philosophiae, quia in principali parte eius de deo intenditur et de substantiis divinis, quae separatae sunt, a quo etiam ab antiquis philosophis theologia vocabatur; denominatio enim debet fieri ab ultimo et optimo. Secundum modo assignatur subiectum in scientiis, de quo et de cuius partibus probantur passiones, sicut ens subiectum dicitur esse primae philosophiae, ut unum et multa et potentia et actus et ens necesse et possibile probantur esse ente. Tertio modo assignatur subiectum scientiae, circa quod est continentia eius propter bonitatem et claritatem doctrinae, et talia sunt, quaecumque sunt adminiculantia ad subiectum primo modo vel secundo dictum, per quae declaratur in prima vel in secunda intentione subiectum, sicut prima philosophia est circa positiones antiquorum et circa principia demonstrationum et circa uno modo vel multipliciter dicta et etiam circa diffinitionem secundum se vel physicam et circa principia diffinitionis utriusque. Et in omnibus generalibus scientiis hanc triplicem subiecti determinationem necesse est esse (Alb., *S. Th.*, I, 1, 3, 1, p. 10, 65-89). Diante deste texto, Anzulewicz (2013, p. 560) sintetizou o tríplice sentido de sujeito do seguinte modo: “Por conseguinte, continua Alberto, o sujeito da Teologia pode ser entendido em três sentidos correspondentes: (1) Deus, a quem a disciplina é dedicada; (2) Cristo e a igreja, ou o Verbo Encarnada com todos os seus sacramentos, que ele aperfeiçoa na Igreja; Ou, em suma, as obras de reparação como procedentes da cabeça da Igreja, Deus *qua* “fruível” (*fruibile*) como um fim final; e (3) “coisas e sinais”, segundo a fórmula agostiniana”

<sup>449</sup> Ad haec et similia dicentur est, quod subiectum in scientiis tripliciter assignatur, scilicet quod principaliter intenditur et in principali parte scientiae, sicut deus dicitur esse subiectum primae philosophiae, quia in principali parte eius de deo intenditur et de substantiis divinis, quae separatae sunt, a quo etiam ab antiquis philosophis theologia vocabatur; denominatio enim debet fieri ab ultimo et optimo (Alb., *S. Th.*, I, 1, 3, 1, p. 10, 65-89).

hierarquia dos seres que é regida ou presidida por Deus, superior a todos os demais seres. Tal ordenação valoriza os seres imateriais acima dos materiais; os que são considerados inteligentes acima dos que só podem ser entendidos; os vivos, em relação aos inanimados. Por outro lado, a distinção entre sujeito principal e secundário pode ser entendido como uma distinção de razão. Ora, de acordo com essa distinção, Deus seria, então, o sujeito principal da filosofia primeira uma vez que tanto Deus como as substâncias divinas são seres separados da matéria. Desse modo, dentro do conjunto de seres separados da matéria, além de Deus e das coisas chamadas de sobrenaturais, objeto de consideração próprio da teologia, situam-se os conceitos abstratos denominadas por Alberto como formas ou definições.

Entretanto, não há somente essa acepção, por assim dizer *lata*, que se funda numa distinção formal entre o sujeito principal e secundário de uma ciência<sup>450</sup>. Conforme a segunda acepção, a filosofia primeira teria como sujeito o ser enquanto ser, o ente, que é identificado como o próprio “sobre o que” (*de quo*) e se diferencia das suas divisões, ou seja, dos subtemas que são passivos ou afetados (*passiones*) ao se tocar no tema principal que é o ser. São os predicamentos do ser. Alberto exemplifica esses temas secundários com as categorias do uno e do múltiplo, a noção de ato e potência, o ente necessário e o possível e outras divisões que são inferidas pela própria noção de ser e que são conhecidas em torno do conceito de ser (*probantur esse ente*). Segundo esta opinião, cada um desses conceitos é fundamentado direta e imediatamente na noção de ser, ou seja, sem a noção de ser não se poderia tratar deles.

A razão que funda a terceira acepção do sujeito de uma ciência, segundo este trecho da *Suma de Teologia*<sup>451</sup>, seria por causa da excelência atribuída a alguns escritos e não por mera convenção. Em outras palavras, seria uma espécie prestígio

---

<sup>450</sup> Secundum modo assignatur subiectum in scientiis, de quo et de cuius partibus probantur passiones, sicut ens subiectum dicitur esse primae philosophiae, ut unum et multa et potentia et actus et ens necesse et possibile probantur esse ente (Alb., *S. Th.*, I,1,3,1 p. 10, 65-89).

<sup>451</sup> Tertio modo assignatur subiectum scientiae, circa quod est continentia eius propter bonitatem et claritatem doctrinae, et talia sunt, quaecumque sunt adminiculantia ad subiectum primo modo vel secundo dictum, per quae declaratur in prima vel in secunda intentione subiectum, sicut prima philosophia est circa positiones antiquorum et circa principia demonstrationum et circa uno modo vel multipliciter dicta et etiam circa diffinitionem secundum se vel physicam et circa principia diffinitionis utriusque (Alb., *Sum. Th.*, I, 1, 3,1, p. 10, 65-89).

justificadamente conferido a tais textos sobre o sujeito. Parece-me que este conceito identificar-se com o conceito de cânon ou ainda fonte que faz os escritos filosóficos ou metafísicos sejam tratados, ao menos nesta terceira acepção, como o sujeito de uma determinada ciência, no caso, da filosofia primeira. Tratar-se-ia, então, dos escritos dos antigos filósofos que tratam do ser e das suas divisões. Em outras palavras, são os subsídios textuais que são tratados como sujeitos e não o ser ou o próprio Deus como nas demais definições. Esse modo de entender o sujeito é tratado pela metafísica seja ao considerá-la como a ciência de Deus e das coisas primeiras, considerando-a em seu sujeito principal, seja ao tratar do ser, pois é com base nas reflexões dos antigos filósofos que se trata muitas questões próprias à primeira filosofia. Tal concepção é coerente com a prática albertiana, pois ao longo da *Metafísica*, evita utilizar ao máximo os textos bíblicos, mas traz textos do corpo pseudo-hermético, dos pensadores árabes e do neoplatonismo para referir-se a ideias que embora também possam ser encontradas na Bíblia, não constitui esse escrito como apto para as discussões da filosofia primeira. Seu procedimento é diverso na *Suma de Teologia* na qual utiliza-se dos princípios da Revelação e da filosofia, dando primazia aos primeiros.

Está presente neste trecho também a ideia de que Deus seria o sujeito da filosofia primeira se sujeito for considerado em sentido impróprio como o que é buscado, como a finalidade da ciência. Essa acepção se assemelha ao conceito de questão (*quaestio*) conforme consideramos no subtítulo 1.6 baseado no texto da *Metafísica*. Essa terceira acepção do sujeito contemplaria, então as posições (*positiones*) dos antigos filósofos em torno a) dos princípios das demonstrações dos conceitos da primeira filosofia; b) a definição dos seres segundo si mesmos; c) ou ainda segundo os elementos fornecidos pela física; d) e, por fim, em torno dos princípios confrontados ou congruentes da física e da própria filosofia primeira apesar de suas diferenças essenciais. Essa distinção aplicada à filosofia primeira em particular, seria, segundo Alberto aplicada a toda e qualquer ciência: “E em todas as ciências gerais é necessária esta tríplice determinação do sujeito”<sup>452</sup>.

---

<sup>452</sup> Et in omnibus generalibus scientiis hanc triplicem subiecti determinationem necesse est esse (Alb., *S. Th.*, I, 1, 3, 1, p. 10, 65-89).



Alberto, apoiando-se nos *Segundos analíticos*<sup>453</sup>, explica que toda ciência trata de algo de um único gênero, no sentido de que cada ciência possui um sujeito geral (*in genere*), um âmbito de predicação (*ambitu praedicationis*) ao qual são reduzidas todas as partes do sujeito. Alberto então enumera um único ponto para cada ciência, como é o caso da aritmética, que trata dos números, da geometria, das quantidades contínuas e a lógica do silogismo<sup>454</sup>. Para Alberto é a forma que une o sujeito de uma ciência que é a causa das divisões (*passiones*) que trata do próprio sujeito da ciência. Ele ainda especifica que o que é demonstrado do sujeito é obtido a partir dos acidentes que possuem uma comparação com as divisões do sujeito, ou seja, a essência está para o sujeito como os acidentes estão para as divisões<sup>455</sup>. Por fim, Alberto finaliza a questão estabelecendo que a unidade no caso da teologia e da filosofia primeira não está no gênero ou na espécie, mas na finalidade, e as partes destas ciências se unem através da analogia. Analogia que se concentra na forma do sujeito, mas também nos princípios de determinada ciência<sup>456</sup>. Mas Alberto não deixa claro se os princípios são as formas e não

---

<sup>453</sup> Arist., *Anal. Post.*, l. 1, c. 28 (87a38)

<sup>454</sup> Dicit enim Aristoteles in I (sic) Posteriorum, quod ‘una est scientia, quae est unius generis’, subiecti. Et est sensus, quod una scientia est de uni subiecto in genere, ad cuius ambitum praedicationis reducuntur omnia quae sunt sicut partes in totalitate subiecti. Sicut geometria de quantitate continua est, ad cuius communitatem omnia reducuntur quae considerat geometria. Et sic arithmetica una scientia est, quae est de numeris. Et non tantum hoc est in realibus, sed etiam in logicis, quae de syllogismo est et partibus syllogismi, ad cuius formam omnes aliae tatiocinationes reducuntur (Alb., *S. Th.*, I, 2, p. 11, 93 – p. 12, 10).

<sup>455</sup> Adhuc, forma, quae unit scientiam secundum Aristotelem, forma est, quae facit subiectum esse unum et solum et totam causam passionum ita quod passio per se vel sub distinctione dicitur de subiecto per se et de omni totalitate subiecti et temporis et secundum ipsum, sicut triangulus rectilineus subiectum est eius quod est habere tres angulos aequos duobus rectis, et convenit omni triangulo et per se et semper et secundum ipsum. Nisi enim talis forma uniret subiectum, omnia quae demonstrantur de subiecto, demonstrarentur per accidens (Alb., *S. Th.*, I, 2, p. 51-61).

<sup>456</sup> Haec autem concludunt de necessitate, concedimus dicentes, quod teologia una scientia est ab unitate formae unum facientes subiectum, secundum quod substans et causa est passionum, quae determinatur de subiecto, quod secundum primam intentionem subiecto dicitur. Iam enim habitus est, quod signum reducitur ad utile, utile autem refertur ad fruibile. Dicit autem Philosophus, quod ubi unum propter alterum, utrobique tantum. Et est sensus, quod finis et non aliud quam finis inspicitur et quaeritur et in ipso et in eo quod est ad finem ipsum, et ita utrobique quaeritur finis; et sic in utili quaeritur fruibile et stat sub forma fruibilis. Et haec unitas non est generis ne speciei, sed principii, quod simpliciter est in uno, et in aliis est secundum modum, quo respiciunt in ipsum per analogiam unicuique determinatum; et talis unitas est primas philosophiarum et theologiae (Alb., *S. Th.*, I, 2, p. 12, 79 – p. 13, 8).

há uma explicação mais detalhada a respeito. Ele prossegue o raciocínio afirmando que a unidade genérica de uma ciência dá-se pela analogia do sujeito em geral<sup>457</sup>.

Note-se que, como exemplo de sujeito da teologia, Alberto determina três sujeitos para esta ciência, um para cada sentido da palavra sujeito. Entendido como o primeiro sentido, ou seja, o tema principal e a intenção (*intentio*) primeira, é Deus, ou seja, Deus seria o procurado (*quaesitum*) pelo teólogo; no segundo sentido, ou seja, que trata das paixões (*passiones*), ou seja, do tema secundário, que seria, então, Cristo e a igreja, isto é, o verbo encarnado e os seus sacramentos, que no caso, seriam outras formas de apresentação ou Revelação desse Deus; na terceira acepção, segundo a qual contempla um instrumento ou auxílio (*adminiculans*)<sup>458</sup>, que é entendido como coisas e sinais (*res et signa*), Alberto exemplifica com a Bíblia (*sacra scripturam*). Dos exemplos dele, pode-se estabelecer a seguinte tabela com os sujeitos da teologia e da filosofia primeira segundo as três acepções:

	1º sentido	2º sentido	3º sentido
Definição	O sujeito em sentido lato como a parte principal, a intenção, a questão ou finalidade última, entendidas também como o tema ótimo ou mais excelente.	O sujeito em sentido estrito e suas divisões, ou seja, o que deriva diretamente do âmbito de investigação	Instrumento ( <i>adminiculans</i> ) ou <i>res et signa</i>
Filosofia primeira	Deus e as substâncias divinas que são as separadas da matéria	O ser e o que deriva do tratamento do ser, ou seja, suas divisões, o uno e o múltiplo, a potência e o ato, o ente necessário e o possível.	Posições dos antigos, os princípios de demonstração e as definições segundo si mesmo e as definições em torno dos princípios
Teologia	Deus	O Cristo (Verbo), a Igreja e a obra da redenção	A sagrada escritura

<sup>457</sup> Ad primum ergo dicendum, quod cum dicit Philosophus, quod ‘una scientia est, quae est unius generis’, subiecti, intelligitur unum genus in communi ad unitatem generis et unitatem proportionis sive analogiae. Unitas enim generis facit unitatem scientiae communis (Alb., *S. Th.*, I, 2, p. 13, 9-15).

<sup>458</sup> A tradução de *adminiculans* pode ser o que auxilia, ajuda, no sentido de subsídio, conforme se entende a partir da denominação da lógica como uma ciência auxiliar conforme se entende a partir do seguinte trecho: “Sicut enim in primo huius sapientiae libro probatum est, theoricae scientiae sunt desiderabiliores aliis scientiis omnibus, quae vel sunt practicae, vel poeticae sive artificiales, vel *adminiculantes*, sicut sunt logicae” (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 3, p. 305, 53-57).

Na teologia, assim como Deus é o sujeito ou âmbito de investigação da teologia, os atributos divinos seriam as divisões. Na filosofia primeira, o ser seria o sujeito e os predicamentos deste, as divisões. Em outras palavras, as partes dependem da sujeito essencial da ciência como algo que é passivo depende do que é ativo. Seriam conceitos que são necessários para a consideração do ser, pois ao discutir a noção de ser, é necessário falar do simples e do composto, ou seja, se o ser é simples, sem divisões, ou, composto, ou seja, portador de partes ou divisível em partes. O ser é o *intentium* ou intenção primeira, enquanto que as suas propriedades são divisões<sup>459</sup>.

Na minha leitura, a *Metafísica* de Alberto é definível como uma ontologia. O tratamento de Deus que esta ciência possui não a constitui como uma teologia, mesmo porque ele considera os princípios da Revelação como característicos desta, diferentemente da filosofia primeira. Do mesmo modo, a metafísica não pode ser considerada uma etiologia, muito embora trate das causas e inclusive da causa primeira. Até penso que ela pode ser considerada uma ousiologia, no sentido de ciência que estuda a substância, porque o ser é principalmente substância, mas ainda sim seria preciso distinguir, pois a substância é o ser de uma forma menos geral e de certo modo individualizado. Considero por outro lado, a distinção de três acepções do sujeito apresentada por Alberto pertinente para quaisquer ciências. A meu ver, pode-se dizer que a filosofia primeira tem o ser enquanto ser, o ser separado, como sujeito, em sentido lato poder-se-ia pensar que são os predicamentos do ser, e, por um terceiro sentido, os escritos dos filósofos que trataram do ser.

Alberto estabelece a teologia com uma estrutura semelhante ao estimar Deus como sujeito, Cristo e a Igreja como questões secundárias, e a Sagrada Escritura como fonte de princípios. No caso da matemática, seriam os números, com uma subdivisão entre a geometria e álgebra, com os escritos que tratam da matemática como uma terceira acepção. No caso da física, o sujeito é o corpo móvel, no segundo sentido,

---

<sup>459</sup> Passione autem, quia quod in hac scientia ostenditur de subiecto, vel divinum attributum est vel ordinatum ad ipsum; in aliis autem scientiis proprietates entis est a nobis vel a natura causati (Alb., *S. Th.* I, 1, 4, p. 15, 23-27).

seria os predicamentos do corpo móvel e do próprio movimento e no terceiro sentido, os escritos dos filósofos que trataram sobre o sujeito da física. Desse modo, Alberto tenta estabelecer uma estrutura e uma unidade para as ciências teóricas. No caso da filosofia primeira, essa estrutura intenta preservar sua especificidade, ou seja, o tratamento do ser enquanto ser, constituindo-a como uma ontologia. Assim, segundo os próprios textos de Alberto, o ser enquanto ser pode ser considerado o único sujeito da metafísica, em primeiro lugar, pelo fato de que seu sujeito é conhecido por si mesmo; em segundo lugar, por ser comum ou universal a tudo aquilo que é compreendido por esta mesma ciência. O ser comum é entendido como aquele sem qualquer forma de determinação, ou seja, não especificado como um ser material e móvel, no âmbito da física, ou separado e imóvel, no âmbito da matemática. Convém pontuar que para Alberto, ainda há as divisões do ser, isto é, a substância, a quantidade e as demais categorias ou predicamentos.

#### **2.4. A analogia do ser**

Se Deus não pode ser o sujeito no sentido estrito da filosofia primeira, Alberto intenta explicar o tratamento de Deus no interior da metafísica com base em argumentos racionais. Isto exigiu dele uma remodelação da lógica aristotélica. Alberto utiliza-se então do conceito de analogia, que para os intérpretes contemporâneos é uma das contribuições do dominicano para a metafísica medieval: “Além disso, as partes das quais muitas coisas são demonstradas nesta ciência, não são reduzidas a Deus como é aceito ao seu próprio predicado comum; é aceita a comunidade de gênero ou à de analogia”<sup>460</sup>.

Deus é inserido no interior da metafísica por analogia ou comparação, pois esta ciência trata dele não como seu sujeito próprio, como o faria, por necessidade, a teologia revelada, mas apenas de um modo próprio à metafísica, que nesse sentido pode ser chamada de teologia filosófica. O Deus tratado no âmbito da metafísica seria então

---

<sup>460</sup> Amplius, partes, de quibus multa demonstrantur in scientia hac, non reducantur ad deum sicut ad commune praedicatum de ipsis, sive communitas generis sive analogiae accipiatur (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 43-46).

análogo ao Deus tratado no âmbito da teologia. Esta forma de pensar pode ser justificada pela Sagrada Escritura<sup>461</sup>. É preciso aprofundar a questão da analogia do ser tratado na metafísica com o ser de Deus, enquanto questão na filosofia primeira, e sujeito na teologia.

Aristóteles<sup>462</sup> visava refutar as objeções por ele mesmo criadas contra a ideia de uma ciência única do bem e constituir uma ciência única do ser enquanto ser sem tomar alguma forma de platonismo. A leitura que Alberto faz da *Metafísica* IV, que para De Libera<sup>463</sup> se assemelha com a de Averróis<sup>464</sup>, faz referência ao ser (i) como único fim ou como o uno e cabe às palavras ditas homônimas. Por outro lado, referencia o “ente” (ii) direcionado a um só sujeito (*ad unum subiectum*) ou à proporção (*proportionem*, na versão grega, κατ’ ἀναλογίαν) e cabe relação analógica. Por fim, (iii) referencia o termo

---

<sup>461</sup> Há ainda uma passagem do livro da Sabedoria completamente esquecido na bibliografia a respeito da metafísica medieval e que me parece de suma importância para a questão da “invenção da analogia”, que trataremos em pormenores mais adiante. Trata de *Sabedoria* 13,5, no qual se defende a ideia de que é a partir da grandeza e da beleza das criaturas que, por analogia, se conhece seu autor. Note-se que na versão grega utiliza-se a palavra ἀναλόγως, muito embora o termo desapareça na tradução latina. Entretanto, eu creio que esse trecho já estabelece a comparação ou analogias entre os seres criados e o ser de Deus, uma espécie de ensaio à analogia entre o ser enquanto ser e o ser por excelência. Verificou-se uma referência bíblica para a digressão sobre o motor imóvel na passagem de *Mateus* 19,17: “Somente Deus é bom” (*unus est bonus Deus*). O bem essencial de Deus estende bondade às criaturas. De um modo semelhante a Platão, Dionísio explica com a analogia da luz solar, a participação da criatura na essencial bondade divina. Outra frase da Sagrada Escritura que se tornou um lugar comum entre os filósofos do século XIII é *Êxodo* 3,4 (*ego sum qui sum*). A exegese desses trechos referentes à auto-revelação divina no Sinai, era trabalhada com um sólido aparato metafísico.

<sup>462</sup> A concepção de metafísica implica na transformação da perspectiva dos *Aetas Boetiana* para uma nova forma de discurso ontológico. O processo ocorreu no século XIII como pode ser ilustrada nos textos de Alberto. Ele é uma figura-chave na recepção medieval de Aristóteles, sobretudo a questão da multiplicidade dos sentidos do ser e a possibilidade de uma ciência do ser enquanto ser. Para De Libera (2005, p. 104), este problema está diretamente relacionado com o acesso dos autores do século XIII à *Metafísica* de Aristóteles e aos intérpretes árabes. Eis o excerto fundamental do filósofo grego: “O ser é dito de maneira múltipla, mas relativamente a uma unidade, a uma certa natureza única, quer dizer de maneira não homônima. Exatamente como todo que é dito são se diz relativamente à saúde, porque ela conserva, que ele a deu, que ela é o sinal ou que ela recebe; e o que é dito médico é relativo ao médico, aquele pelo que o ser é naturalmente apto, aquilo pelo ser obra da medicina [...] Dessa forma, o ser também se diz da maneira múltipla, mas tudo relativamente a um princípio unívoco” (Arist., *Metaph.*, IV, 2, 1003a33-b5).

<sup>463</sup> De Libera, 2005, p. 116.

<sup>464</sup> Averróis interpreta o texto de Aristóteles do seguinte modo: “Hoc nomen ens, licet dicatur multis modis, tamen in omnibus dicitur ens, quia attribuitur primo enti substantiae et istae attributiones in unoquoque eorum sunt diversae. Praedicamenta enim attribuntur substantiae, non quia est agens aut finis eorum, sed quia constituuntur per illam, et subiectum est eorum. Et universaliter non dicuntur entia, nisi quia sunt dispositiones entis, et multi homines negant ea esse. Albedo enim non est, sed album” (Averr., *Metaph.*, IV, comm. 2, fo 65v-1K).

médio, que se refere ao uno ou ao único agente e cabe às palavras sinônimas. O acidente encontra seu ser na substância, mas também no acidente, pois este não tem outro ser senão aquele da substância. Não se pode falar então do acidente como uma qualidade concretizada na substância e que recebe o ser real ao entrar na substância, mas graças a ela garante seu caráter de qualidade. Dessa forma a substância não possui qualidades, mas é qualificada, não possui quantidades, mas é quantificada.

É o que Alberto defende na *Metafísica* ao fundamentar sua ciência do ser enquanto ser:

Então, diz-se ente segundo todos esses modos em virtude de uma dependência a um único sujeito, que é verdadeiramente ente, ao qual os outros conferem uma paixão, ou são modificações ou o que modifica é o ente verdadeiro ou é dito a título de disposição ou de medida ou de relação ou de hábito ou de ações deste que é verdadeiramente ente, ou são as intenções segundas tomadas à medida que reportam ao ente deste que é verdadeiramente ente ou de qualquer coisa que é atribuída ao sujeito deste ente, como o acidente que está para o sujeito. Por isso, alguns dizem que o acidente não existe, mas que ele significa certo modo de ser<sup>465</sup>.

Nesse passo, Alberto segue a solução de Averróis a respeito da possibilidade de uma ciência una do ser enquanto ser, embora a bibliografia debata sobre a real fonte dele<sup>466</sup>. Ele estabelece a primazia da substância em relação às demais categorias do ser.

---

<sup>465</sup> Omnibus dictis modis dicitur ens per dependentiam ad subiectum unum, quod est vere ens, cui alia vel inferunt passiones, vel sunt transmutationes eius vel transmutantia ens verum, vel ad ipsum dicta sicut dispositiones vel mensurae vel respectus vel habitus vel actiones vere entis vel intentiones secundae acceptae circa ipsum esse vere entis vel alicuius quod dicitur ad ipsum ut accidens ad subiectum; propter quod etiam quidam dicunt accidens non ens, sed esse quodam esse et significare (Alb., *Metaph.*, IV, 1, 3, p. 164, 52-62). Para De Libera (2005, p. 119), Alberto adota a teoria de Averróis: “ele marcou sua preferência metafísica por Averróis na medida em que a teoria do ser enquanto ser é pensada por ele como uma redução da pluralidade das categorias à primazia ontológica da substância”.

<sup>466</sup> De Libera (1989, p. 333) afirmava o seguinte trecho de Avicena como um estágio fundamental no processo que resultou na doutrina medieval de “analogia”: “Dicemus igitur nunc quod quamvis ens, sicut scisti, non sit genus nec praedicatum aequaliter de his quae sub eo sunt, *tamen et intention in qua convenient secundum prius et posterius*. Primum sitem est quidditati quae est in substantiam deinde ei quod est post ipsam. Postquam autem una intention est ens secundum hoc quod assignavimus, sequuntur illud accidentalia quae ei sunt propria, sicut supra diximus. Et ideo eget aliqua scientia in qua tractetur de eo, sicut omni sanativo necessaria est aliqua scientia” (Avic., *Phil. Prim.*, I, 5, p. 40, 46-53). Para Aertsen (2012, p. 97), Libera “exagera a importância histórica” desta: “nem as doutrinas da analogia fazem qualquer referência a este texto, nem as observações da Avicena desempenham um papel em sua concepção da metafísica”. Diferentemente da obra de 1989, De Libera (2005, p. 116.) afirma alguns decênios depois: “A conveniência aviceno-gazaliana não é ainda a analogia no sentido mais pleno do termo: o sentido ontológico”. É na metafísica de Alberto que a *analogia entis* é utilizada no âmbito da metafísica e não somente no da lógica. Aertsen (2012, p. 97-98) amplia sua refutação a De Libera

Ele utiliza dos termos da analogia do ser ao referir-se ao *ad subiectum unum, quod est vere ens*.

O problema do ser e sua “resolução” através da invenção da teoria da analogia, ainda segundo De Libera<sup>467</sup>, está também exposto na *Suma de Teologia* e na *Metafísica*, obras mais tardias. Segundo ele, “a unidade da ciência do ser enquanto ser deixa-se pensar em Alberto em termos averroístas”<sup>468</sup>. Para afirmá-lo, o intérprete francês cita o seguinte excerto:

Esta ciência é então uma ciência una, porque embora ela trate uma multiplicidade de coisas, ela trata sobre elas todas na medida em que elas se relacionam ao ser à título de partes e que elas são consecutivas ao ser enquanto ser<sup>469</sup>.

Aertsen<sup>470</sup> seguiu a ideia de De Libera<sup>471</sup> ao apresentar o comentário “Sobre os cinco Universais de Porfírio” como a obra na qual Alberto inicia a invenção da analogia, mas Aristóteles permanece a fonte principal para o desenvolvimento da questão<sup>472</sup>. Seu argumento parte da possibilidade levantada no livro I da *Ética a Nicômaco*. Ao discutir a questão sobre se o bem é encontrado em todas as categorias, a hipótese de que o termo não seria então unívoco, mas homônimo ou equívoco, o

---

afirmando que Alberto não fundamentou sua argumentação em Avicena, mas em Algazel: *Convenientia sunt media inter univoca et aequivoca, ut ‘ens’, quod dicitur de substantia et accidente. Non enim est sicut haec dictio ‘canis’. Ea enim quae appellantur ‘canis’ non conveniunt in aliqua significatione canis. Esse vero convenit substantiae et accidenti. Nec sunt sicut univoca. Animalitas enim aeque convenit equo et homini indifferenter et eodem modo. Esse vero prius habet substantia; deinde accidens, mediante alio. Ergo est eis esse secundum prius et posterius”* (Algazel, *Logica*, p. 246). Alberto adota a divisão em cinco tipos de “nomes” da Lógica de Algazel, mas faz uma adição importante. Ele designa o que os árabes chamam de *convenientia* como “análoga” que são ditos de acordo com uma proporção” (Alb., *De V Praedicabilibus*, tract. 1, 5, Vol. 1, p. 11).

<sup>467</sup> De Libera, 2005, p. 107.

<sup>468</sup> De Libera, 2005, p. 121.

<sup>469</sup> “Haec scientia una est, quoniam licet sit de multis, de omnibus tamen illis est, prout reducta sunt in ens ut partes et prout sunt ens consequentia in eo quod est ens” (Alb., *Metaph.*, I, 1, 3, p. 5, 61-42).

<sup>470</sup> Aertsen, 2012, p. 73.

<sup>471</sup> De Libera, 2005, p. 105.

<sup>472</sup> Dois trechos da “Ética a Nicômaco” fornecem argumentos para a constituição do argumento albertiano: (i) na crítica aristotélica à ideia de bem atribuída a Platão acerca da unidade da noção de “bem”; (ii) depois da determinação da filosofia primeira como uma ontologia no Livro VI da *Metafísica*, Aristóteles expõe a ordenada multiplicidade de sentidos para o “ser”, uma exposição que leva à reflexão acerca da possibilidade de uma ciência geral cujo assunto principal seria o “ser” (Arist., *Nic. Eth.*, I, c. 4, 1096b 26–31).

filósofo grego amplifica a objeção contra seu próprio argumento ao tratar da dificuldade de expor sobre a unidade na predicação humana do termo “bem”.

A fim de resolver o problema, ele apresenta três possibilidades: (i) algo é chamado de bem como proveniente de outra coisa; (ii) ou porque é ordenado em relação a outra coisa; (iii) ou por “analogia”. O exemplo dado por Aristóteles é que “assim como o olho está para o corpo, o intelecto está para a alma”. Ora, esta comparação permite entender que o termo significa uma equidade de duas proposições que envolvem ao menos quatro termos. Trata-se de uma proporcionalidade. A está para B assim como C está para D.

Interessante notar que Aristóteles na *Ética* reporta a solução do problema para uma ciência teórica que é a filosofia primeira<sup>473</sup>. Diante dos axiomas que o “ser” não pode ser um gênero e sua divisão em dez gêneros de categorias, Aristóteles pontua que o “ser” não pode ser um termo puramente homônimo como decorre do célebre e já citado excerto sobre os sentidos possíveis de “saúde”<sup>474</sup>. Um desses significados, o que trata de “médico” por ser relacionado à ciência da medicina. Os intérpretes contemporâneos<sup>475</sup> têm entendido essa frase como “significado focal” (*focal meaning*). Mas os não denominados intérpretes medievais refutados por Alberto modificaram o sentido aristotélico ao argumentar que a unidade do termo se refere ao fim ou à causa eficiente do sujeito. O significado focal seria então a substância, a primeira de todas as categorias. Este tipo de união não genérica seria suficiente para garantir a unidade da ciência. O raciocínio de Alberto pode ser ainda justificado pela conclusão de Aristóteles: “Não só no caso do que é dito de acordo com uma noção, a investigação pertence ao domínio de uma única ciência, mas também no caso do que se diz em relação a uma natureza”<sup>476</sup>.

Destarte, para Aristóteles, o ser não seria um termo puramente homônimo. Assim, na possibilidade de ser compreendido em relação ao “bem”, distingue entre homonímia no sentido estrito (por acaso) e três tipos de equivocidades em sentidos

---

<sup>473</sup> Aubenque, 1989, p. 304.

<sup>474</sup> Arist., *Metaph.*, IV, 2, 1003a33-b5. Citado com tradução acima.

<sup>475</sup> Aertsen, 2012, p. 73; Owen, 1979, p. 32.

<sup>476</sup> Arist., *Metaph.*, IV, c. 2, 1003a 33–b 18.



amplios. É justamente ao terceiro modo, aquele que estabelece proporção ou comparação, que Alberto nomeou com o termo grego transliterado para o latim “analogia” ao comentar o *Sobre os cinco universais* de Porfírio. Alberto, ao referir-se à objeção de Porfírio contra a ideia de que o ser seria apenas um gênero mais geral (*generum generalissimum*), afirmava que há algo maior e anterior do que a substância, ou seja, o ser (*ens*), pois para cada substância há um ser, ao passo que não há um ser para cada substância. Alberto acrescentou a esta objeção a ideia de que, assim como no caso do ser, há a possibilidade de aplicação a qualquer determinação que transcende o gênero (*genera transcendit*), como é o caso da *res*, do *unum* e do *aliquid*<sup>477</sup>. Alberto não hesita em fundamentar sua argumentação com a menção explícita dos intérpretes árabes<sup>478</sup>, o que denota a amplificação de horizontes própria do século XIII<sup>479</sup>.

Os pensadores árabes provaram o caráter não genérico do ser através de um argumento ontológico diverso do que havia sido apresentado por Aristóteles. O conceito de gênero é aplicável ao de espécie como ocorre no caso do “homem” que é uma espécie do gênero “animal”, que, por sua vez, é uma espécie do gênero “ser vivo”, que é uma espécie de ser “corpóreo”, e que, por fim, é uma espécie de “substância” (homem > animal > ser vivo > corpóreo > substância). Mas a cadeia se quebra no caso da substância que não é uma espécie do gênero ser, porque o ser sobrepassa a redução conceitual da ordem categorial, pois “a existência não pertence à estrutura essencial de alguma coisa”<sup>480</sup>. Para Alberto o predicado ser não é *simpliciter aequivocum*, porque para tudo que é absolutamente equívoco, é equívoco por acaso. Mas o conceito de ser apresenta uma multiplicidade ordenada, pois tudo que é dito do ser é relacionado a uma

---

<sup>477</sup> Si quis autem instet et dicat quod substantia habet superius; ens enim est ante substantiam per intellectum, quia omnis substantia est ens, sed non omne ens est substantia. [...]; et similiter potest obici de quolibet quod genera transcendit, ut est res, unum et aliquid (Alb., *Super Porphyrium De V universalibus*, c. 3, p. 64).

<sup>478</sup> Hic autem ad praesens hoc sufficiat, quod cum ens praedicatur de substantia, vel res vel unum vel aliquid, non praedicatur praedicatione generis, cum non sit una ratione praedicatum de his de quibus praedicatur, sed per prius et posterius; sed talia praedicantur praedicatione principii, non generis. Et hoc probant Avicenna et Alfarabius et Algazel et omnes Arabes sic (Alb., *Super Porphyrium De V universalibus*, c. 3, p. 64).

<sup>479</sup> Aertsen, 2012, p. 47.

<sup>480</sup> Esse vero accidentale est, non essentiale. Genus autem intelligitur quod est essentiale communius (Algazel, *Logica*, c. 3, pp. 249–250).

única coisa, que é o ser no sentido próprio. O ser é *analogum*, é comum e, conforme uma certa proporção, é o meio termo entre o que é unívoco e equívoco<sup>481</sup>. Em outras palavras, a analogia albertiana também implica uma ideia de proporção que une duas coisas diversas mas que possuem algo em comum. O ser é primária e principalmente atribuído à substância, ao passo que, secundariamente, a um acidente, desde de que haja “algo desse ser”<sup>482</sup>. O comentário de Alberto ao texto de Porfírio pode ser a primeira teoria medieval sobre a analogia<sup>483</sup>. Este texto, contudo, somente trata da analogia ao nível de multiplicidade categorial e ainda não aborda a analogia “teológica”.

Antes de seu comentário ao *corpus aristotelicum*, Alberto já havia apontado para a questão da analogia ao criticar provavelmente Felipe Chanceler em seu comentário acerca de sua interpretação da analogia. No *De bono*, o dominicano pontua a relação do “bem” e do “ser” ao afirmar sua convertibilidade, mas com base em uma importante distinção<sup>484</sup>: o “bem” poder ser anterior ao “ser”, porque esta relacionado a um fim. O “ser” pode ser anterior ao “bem”, porque é o conceito mais simples e não pode ser resolvido<sup>485</sup> em algo que seja conceitualmente anterior, ao passo que, nesse sentido, o “bem” é conceitualmente posterior, pois adiciona algo ao “ser”. Na terceira forma podem ser conversíveis<sup>486</sup>.

Uma seção na primeira questão, artigo 4, do seu comentário ao *De bono* lida sobre a generalidade do conceito de “bem”. Nela, é questionado se o “bem” pode ser dito do bem incriado e criado de acordo com conceito comum?”. Na segunda objeção,

---

<sup>481</sup> Tamen quia in talibus respectus est ad unum quod est simpliciter ens, ideo non simpliciter est aequivocum. [...] Et ideo totum simul ‘analogum’, hoc est commune secundum proportionem, vocatur, quod ‘medium est inter aequivocum’ - quod simpliciter, ut dicit Boethius, a casu et fortuna aequivocum est—, ‘et univocum’ (Alb., *Super Porphyrium De V universalibus*, c. 5, p. 69).

<sup>482</sup> Analoga autem sive proportionaliter dicta sive, ut Arabes dicunt, ‘convenientia sunt media inter univoca et aequivoca’, quae sunt imposita diversis secundum esse et substantiam per respectum ad unum, cui proportionantur, ‘sicut ens, quod dicitur de substantia’ primo et principaliter ‘et de accidente’ secundario, quia est aliquid entis (Alb., *Super Porphyrium De V universalibus*, c. 5, p. 11).

<sup>483</sup> Aertsen, 2012, p. 48; De Libera, 1989, p. 330.

<sup>484</sup> Dicendum, quod bonum uno modo est posterius ente et secundo modo est ante ipsum et tertio modo convertitur cum ipso (Alb., *De bono*, I, q. 1, a. 6, n. 21, p. 11).

<sup>485</sup> Convém descrever a noção de *resolutio*. Típica da abordagem de Aristóteles é o uso do método da “resolução”, isto é, a redução realizada pelo intelecto das coisas para um primeiro conceito, uma análise que chega em se termo a “ser”.

<sup>486</sup> Intentio enim entis est intentio simplicissimi, quod non est resolvere ad aliquid, quod sit ante ipsum secundum rationem. Bonum autem resolvere est in ens relatum ad finem (Alb., *De bono*, I, q. 1, a. 6, n. 21, p. 11).

Alberto desenvolve o seguinte argumento: a objeção afirma que a generalidade em questão não pode ser a de um gênero ou a de uma espécie, mas deve ser comum *secundum analogiam*. Contra esta afirmação, são apresentados três modos de analogia que, de acordo com a leitura de Alberto foi proposta pelo próprio Aristóteles no livro IV da *Metafísica*. Com efeito, realmente a distinção é baseada nos exemplos do Estagirita. O primeiro modo de analogia (i) é “de acordo com a referência ao sujeito”. Destarte, o “ser” pode ser dito analogicamente em relação à substância, esse é o sujeito de todo ser. O segundo modo (ii) é “através da relação com um ato”. Nesse sentido é dito de um médico e de um instrumento cirúrgico que eles “curam”. O terceiro modo (iii) é “através da relação com a finalidade”. Desta forma, “saudável” é dito analogicamente de um animal, de um remédio, de uma bebida e da urina<sup>487</sup>. Em nenhum desses três modos de analogia o bem é comum a Deus e às criaturas. Não pode ser no primeiro modo, (i) porque não há uma substância da qual um ser obtenha bondade, a não ser Deus. Não pode ser da segunda maneira, (ii) porque o bem criado e o bem incriado não estão relacionados ao mesmo ato. Além disso, o bem primeiro é bom por sua substância e não apenas em relação a um ato. Nem pode ser pelo terceiro modo (iii), porque não há uma única finalidade para tudo que é bom. Algo é bom em virtude da indivisibilidade ou por conta do fim que se adequa à sua natureza, mas as coisas não têm idêntica finalidade de acordo com suas naturezas. A resposta de Alberto a essa objeção é ao mesmo tempo sua resposta geral à questão. A generalidade do bem deve ser reduzida ao terceiro modo de analogia. Embora não haja uma única finalidade que cada bem atinja como sua constituição interna, há um fim extrínseco ao qual cada bem criado está relacionado, ou seja, o bem mais alto. Todas as coisas são boas desde que provenham e estejam orientadas ao bem supremo.

A generalidade do bem existe “de acordo com a prioridade e a posterioridade” de maneira que o ser é dito principalmente da substância e secundariamente do acidente<sup>488</sup>. No comentário às Sentenças, escrito entre os anos de 1246 e 1249, Alberto apresenta

---

<sup>487</sup> Alb., *De bono*, I, q. 6, a. 4, n. 17, p. 10.

<sup>488</sup> Segundo Aertsen (2012, p. 183), “Alberto critica a aplicação da analogia “transcendental” ao nível “teológico”, desde que este modo de analogia pressuponha o sujeito comum e então não é apropriado

outra tomada de posição que contradiz os escritos de Aristóteles e de Avicena e a favor daqueles que ele chama de *sancti*, entre os quais parece estar Felipe Chanceler. O texto contém uma análise da ordem entre o ser, o uno, o verdadeiro e o bem. Interessante notar que o dominicano alemão afirma explicitamente a limitação do texto aristotélico no tocante à transcendentalidade de dois dos elementos discutidos: “o Filósofo não sustenta que a “verdade” e o “bem” possuem disposições concomitantes como todo bem”<sup>489</sup>. Chama a atenção a clareza com a qual Alberto apresenta a diferenciação entre a sua metafísica e a de Aristóteles ao explicar: “O Filósofo não considera o ser como aquele que flui do primeiro, único, sábio e ser bom”<sup>490</sup>. Ele considera o ser apenas como “aquele ao qual o intelecto se completa e enquanto o que resolve o posterior no anterior e o composto no simples”. Embora Aristóteles não considere a “verdade” e o “bem” em relação à causa primeira, chega a afirmar o bem como a finalidade do movimento. O “bem” não pertenceria ao domínio geral do ser, mas ao da física. Aertsen<sup>491</sup> defende que Alberto atribuiu a Aristóteles uma visão que na realidade pertence a Avicena, que também não teria considerado a “verdade” e o “bem” entre os “primeiros”, pois a resolução dos dois se dava nos “primeiros conceitos” e não na “causa primeira”. O dominicano alemão então retoma a teoria boeciana do fluxo atribuindo-a aos *sancti* em oposição aos *philosophi*, a fim de afirmar que o ser flui do ser primeiro, verdadeiro e bom<sup>492</sup>. Embora escritos posteriores de Alberto identifiquem em Aristóteles a transcendentalidade do “bem”, é importante pontuar que este assume, apesar daquela visão parcial de Aristóteles, a perspectiva teológica dos transcendentais. Juntamente

---

expresar a relação entre o bem criado e o incriado. A atitude crítica contra a analogia baseada na clara distinção da *duplex analogia* recorre em obras tardias de Alberto”.

<sup>489</sup> Dicendum quod secundum Philosophum, ante omnia sunt ens et unum. Philosophus enim non ponit, quod verum et bonum sint dispositiones generaliter concomitantes ens (Alb., *Super Sententiarum* I, d. 46, a. 14, p. 450).

<sup>490</sup> Quia Philosophus non considerat ens secundum quod fluit ab ente primo et uno et sapiente et bono, sed ipse considerat ens secundum quod stat in ipso intellectus resolvens posterius in prius, et compositum in simplex [...]; et ideo de vero et bono non determinat per hunc modum, sed de bono quod est finis ad quem est motus (Alb., *Super Sententiarum* I, d. 46, a. 14, p. 450).

<sup>491</sup> Aertsen, 2012, p. 184.

<sup>492</sup> Et ideo sic generaliter consi derando ista [ens, unum, verum, bonum], ut consideraverunt Sancti [...]. Hoc autem ideo dico, quia ista a Sanctis prima ponuntur et in quolibet (Alb., *Super Sententiarum* I, d. 46, a. 14, p. 450).

com Aertsen<sup>493</sup>, eu me oponho à interpretação de Chenu que enxergava nesse passo a afirmação de uma “filosofia cristã”<sup>494</sup>, pois Aristóteles e Avicena não se voltam contra a transcendentalidade, mas apenas contra o caráter transcendental de dois deles, ou seja, do bem e da verdade.

Em seu comentário às *Categorias*, Alberto destaca os limites da ordem categorial em dois aspectos, qual seja, a redução de todos os predicáveis a somente um predicamento. Os gêneros mais gerais apenas se aplicam aos universais predicados do sujeito. Se existe algo que não seja predicado de qualquer coisa como universal, isso não está em nenhum dos gêneros. Este seria anterior (*ante haec*), como é o caso de Deus, que supera todas as coisas (*excedens omnia*). Ele é a *causa prima* e a causa eficiente de todas as coisas<sup>495</sup>. Por outro lado, algumas coisas não são redutíveis a um gênero determinado, mas existem em todos os gêneros, como é o caso do *ens*, *unum*, *res* e *aliquid*. Eles não são chamados de “gênero”, mas são princípios desses gêneros e são chamados por Alberto de *transcendentia*<sup>496</sup>. Destarte, tanto Deus como os transcendentais ultrapassariam os limites das categorias, mas de maneiras diferentes: se de um lado, Deus “transcende” (i), pelo fato de que não pertence a nenhum gênero, mas está além de todas as coisas; de outro lado, os transcendentais (ii), transcendem porque são comuns às categorias.

Convém ainda pontuar o que seria a *duplex analogia*, ou seja, a primeira seria (i) a divisão do ser entre substância e acidente, denominada por Aertsen<sup>497</sup> de “analogia transcendental”; ao passo que a segunda, seria aplicada a Deus e às criaturas, a também conhecida como “analogia teológica”. Para De Libera<sup>498</sup>, esta expressão “significa que a tríade *secundum causam efficientem ab uno, secundum causam finalem*

---

<sup>493</sup> Aertsen, 2012, p. 184-185.

<sup>494</sup> Chenu, 1937, p. 27-40.

<sup>495</sup> Notandum igitur est quod iste numerus [*sic* generum] non est nisi praedicabilium, quae ut universalialia de subjectis praedicantur. Propter quod si aliquid est quod de nullo praedicatur ut universale [...], illud non est in aliquo istorum generum, sed ante haec, et causa omnium istorum, sicut causa prima, Deus scilicet excedens omnia (Alb., *De praedicamentis*, I, 7, p. 164).

<sup>496</sup> Sunt iterum quaedam non ad unum genus reducibilia, sed sunt in omnibus, sicut ens, et unum, et res, et aliquid, quae dicuntur non genera, sed ut principia quaedam per prius et posterius de generibus illis dicta (Alb., *De praedicamentis*, I, 7, p. 164).

<sup>497</sup> Aertsen, 2012, p. 50.

<sup>498</sup> De Libera, 2005, p. 122.

*ad unum, secundum subiectum*, permitem formular as condições, os limites e a estrutura de uma ciência do ente criado”. Segundo o intérprete francês, “não permite o problema da relação existente entre as criaturas e Deus”. Deus é a causa do ente criado e não a substância ou o substrato. A unificação causal que permite estabelecer uma relação com o ser criado com o ser incriado.

Alguns<sup>499</sup> chamam essa unificação causal em Alberto de “univocidade da analogia”. Esta univocidade implica numa relação de participação numa dimensão causal e não propriamente ôntica. Ela está registrada na noção de causalidade divina e explicita no tratamento do primeiro motor na metafísica de Alberto. A univocidade da analogia implica simultaneamente numa relação de participação da criatura no Criador e uma transcendência divina tão elevada que a criatura não pode participar de maneira plena, mas somente por analogia.

Desse modo, os comentários de Alberto denotam que (i) a metafísica é concebida não como a filosofia do transcendente mas como a ciência comum, ou seja, do que é mais geral ou do que é universal, da qual o ser é o sujeito próprio. Por outro lado, (ii) o entendimento de Porfírio em relação ao “ser” como equívoco cede lugar à “analogia”, segundo a qual, o “ser” e a outra transcendência podem ser ditos de todas as coisas de forma “analógica”, proporcional, conveniente. Isto permite que se enxergue uma unidade na diversidade das coisas. Por fim, (iii) o ser é transcendental, uma ideia que pressupõe o reconhecimento dos limites das categorias. Para Aertsen<sup>500</sup>, já se verifica em Alberto um tratamento sistemático dos transcendentais, sobretudo, ao se considerar o comentário à *Metafísica*. Neste aspecto, Alberto se opõe a um inominado *philosophus*, que a meu ver pode ser inclusive Aristóteles. O filósofo grego reconhecia a transcendentalidade do ser e do uno, mas não explicitou igualmente sobre a “verdade” e a “bondade” como uma “disposição concomitante como todo ser”. Para Aertsen<sup>501</sup>, no comentário de Alberto ao texto de Porfírio acerca do argumento que nega o caráter

---

<sup>499</sup> Ruello, 1963, p. 79; De Libera, 2005, p. 12.

<sup>500</sup> Aertsen, 2012, p. 53.

<sup>501</sup> Aertsen, 2012, p. 62.

genérico do ser é que este “significa algo que não pertence à essência da coisa, mas é uma característica da realidade, ou seja, da existência”.

De Libera também entende que é a *Suma de Teologia*, como obra mais tardia onde ocorre o tema da analogia, que apresenta a posição mais madura e “final” de Alberto<sup>502</sup>. Concordo com a leitura do intérprete francês, ao afirmar que Alberto distingue “quatro tipos de analogia”. O primeiro (i), em sentido estrito, é a predicação de gênero ou espécie relativamente aos seus inferiores. O segundo (ii) qual seja aquela que o que é dito se encontra absolutamente em um termo e “segundo um certo modo” em outros<sup>503</sup>. O terceiro (iii) quando o que é predicado se encontra em algo de forma eminente e excelente e não se situa nas outras senão graças à primeira, cujo exemplo é o ser enquanto ser que se encontra presente na substância plenamente ao passo que nos diversos gêneros de acidentes somente graças a substância sem a qual os acidentes nem sequer existiriam. Este tipo de analogia é aquela que Alberto determina “segundo o anterior e o posterior” e estabelece uma relação entre o que existe por essência e o que existe por participação. O quarto (iv) seria o que é predicado se encontra a título de primeira em um termo e nos outros “por referência a esse termo”. Para De Libera<sup>504</sup>, esta analogia seria a que hoje se diz da significação “focal”.

Em Teologia, mereceu especial atenção de Alberto o primeiro tipo (i), de sentido estrito, e o terceiro (iii), que é aplicável à ontologia. Esta forma de analogia (iii), entendida como a entrada de um princípio no seu principiado, é uma reflexão original de Alberto, distinta de Aristóteles. Segundo o parecer de De Libera<sup>505</sup>, seria a distinção entre se algo está em vários “da mesma maneira” (a) ou de “diversas maneiras” (b). No primeiro caso, (a) seria a analogia no sentido estrito, no segundo (b), corresponde a referida “univocidade da analogia” (*univocatio quae est analogia*)<sup>506</sup>. Esta forma de analogia permite dizer que o criado é dito ser “analogicamente” ao que Deus é segundo sua essência ou substância. Dessa forma, a criatura participa do ser divino na medida de

---

<sup>502</sup> De Libera, 2005, p. 123.

<sup>503</sup> Alb., *S. Th.*, I, 6, 26, 1, p. 171, 62-63.

<sup>504</sup> De Libera, 2005, p. 124.

<sup>505</sup> De Libera, 2005, p. 124.

<sup>506</sup> Alb., *Sup. Dion. De div. Nom.* I, n. 57, p. 35, 45-68.

suas possibilidades. Essa capacidade se refere à participação no ser divino e que implica numa hierarquização do universo. Quanto mais uma criatura participa do ser divino, mais elevada ela está na ordem da criação.

É preciso ainda considerar a chamada “causalidade por semelhança”. Trata-se de uma estratégia para evitar o panteísmo filosófico e sua variação ontológica, o monismo. Esta significa que a essência divina está em todas as coisas segundo a proporção que define cada ente criado. Deus é participado por todos segundo a medida própria de cada um. Segundo De Libera<sup>507</sup>, é preciso distinguir duas entre o “monismo ontológico”, qual seja os seres não formam mais que uma unidade, ou o de Alberto, pelo qual as criaturas diferem de Deus por seu ser e se identificam com ele pelo próprio ser. A teoria de Alberto, que remonta formalmente a Avicena<sup>508</sup>, é aquela segundo a qual Deus é a causa primeira e o doador das formas (*dator formarum*), em teoria atribuída ora a Avicena e ora a Platão. Cada criatura é constituída segundo um modelo em Deus e que lhe assemelha todas as coisas. Através da metáfora do sol que ilumina todos os corpos, Alberto explica que a luz da primeira causa, é recebida em cada corpo e se constitui e se distingue através de uma informação segundo a proporção ou analogia do corpo receptor.

---

<sup>507</sup> De Libera, 2005, p. 127.

<sup>508</sup> Alb., *Sup. Dion. De div. nom.*, 13, n. 22, p. 445, 65-68.



### Capítulo 3 – A ciência primeira

Et siquidem est aliqua talis natura in entibus, hic utique erit alicubi et quod diuinum, et hec utique erit primum et principalissimum principium. [...] Optimum quidem igitur speculatiuarum genus, harum autem ipsarum ultima dicta; circa honorabilissimum enim est entium<sup>509</sup>.

O escopo do presente capítulo é tratar de como a metafísica ou filosofia primeira ocupa uma primazia quase absoluta na classificação das ciências teóricas proposta por Alberto de Colônia em algumas passagens de seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles<sup>510</sup>. Utilizei a palavra “quase” porque explicarei no quarto capítulo desta tese, que em alguns sentidos esta ciência não pode ser dita primeira na concepção de Alberto. Considero em que sentido a metafísica é colocada em segundo plano em relação à física, à matemática e à teologia. Esses sentidos não me parecem incoerentes para o sistema científico proposto por ele.

Ao descrever e analisar a fonte primária, atendo-me especificamente às seguintes questões: A necessidade da metafísica para a indução das demais ciências (3.1); o âmbito de investigação das ciências teóricas (3.1.1); a posição de Alberto diante da divergência entre Platão e Aristóteles (3.2.2) e a necessidade da metafísica para a dedução e para a indução (3.2.3). Em seguida apresento a ciência primeira pelo critério da fundamentação dos princípios, da existência e da essência e da substância (3.2). Concluo descrevendo a primazia da metafísica segundo três critérios julgados

---

<sup>509</sup> E se houver uma tal coisa na natureza, aqui certamente deve estar a que é divina, e esta tem que ser o princípio primeiro e o mais fundamental [...]. A melhor das classes de ciências é a especulativa, e, entre as próprias ciências especulativas a melhor é a que nomeamos por último, porque ela trata do aspecto mais importante da realidade (Arist., *Metaph.*, XI, 7, 1063b36). Dubitabit enim utique aliquis utrum prima philosophia sit uniuersalis aut circa aliquod genus et naturam unam [...]. Si quidem igitur non est aliqua altera substantia preter natura consistentes, phisica utique erit prima scientia. Sed si est aliqua substantia immobilis, hec prior et philosophia prima, et uniuersalis sic quia prima; et de ente in quantum ens huius utique erit speculari (Arist., *Metaph.*, VI, c. 1, 1026a 22–32).

<sup>510</sup> Alb., *Metaph.*, I, 1, 1-2 e VI, 1, 1-3.

pertinentes por Alberto: o critério da honra ou nobreza (3.3), o critério da certeza (3.4) e o da finalidade intrínseca (3.5)<sup>511</sup>.

### 3.1. A necessidade da metafísica para a indução das demais ciências

#### 3.1.1. As ciências teóricas

Convém situar ainda que sumariamente o lugar das ciências teóricas na ordem do conhecimento humano, ou seja, no contexto da ciência em geral. Estas se diferenciam e fornecem princípios às chamadas ciências práticas<sup>512</sup>, as quais são ordenadas em função do bem do ser humano<sup>513</sup>, seja do ponto de vista pessoal ou da relação com outros indivíduos (a ética), seja com a cidade ou comunidade de cidadãos (a política). Como as ciências teóricas<sup>514</sup> buscam um saber verdadeiro, resultado de uma demonstração<sup>515</sup>, seus princípios são tomados de proposições como apresentou

---

<sup>511</sup> Outras classificações foram propostas. Entre os intérpretes contemporâneos, ao meu ver, nenhum tratou de modo mais apropriado a respeito da classificação das ciências em Alberto do que Tremblay (2013, p. 561-595). O texto contém as mais variadas fontes na obra do mestre coloniense. É estruturado em seis ordens bem definidas, isto é, (i) a ordem de tempo; (ii) da natureza; (iii) do aprendizado; (iv) da honra; (v) da causalidade e (vi) da certeza. Esta última, a *grosso modo* pode ser subdividida a partir do sujeito do conhecimento (conhecente) e do objeto do conhecimento (conhecido). Sem dúvida, o artigo de Tremblay apresenta relação direta com a presente temática, abundância de fontes primárias e profundidade nas suas análises. Traz, todavia, algumas questões que não são sustentáveis. Entre vários pontos que mereceriam ser pormenorizadamente refutados, ele não discute o fato de que a ordem do conhecimento, por exemplo, pode conter a metafísica como primeira se tomarmos por critério a ciência em si mesma como fonte primeira dos princípios, mas será certamente a última a ser apreendida se for tomado como critério o próprio processo de aprendizado. Não é razoável que esta ciência esteja em primeiro lugar nos dois prismas de consideração simultaneamente sem a distinção clara de qual critério se utiliza. Jordan (1992, p. 483-500) em artigo específico inteiramente dedicado à hierarquia das ciências em Alberto e com base no comentário à Física, no Sobre o Intelecto e na Suma de Teologia, defende que o dominicano de Colônia elencaria, respectivamente, (i) a ordenação estabelecida pela ordem de abstração e de aprendizado, (ii) de introspecção e aperfeiçoamento e (iii) de persuasão para a piedade.

<sup>512</sup> *Morales autem omnes, sive sunt monasticae sive oeconomicae sive politicae, non sunt ‘contemplandi gratia, sed ut boni fiamus’* (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 3, 16-17).

<sup>513</sup> Cap. 1 *Et est digressio declarans, quod tres sunt scientiae theoriae et ista est principalis inter tres et stabiliens alias duas* (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 1, 4-5).

<sup>514</sup> *Naturalibus et doctrinalibus iam, quantum licuit scientiis elucidatis, iam ad veram philosophiae sapientiam accedimus, quae sic perficit intellectum, secundum quod ut divinum quiddam existit in nobis, sicut naturalis scientia perfecit eundem, prout est cum tempore, et quemadmodum perfectus est a doctrinalibus, in quantum ad continuum inclinatur* (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 1, 9-15).

<sup>515</sup> *Et ideo ista scientia stabilire habet et subiecta et principia omnium aliarum scientiarum* (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 82-83).

Aristóteles nos *Segundos analíticos*<sup>516</sup>. Alberto, logo na sua primeira digressão<sup>517</sup>, apresenta a subdivisão das ciências especulativas como as naturais (a física ou filosofia da natureza), as doutriniais (a matemática ou matemáticas) e a sabedoria da filosofia (a ciência do ser enquanto ser). Em Alberto, a classificação das ciências teóricas é uma temática recorrente na discussão acerca do sujeito da filosofia primeira, justamente porque ele quer especificar em os sentidos desta primazia. Trata-se, simultaneamente, de um procedimento determinante e uma forma de argumentação acerca do sujeito da metafísica. Além disso, a determinação do sujeito da metafísica implica numa ordenação de princípios que deve haver entre as ciências teóricas. O próprio Aristóteles discute em termos que determinam critérios para julgar uma ciência mais alta ou mais importante, mais geral ou mais específica, mas fácil ou mais difícil, como é o caso da epígrafe supracitada, que, aliás, foi omitida na paráfrase de Alberto, pelo fato de que a versão latina utilizada por ele não possuía o livro XI da *Metafísica*<sup>518</sup>. Até a analogia com o divino atribui valor à filosofia primeira. Alberto sentiu a necessidade de ordenar as ciências a fim de efetivar o tratamento do sujeito da metafísica.

Embora a discussão sobre a primazia da metafísica tivesse se iniciado com a interpretação neoplatonizante da metafísica no século IV a. C., já demonstrei que Alberto descreve as opiniões divergentes a partir das discussões dos seus contemporâneos e da controvérsia entre Averróis e Avicena. Sua interpretação defendia a ideia de que haveria uma ciência universal, com princípios fundantes e necessários para as demais disciplinas e que a situava em primazia em relação a suas congêneres<sup>519</sup>.

---

<sup>516</sup> *Amplius, tam hi quam primo inducti philosophi ratiocinantur ens non posse esse subiectum huius scientiae, eo quod subiectum scientiae est, de quo aliquid diversum ab ipso potest demonstrari; nihil autem est diversum ab ente; propter quod nihil dicunt de ipso esse demonstrabile et ideo subiectum esse non posse* (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 24-30). A ciência do ser enquanto ser, mesmo entre os seguidores de Aristóteles, como Estratão, caíra em esquecimento por séculos ainda na Antiguidade. Se o relato de Andrônico de Rodes sobre a exumação dos escritos aristotélicos não passa de uma propaganda publicitária (Valerio Napoli, 2012, p. 51), é certo que este ressalta o esquecimento do sujeito da metafísica antes do advento do cristianismo e do islamismo. Para Aubenque (1991, p. 12), os relatos de Estrabão e Plutarco já atestam a Antiguidade como a época na qual ocorreria o esquecimento da metafísica aristotélica enquanto ciência do ser e a decadência da escola peripatética. Não sem razão, Boécio traz a divisão da filosofia teórica como física, matemática e teologia e apontava a tendência para a qual acorreriam os teólogos monoteístas árabes ou cristãos (Aertsen, 2012, p. 37).

<sup>517</sup> Alb., *Metaph.*, I, I, 1, p. 1, 9-15.

<sup>518</sup> Ashley, 1996, p. 138.

<sup>519</sup> Aubenque, 1991, p. 23.

Por outro lado, esta seria tão elevada e abrangente que seria capaz de especular acerca do próprio Deus de um modo meramente racional, sem determiná-lo como sujeito desta ciência, mas como questão procurada<sup>520</sup>. Embora com argumentações marcadamente contraditórias, esse périplo tratava da recuperação do “verdadeiro” sentido da obra aristotélica. Este objetivo também foi perseguido por Alberto ao arvorar a intenção de explicar o autêntico Aristóteles aos latinos de seu tempo<sup>521</sup>. Compreender o sistema das ciências e as relações de autonomia e subordinação que eles supuseram haver entre elas, é, portanto, uma necessidade para o tratamento do sujeito da filosofia primeira, uma vez que ordená-la, conforme o caso, como anterior, como a última ou como a mais alta e geral, é um problema filosófico recorrente e pertinente.

### 3.1.2. Alberto diante da divergência entre Platão e Aristóteles

A fim de compreender a tentativa de Alberto de estabelecer a classificação das ciências tendo por fundamento a filosofia primeira, convém pontuar como ele leu os posicionamentos platônico e aristotélico. Aristóteles, nos *Segundos analíticos*<sup>522</sup>, (i) concebeu a ciência (*scientia*, ἐπιστήμη) como a mais elevada forma de conhecimento humano, uma vez que esta se realiza como verdadeira e certa através de demonstrações apodíticas. A demonstração fornece conclusões sobre um assunto que não podem ser consignadas de outra forma, ou seja, o são por necessidade lógica<sup>523</sup>. Esta visão contrasta com aquela presente no *Timeu* de Platão (ii), em sua versão de Calcídio, conhecida por Alberto e seus contemporâneos, segundo a qual cada ideia não pode ser realizada no mundo em constante movimento e que engana o filósofo da natureza pelas ilusões próprias das aparências<sup>524</sup>.

---

<sup>520</sup> Jordan, 1992, p. 483.

<sup>521</sup> Cum autem tres sint partes essentialis philosophiae realis, quae, inquam, philosophia non causatur in nobis ab opere nostro, sicut causatur scientia moralis, sed potius ipsa causatur ab opere naturae in nobis, quae partes sunt naturalis sive physica et metaphysica et mathematica, mostra intentio est omnes dictas partes facere Latinis intelligibiles (Alb., *Phis.*, I, 1, 1, p. 1, 47-49).

<sup>522</sup> Arist., *An. Post.*, I, c. 10, 76b 11-16.

<sup>523</sup> Arist., *An. Post.*, I, c. 2, 71b8-12. Ver Wallace (1980, p. 103).

<sup>524</sup> Ashley (1980, p. 73) e Wallace (1980, p. 105) estabelecem uma distinção entre o modelo científico de Platão (Plato, *Timaeus*, 29D) e o de Aristóteles (Arist., *Post. An.*, I, c. 8, 75b21-36; II, 11-12, 94a20-96a19). O primeiro paradigma (i) deve sua denominação à principal fonte que era o *Timeu* de Platão na versão conservada por Calcídio. Segundo este, a consideração da natureza é caracterizada pelo

Imprescindíveis para a adoção das linhas gerais do sistema aristotélico de ciência, convém pontuar alguns pressupostos perceptíveis na *Metafísica* de Alberto. Há graus na interação do ser humano com a realidade. O mais inferior seria o sensitivo, ou seja, aquilo que advém ao intelecto através dos cinco sentidos. Entre estes, a visão ocupa lugar preeminente. Acima desta percepção sensorial, a repetição do que é captado por eles torna-se experiência. A experiência reiterada, quando produtiva, torna-se uma técnica. Mas esta restringe-se ao âmbito da prática. Contudo, enquanto não se pode explicar o que é a coisa (*quia*) e a sua causa (*propter quid*), não é possível tornar esta experiência como verdadeiro conhecimento (*scientia*). Se, para Alberto, a reiteração (*habitus*) do que é captado pelos sentidos e de uma técnica gera uma certeza por assim dizer embrionária da ciência, a formação de princípios através do *propter quid* fundamenta a certeza propriamente científica. Esse movimento que parte da observação através dos sentidos externos é chamado de indução. Para Alberto, trata-se do modo próprio das ciências particulares de produzir ciência: “Como todas as ciências investigam sobre parte do ser, e sobre ele em si mesmo, investigam o que é inerente a

---

místico propósito agostiniano de descobrir na ordem do cosmos visível os vestígios do Deus invisível. Este modelo, no parecer de Ashley (1980, p. 74), com o qual concordo, é “estético e impressionista”, pois está hierarquizado em função do Criador, utiliza-se do símbolo e do mito e não está baseado na análise minuciosa dos fenômenos naturais. Além do *Timeu* (Molland, 1980, p. 464), a tradução de obras sobre astronomia, alquimia, entre outras ciências, do árabe e do grego para o latim, colocou em evidência outro lado do modelo platônico que se convencionou chamar de pitagórico, segundo o qual, utilizava-se da matemática e da prática experimental que servirá de base para o modelo galileano.

O modelo aristotélico (ii), cujo eixo está delineado nos *Segundos analíticos* (Wallace, 1980, p. 103), contém pontos em comum com o sistema timeano-pitagórico como é o caso da sistematização através do raciocínio dedutivo a partir dos princípios axiomáticos e a garantia da relação da teoria com a o fato através de procedimentos indutivos, experimentais ou observacionais. Para Ashley (1980, p. 79), ao interpretar os *Segundos analíticos* (Alb., *An. Post.*, II, 5, 1-2, p. 228a-232b), a diferença é que “no modelo pitagórico os fatos são analiticamente reduzíveis a princípios teóricos justificados pela intuição das ideias inatas, ao passo que no aristotélico, estes princípios são justificados pela indução baseada na observação pelos sentidos”. A oposição central dos dois modelos é a exclusão das ideias inatas no modelo aristotélico. A finalidade do modelo aristotélico é fornecer uma explicação teórica em termos de causas para os fatos, isto é, através da redução para os primeiros princípios da ciência, que são os mesmos estabelecidos por uma análise dos fatos da experiência mais genéricos. A redução não é alcançada através da dedução, entendida como se as conclusões estivessem contidas nos princípios e fossem apenas explicitadas, mas pela análise através dos princípios mais restritos. Em cada caso, estes princípios mais delimitados, chamados também de definições, são verificados segundo a experiência sensível segundo a realidade e não somente como meras definições nominais. As matemáticas reduzem através da imaginação e não dos sentidos, isto é, a construção do ideal numérico ou geométrico, que dependeu anteriormente da análise experimental.

ele segundo si mesmo; conseqüentemente, é recebido ‘por indução das tais’ ciências”<sup>525</sup>. Esta forma de produção científica contrasta com o que Alberto denomina como “silogismo” ou “demonstração”, e que podemos associar ao conceito de “dedução”, ou seja, o conhecimento que parte de princípios imediatos, evidentes e eternos. A via dedutiva parte do universal para o particular, ao contrário da indutiva. Ambas vias visam a intelecção da substância, pois “fazer ciência” consiste em acessá-la, inclusive nas ciências particulares. Entretanto, Alberto adverte:

que em nenhuma delas [as ciências particulares] *existe a demonstração da substância* pelo que a substância é, *nem* em nenhuma delas existe demonstração da *substância* que existe nele [sujeito], porque a demonstração da substância dele que é a substância, e a demonstração da *essência*, enquanto aquilo que é simplesmente, pertence a esta ciência que considera o ser enquanto ser, porque a substância das outras e a essência é simplesmente aceita e não conhecem verdadeiramente, como dizemos<sup>526</sup>.

Além da referida distinção entre modo de adquirir a ciência partindo-se do particular ao universal e vice-versa, Alberto distingue entre os universais algo mais geral ainda, ou seja, o ser enquanto ser, que é o sujeito próprio de investigação da filosofia primeira. Ora, a indução parte das aparências, ou melhor, do que é sensível. Através da analogia a um gênero de seres, visa estimar uma verdade substancial, ao passo que a dedução parte de uma substância já assumida como verdadeira para outra substância que se pretende conhecer. É possível identificar a seguinte argumentação: (i) conhecer significa acessar propriamente a essência das coisas, a substância; (ii) sem os pressupostos da filosofia primeira no que diz respeito à substância não é possível conhecer verdadeiramente. Desse modo, (iii) ainda que se tenha a percepção dos sentidos, sem a ideia de substância em geral e sem a ideia da substância específica, não se pode obter o conhecimento dessa substância. Por fim, (iv) nem mesmo a partir da substância pressuposta é possível apreender sobre outra substância através da dedução,

---

<sup>525</sup> Quia igitur omnes huiusmodi scientiae ens inquirunt in parte et de ipso inquirunt ea quae insunt ei secundum se, consequenter accipitur *ex talium* scientiarum *inductione*, quod in nulla earum *est demonstratio substantiae* in eo quod substantia est (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 302, 20-25).

<sup>526</sup> *nec* in aliqua earum demonstratio est eius quod quid est in eo quod *quid est*, quia demonstratio substantiae in eo quod substantia est, et demonstratio eius quod quid est, in quantum quid est simpliciter, pertinet ad istam scientiam quae considerat ens, in quantum est ens, quia aliae substantiam et quid est simpliciter accepta non vere cognoscunt, sicut diximus (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 302, 30-32).

sem que haja o aporte da ciência do ser enquanto ser. Percebe-se que esta seria a relação necessária entre certa coisa e a causa apropriada pela qual ela se dá, e, por conseguinte, como a detenção da demonstração, cujas premissas devem ser verdadeiras, anteriores, imediatas e se refiram às causas primeiras. Estas devem ser mais conhecidas e certas que os efeitos que delas são concluídos. Percebe-se já nesta passagem albertiana algo da subordinação de algumas ciências em relação às outras<sup>527</sup>. Alberto extrapola o texto aristotélico sobre as ciências intermediárias ao aplicá-lo para todas as ciências inclusive para as teóricas<sup>528</sup>.

A relação entre essas ciências envolve uma posição definida face ao princípio de que toda ciência é estabelecida em um sujeito próprio, que obtém conclusões de que esta ciência demonstra atributos (*passiones* ou *propria* ou *divisio*) que pertencem *per se* ao sujeito. Deve-se destacar os cuidados que Alberto recomendava para a obtenção da certeza, sobretudo, no âmbito da física, no sentido que é necessário provar a experiência

---

<sup>527</sup> Principia et causae quaeruntur entium, palam autem, in quantum entia. Est enim aliqua causa sanitatis et convalescentiae, sunt etiam mathematicorum principia et elementa et causae, et totaliter omnis scientia sententialis participans scientiae circa causas et principia est aut certiora aut simpliciora. Sed omnes illae circa unum quid et genus aliquod circumscriptae de hoc tractant, sed non de ente simpliciter nec in quantum est ens, nec de ipso ‘quid est’, sic, nullam orationem faciunt; sed de hoc, aliae quidem sensum facientes palam, aliae condicionem accipientes ‘quid est’, sic, que secundum se quae insunt generi, circa quod sunt, demonstrant aut magis necessarium aut infirmius (Arist., *Metaph.*, VI, 1. 1025 b 3).

<sup>528</sup> A título de comparação da doutrina albertiana com a de outros filósofos, evoco o artigo de Wippel (1984, p. 37-53), no qual é estabelecida a relação da filosofia primeira e as outras ciências teóricas em Tomás e Avicena. O estudioso versou principalmente de como o Avicena procurou evitar um raciocínio circular ao reafirmar o princípio de que uma ciência não pode provar seu próprio sujeito. Para isto, o filósofo persa apresentaria três possibilidades: (i) determinados princípios não derivam das premissas estabelecidas pela metafísica, mas de princípios evidentes em si mesmos; (ii) alguns princípios dela podem derivar de premissas consideradas como *quaestiones*, as quais são nela estabelecidas; (iii) princípios de ciências inferiores podem ser utilizados por esta apenas para provar a existência factual e cuja razão de existir será por ela provada em outro aspecto. Para o autor, Tomás, além de abreviar o argumento aviceniano, foca sua consideração sob outro prisma, qual seja os princípios que a filosofia primeira empresta das ciências inferiores. Além disso, há dois aspectos que são contemplados: (i), pontua que os princípios recebidos pela filosofia primeira não podem ser provados pela física a não ser que sejam evidentes em si mesmos; (ii) a demonstração da física procede da observação dos efeitos sensíveis. Wippel concluiu então seu estudo com uma espécie de dependência de Tomás em relação a Avicena no que diz respeito a evitar o raciocínio circular e na estratégia de argumentação contra possíveis objeções. Ao meu ver este estudo levanta questões relevantes e que podem e devem ser levantadas ao considerar os textos de Alberto. Ao contrário de (i) estabelecer que as ciências “inferiores” não podem conhecer verdadeiramente sem o aporte dos princípios da filosofia primeira. Seguindo a mesma ideia (ii) da distinção entre o sujeito da ciência e suas questões.

em todas as circunstâncias<sup>529</sup>. O silogismo sem a experiência, especialmente no âmbito da ciência natural, não produz ciência<sup>530</sup>. Nas ciências particulares, parte-se da experiência, ou melhor, da repetição da experiência a fim de que se obtenha certeza<sup>531</sup> e se distinga o que pertence à natureza do que é obra do acaso.

### 3.1.3. A necessidade da metafísica para a dedução e para a indução

A fim de considerar o tema da necessidade da metafísica para o sistema científico, é necessário voltar-se à refutação de Alberto à tese da subordinação da metafísica em relação à matemática. Sweeney<sup>532</sup> tratou sobre a noção aristotélica de ciência em Roger Bacon e Alberto. Ele<sup>533</sup> assinala que a visão albertiana é conceptualista, em oposição à realista, no que diz respeito à matemática ao negar a possibilidade de utilizar as categorias desta ciência como um método constitutivo da física. Além disso, destaca a teoria da *via compositionis* que pode ser entendida como o movimento de intelecção que parte do indistinto e simples para o que é distinto e composto. Tal método seria próprio da física, ao contrário das demais ciências teóricas, as quais partem do particular para o universal<sup>534</sup>. Alberto reduz a possibilidade de conhecimento pleno da substância a partir da mera indução. Para ele, as ciências particulares não fornecem a base do conhecimento certo, pois sem acesso à substância, “não sabem verdadeiramente o que sabem, nem demonstram verdadeiramente o que

---

<sup>529</sup> Oportet enim experimentum non in uno modo, sed secundum omnes circumstantias probare, ut certe et recte principium sit operis (Alb., *Ethica*, VI, 2, 25, p. 443a).

<sup>530</sup> Sunt autem quidam Latinorum logice persuasi [...] et huiusmodi multa ponunt secundum logicas et communes convenientias, et hi more Latinorum, qui omnem distinctionem solutionem reputant [...] Sed ego tles logicas convenientias in scientiis de rebus abhorreo, eo quod ad multos deducunt errores (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 5, 34-49); “... de tam particularibus naturis syllogismus haberi non potest” (Alb., *De vegetabilibus*, VI, 1, 1, p. 160a). Convém pontuar que Alberto tinha claro, segundo o parecer de Synan (1980, p. 6) “a ciência silogística é necessariamente expressa em proposições universais, ao passo que, na ciência particular, o investigador deve lidar com instância que, por definição, são privadas de universalidade. Existe, portanto, uma diferença fundamental na concepção de ciência.

<sup>531</sup> Alberto cita o adágio atribuído a Hipócrates “Ars longa, vita brevis, occasio praeceps, experimentum periculosum, iudicium difficile” (Alb., *Ethica*, p. 442b-443b).

<sup>532</sup> Sweeney, 2015, p. 447-456.

<sup>533</sup> *Ibid.*, 2015, p. 449.

<sup>534</sup> *Ibid.*, 2015, p. 449-450.



demonstram, sem a sabedoria da filosofia primeira”<sup>535</sup>. A demonstração, que associa com o conceito de dedução, dá-se a partir dos princípios mais certos, evidentes em si mesmos<sup>536</sup>. Embora em outros trechos de seus escritos Alberto atribua à Revelação maior importância em relação à metafísica meramente baseada na razão natural<sup>537</sup>, é ela a “verdadeira sabedoria da filosofia”. Estes são a base para a obtenção do conhecimento científico. Os princípios da filosofia primeira garantem a certeza necessária. Esta noção não é impossível de ser demonstrada no âmbito restrito das ciências particulares, as quais devem ser subalternas à ciência da substância que é a filosofia primeira<sup>538</sup>.

Interessante notar que Alberto se posiciona explicitamente quanto à posição atribuída a Averróis segundo a qual não é possível às demais ciências demonstrar a substância sem a metafísica<sup>539</sup>. Cito a refutação:

As ciências particulares “igualmente nada dizem” para estabelecer e provar, “se é” ou “não é um gênero” de sujeito “de que tratam”, mas deixam ela própria ser. É a causa dele, porque “desta mesma” ciência é “manifesto fazer” isto “mesmo” que é “a essência”, enquanto é o que é, e provar existir isto ou manifestar “se é” isto ou não é. Assim como mostramos no que antes foi considerado, esta sabedoria que verdadeiramente considera os princípios do ser a partir dos que lhe são próprios, somente diz verdadeiramente a essência, de maneira que prova existir os sujeitos das ciências particulares a partir destes mesmos princípios da quiddidade<sup>540</sup>.

<sup>535</sup> Propter quod etiam non vere sciunt, quod sciunt, nec vere demonstrant, quod demonstrant, sine primae philosophiae sapientia (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 301, 55-57).

<sup>536</sup> Wippel, 1984, p. 37-53.

<sup>537</sup> Tremblay, 2013, p. 562.

<sup>538</sup> Quia igitur omnes huiusmodi scientiae ens inquirunt in parte et de ipso inquirunt ea quae insunt ei secundum se, consequenter accipitur *ex talium* scientiarum *inductione*, quod in nulla earum est *demonstratio substantiae* in eo quod substantia est, *nec* in aliqua earum demonstratio est eius quod quid est in eo quod *quid est*, quia demonstratio substantiae in eo quod substantia est, et demonstratio eius quod quid est, inquantum quid est simpliciter, pertinet ad istam scientiam quae considerat ens, inquantum est ens, quia aliae substantiam et quid est simpliciter accepta non vere cognoscunt, sicut diximus (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 302, 20-32).

<sup>539</sup> Et iste est intellectus verus Aristotelis, et Averroes erravit in expositione intentionis eius. Dicit tamen verum Averroes, sed non ad propositum. Est autem dictum ipsius, quod substantia non demonstratur, eo quod ipsa non est de aliquo. Quia quamvis forte secunda substantia possit ostensive syllogizari de substantia subiecta, tamen secunda substantia, prout est in praedicato, dicit quale quid, quod proprie est esse substantiale; et quale essentiale praedicatur de eo quod vere est substantia subiecta, sicut ostendetur in sequenti huius operis libro (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 302, 45-50).

<sup>540</sup> Et *similiter* particulares scientiae *nihil dicunt* stabiliendo et probando, *si est vel non est genus* subiectum *circa quod* sunt, sed relinquunt ipsum esse. Et huius causa est, quia *eiusdem* scientiae est *manifestum facere hoc ipsum* quod est *quid*, inquantum est quid, et probare esse hoc sive ostendere, *si est* hoc vel non est. Sicut ostendimus in praehabitis, ista sapientia quae vere ex propriis considerat entis

Trata-se de um princípio que é próprio desta ciência e que é assumido pelas ciências particulares ou pelas ciências teóricas que consideram parte do ente, seja o número e o contínuo, nos casos das ciências matemáticas, a aritmética e a geometria, seja do corpo móvel, no caso da física<sup>541</sup>. Além da ideia de que os sujeitos das ciências particulares recebem a prova da existência das essências dos seus sujeitos à filosofia primeira, para Alberto, quanto mais os princípios de uma determinada ciência estão próximos do universal, mais certas são suas conclusões e mais amplo é seu acesso à substância. Ademais, em uma espécie de proporcionalidade inversa, menor é o risco de erro. Ele omite completamente a possibilidade de erro e desconsidera qualquer influência daquele que conhece desde que este esteja fundamentado nos princípios próprios da metafísica. Em última análise, para Alberto, a filosofia primeira é necessária para o conhecimento científico, ou seja, não há ciência sem os princípios metafísicos.

Entretanto, “as demais ciências concebem” outra “condição” do ser, isto é, “aquela que” faz a essência ou de algo do ser ou de alguma parte determinada do ser, como é o número ou a quantidade contínua do imóvel ou as outras do mesmo modo. E consideram “esta parte que são segundo si mesmas e são inerentes” daquele “gênero de sujeito do qual tratam”, e sobre isto todas as ciências “demonstram o necessário”, mas diferem nisto, pois algumas demonstram “mais” e com mais fundamento, outras menos e com “menos fundamento”. No princípio do livro *Sobre a alma* nós nos lembramos ter dito que as ciências diferem de duas formas umas das outras, a saber, pela nobreza do sujeito, como é o caso da ciência dos astros que supera a geometria. Diferem também pela certeza da demonstração, como a geometria supera a ciência dos astros<sup>542</sup>.

Além de retomar a ideia de que cada ciência tem como sujeito parte do ser e a filosofia primeira considera o ser de modo geral, faço notar que o final do trecho supracitado traz explicitamente os dois principais critérios para a hierarquização das ciências proposta por

---

principia, sola vere dicit quid et ex ipsis principiis quiditatis probat esse subiecta particularium scientiarum (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 302, 38-42).

<sup>541</sup> Tremblay, 2013, p. 565.

<sup>542</sup> *Aliae autem aliam accipiunt entis condicionem, quae facit quid sive aliquid esse sic vel sic in aliqua parte entis determinatum, sicut est numerus vel continua quantitas immobilis vel huiusmodi aliquid. Et considerant ea quae secundum se insunt illi generi circa quod sunt, et de hoc quidem necessarium omnes demonstrant, in hoc differentes, quod quaedam magis et firmiter demonstrant, quaedam autem minus et infirmius. Sicut enim in principio libri de Anima nos dixisse meminimus, scientiae dupliciter differunt ab invicem, aut videlicet nobilitate subiecti, quemadmodum scientia de astris vincit geometriam. Differunt etiam certitudine demonstrationis, sicut geometria vincit scientiam de astris (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 302, 10-20).*

Alberto, a saber, pelo grau de certeza (i) e pela natureza do sujeito (ii). Convém pontuar desde já que tanto o primeiro critério quanto o segundo implicam numa valorização de elementos: (1) a consideração do ser em geral vale mais do que a de parte do ser; (2) a imutabilidade dos seres separados vale mais do que a mutabilidade inerente dos seres materiais; (3) nesse trecho, a amplitude da demonstração é proporcional à certeza. Passo, então, a considerar com maior esmero o critério da certeza, que, a meu ver, é desenvolvido em duas argumentações complementares e não contraditórias: (i) a certeza da ciência advém da posse da substância; (ii) quanto mais o sujeito de uma ciência é separado, maior o grau de certeza. Voltaremos a discutir sobre a amplitude do conhecimento e sobre a certeza científica no caso da metafísica. Convém, porém, antes, discutir o critério da subordinação de todas as ciências à filosofia primeira.

### 3.2. Ciência primeira pelo critério da fundamentação

#### 3.2.1. Fundamentação dos princípios

Um dos argumentos mais significativos para o tratamento do sujeito das ciências teóricas é o da subalternação entre as diversas ciências<sup>543</sup>. À metafísica não cabe somente a subordinação direta ou imediata a todas as ciências, mas também a determinação dos sujeitos das demais ciências<sup>544</sup>. Alberto utiliza-se da imagem da servidão, reafirmando a ideia de que toda ciência é serva da filosofia primeira, tanto do ponto de vista da *via compositionis* quanto da *via resolutionis*<sup>545</sup>.

---

<sup>543</sup> In subalternatis enim ex principiis et causis propriis scientiae subalternantis concluduntur passiones subalternatarum. Sicut patet in perspectiva et geometria, quoniam in perspetivis quantitas rei visae probatur per quantitatem anguli conclusi in óculo trianguli, cuius basis est res visa (Alb., *Metaph.*, I, 2, 2, p. 19, 70-75).

<sup>544</sup> Ex quo enim haec scientia omnem stabilit scientiam, a nulla aliquens accipiens, sed omnibus stabilimentium largiens, oportet haec quae dicta sunt, in ista docere scientia. Hoc igitur scientiam principium utroque supradictorum modorum determinemus (Alb., *Metaph.*, I, 1, 7, p. 10, 47-51).

<sup>545</sup> Famulari autem scientias dicimus tribus modis. Famulatur enim illa quae est quaesita non propter scire, sed propter opus, sicut universaliter artes, quae mechanicae vocantur, famulantur. Famulatur etiam illa quae quaeritur propter hoc quod est modus quidam adminiculans ad aliud, sicut rationales scientiae famulantur. Praeter enim dictos modos famulantur illae quas non quaerimus ut fines cognitionis speculativae, in quibus sit felicitas ultima, sed potius ideo quaerimus eas, quia in eis invenimus intellectualia quasi incorporate, sicut lucem videmus incorporatam coloribus, et quaerimus eas, ut id quod veritatis et luminis puri et intellectualis est in ipsis, separando colligamus et ex hoc in nobis perficiamus theoremata pura et firma. Quarum delectation speculativam in nobis complet felicitatem, sicut divini esse puri et simplices sparsa sunt in physicis et mathematicis. Et hoc modo aliae duar speculationis partes famulantur sapientiae ambae, et ista est prioret antiquior eis. Et si quidem in via compositionis considerentur principia esse simplicis, constituunt et causant esse, quod est in aliis consideratum. Si autem considerentur in via resolutionis, esse aliorum resolvitur ad esse consideratum in ista; propter quod

Hackett<sup>546</sup> tratou da atitude de Roger Bacon face às posições de Alberto. Para ele, Bacon defenderia a tese de que a relação das ciências era de subalternação e dependência mútua. A mais baixa, em grau de abstração, dependia da mais alta. Era necessário haver, segundo sua própria metáfora “um belo edifício”, ou seja, buscava uma coerência na relação entre as ciências. Eu julgo que Alberto também buscou uma espécie de ordem ou harmonia entre as ciências, inclusive, apresentou metáforas semelhantes à de Bacon, como é o caso da ordem militar para a subordinação entre elas, entre outras imagens. Convém destacar a crítica de Bacon a Alberto como *amici Platonis*. Aquele via este como um ignorante e contrário ao papel da matemática no entendimento da ciência natural, que é diametralmente oposto ao que realmente defendeu Alberto<sup>547</sup>.

No âmbito das ciências teóricas, o século XIII foi palco do debate acerca da supremacia da matemática em relação à metafísica como ciência necessária para a comprovação científica ou como uma intermediária necessária entre os princípios metafísicos e a os físicos. A matemática também era entendida como uma ciência que mediava os princípios da metafísica. Oxford era o centro difusor dessa concepção fundamentada no *Timeu*. Roberto Kilwardby, com o qual Alberto teve contato em Paris, foi um dos principais defensores<sup>548</sup>. Alberto, em sua primeira digressão sobre o sujeito da metafísica, considera o papel da matemática entre as ciências teóricas<sup>549</sup> ao tentar manter a subordinação imediata das ciências à metafísica, ou seja, sem o intermédio necessário da matemática<sup>550</sup>, como se a natureza das coisas se resumisse à formas matemáticas<sup>551</sup>.

Alberto conclui seu argumento afirmando que a metafísica é a única das ciências teóricas que merece o nome de *sapientia*, pois trata das últimas realidades e

---

prior et antiquior sive aeternior, ut ita liceat loqui, omnibus aliis esse probatur (Alb., *Metaph.*, I, 2, 3, p. 20, 5-26).

<sup>546</sup> Hackett, 1980, p. 56; para ele, na opinião de Bacon, Alberto, a quem chamava de “mestre”, sem citar o nome, ignorava “as línguas antigas e as matemáticas, especialmente, a perspectiva”.

<sup>547</sup> Weisheipl, 1958, p. 124-139; Hackett, 1980, p. 72.

<sup>548</sup> Molland, 1980, p. 465; Weisheipl, 1958, p. 124-139; Geyer, 1969, p. 5, nota.

<sup>549</sup> Ashley, 1980, p. 95.

<sup>550</sup> Weber, 1984, p. 81.

<sup>551</sup> Alb., *Phys.*, II, 1, 8, p. 108b. Ver também *Metaph.*, I, 1, 1.

suas causas e de seres não submetidos a qualquer forma de movimento<sup>552</sup>. Em seguida, ele defende a subordinação de todas as ciências em relação à metafísica: o ser não é procurado na física e na matemática, mas suposto.<sup>553</sup> Desse modo a metafísica, sob a perspectiva da primeira causa, fundamenta a matemática e a física<sup>554</sup>. Portanto, é categoricamente reprovável o erro atribuído a Platão segundo o qual a matemática funda a física como a metafísica funda a matemática. Para ele, a metafísica fundamenta as duas sem a necessidade da mediação da matemática<sup>555</sup>. Nesse passo, ele parece seguir de perto Avicena, numa posição que ele entendeu como contraditória à de Averróis, ao afirmar que tanto o ser contínuo (sujeito da matemática) quanto o ser móvel (sujeito da física) são igualmente *ser* ou *substância*<sup>556</sup>, aspectos próprios da consideração da metafísica. No entendimento de Alberto, Platão teria proposto as dimensões matemáticas como princípios das coisas físicas e assim tomou por princípio o que era consequência do ser<sup>557</sup>. O ser do corpo matemático, ou no âmbito de investigação de qualquer ciência, é suposto na metafísica, de modo que o erro atribuído a Platão é

---

<sup>552</sup> Ashley (1980, p. 97) pontua: "a física nunca usa princípios metafísicos em suas demonstrações. Alberto afirma que a metafísica 'funda' as matemáticas e a ciências natural, porque ela estabiliza e defende a validade os princípios de todas as ciências específicas (*Metaph.*, I, 1, 1, p. 2), mas os princípios universais (*dignitates*, axioma) da própria metafísica não se dá na demonstração das ciências específicas, exceto *dialecticamente* ou de certa forma restrita (*An. Post.*, I, 3, 3, p. 74b-75b). Portanto, Alberto nunca supôs que as conclusões próprias à ciência natural (por exemplo, que a terra é redonda) podem ser deduzidas dos abstratos princípios metafísicos. Cada conclusão deve estar ou cair na base do princípio desenvolvido na própria ciência natural – princípios enraizados diretamente na experiência sensível e válidos somente se confirmado pela experiência. A metafísica sustenta cada princípio precisamente através da defesa da validade da experiência sensível e da intuição intelectual baseada em cada experiência (*Metaph.*, VI, 3, 5-6; I, 1, 6, p. 7-10)".

<sup>553</sup> Quod esse stabilitum et fundamentum supponitur et non quaeritur in eis in scientiis doctrinalibus et physicis, partes entis continui vel mobilis considerantibus (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 23-24).

<sup>554</sup> Sicut enim causa tertia in ordine fundatur in secundaria et secundaria fundatur in primaria et primaria non fundatur in aliquo, sed est fundamentum omnium consequentium, ita naturalia et doctrinalia fundantur in divinis, et divina non fundantur, sed fundant tam mathematica quam physica (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 24-30).

<sup>555</sup> Cavendus autem hic est error Platonis, qui dixit naturalia fundari in mathematicis et mathematica in divinis, sicut tertia causa fundatur in secunda et secunda fundatur in primaria, et ideo dixit mathematica principia esse naturalium, quod omnino falsum est (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 31-35).

<sup>556</sup> Et causa erroris fuit, quia videbat consequentiam sine conversione inter physica et mathematica et divina, quia esse mobile est esse continuum et esse continuum est esse simpliciter, et non convertitur, et substantia mobilis est substantia continua et substantia continua est substantia, et non convertitur (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 36-41).

<sup>557</sup> Et quia id a quo non convertitur consequentia, est natura et causa prius et ante id quod antecedit in consequentia, ideo posuit dimensiones mathematicas principia esse physicorum (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 42-44).

reprovável<sup>558</sup>, pois as dimensões não são princípios do corpo como é o ser, mas consequências dele<sup>559</sup>. Neste sentido, o corpo considerado pela física, inclusive, prioriza o corpo abstrato considerado pela matemática. Por outro lado, o ser antecede a matéria cuja forma física está submetida ao movimento e ao tempo<sup>560</sup>, isto é, para se falar dos corpos no âmbito da física é necessária a abstração do ser. As coisas materiais são fundadas no ser. Os seus princípios pela quantidade. O ser determinado pela contrariedade dos passivos<sup>561</sup>. Então Alberto propõe uma definição de ser: “ser, que é ser simples, que é o ato existente anterior à essência, na qual está a última resolução de toda coisa composta”<sup>562</sup>. Desse modo, pode-se dizer que o ser é o princípio anterior a tudo e, por consequência necessária, tudo lhe é posterior<sup>563</sup>. Assim, ele retoma a ideia de que o físico mede o movimento do corpo, ao passo que o matemático, o ser contínuo ou discreto, mas não lhes cabe senão supor que é ser, pois este só é comprovado pelos princípios do ser<sup>564</sup>.

Desse modo, ao entender da historiografia contemporânea citada no capítulo anterior, em posição semelhante à de Avicena e contrária à de Averróis, cabe à metafísica estabelecer os sujeitos (*subiecta*) e os princípios das todas as outras ciências

---

<sup>558</sup> Et hic est error, quem in Physicis libris improbavimus, et iterum in consequentibus istius scientiae reprobavimus eundem (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 45-46).

<sup>559</sup> Dimensiones enim non sunt principia corporis secundum esse aliquod, sed potius consequentia esse eius quod est corpus, et sua principia secundum esse ratum, quod habet, sunt forma et materia, et illius materiae subiectae in esse, quod dat forma, dimensiones sunt lineas et superficies et corpus mathematicum (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 47-52).

<sup>560</sup> Propter quod materia secundum esse aptum mensurari tribus diametris se ad angulos rectos secantibus est ante materiam, quae subicitur motui et tempori per esse, quod habet a forma physica. Et in hoc errabat Plato. Materia autem determinata secundum formam dantem esse tantum constituit substantiam in eo quod substantia est absolute et est divina ante eam quae determinatur quantitate, et ante eam quae determinatur contrariedade passivorum et activorum (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 53-62).

<sup>561</sup> Et hoc modo physica fundantur secundum esse et principia cognoscendi in his quae quantitate determinantur, non in quantum quantitate determinantur, sed in quantum esse determinabilis sola quantitate est fundamentum esse determinabilis contrariedade passivorum (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 63-67).

<sup>562</sup> Et utrumque istorum fundatur in esse, quod est simplex esse, actus existens prima essentiae quae est, in qua stat omnis compositi resolutio ultima (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 68-70).

<sup>563</sup> Hoc enim non dependet ab aliquo secundum principia essendi, eo quod priora secundum principia essendi non dependent a posterioribus, sed posterioria secundum principia essendi a prioribus dependent, quia priora principia sunt essendi posterioribus (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 70-74).

<sup>564</sup> Propter quod cum physicus supponit esse corpus mobile et cum mathematicus supponit esse continuum quantum vel discretum, ideo ponit esse, quia ex suis propriis principiis esse ipsum probare non potest, sed oportet, quod esse probetur ex principiis esse simpliciter (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 75-80).

<sup>565</sup>. As ciências particulares, inclusive as teóricas (matemática e física), a despeito da tradicional acepção deste termo em Aristóteles, pressupõem o ser e não podem fundamentar-se em si mesmas, pois consideram apenas o ser de um modo parcial<sup>566</sup>. A metafísica é, também, fundamento de todas as outras ciências subalternas de outras que lhes são anteriores<sup>567</sup>. Não há mediação necessária da física, nem da matemática. A metafísica fundamenta inclusive as ciências particulares<sup>568</sup>. As ciências devem ser estabelecidas pela sabedoria, mais uma denominação associada à metafísica<sup>569</sup>. O dominicano de Colônia explica que a metafísica pode ser chamada de *transfísica*, pelo fato de ser fundada *simpliciter* no ser, no que desconsidera o que é material, que é determinado pela quantidade e pela contrariedade<sup>570</sup>. Seria impropriamente chamada de *divina* por ser a primeira e a ótima, tal como as tais coisas divinas que conferem a “perfeição” ao ser<sup>571</sup>, isto é, pode-se entender que nessa expressão, já há algo da causa primeira enquanto causa do ser. Desse modo, Alberto já aponta algo da sua teoria da *causa essendi* ao afirmar que a origem do ser é divina, como uma emanção (*effluxio*), de modo que o ser está para o Criador como a criatura<sup>572</sup> e promete maiores aprofundamentos<sup>573</sup>.

Alberto expõe seu argumento a favor de que todas as ciências são subordinadas à metafísica. Para ele, se o ser é pressuposto e precede qualquer outra adição accidental considerada pelas demais ciências, como é o caso do movimento para a

---

<sup>565</sup> Et ideo ista scientia stabilire habet et subiecta et principia omnium aliarum scientiarum (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 80-81).

<sup>566</sup> Non enim possunt stabiliri et fundari ab ipsis scientiis particularibus, in quibus ‘quia sunt’ vel esse relinquuntur vel supponuntur (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 82-84).

<sup>567</sup> Neque etiam sunt sic prima, quia ipsa sunt sicut omnium aliorum fundamenta non fundata in alio quodam praecedente ipsa secundum naturam (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 84-86).

<sup>568</sup> Diferentemente de Tomás (Custódio, 2007, p. 325-340), Alberto não classifica as ciências como “intermediárias”.

<sup>569</sup> Et ex his duobus necessario sequitur, quod in ista sapientia habeant fundari et stabiliri (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 87-88).

<sup>570</sup> Propter hoc ista scientia transphysica vocatur, quoniam quod [90] est natura quaedam determinata quantitate vel contrariedade, fundatur per principia esse simpliciter, quae transcendunt omne sic vocatum physicum (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 89-93).

<sup>571</sup> Vocatur autem et divina, quia omnia talia sunt divina et optima e prima, omnibus aliis in esse praebentia completentum (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 94 – p. 3, 1).

<sup>572</sup> Esse enim, quod haec scientia considerat, non accipitur contractum ad hoc vel illud, sed potius prout est prima effluxio dei et creatum primum, ante quod non est creatum aliud (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 3, 1-3).

<sup>573</sup> De his autem in consequentibus perquiretur subtilius (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 3, 4-5).

física, do contínuo para a geometria ou do número para a aritmética. A ciência que trata do ser sem qualquer adição, de modo absoluto, possui prioridade porque é pressuposto necessário para as demais. Nesse sentido, temos a problemática de que o ser é o âmbito mais geral de discussão presente nas ciências e que estas não podem discutir meras partes do ser sem pressupor a existência dele. É necessário, inclusive, que este ser seja determinado em sua essência segundo as divisões próprias da metafísica a fim de que estas ciências possam tratar das suas partes com autonomia e sem interferir no âmbito das que lhes são superiores. Desse modo, a definição da essência do sujeito do conhecimento torna o aporte da ciência do ser necessário para qualquer especulação realmente científica. Se ela é necessária, possui anterioridade às demais ciências e nesse sentido, deve ser considerada primeira.

### 3.2.2. Fundamentação da existência e da essência

Como corolário da tese da subordinação das ciências, Alberto apresenta o argumento de que só a metafísica é capaz de tratar da essência e da existência. Desse modo, além de necessária para o sistema científico, ela acaba fundamentando as outras ciências através das causas da existência, da existência e da própria essência.

Já consideramos como a ciência é entendida por Alberto como a apreensão das essências das coisas (*quia*) e a formação desses princípios que explicam a razão de ser das coisas (*propter quid*). Em outras palavras, o verdadeiro conhecimento científico dá acesso às causas dessas essências. Alberto trata do grau de certeza e da amplitude do conhecimento no início do seu comentário à *Metafísica*. Ele não estabelece uma distinção entre as ciências particulares e as intermediárias, mas sim à matemática, à física e à metafísica, ou seja, limitando-se às ciências teóricas. Como Alberto também se utiliza dos *Segundos analíticos*<sup>574</sup>, inclusive citando diretamente um trecho do capítulo oitavo. É o que se percebe, em um excerto da *Metafísica*<sup>575</sup>, ao evocar certo passo de Averróis. Desta feita, em vez de Alberto discordar do filósofo cordobês, o traz para dentro da sua argumentação ao tratar da distinção de saber o *quid* e o *propter quid*.

---

<sup>574</sup> Arist., *An. Post.*, I, 7 e 8.

<sup>575</sup> Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1.



Mais uma vez, o dominicano deixa de lado a exegese de Aristóteles e passa a uma digressão fundamentada em um autor árabe:

Por isso, Averróis disse que o gênero é demonstrado a partir da espécie, entendendo isto sobre a principal e a mais própria via de demonstração. Averróis disse também que a esta mesma ciência cabe manifestar a essência, a existência, se é isto ou não o é. Pois, a essência é conhecida pela demonstração simples, de modo que se sabe “o existir”, uma vez que “a essência” já declara “o existir”. Assim, a ciência conhece uma única e mesma questão, a essência (*quid est*) e a existência (*si est*); quando bem e devidamente conhece a existência, pela mesma ciência conhece a razão de ser (*propter quid*), porque se verdadeiramente se conhece a definição, se conhece toda causa. Como a matéria é conhecida a partir do gênero, a forma é conhecida a partir da diferença; e como a forma é o fim, o fim é conhecido a partir da forma; e como a forma também é conhecida a partir da forma, como a saúde é conhecida do sanado ou através da sanidade é conhecida a partir da sanidade, que está na alma do médico como se demonstrará no livro VII desta sabedoria: sabe-se também que o primeiro eficiente existe a partir da forma. A partir destes princípios, porém, é provada a existência dele e a essência que é procurada, se é ou não é<sup>576</sup>.

O primeiro princípio atribuído a Averróis (i) seria que “o gênero é demonstrado a partir da espécie, que entende isto sobre a principal e a mais própria via de demonstração”. Trata-se do referido processo de indução que se parte do particular ao universal. O segundo princípio atribuído ao filósofo cordobês (ii) seria “que cabe manifestar da mesma ciência a essência, a existência, se é isto ou não é”. O primeiro passo da via demonstrativa seria afirmar o existir, como no célebre exemplo dos *Segundo analíticos*<sup>577</sup> que é mencionado por Alberto, o eclipse. Saber que ele existe não é saber explicar por que ele existe: “Ao tomar-se o tema da luz, e a dizer que há a essência (*quid*) e a razão de ser (*propter quid*), como se fosse procurada a causa do

---

<sup>576</sup> Et ideo dicit Averroes, quod genus de specie non demonstratur, intelligens hoc de potissima et propriissima via demonstrationis. Dicit etiam Averroes, quod eiusdem scientiae est ostendere et quid et an est sive si est hoc vel non est. Per demonstrationem enim simplicem scitur ‘quid est’ et ideo scitur ‘esse’, eo quod ‘quid est’ dicit ‘esse’. Et sic scientia unius et eiusdem quaestionis scitur quid est et si est, quando bene et debite scitur, quid est, et per eandem scientiam scitur, propter quid est, quia si vere scitur diffinitio, scitur omnis causa. Quia materia scitur ex genere et forma scitur ex differentia, et cum forma sit finis, ex forma scitur finis, et cum forma etiam sit ex forma, sicut sanitas sanati vel sanitati est ex sanitate, quae est in anima medici, sicut in VII libro huius sapientiae demonstrabitur: scitur etiam efficiens primus ex forma. Ex his autem principiis probatur esse de eo de quo quaeritur, si est vel non est. Et sic patet, quod in talibus eiusdem scientiae est manifestum facere et si hoc est vel non est (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 302, 75-90).

<sup>577</sup> Arist., *An. Post.*, I, 8.

eclipse do sol<sup>578</sup>. Para Alberto, ao saber essência (*quid*), está inerente ao conhecimento da razão de ser (*propter quid*). Nesse sentido, não basta saber se existe (*si est*) e o que é (*quid*), pois o saber científico implica a procura das causas (*propter quid*). Ademais, o saber a essência previamente permite julgar se o que é analisado corresponde à substância em mente. Então, temos uma espécie de níveis no conhecimento em ordem crescente, (i) é possível saber que algo existe ou não existe; (ii) é possível saber qual é a essência desse algo; (iii) por fim, deve-se se saber a razão pela qual este algo é o que é. Trata-se da forma mais completa de conhecimento e que implica saber se existe, a substância e a causa dela. Tendo a posse completa é possível estabelecer uma definição. O saber da causa proporciona o conhecimento da forma, entendida como definição, ou seja, é possível estabelecê-la a partir do momento que se sabe que existe, que se sabe o que é e que se sabe por que é. Desse modo, o conhecer da essência exige, por necessidade, o conhecimento da existência. Como a existência de todos os seres que as ciências consideram em suas partes específicas é tratada pela metafísica, esta ciência precede às demais pelo fato de não somente tratar da essência, mas também da própria existência, assim como das causas da existência. De onde se verifica, mais uma vez, a precedência da filosofia primeira perante as demais ciências.

### 3.2.3. Fundamentação da substância

Alberto também se põe o problema da universalidade da ciência de modo que a subordinação das ciências se enquadra no critério de que cada ciência trata de uma forma de substância. Por isso cada ciência tem seu sujeito. Ora, a noção de substância considerada pela filosofia primeira é um princípio, no sentido de pressuposto, para todas as ciências. Por consequência, a ciência que trata do ser em geral e não somente de partes do ser é necessária para todas as ciências e talvez seja o esteio que confere coesão ou unidade ao sistema científico<sup>579</sup>. Tratar da substância diferencia a metafísica das

<sup>578</sup> Et si de luce sumatur subiectum, dicit et quid et propter quid, sicut si quaeratur causa eclipsis solis (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1; Arist., *An. Post.*, I, c. 7).

<sup>579</sup> *Omnes tamen illae* ideo particulares scientiae dictae sunt, quia circa unum aliquid sunt in parte entis determinatum; *et de hoc* uno circa quod sunt, *tractant genus* unum entis sibi subiectum, et tractant de eo *circumscripte* et praecise quaerendo tantum illa quae sunt illius generis, in quantum hoc est (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 301, 43-48).

demais ciências ditas particulares, porque são “acerca de um único algo” que é determinada parte do ser. Nesse sentido até a matemática e a física são consideradas particulares o que diferencia Alberto de outros intérpretes de Aristóteles. Conforme o próprio radical latino do termo “particulares” indica, as ciências procuram justamente parte do ser em questão. Ora, se elas tratam parcialmente, nem versam sobre “este ente” determinado, mas sim sobre uma espécie de gênero ou tipo a que este pertence. As ciências particulares se opõem então à ciência que trata “do ente simples”. Elas utilizam-se da “essência”, mas não como a filosofia primeira. Em outras palavras, ainda na linha da classificação das ciências pelas essências dos seus sujeitos, convém lembrar que Alberto mantém a distinção entre a ciência mais universal ou geral, que é a metafísica, e as demais congêneres teóricas (matemática e física) e as particulares. Todas estas avaliadas como inferiores à metafísica consideram ou um ser determinado, ou parte de um ser cuja essência é específica e comum a alguns seres. O caso paradigmático é o da matemática, que embora seja teórica e trate de algo separado, restringe-se à consideração das quantidades numéricas ou dimensionais o que é apenas uma parte accidental do ser e não sua própria essência. Cabe à metafísica tratar do ser de forma mais geral e mais universal, pois considera o ser em si mesmo e que pertence a tudo que existe. Por esse critério e apenas por ele, concluo que só é provada a superioridade da metafísica em relação às demais ciências. A partir deste parâmetro pode-se concluir pela igualdade entre as ciências particulares e duas das teóricas, ou seja, a matemática e a física. Não sem razão, ao considerar o primeiro capítulo da *Metafísica*, identifica-se esta oposição entre o que Tremblay<sup>580</sup> chamou de “filosofia universal” e “filosofias particulares” entre as quais deve-se incluir duas das três ciências teóricas.

Alberto então distingue que embora elas tenham em conta a definição de substância, entendida enquanto substância, não a recebem enquanto conceito abstrato, mas por um tipo de gênero determinado. De outro modo, elas não visam tratar da substância em si mesma, mas apenas de tipos de substâncias que são seus sujeitos próprios. Tais ciências se diferenciam justamente pela especificidade dessas substâncias

---

<sup>580</sup> Tremblay, 2013, p. 566.

consideradas como a elas adequados. Por fim, apenas por esse critério, não é possível concluir acerca de uma hierarquização entre as ciências particulares e teóricas, uma vez que somente a filosofia primeira se destaca das demais<sup>581</sup>.

Baseando-se ainda em Averróis, Alberto levanta a questão de que o conhecimento científico também é uma generalização de uma categoria de entes, uma vez que a partir da observação de vários indivíduos, forma-se a noção de um tipo que é a eles comum, ou seja, um gênero de indivíduos. Destarte, parte-se do indivíduo à uma noção genérica. Uma vez concebida essa generalização pelo intelecto pode-se acessar a noção abstrata com ou sem a existência da matéria. Pode-se abstrair inclusive após a destruição da matéria. Para explicar esse particular, ele utiliza o exemplo do triângulo que existe nos seres corporais, no intelecto daquele que o abstraiu e na própria ideia de triângulo<sup>582</sup>. O problema é quando se deve julgar se um determinado corpo ou uma determinada abstração é ou corresponde ao conceito de triângulo. Desse modo, só é possível saber se o que se tem diante dos olhos ou se o que está conformado na imaginação é um triângulo se já se sabe o conceito genérico de triângulo. Portanto, o conhecer se existe depende necessariamente do conhecimento prévio de uma (i) substância genérica (o conceito de triângulo), que aplicável às (ii) espécies (isósceles ou equilátero) e (iii) ao indivíduo real ou imaginado (esquadros), seja, por fim (iv) a um determinado e único esquadro (este esquadro). Interessante notar que a própria noção genérica de triângulo está associada a outra noção ainda mais genérica (a figura) e que

---

<sup>581</sup> Alberto assume a possibilidade de que algumas demonstrem “mais” e com mais certeza e outras menos e com “menos certeza”. Mas não chega a discutir o problema visualizado por Custódio (2007, p. 338-339) em Tomás de Aquino, qual seja a possibilidade de que uma ciência seja mais certa “para nós” e explique com menos amplitude “para nós” e outra ciência seja mais certa “em si mesma” e explique com menos amplitude “para nós”. Percebe-se que, ao menos nesse passo considerado, Alberto não se põe o problema acerca da capacidade humana de conhecer (ele tocara no assunto em *Metafísica* I, 1, 1, conforme considerarei), mas classifica uma ordem entre as ciências a partir do acesso à substância. A metafísica seria superior não somente por conceder o conhecimento entendido como substância, mas pelo fato de tratar da substância estabelece esse pressuposto para as demais ciências

<sup>582</sup> Dicit Averroes etiam, quod genus non demonstratur, sicut diximus. Quia licet de esse vero dubitetur de aliquo, utrum sit vel non sit in rei veritate, tamen concepta specie quocumque modo in anima, non dubitatur de genere, eo quod genus clauditur in intellectu speciei, sive sit concepta species extra animam sive non sit. Si enim nullus supponatur esse triangulus in materia sive esse supponatur, semper verum est triangulum esse figuram. Unde triangulo existente figura, dubitari potest, an triangulus est vel non est. Et cum quaeritur, an hoc est vel non est, sufficit ad probandum, quod sit, quod habeat esse, secundum quod esse consideratur in principiis etiam quocumque modo. Et hoc modo ‘an est’ probatum est per ‘quid est’ secundum Averroes (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 301, 1-10).

pode conter outras noções genéricas (o círculo e o quadrado). Dessa forma, Alberto fundamenta-se em Averróis para afirmar o conhecimento científico como uma generalização associada à ideia de substância. Dessa forma, ele fortifica seu argumento segundo o qual não é possível existir conhecimento da verdade sem a filosofia primeira entendida como ciência da substância e que fornece elementos para distinguir entre as substâncias genéricas. Trata-se de outra forma de provar a necessidade e a primazia desta ciência e que não necessariamente estabelece uma ordem entre as ciências particulares ou mesmo uma primazia entre a matemática em relação à física. Este argumento só fornece elementos para provar a superioridade da filosofia primeira, cujo sujeito é “a substância enquanto substância”.

### 3.3. Ciência primeira pelo critério da honra

Já apontei que nos três capítulos iniciais da *Metafísica*, Alberto não parece realizar propriamente um comentário a Aristóteles, mas sim uma releitura da *Metafísica* de Avicena, muito embora não o cite explicitamente. Com efeito, a primeira necessidade argumentativa de Avicena é, sem dúvida, estabelecer o sujeito da filosofia primeira. Paralelamente a esse objetivo, Alberto constrói uma tese de hierarquia entre as ciências logo no primeiro capítulo do seu comentário, ao passo que a busca do sujeito só será trabalhada frontalmente no segundo capítulo. Destarte, Alberto primeiro preocupa-se em provar que a filosofia é “primeira” para depois dizer que seu sujeito é “o ser enquanto ser”. Por isso, Alberto inicia sua primeira digressão procurando provar a eminência da metafísica em relação às outras ciências<sup>583</sup>.

Ashley<sup>584</sup> entende que a ciência natural precede a metafísica na ordem do conhecimento, desde que se entenda a metafísica como a reflexão sobre indução das ciências primariamente a partir da ciência natural<sup>585</sup>. A pergunta que nos cabe responder

---

<sup>583</sup> Incipit liber Metaphysicae primus qui totus est de stabilimento huius scientiae et stabilimento principiorum quae sunt causae cuius primus tractatus est de stabilitione huius scientiae et nobilitate. Cap. 1 Et est digressio declarans, quod tres sunt scientiae theoricæ et ista est principalis inter tres et stabiliens alias duas (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 1, 1-9).

<sup>584</sup> Ashley, 1980, p. 97-98.

<sup>585</sup> Alb., *Phys.*, II, 1, 8, p. 107a-110a; *Metaph.*, VI, 1, 3, p. 305.

é como decorre a transição da física para a metafísica. Já Aristóteles havia identificado que embora a física seja a primeira das ciências na ordem da investigação, não o é em dignidade, pois a matéria sensível e móvel não é mutável. É o que Tremblay denominou como “ordem da honra”<sup>586</sup>. Esta ciência é considerada divina, porquanto permite a consideração do ser em si mesmo, o *primum creatum*, e como tal, tem como causa eficiente, exemplar e final aquilo que é mais difícil e remoto, ou seja, Deus. Ela considera as coisas mais honráveis e aquilo que o é por excelência. Soma-se a esse argumento, a fundamentação da existência e da substância que comentei nos subtítulos anteriores<sup>587</sup>. Tudo que é criado, o seria primeiramente na existência e na substância.

Alberto inicia a argumentação defendendo que a transfísica é a atividade mais excelente do intelecto e o que mais assemelha o homem ao divino, pois confere a verdade com uma certeza que as demais ciências não podem conceder. A física e a matemática, por ele chamada respectivamente de ciência da natureza e doutrinal, dão acesso à verdadeira sabedoria, denominada indistintamente de metafísica, que aperfeiçoa o intelecto, algo divino que está no homem. A metafísica está para o divino, como a física está para o tempo e a matemática para o contínuo<sup>588</sup>. O intelecto é aperfeiçoado (completado) pelas formas especuladas (*formae speculatae*). O verdadeiro é entendido através das *formae speculatae* que seria a definição formal. Tratar-se-ia da abstração que o intelecto é capaz de realizar sobre os seres<sup>589</sup>. Poderia ser entendido também como a forma ou mesmo como a causa formal. Mas estas definições formais (*rationem deffinitivam*) são concebidas com a matéria e a matéria subjaz com o movimento e/ou com a mutação<sup>590</sup>. O movimento, que é inerente à matéria, pode anular

---

<sup>586</sup> Tremblay, 2013, p. 561-595.

<sup>587</sup> Ver subtítulos 3.2.2 e 3.2.3.

<sup>588</sup> Naturalibus et doctrialibus iam, quantum licuit scientiis elucidatis, iam ad veram philosophiae sapientiam accedimus, quae sic perficit intellectum, secundum quod ut divinum quiddam existit in nobis, sicut naturalis scientia perfecit eundem, prout est cum tempore, et quemadmodum perfectus est a doctrialibus, in quantum ad continuum inclinatur (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 1, 9-15).

<sup>589</sup> Omnino enim necesse est perfici intellectum speculativum secundum omnem rationem formae speculatae, circa quam verum speculatur (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 1, 16-17).

<sup>590</sup> Constat autem ex his quae subtiliter in naturis considerata sunt, omnem deffinitivam rationem formarum physicarum conceptam esse cum materia, quae motui subiacet aut mutationi aut utriusque. Et ideo concipi oportet eam cum tempore, secundum quod tempus est in re temporali (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 1, 18-22).

a certeza desse conhecimento uma vez que este necessita de confirmação, isto é, de uma repetição, que é chamada de hábito, conforme a teoria da ciência atribuída ao *Almagesto* de Ptolomeu<sup>591</sup>. Se as coisas são mutáveis, a certeza não se verifica.

Ora, Alberto fundamenta a superioridade da metafísica ao argumentar que as definições formais são considerações próprias da transfísica. Quando estas se tornam hábitos, podem ser consideradas como ciência. As definições formais (*rationem deffinitivam*) não são extraídas da matéria física, mas de algo fora dela (*extra*). Disto decorre a distinção de graus de certeza entre o que é próprio da física e do que é de fora da física (*extra physica*)<sup>592</sup>. Se há univocidade da definição (*rationem deffinitivam*)<sup>593</sup>, os seres possuem formas que fluem do movimento e da mutação. Por outro lado, os seres geram a especulação e prestam a ciência necessária de si mesmos<sup>594</sup>, isto é, evidenciam o acesso às definições formais dos seres. Por sua vez, o intelecto recebe hábitos especulativos (princípios ou verdadeira ciência), não das coisas mutáveis, de modo que estas definições só podem ser fundamentadas em princípios imutáveis a fim de que sejam confirmados pelo hábito, no sentido de repetição, e sejam realmente consideradas como científicas. Mas pode haver uma experiência transmitida pela notícia e esta experiência pode conferir mais certeza do que as especulações demonstráveis<sup>595</sup>.

---

<sup>591</sup> Propter quod etiam id quod scitur de huiusmodi, multum miscetur opinioni et pertingere non potest ad scientiae confirmatum et stantem et necessarium habitum, sicut recte dicit Ptolomaeus (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 1, 24-27).

<sup>592</sup> Ex his autem quae in quadrivio bene probata sunt, scitur omnes scientias doctrinales medium suae demonstrationis accipere rationem diffinitivam formae, quae licet esse habeat in physicis et extra physica non inveniatur, tamen rationem diffinitivam non habet conceptam cum materia physica neque secundum principia essentialia dependet ad physicam materiam, sed extra eam accipit principia essentiae (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 1, 28-35).

<sup>593</sup> Et ideo in omni varietate physicorum inventa manet univoca, sicut circulus et quadratum et par et impar et omnis proportio numeri et continui et diapente et diatessaron in musicis et coniunctio et praeventio et omnis stellarum respectus et quaecumque alia sunt huiusmodi (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 1, 36-40).

<sup>594</sup> Et sicut ista stantes habent formas, secundum principia essentialia motum et mutationem evadentes, ita stantem de se generant speculationem nihil opinionis habentem, sed potius scientiam necessariam de se praebentes (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 1, 41-44).

<sup>595</sup> Et ideo tales habitus per speculativum intellectum adepti scientiae verae nomen acceperunt et doctrinales et disciplinales vocantur ideo, quia ex principiis non mutantibus, quae discipulus non a magistro accipit nisi per terminorum notitiam, docentur, experientia non indigentes, ut dicit Aristoteles in Ethicorum libro IV, sed simplici demonstratione doctoris constant in intellectu discipuli. Propter quod etiam iuvenes inexperti plerumque magis escellunt in ipsis, quod nullo modo possibile fuit in physicis speculationibus, in quibus experientia multo plus confert quam doctrina per demonstrationem (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 1, 45-55).

Verifica-se a relação de anterioridade e posteridade da física, da matemática e da metafísica, no âmbito da formação dos conceitos no processo de aprendizagem (para nós) em outro tópico. Por hora, cabe considerar que Alberto intenta, na esteira de Aristóteles, demonstrar os graus de especulação ou de ciência. Todos esses patamares conduzem à mais alta forma de conhecimento que é a divina, a metafísica, conforme atribuição dada à doutrina de Avempace<sup>596</sup>. Após uma repetição da ideia de que a especulação é algo divino existente no homem e que, segundo o que se atribuiu a Hermes Trimegisto, o homem é o nexa entre Deus e o mundo por causa da atividade intelectual<sup>597</sup>, Alberto avança sobre a noção de que há formas diversas de indagar sobre o mesmo ser: para a física e a matemática, cabem duas formas, que me parecem ser a via da indução e da dedução, ou ainda, a consideração de que o mesmo ser pode ser considerado sob a perspectiva da física, ao se considerar os seres materiais submetidos ao movimento, ou da matemática, ao analisar o corpo matemático, constituído de figuras geométricas e proporções numéricas. Em seguida, verifica-se a terceira repetição da ideia segundo a qual o homem participa do ser divino em razão da luz do intelecto simples<sup>598</sup>. Essa participação o assemelha ao Criador. Estas especulações divinas concernem o ser simples, com suas diferenças e divisões, sem o contínuo e sem o tempo<sup>599</sup>. Tratar-se-ia da primeira afirmação do sujeito da ciência divina, que é a metafísica, o ser simples, que conforme acima considerei ao tratar do comentário à *Física* de Alberto, é expressão típica de Averróis<sup>600</sup>.

---

<sup>596</sup> Speculationes autem istae gradus sunt et manuctiones ad speculationem divinam, sicut optime loquens dicit maurus Abubacher in epistula, quam de contemplatio conscripsit (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 1, 56 – p. 2, 1-2).

<sup>597</sup> Haec enim speculatio existit intellectus nostri non in eo quod est humanus, sed in eo quod ut divinum quiddam existit in nobis. Sicut subtiliter enim dicit Hermes Trimegistus in libro, quem de deo deorum ad Esclepium collegam composuit, homo nexa est dei et mundi, super mundum per duplicem indagacionem existens, physica, videlicet et doctrinalem, quarum utraque virtute rationis humanae perficitur, et hoc modo mundi gubernator congrue vocatur (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 3-10).

<sup>598</sup> Subnexa autem est deo, pulchritudines eius non immersas mundo, hoc est continuo et tempore, accipiens per similitudinem divinam, quae in eo est per lumen simplicis intellectus, quod a deo deorum participat (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 11-15).

<sup>599</sup> Haec autem speculatio est rerum altissimarum divinarum, quae sunt esse simplicis differentiae et passiones praeter conceptionem cum continuo et tempore, nihil accipientes principiorum essendi ab eis, eo quod priora illis sunt et causae eorum, et ideo ista stabiliunt in esse omnia continua et omnia temporalia (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 15-22).

<sup>600</sup> Ver subtítulo 1.3.



A nobreza do sujeito da metafísica, que são as substâncias separadas, entendidas como abstrações e sua necessidade para a coerência e a certeza no sistema científico, caracterizariam, segundo Alberto, o critério de honra pelo qual esta ciência tem sua primazia. Outro argumento também utilizado por ele para que esta ciência seja qualificada de divina é que ela permite conhecer devidamente o universo assemelhando o homem a Deus. Por fim, ele apresenta o argumento de que esta ciência, ao considerar Deus em seu modo, e sem confundir o sujeito da metafísica com ele, é um instrumento para a consideração dele.

Baseado nesse raciocínio, Alberto estabelece a conclusão de sua primeira digressão. Pode-se dizer que a proeminência da ciência divina (*transfísica*) deve-se à razão de ser fundamento das outras ciências<sup>601</sup>, isto é, todo sistema científico recebe princípios da filosofia primeira que é a ciência do ser. Por outro lado, em argumentação retórica ou teológica, a *transfísica* é a perfeição do intelecto divino no homem, pois lhe faz pensar, não no que é contínuo ou temporal, mas no que é simples e puro, algo como as sombras do divino. Seus princípios são admiráveis pela altura e nobres pela semelhança com a divindade<sup>602</sup>, isto é, a nobreza da metafísica reside na analogia com Deus: assim como o Criador imaterial está para as criaturas, assim o ser simples e absoluto está para os seres matemáticos, imateriais, e físicos, materiais. A relação do Criador com os seres criados é de causa primeira, porque este é entendido como a causa do ser (*causa essendi*).

### 3.4. Ciência primeira pelo critério da certeza

A conveniência da subordinação das ciências é determinada pelo grau de certeza que cada uma possui. Para Alberto, quanto mais próxima da sensível mais incerta em si mesma. Quanto mais adjunta do eterno, mais certa. Ora, é a materialidade com sua conseqüente mutabilidade que é a causa da subordinação das ciências

---

<sup>601</sup> Inter theoreticas autem excellit haec divina, quam modo tractamus, eo quod fundat omnium aliarum subiecta et passiones et principia, non fundata ab aliis (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 3, 18-21).

<sup>602</sup> Et ipsa est intellectus divini in nobis perfectio, eo quod est de his speculationibus quae non concernunt continuum vel tempus, sed simplices sunt et purae ab huiusmodi esse divinum obumbrantibus et firmatae per hoc quod fundant alia et non fundantur; admirabiles ergo sunt altitudine et nobiles divinitate (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 3, 21-26).

particulares, ao passo que a separação da matéria, com sua conseqüente imutabilidade, é a causa da primazia das ciências superiores, a saber, as ciências teóricas, sobretudo a matemática e a metafísica. Essa hierarquia evitaria assim os erros próprios à sensibilidade, pois haveria a guia segura da eternidade e da imutabilidade. Chama atenção de que o principal argumento da imutabilidade dos seres separados fundamenta a ordem da certeza científica. Refiro-me explicitamente ao seguinte trecho do seu comentário:

Consta ainda disto que sutilmente são consideradas nas naturezas: toda definição das formas físicas são concebidas com matéria, a qual subjaz com o movimento, com a mutação ou com ambas. E, portanto, é necessário concebê-la como temporal, porque o tempo está na coisa temporal. Por causa disso também, como é assim sabido, as opiniões são muito confusas, e não estão ao alcance da confirmação científica, do estabelecimento e do hábito necessário, como Ptolomeu disse corretamente. Como bem se provou no quadrívio, sabe-se que todas as ciências doutrinárias tomam como meio de sua demonstração a definição, que convém que a existência resida nas coisas físicas e que não são encontradas na extra-física, contudo, a definição não tem origem com a matéria física; e, segundo os princípios essenciais, [a definição] não tende para a matéria física, mas toma os princípios da essência fora dela. E, portanto, [esses princípios] encontrados em toda variedade das coisas físicas permanecem unívocos como o círculo e o quadrado; o par e o ímpar; a proporção e a continuidade de todos os números; a harmonia e a união do diapente e da lira entre os músicos; a ordem e a harmonia das estrelas; e quaisquer outras coisas que são desse gênero. Desse modo os entes possuem formas segundo os princípios essenciais que fluem do movimento e da mutação, assim como os entes geram de si a especulação nada tendo de conjecturas, mas, isto sim, prestam de si mesmos a ciência necessária<sup>603</sup>.

---

<sup>603</sup> Constat autem ex his quae subtiliter in naturis considerata sunt, omnem diffinitivam rationem formarum physicarum conceptam esse cum materia, quae motui subiacet aut mutationi aut utriusque. Et ideo concipi oportet eam cum tempore, secundum quod tempus est in re temporali. Propter quod etiam id quod scitur de huiusmodi, multum miscetur opinioni et pertingere non potest ad scientiae confirmatum et stantem et necessarium habitum, sicut recte dicit Ptolomaeus. Ex his autem quae in quadrivio bene probata sunt, scitur omnes scientias doctrinales medium suae demonstrationis accipere rationem diffinitivam formae, quae licet esse habeat in physicis et extra physica non inveniatur, tamen rationem diffinitivam non habet conceptam cum materia physica neque secundum principia essentialia dependet ad physicam materiam, sed extra eam accipit principia essentialia. Et ideo in omni varietate physicorum inventa manet univoca, sicut circulus et quadratum et par et impar et omnis proportio numeri et continui et diapente et diatessaron in musicis et coniunctio et praeventio et omnis stellarum respectus et quaecumque alia sunt huiusmodi. Et sicut ista stantes habent formas, secundum principia essentialia motum et mutationem evadentes, ita stantem de se generant speculationem nihil opinionis habentem, sed potius scientiam necessariam de se praebentes (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 1, 20-45). Este passo foi infelizmente omitido por De Libera (2005) em sua tradução francesa.

O primeiro argumento apresentado no excerto é o de que as definições das formas físicas, ou seja, as delimitações dos seres considerados pela física, são concebidas com base em observações de coisas materiais e sensíveis (*concepta cum materia physica*), as quais estão sujeitas a três formas de movimento: (i) o movimento em si mesmo (*motu subiacet*), o que pode ser entendido como geração e corrupção, por exemplo, no caso da madeira germinada ou em processo de composição. Nesse sentido, passa-se, respectivamente, do não ente ao ente e do ente ao não ente; (ii) a mutação (*mutationi*), que pode ser entendida quando uma essência que cede lugar a outra como, por exemplo, a madeira queimada que se torna cinza ou mesmo da transubstanciação, célebre tópico filosófico medieval; (iii) dos dois modos (*utrique*), por exemplo, da semente que cresce e se torna madeira, fenômeno no qual se observa a geração, pela conservação de algo anterior, quanto a mutação, quando se pode afirmar que a madeira não é mais semente, mas planta. Além dessas três formas de movimento, ele identifica (iv) o fator temporal, uma vez que implicam uma noção de antes e depois, de ser e devir. Em outras palavras, a física está sujeita à consideração dos corpos em um tempo específico, seja no caso da semente (*anterioridade*), seja no caso da planta (*posteridade*), seja no caso do movimento local, uma vez que um determinado corpo está em um lugar no momento A e depois em outro local no momento B. Portanto, para ele, o movimento implica então em precariedade e instabilidade e não pode conceder o hábito e a confirmação científica.

Tendo estabelecido sua premissa, Alberto denomina de “opinião” aquilo que se detém sobre a experimentação do que é passível de movimento. Esta é o contrário da “confirmação científica, do estabelecimento e do hábito necessário, como Ptolomeu disse corretamente”. Ora, Alberto fundamenta sua argumentação em um trecho da versão latina do *Almagesto*<sup>604</sup>. Interessante notar que esse mesmo argumento será por ele utilizado para outro propósito, mais precisamente para a defesa da observação das

---

<sup>604</sup> Duo reliqua genera divisiones theoricae sola aestimatione cognoscuntur, non scientiae veritate comprehenduntur. Theologicum vero, quia nunquam videtur, neque comprehenditur, naturale vero propter motionem materiae et levitatem sui cursus... Quare convenientia sapientium numquam in eis expectatur (*Almagestum Ptolomei Pheludensis*, Dictio 1. Cap. 1).

coisas sensíveis, confirmando-se no realismo aristotélico<sup>605</sup>. Ele defende que a física estabelece suas definições através de (i) princípios que estão na própria física e de (ii) princípios que são encontrados fora dela. Como seus princípios retirados da matéria são menos certos por estarem submetidos ao movimento, a matemática, que ele chama de ciências doutriniais, toma para o termo médio da sua demonstração as definições do âmbito da física e não da metafísica. Mas outra definição – ainda não especificada por Alberto – não é concebida juntamente com a matéria, nem mesmo tende a ela, mas toma seus princípios da essência. Em outras palavras, a definição não tem origem na matéria, mas sim em algo imutável que é associado ao conceito de forma<sup>606</sup>. É justamente a definição que está atrelada à noção de substância e que está totalmente separada ou independente da matéria que concede a certeza científica na matemática. A univocidade entre os conceitos matemáticos é garantida não pela matéria móvel, observada e apreendida, ou mesmo pela experimentação, mas pela posse da substância que serve como critério. Desse modo, a definição formal, independentemente da mutabilidade inerente à matéria, não é opinião, mas especulação científica. Para Alberto, é isto que justifica a univocidade entre o que é observado na natureza e o princípio defendido na matemática. Exemplos apresentados por ele são os conceitos abstratos de círculo e quadrado (geometria); de par, ímpar e número (aritmética); da harmonia entre as notas musicais (música); da ordem presente nos astros (astronomia); entre outros exemplos<sup>607</sup>. Cada uma delas, concebidas como definição abstrata de uma substância, independe da matéria. Desse modo, a especulação não é baseada em conjecturas ainda que

---

<sup>605</sup> Esta opinião de Ptolomeu, acerca da incerteza da ciência natural e da certeza da matemática é tenazmente atacada por Alberto: “Et quod his plus mirabile est, etiam vir in multis prudens, Ptolomeus, propter ultimam rationem dicit de naturis non haberi scientiam certam propter mutabilitatem, sed potius esse opinionem de ipsis, cuius signum esse dicit, quia plurimi in naturis diversa opinati sunt, omnes autem in mathematicis commune tradiderunt” (Alb., *Super Euclidem, Prologus*).

<sup>606</sup> Ex his autem quae in quadruvio bene probata sunt, scitur omnes scientias doctrinales medium suae demonstrationis accipere rationem diffinitivam formae, quae licet esse habeat in physicis et extra physica non inveniatur, tamen rationem diffinitivam non habet conceptam cum materia physica neque secundum principia essentialia dependet ad physicam materiam, sed extra eam accipit principia essentiae (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1. p. 1, 28-35).

<sup>607</sup> Et ideo in omni varietate physicorum inventa manet univoca, sicut circulus et quadratum et par et impar et omnis proportio numeri et continui et diapente et diatessaron in musicis et coniunctio et praeventio et omnis stellarum respectus et quaecumque alia sunt huiusmodi (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1. p. 1, 37-40).

fundamentadas na experiência, mas, são consideradas ciência de um modo próprio e diferenciáveis do âmbito da mera opinião<sup>608</sup>. Seus fundamentos não residem na observação, nem na experiência, mas retiram sua cientificidade da abstração que se repete ao longo do tempo e nunca se contradiz. Desse modo, seria eminentemente certa e garantiriam a univocidade e a certeza científica. Se a metafísica é a baliza de onde se obtém o critério mais certo e anterior, ela mereceria a denominação de filosofia primeira.

### 3.5. Ciência primeira pelo critério da finalidade intrínseca

Há outra forma de classificação entre as ciências. Para Alberto, elas se dividem entre as práticas e as teóricas. As primeiras consideram os atos humanos (a ética) e o bem comum (a política)<sup>609</sup>. Entre as ciências teóricas, encontramos a física, como a ciência que trata daquilo que é material e móvel; a matemática, a que trata do que é imaterial e imóvel; e a metafísica, a que contempla o que é imaterial, imóvel e anterior. Chamo a atenção à parte da argumentação de Alberto que não está contida no texto aristotélico. Nesta pequena digressão ele pretende explicar porque a física não é uma ciência prática, mas teórica:

Concluimos então a partir das ditas afirmações, que *se toda ciência é prática* ou moral; *poética* ou produtiva e técnica; *ou é teórica*; como as [ciências] práticas e poéticas tem o princípio nas nossas obras, as teóricas, contudo, tem o princípio fora de nós; neste sentido a ciência física não está em nós, mas fora de nós; é manifesto que esta é ciência e que a *física* não é prática, mas *teórica* ou contemplativa<sup>610</sup>.

---

<sup>608</sup> Et sicut ista stantes habent formas, secundum principia essentialia motum et mutationem evadentes, ita stantem de se generant speculationem nihil opinionis habentem, sed potius scientiam necessariam de se praebentes (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1. p. 1, 42-44).

<sup>609</sup> Et quia haec substantia non est causata a nobis neque ab opere nostro, *palam* est, *quia* physica *neque practica est neque poetica* sive factiva. Distinctum autem est inter activum sive practicum et poeticum sive activum a nobis in VI Ethicorum. *Poeticarum enim* sive factivarum est *principium* quidem *in faciente*, et hoc est principium primum, quod est *intellectus* factivus *aut ars*, quae est principium ‘cum ratione factivum’, *aut alia potentia quaedam* deficiens ab arte, sicut est industria *facitibilium*, quam quidam habent ex habilitate naturae (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 2, p. 303, 33-46).

<sup>610</sup> Colligamus igitur ex dictis dicentes, quod *si omnis scientia aut practica* sive moralis *aut poetica* sive factiva et artificialis *aut est theorica*, cum practicarum et poeticarum sit principium in nobis facientibus, theoricarum autem sit principium extra nos et, de quo est scientia physica, non sit in nobis, sed extra nos: manifestum est scientiam, quae est *physica*, practicam non esse, sed *theoricam* sive contemplativam (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 2, p. 304, 1-6).

A ciência que possui “o princípio nas nossas obras” pertence a um gênero inferior que contrasta com outro, que “tem o princípio fora de nós”. Por isso, a partir da física, que é a “mais baixa” e a “menos certa” entre as ciências teóricas, é mais alta que as práticas porque “o sentido da ciência física não está em nós, mas fora de nós”. Percebe-se nessa distinção certa valoração: (i) o fato de ter sua finalidade em nós mostra que a ciência não é nobre em si mesma, sua finalidade é extrínseca, ela não se justifica por si mesma; ao passo que, (ii) uma ciência cuja nobreza e finalidade é intrínseca e independe de nós seria mais nobre. Analogamente, quem vive para o outro é contingente ao que é necessário, assim como o vassalo ao senhor, e a criatura para o criador. Por outro lado, (iii) a ciência cujos princípios estão situados em algo anterior, imutável e causal será sempre superior. Trata-se de uma ciência contemplativa, pois busca o saber como um fim em si mesmo e não está ordenada ao bem do indivíduo (como é o caso da ética) ou da sociedade (como a política), nem mesmo à produção de qualquer coisa (como é o caso das poéticas). O uso do termo “nobreza”<sup>611</sup> é paralelo à divisão estamental próprio da sociedade na qual Alberto viveu, onde contemplativos (ele era um deles) se dedicavam às ciências teóricas, governantes, às atividades políticas e a plebe, à técnica e à produção. A classificação das ciências é, por assim dizer, hierarquicamente construída: há ciência que só contempla e nada produz de concreto para o ser humano, ao passo que há outras que procuram o bem comum ou o provimento das necessidades básicas. A “nobreza” da ciência primeira está no fato de ser contemplativa, não produtiva, e fornecer às demais ciências os princípios sem os quais não seriam verdadeiramente ciências. Dessa forma, a metafísica é superior às demais porque é capaz de fornecer os princípios da essência; se ciência é saber explicar a essência, então, seria impossível fazer ciência sem a ciência que estabelece e trata da própria essência.

---

<sup>611</sup> Scientiae dupliciter differunt ab invicem, aut videlicet nobilitate subiecti (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 302, 15-20).

## Capítulo 4 – Sentidos em que a metafísica não é ciência primeira

Adhuc, omnis humana scientia super experimentum fundatur. Unde dicit Aristoteles in I Posteriorum, quod destructo sensu destruitur scientia sensibilis illius sensus. Divina autem scientia fundantur super fidem et super fidei artículos. Ergo separata est ab omnibus aliis<sup>612</sup>.

Alberto entende haver três sentidos em que a filosofia primeira teria sua primazia relativizada. No primeiro, quando esta é considerada na ordem do conhecimento (para nós), ou seja, no âmbito da psicologia filosófica ou da teoria do conhecimento. No segundo, se a lógica é uma ciência instrumental inclusive para a metafísica, nesse sentido esta também teria certa primazia. No terceiro, quando esta é considerada em relação com a teologia, entendida como ciência que estuda Deus. Este estudo seria realizado numa forma considerada científica, mas não exatamente no mesmo sentido das demais ciências (*Ergo [teologia] separata est ab omnibus aliis*). Na ordem do conhecimento ou do aprendizado, a filosofia primeira é a ciência mais simples e mais acessível em si mesma, mas sua dificuldade reside na fraqueza do intelecto humano e no fato do seu sujeito ser completamente separado da matéria. Na sua relação subalternante e subalternada em relação à teologia, embora Alberto não negue a preeminência da metafísica no sistema de ciências - o que a coloca em certo sentido inclusive acima de teologia, por ser a ciência universal e primeira - ela ainda sim forneceria uma espécie de conhecimento de Deus menos certo do que as outras formas consideradas pela teologia. Do ponto de vista filosófico, esta seria sempre a primeira, mas não do ponto de vista teológico. Eis a aporia.

---

<sup>612</sup> Alb., *S. Th.*, I, 1, 4, p. 15, 4-9.

#### 4.1. Se a metafísica é primeira na ordem do conhecimento

Alberto não julga a filosofia primeira como antecedente às demais ciências de uma forma absoluta. Além da fundamentação da hierarquia das ciências nas essências dos sujeitos consideradas por cada uma delas, verifica-se que há a ordem do conhecimento. Para que o ser humano acesse a ciência, convém que parta das sensações a fim de produzir o conhecimento por indução, até atingir os princípios universais e propriamente científicos. Tremblay<sup>613</sup> identificou em Alberto o que ele denominou como a “ordem de tempo”, ao entender que o cognoscente, assim como outros conhecimentos inferiores, antecede necessariamente o conhecimento metafísico.

Parece evidente afirmar que o intelecto é um pressuposto para a existência da metafísica enquanto ciência do ser, pois ela trata de abstrações. Esta só é passível de existir no intelecto de modo que o intelecto precede a própria metafísica. Contudo, esta ciência seria necessária para a obtenção do conhecimento das coisas que é entendido, se entendermos o conhecimento como a posse da essência das coisas. Não existe em Alberto a problemática do apriorismo, que entende o sujeito, mais do que o silogismo da razão ou a experiência do objeto, como fator determinante para o conhecimento de um objeto e que pode produzir variações e até contradições entre os sujeitos diversos do conhecimento. Segundo esse critério, a metafísica não precede as demais ciências, mas parece ser o último estágio, muito embora algo da metafísica esteja contido nos princípios fundamentais da ciência como é o caso do princípio da não-contradição. É difícil provar até que ponto o intelecto ao iniciar-se no âmbito científico conhece que duas afirmações contraditórias não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, porque as duas proposições são mutuamente exclusivas. Para Alberto, parece ser um princípio evidente em si mesmo que pode ser obtido pela metafísica<sup>614</sup>.

---

<sup>613</sup> Tremblay, 2013, p. 567.

<sup>614</sup> Principia et causae quaeruntur entium, palam autem, in quantum entia. Est enim aliqua causa sanitatis et convalescentie, sunt etiam mathematicorum principia et elementa et causae, et totaliter omnis scientia sententialis participans scientiae circa causas et principia est aut certiora aut simpliciora. Sed omnes illae circa unum quid et genus aliquod circumscriptae de hoc tractant, sed non de ente simpliciter nec in quantum est ens, nec de ipso ‘quid est’, sic, nullam orationem faciunt; sed de hoc, aliae quidem sensum facientes palam, aliae condicionem accipientes ‘quid est’, sic, que secundum se quae insunt generi, circa



Na *Física*, como notou Tremblay<sup>615</sup>, Alberto reconhece haver possibilidade de ensinar pelo que é mais fácil<sup>616</sup>. Jordan também notou em Alberto o que ele chamou de “ordem da abstração ou do aprendizado”<sup>617</sup>. O sujeito da física e da matemática são mais fáceis de serem verificados nos casos individuais e concretos ou imaginários. Por isso, conclui Tremblay, “podem ser mais acessíveis ao intelecto humano”<sup>618</sup>. Ora, mesmo entre os princípios, há uma hierarquia. Há princípios que definem e outros que explicam a causa. Entre estes, há os que desenvolvem causas secundárias e os que provêm da causa primeira. Nesse esquema, as ciências se dividem entre as mais evidentes e as menos certas, e as mais complexas e mais certas. Parte-se do simples ao complexo, em direção ao que é difícil de ser entendido (para nós), embora seja o mais evidente em si mesmo. Trata-se de um paradoxo: o que é mais difícil de ser entendido e mais complicado de ser explicado (*ad nos*) é justamente o que é mais evidente em si mesmo e mais simples em si mesmo (*per se*). Relacionado a esta aporia, proponho-me a comentar um trecho também analisado por Tremblay<sup>619</sup>:

E, portanto, tais hábitos obtidos pelo intelecto especulativo receberam o nome de verdadeira ciência e, por isso, são chamados de doutriniais ou disciplinares, pois é por princípios e não por coisas mutáveis, que o discípulo recebe do mestre, a não ser que pela notícia dos termos seja ensinado pela experiência aos que não precisam, como disse Aristóteles no IV livro da *Ética*, mas passam para o intelecto do discípulo pela simples demonstração do doutor. É por esta razão que muitos jovens inexperientes se sobressaem entre eles próprios, o que de nenhum modo foi possível através das especulações físicas, nas quais a experiência confere muito mais do que a doutrina por meio da demonstração<sup>620</sup>.

---

quod sunt, demonstrant aut magis necessarium aut infirmius (Arist., *Metaph.*, VI, 1. 1025 b 3; Wippel, 1984, p. 37-53).

<sup>615</sup> Tremblay, 2013, p. 567.

<sup>616</sup> Alb., *Phys.*, I, 1, 1, p. 4, 29-31.

<sup>617</sup> Jordan, 1992, p. 495.

<sup>618</sup> Tremblay, 2013, p. 567.

<sup>619</sup> Tremblay, 2013, p. 367.

<sup>620</sup> Et ideo tales habitus per speculativum intellectum adepti scientiae verae nomen acceperunt et doctrinales et disciplinares vocantur ideo, quia ex principiis non mutantibus, quae discipulus non a magistro accipit nisi per terminorum notitiam, docentur, experientia non indigentes, ut dicit Aristoteles in Ethicorum libro IV, sed simplici demonstratione doctoris constant in intellectu discipuli. Propter quod etiam iuvenes inexperti plerumque magis excellunt in ipsis, quod nullo modo possibile fuit in physicis speculationibus, in quibus experientia multo plus confert quam doctrina per demonstrationem (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, 45-55). Este trecho foi omitido por De Libera (2005) em sua tradução francesa.

Percebe-se no trecho um contraponto ao que havia sido afirmado acerca da dificuldade da metafísica, enquanto ciência primeira e mais certa. Se acima, vimos que a metafísica exige a experiência, por causa da dificuldade inerente ao seu sujeito, vemos que a física pode dificultar o progresso do neófito, muito em razão do movimento inerente aos seres materiais. Para Alberto, a ciência também é construída através de hábitos acessados pelo intelecto especulativo. Um hábito implica necessariamente em repetição de ato. Aqui não se fala sob o prisma da *Ética* a respeito do ato que se torna hábito, mas da experiência repetidamente analisada pelo intelecto e que pode tornar-se conhecimento verdadeiro ou científico. Por isso, ele afirma que esta repetição justifica a denominação destas ciências como doutrinárias ou disciplinares. Somente quando a observação do fenômeno devidamente depurada do movimento se torna “princípio” é que poderá ser ensinada. O mestre é aquele que ensina tais princípios. Este se opõe enquanto emissor ao discípulo, mero receptor.

Alberto, contudo, não pensa que esta seja a única forma de acesso aos princípios. Baseado no livro IV da *Ética* de Aristóteles, assume a hipótese de que estes possam ser apreendidos pelo discente através da experiência, e não pela mera demonstração do doutor. Para Alberto, a partir disso, explica-se o fato de que jovens inexperientes podem se destacar nas matemáticas que não estão passíveis dos enganos próprios das observações do mundo material e que necessitam da experiência. Desse modo, na ordem do aprendizado, a matemática e a metafísica seriam mais fáceis de serem apreendidas do que a física. A matemática seria mais fácil que a física, no sentido de que não está tão exposta aos possíveis enganos da observação dos corpos submetidos ao movimento. Segundo essa perspectiva, a matemática e a metafísica são mais acessíveis ao intelecto dos inexperientes que a física, isto é, elas são mais fáceis em si mesmas.

Pode-se dizer, porém, que a metafísica não precede as demais ciências do ponto de vista didático, uma vez que a matemática seria mais simples de ser apreendida do que a física, mas a física mais fácil de ser apreendida do que a metafísica. Não que a filosofia primeira seja mais complexa em si mesma, mas devido a inexperiência do aprendiz. Segundo a ordem de aprendizado, a metafísica teria sua prioridade

fundamentada no argumento de que embora não seja a ciência mais acessível é a ciência que necessita maior experiência. Embora seja a mais simples de ser ensinada ou aprendida “em si mesma”, é “para nós” a mais incompreensível e a mais passível de erro por causa da debilidade do intelecto. Esta seria uma exceção acerca da primazia da metafísica em relação às demais ciências. Alberto afirma a matemática como a ciência mais acessível aos estudantes do que a física pelo fato de que a primeira obtém conclusões baseadas na dedução. O estudante enquanto inexperiente corre menores riscos de erro do que o físico, uma vez que o movimento e a próprio engano típico dos sentidos externos dificulta a indução.

#### 4.2. A primazia da filosofia perante a lógica

Além do problema da abrangência do conhecimento ou da acessibilidade de uma determinada ciência, há o problema da linguagem como instrumento de comunicação dos princípios e das conclusões de um determinado saber. Para Jordan<sup>621</sup>, Alberto tentaria suavizar as tensões contidas em Aristóteles a respeito da tríplice divisão das ciências, e afirma a dificuldade intrínseca à linguagem humana ao tratar das ciências mais elevadas. Quanto mais inteligível é a ciência, mais difícil de ser entendida e complexa de ser explicada a não ser pela via negativa. Jordan, sem uma análise textual suficientemente ampla, defende a ideia de que Alberto ter-se-ia perdido ao situar a lógica em relação às demais ciências e que hierarquia se limitou a uma espécie de exortação que se opõe ao que se esperaria delas como descrições, explicações e teorias. Neste ponto, identifiquei nos textos de Alberto o caráter subsidiário ou instrumental da lógica perante as demais ciências. O estudo de Jordan extrapola em parte o objetivo do presente texto uma vez que não investigou comentário à *Metafísica*<sup>622</sup> que é justamente o meu recorte de Alberto. Não entrarei, por hora, na questão do lugar da teologia, mas conforme a fonte primária que me propus a considerar, deverei afrontar o lugar da lógica e os critérios de Alberto para estabelecer uma hierarquia entre as ciências, ou seja, a afirmação de que uma ciência é superior a outra. Na *Metafísica*, Alberto julga

---

<sup>621</sup> Jordan, 1992, p. 495.

<sup>622</sup> Alb., *Metaph.*, I, 1, 1 e VI, 1, 1, 1-3.

necessário não confundir o papel da filosofia primeira com a lógica. Esta é por ele considerada como uma ciência instrumental, útil para todas as ciências, inclusive para a própria metafísica. Desse modo, ela não fornece princípios para as outras ciências no mesmo sentido em que o faz à metafísica, senão seria possível admitir que esta também receberia princípios daquela, o que contradiria a primazia da metafísica em relação ao fundamento primeiro do sistema científico. Desse modo, há somente três ciências teóricas, especulativas ou doutrinárias: a metafísica, a matemática e a física. A lógica não visa o ser, mas a colocação ordenada das palavras e dos argumentos a fim de proporcionar o trânsito seguro do conhecido ao desconhecido através do silogismo<sup>623</sup>. A lógica seria então um modo da filosofia especulativa e não parte<sup>624</sup>. Seria uma espécie de forma de exposição e de aprendizado a partir das deduções, ou seja, a partir das cadeias dedutivas. As ciências morais não são especulativas, mas práticas, pois visam o viver bem e o ser bom. Ao passo que as ciências teóricas são contemplativas, pois especular é contemplar<sup>625</sup>. Alberto segue uma tradição já consolidada da primazia da filosofia primeira em relação à lógica ao estipular esta como um instrumento necessário para aquela.

### **4.3. Se a metafísica é primeira em relação à teologia**

#### **4.3.1. Se a teologia é uma ciência**

A primazia da metafísica é em certo aspecto relativizada em função da teologia. Sweeney<sup>626</sup> dedica a parte final do seu texto para tentar inserir a Teologia Revelada, não a filosófica, no devido lugar a ela destinado na obra albertiana. Pontua que esta difere da metafísica não somente no sujeito, mas também no método, ao

---

<sup>623</sup> *Istae igitur tres sunt scientiae speculativae, et non sunt plures, sicut et in III libro nostro de Anima nos dixisse meminimus, quia scientiae logicae non considerant ens vel partem entis aliquam, sed potius intentiones secundas circa res per sermonem positas, per quas viae habentur veniendi de noto ad ignotum secundum syllogismum inferentem vel probantem* (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 3, 6-12).

<sup>624</sup> *Et ideo, sicut in consequentibus docebimus, potius sunt modi philosophiae speculativae quam aliqua pars essentialis philosophiae theoreticae* (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 3, 13-15).

<sup>625</sup> *Morales autem omnes, sive sunt monasticae sive oeconomicae sive politicae, non sunt 'contemplandi gratia, sed ut boni fiamus'* (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 3, 16-17).

<sup>626</sup> Sweeney, 2015, p. 452-453.

relembrar a doutrina da “dupla verdade” como aquela na qual Alberto não identificava contradição entre as conclusões dessas ciências desde que se garanta a autonomia de cada uma em matéria de princípios. Diferencia, então, a posição dele em relação a Tomás ao defender esta como pautada no binômio fé e razão e que exigiria certa subalternação de uma em relação à outra a depender do caso. Alberto atribuiu a primazia à teologia em um sentido diverso ao que foi estimado à filosofia primeira, ao dizer que Deus é o sujeito da teologia e este é o primeiro do ponto de vista da finalidade e não o ser, que é o sujeito da metafísica<sup>627</sup>.

O problema do estatuto científico da Teologia enquanto ciência Revelada, não como filosofia primeira, é tão candente para Alberto que o prólogo e as primeiras questões da sua *Suma de Teologia* contemplam a discussão do sujeito desta ciência. Diante dos textos teológicos de Alberto, Storck<sup>628</sup> questiona a cientificidade da teologia. O intérprete também notou que a estrutura da filosofia primeira é utilizada por ele para fundamentar a própria teologia.

Alberto inicia o tratamento da questão já no prólogo ao afirmar a cientificidade e a superioridade da teologia através do argumento da eminência do sujeito – além da imutabilidade e da certeza própria deste – e da autoridade das fontes das quais esta ciência extrai seus princípios<sup>629</sup>, isto é, da Sagrada Escritura e dos Padres

---

<sup>627</sup> Cuius ratio est, quod in nullo scibili quiescit animus, nisi deducat ilud ad scibile primum, ante quod non est aliquod medium. Et tun quiescit et stat in illo et omnibus aliis assentit propter illud. Cum igitur iam constet, quod haec Scientia est de scibili primo, prout lux luminum est in seipso et relucens in omnibus aliis, constat, quod in ipsa maxime quiescit animus hominis [...] Hoc respect theologia, quae natura omnium scientiarum prima est, ultima efficitur ordine studii et inquisitionis. Propter quod dicit Alfarabus, quod in studio illius philosophi vitam finierunt (Alb., *S. Th.*, Prologus, p. 3, 21-28.50-53).

<sup>628</sup> Storck, 2010, p. 148.

<sup>629</sup> Mirabilis facta est scientia tua ex me: confortata est, et non potero ad eam. In hac auctoritate sex notantur, quibus scientia sacrarum litterarum omnes excellit alias scientias: quod notatur cum dicit, Mirabilis. Primum est subjecti mirabilitas. Secundum, ejus acquisitionis auctoritas: quod notatur per, Facta est. Tertium, ejus certitudinis credulitas: quod notatur per, Scientia tua. Quartum, ad intellectum nostrum applicabilitas: quod notatur per hoc quod dicit, Ex me. Quintum, demonstrationis ipsius fortissima veritas: quod notatur per hoc quod dicit, Confortata est. Sextum, super nos et intellectum nostrum altissima ejus dignitas: quod notatur per hoc quod dicit, Et non potero ad eam. Ex hoc quod mirabilis est, habet honorabilitatem. Cum enim scientiae in duobus differant, scilicet subjecti mirabilitate et honorabilitate, et demonstrationis certitudine, ut in principio de Anima dicitur, constat illam honorabilissimam esse quae de mirabilissimo et altissimo est. Haec autem theologia est, quae tota de Deo est, secundum quod per omnia opera sua attingit a fine usque ad finem fortiter, ut disponit omnia suaviter. Sic enim innotescit in omnibus (Alb., *S. Th.*, *Prologus*, p. 1).

da Igreja. Alberto demonstra uma tentativa de diálogo com as fontes gregas e árabes<sup>630</sup>. Citando Al-Farabi, ele ressalta que as ciências particulares tratam das criaturas e apresentam sujeitos que são submetidos ao movimento<sup>631</sup>. Baseando-se em Aristóteles, ele retoma a primeira frase da *Metafísica* evocando a ideia do natural desejo humano de conhecer. Para ele, compreender nada mais é do que entender as formas. Em seguida, faz referência aos *Primeiros analíticos*, acrescentando o argumento de que o conhecimento consiste em retornar à causa primeira<sup>632</sup>. Ele utiliza-se desse princípio para invectivar contra um possível interlocutor que se utilizava do Livro II da *Física* de Aristóteles para argumentar que a matéria e a forma eficiente não coincidem no mesmo significado. Ele argumenta através da distinção de que, no caso da teologia, entende-se a matéria a partir da qual (*ex qua*) e não a matéria acerca da qual (*circa quam*)<sup>633</sup>. A matéria, segundo o primeiro modo, não coincide em si mesma com a finalidade, mas no segundo modo identifica-se com a finalidade, pois o objeto é o fim do ato. Desse modo, o objeto, embora seja a matéria sobre a qual o ato termina, é a finalidade na medida em que a intenção do agente se direciona para ele. Assim, os objetos, enquanto se relacionam com os atos externos, têm razão da matéria tratada, mas ao se relacionarem ao ato interior da vontade, são a finalidade e, por isso, concede espécie ao ato. Além disso, também o termo do movimento distingue os tipos de movimento na medida em que apresentam finalidades diversas. Desse modo, Deus é a matéria a partir da qual e acerca da qual a teologia considera, de modo que ele é o fim da teologia.

---

<sup>630</sup> Hinc est quod dicit Alfarabius in libro de Intellectu et intelligibili, quod omnes Philosophi in intellectu adepto divino radicem posuerunt immortalitatis animae (Alb., *S. Th., Prologus*, p. 2).

<sup>631</sup> Est etiam haec scientia certissimae credulitatis et fidei. Aliae enim scientiae quae de creaturis sunt, quamvis rationes habeant immobiles, tamen eadem rationes per esse in rebus creatis ac piaes, mobiles sunt : haec autem in rationibus aeternis fundata, penitus est immobilis et secundum esse et secundum rationem (Alb., *S. Th., Prologus*, p. 2).

<sup>632</sup> Ex intelligibilibus ergo solis est, et ex prima forma intelligendi omne quod intelligitur, et quod ab omni homine scire desideratur. Si enim propter quod unumquodque tale, et illud magis, ut dicit Aristoteles in I Posteriorum : scimus autem secunda propter prima : si natura scire desideramus secunda, multo magis desideramus scire prima (Alb., *S. Th., Prologus*, p. 2).

<sup>633</sup> Est etiam scientia subjecti ut de quo: quia de ipso est. Et si objicitur, quod materia cum efficiente et forma non coincidit in idem, ut dicit Aristoteles in II Physicorum. Dicimus, quod hoc intelligitur de materia ex qua, et non de materia circa quam: alioquin instantia erit in omni intellectu et volito, quod et materia et forma finis est intellectus et voluntatis (Alb., *S. Th., Prologus*, p. 2).

Ao perguntar-se na questão primeira sobre o que é ciência e se a teologia pode ser nomeada como tal, Alberto retoma um trecho de Aristóteles como argumento a ser refutado. Se, conforme o primeiro livro dos Segundos Analíticos, pode-se assumir que uma ciência deve tratar sobre o que é inteligível, a teologia não poderá enquadrar-se nesse paradigma. A prova é estabelecida no fato de que toda ciência busca os universais. Estes são obtidos no lugar e no tempo pelas coisas que são determinadas, como Aristóteles teria afirmado no livro I da *Metafísica*, ao afirmar que da variedade de particulares são acessados através da experiência, conformando o conhecimento experimental (*experimentalis cognitio*). Desse modo, o princípio universal é o que é buscado pela ciência<sup>634</sup>. Tendo desenvolvido este argumento, explicitamente fundamentado na *Metafísica* e nos *Segundos analíticos*, Alberto retira a teologia do caso, afirmando-a, como veremos, como “ciência segundo a piedade”, uma ciência voltada para a prática, às obras, relacionando-a por analogia, inclusive, à *Ética* aristotélica<sup>635</sup>. Alberto estabelece que a partir dos fatos narrados na Sagrada Escritura,

---

<sup>634</sup> Aristoteles in I Posteriorum: de intelligibilibus autem meliorem habemus acceptionem quam sit scientia. Cum igitur ea ex quibus accipitur theologia non sint intelligibilia, videtur quod theologia non sit scientia. Hoc confirmatur per hoc, quod omnis scientia ex universalibus est: gesta autem historica particularia sunt per hic et nunc determinata, ut Philosophus in I Metaphysicae dicit, quod ex multis particularibus similiter acceptis experientia fit, hoc est, experimentalis cognitio. Et ibidem post pauca dicit: "Universale artis et scientiae principium est." (Alb., *S. Th.*, I, q. 1, p. 8).

<sup>635</sup> Adhuc arguitur: quia in particularibus proposita, plures qui secundum sensum iudicant, instruit et informat ad pietatem: ideo in libris suis in particularibus proponitur. Unde Hieronymus in suo Prooemio galeato: 'Nolo ut offendaris in Scripturis sanctis simplicitate et quasi vilitate verborum, quae vel vitio interpretum, vel de industria sic prolata sunt, ut rusticam concionem facilius instruerent, et in una eademque sententia aliter doctus, aliter sentiret indoctus'. Singulare enim potentia universale est aliquando: quia sicut in uno similiter se habet in omnibus aliis. Propter quod sequitur, si anima Petri est immortalis: ergo anima omnis hominis. Et similiter, si fides, spes et charitas in Abraham accepta est, in omnibus hominibus accepta erit. Et si revelatum a Spiritu veritatis in uno verum est, in omnibus verum erit. Propter quod particularia sacrae Scripturae potentia universalis sunt, ut ex ipsis sicut ex universalibus arguatur. Si enim semel interpositio terrae, recto diametro semel faciat eclipsim, sequitur quod semper facit. Sic igitur et hac de causa theologia in particularibus proponitur, cum tamen verissime scientia sit universalis. Quod autem quidam hic distinguunt, quod quatuor modis dicitur universale. Praedicatione scilicet, quod de pluribus potentia vel actu vel utroque modo praedicatur, ut homo, domus heptangula, quae forte numquam fuit, sed tamen esse potuit, ut dicit Avicenna. Et sol qui universale est, quamvis non nisi de uno actu praedicatur. Secundo modo universale est, ut dicunt, quod exemplariter ad multa refertur, ut sigillum, et actus exemplaris Sanctorum. Tertio modo universale est significando ad multa relatum, ut mors Abel ad mortem Christi in se et in omnibus martyribus suis. Propter quod dicitur, Apocal. xiii, 8: Agnus qui occisus est ab origine mundi. Quarto modo dicunt universale esse causando ad multa relatum, sicut prima causa universalis dicitur esse. Haec quidem bene dicta sunt, quamvis ad propositum nihil: quia scientia non est de universalibus exemplificando, vel significando, vel causando, sed praedicando tantum. Et quod dicit Augustinus, quod talia "semper creduntur, et numquam intelliguntur," intelligitur de gestis humanis, in quibus non sicut in uno, sic in omnibus aliis est (Alb., *S. Th.*, I, q. 1, p. 9-10).

podem-se estabelecer universais aplicáveis à vida de qualquer seguidor do cristianismo, de modo que, por exemplo, do caso particular da fé de Abraão, pode-se estabelecer a prática da fé para todos os cristãos. Se for possível observar a repetição do particular, este também será um universal próprio do âmbito desta ciência. Nesse sentido, o princípio aristotélico de que toda ciência tende à procura de universais, estaria ressalvado na teologia. Para Alberto, é necessário distinguir, contudo, quatro modos de universal: o primeiro seria o predicado, ou seja, o que é predicado sobre muitas coisas no que diz respeito à potência e ao ato. Para este princípio, Alberto adiciona um exemplo atribuído a Avicena: uma casa com sete ângulos que embora nunca existisse, ainda sim é possível de ser construída pelo homem. O segundo modo de universal seria os exemplos que a muitos se referem, como os sinais e os exemplos dos santos. Um terceiro modo seria a analogia de um relato com muitos casos do mesmo gênero, como a morte de Abel, que seria comparável à morte de Cristo e dos mártires. Ele conclui com uma referência a Agostinho, segundo a qual a teologia extrapolaria o conceito de ciência segundo esses quatro modos de universal, pois, ao contrário da inteligência, sempre exige a fé, não somente no particular, mas no princípio universal. Desse modo, verifica-se no mínimo certa tensão na defesa da cientificidade da teologia. É inteiramente questionável se ele argumentou suficientemente, pois atribuir certos princípios à fé, como é o caso da Trindade ou da Encarnação não seria uma atitude filosófica e denotaria certa submissão à doutrina revelada, embora exista também uma submissão à lógica ao chegar às conclusões lógicas a partir destes princípios.

Aprofundando a discussão do problema com o qual primordialmente me proponho no presente trabalho na quarta questão da *Suma de Teologia* Alberto se pergunta se a teologia é um ciência diversa das outras ciências separadas, ou seja, da filosofia primeira (*utrum theologia sit scientia ab aliis scientiis separata*). “Separado” tem o sentido do que é separado da matéria como é o caso das ciências teóricas ou doutrinárias, a matemática, a metafísica e a teologia. Alberto é bem claro ao afirmar que, “toda ciência humana é adquirida, mas a divina é aceita por revelação”<sup>636</sup>. Portanto, a

---

<sup>636</sup> Omnis humana scientia acquisita est, divina autem per revelationem accepta (Alb., *S. Th.*, I, 1, 4, p. 15, 1-3).



ciência humana é passível ou não de ser adquirida (*acquisita*), enquanto que a divina é recebida ou consentida (*accepta*). Essa distinção faz com que a ciência seja um caminho percorrido pelo intelecto, algo que é conquistado pelo raciocínio, enquanto que a revelação seria um conhecimento concedido e “aceito” pelo intelecto. A fé seria um conhecimento aceito, não propriamente adquirido. A grande diferença reside então no fato de que na ciência humana o intelecto exerce uma atividade enquanto aquele que compreende. No caso da Revelação, ele se limita a receptor, isto é, ele apenas aceita a ciência revelada através do ensinamento. Alberto continua: “toda ciência humana está baseada na experiência”, pois, segundo o princípio aristotélico exposto nos *Segundos analíticos*<sup>637</sup>, o princípio da ciência se encontra na sensibilidade, enquanto que “a ciência divina está baseada na fé e nos artigos de fé”<sup>638</sup>. Em outras palavras, a ciência parte de uma experiência do sensível, que se torna hábito observado e repetido. A repetição da experiência ou do fenômeno observado conforma uma espécie de certeza e esta confirmação permite a afirmação ou negação de uma causa ou de um conceito, que é a ciência. Este processo conforma a ciência humana que é baseada na razão, na experiência, no próprio realismo aristotélico, ao contrário da teologia, cujos princípios são obtidos na inspiração<sup>639</sup>.

Note-se que o sentido empregado para a ciência divina na *Suma de Teologia* é mais específico do que na *Metafísica*, pois a metafísica é chamada de divina no sentido *lato*, enquanto que a *theologia* é chamada de divina, no sentido *stricto*, ou seja, a ciência divina se direciona diretamente a Deus como sujeito, enquanto que a ciência divina, que se refere à metafísica, se refere à mais alta das ciências, imutável, universalmente subordinante em relação às demais ciências e primeira no sentido em que não é subordinada por qualquer outra. Por analogia, assim como Deus é o primeiro

---

<sup>637</sup> Arist., *Anal Post.*, 1, 18, 81 a 38-39.

<sup>638</sup> Adhuc, omnis humana scientia super experimentum fundatur. Unde dicit Aristoteles in I Posteriorum, quod destructo sensu destruitur scientia sensibilis illius sensus. Divina autem scientia fundatur super fidem et super fidei articulos. Ergo separata est ab omnibus aliis (Alb., *S. Th.*, I, 1, 4, p. 15, 4-9).

<sup>639</sup> In contrarium huius est, quod ista scientia innititur inspirationi factae per spiritum Veritatis, circa quam dubitare non licet. Aliae autem innituntur inquisitionibus humanis et inventionibus a spiritu humano inventis (Alb., *S. Th.*, I, 5, 2, p. 17, 73-77).

e o último, superior a tudo e necessário, sem qualquer relação de dependência, também a filosofia primeira seria “como” Deus, em uma comparação analógica<sup>640</sup>.

Pode-se dizer, contudo, na resposta a esta objeção, que mais uma vez Alberto amplia o conceito de ciência a fim de que a teologia também possa se enquadrar nele, ao retomar o *Livro das causas*. A causa primeira, entendida aqui como universal e como princípio, está acima de todo nome, no sentido da impossibilidade de definir completamente. Além da incapacidade da linguagem para sua descrição, em virtude também da sua excelência e inacessibilidade, ela superaria a própria racionalidade humana. As respostas contrárias aos argumentos também são sumárias ao admitir a possibilidade de conhecimento através da “inspiração” como semelhante e não equivalente ao conhecimento adquirido por experiência. Desse modo, há uma distinção entre a ciência comprovada e a aceita, pois qualquer conhecimento, desde que baseado

---

<sup>640</sup> Há outra objeção à cientificidade da teologia fundamenta em Aristóteles. Diante das afirmações da unidade da natureza nas três pessoas da Santíssima Trindade e da afirmação das duas naturezas na pessoa de Cristo, verifica-se que o intelecto humano não pode verificar uma ciência, pois a pluralidade de pessoas em uma só natureza e a dualidade de naturezas em uma só pessoa, como é o caso de Cristo, são exatamente contrários se tomados como princípios. Essa contrariedade implicaria na negação da cientificidade da teologia, uma vez que esta fundamenta muitas das suas reflexões nestes dois princípios. A inteligência, inclusive a do doutor, somente pode aceitá-los. Desse modo, anula-se o princípio da contradição, ao estimar a negação e a afirmação como verdades, o que ademais, contraria o que Aristóteles teria afirmado sobre a finitude de significados possíveis para os nomes. Entre estas, porém, argumenta Alberto, há uma só natureza simples (*natura simplex*) por si enumerada em diversas hipóteses, e que as substâncias são também diversas, o que não ocorreria como nos conceitos contrários de corruptível e incorruptível, como teria demonstrado Aristóteles no livro I *Sobre o Céu e o Mundo*. Desse modo não é possível observar os princípios da cientificidade nos casos do Verbo Encarnado e da Santíssima Trindade: “Objicitur ex consideratione ejus de quo est. Est enim de trinitate personarum in una natura, et diversitate naturarum in una persona Christi, et effectibus istorum. Cum enim intellectus noster possibiliter sit, non potest accipere scientiam, nisi per propositiones primas, quas habet apud se, et a nullo accipit Doctore, quibus tamquam instrumentis de potentia ducitur ad actum, et contrarium illis nihil accipit, sicut est de quolibet affirmatio vel negatio vera, et quod nomina et voces non significant infinita, et hujusmodi quae ponit Aristoteles in IV primae philosophiae. Inter has autem est, quod una natura simplex per esse numeratur in diversis hypostasibus, et quod diversarum naturarum substantia et potentia et proprietate differentium, diversae sunt hypostasies, et quod non est idem corruptibile et incorruptibile, sicut et probat Aristoteles in I de Coelo et Mundo. Si enim potentia semper essendi in eodem subjecto sit cum potentia corrumpendi, sequitur quod idem subjectum erit, et non erit aliquando, quod est impossibile. Ista ergo principia quae intellectus apud se habet, non permittunt quod scientia generatur in ipso vel de fide Trinitatis et unitatis, vel de fide incarnationis et passionis, vel de fide resurrectionis et ascensionis: quae potissima sunt in scientia theologiae. Ergo videtur, quod scientia theologica non sit Scientia” (Alb., *S. Th.*, I, q. 1, p. 8). Desse modo, Alberto distingue a questão da pessoa e da natureza no caso específico de Cristo e da Trindade com os princípios gerais aplicáveis da todos os indivíduos. Se a pluralidade de pessoas em uma natureza só seria possível no caso Trindade, a individuação de uma natureza inteligente é possível como princípio. A unidade é anterior à pluralidade.

em princípios imutáveis, será verdadeira ciência. Para isso, segue-se o mesmo critério para tanto o que é menos imóvel quanto para o que é mais imóvel. Então, prevalece o mesmo princípio de veracidade como é o caso desta ciência. A verdade se situa na repetição ou na imutabilidade do fenômeno experimentado pelos sentidos ou alcançado através da Revelação. Destarte, desde que a teologia se mantenha constituída numa Revelação inalterável, será ciência verdadeira e a mais alta das ciências por causa da natureza do sujeito<sup>641</sup>. O argumento se reduz quase a afirmar a cientificidade da teologia porque trata de Deus que é excelso, o mais sublime dos sujeitos. O problema é que o paradigma científico aristotélico não pode ser seguido no sentido estrito ao se tratar da Teologia Revelada. Parece que Alberto tentou insuficientemente estabelecer o estatuto científico da teologia e manter seu caráter científico apesar das aporias causadas por alguns dos princípios baseados na Revelação.

O tratamento de Deus baseado nos princípios da Revelação ou da inspiração poderiam desconstruir a teologia enquanto ciência, mas Alberto entende que a teologia conserva seu estatuto científico. Quando esta ciência estima que os princípios oriundos da Revelação são verdadeiros, ela pode através do silogismo desenvolver outras conclusões a respeito do seu sujeito. Basear-se em princípios considerados verdadeiros também é um procedimento estabelecido em outras ciências conforme argumento de Alberto atribuído a Avicena<sup>642</sup>. Estabelecer conclusões lógicas em princípios também é

---

<sup>641</sup> Et hoc est etiam quod dicit Philosophus in libro de Causis, quod "prima causa est super omne nomen, et super omnem rationem, et numquam sufficiunt linguae ad narrationem ejus, propter excellentiam esse ejus." I ad Timoth. vi, 16: Lucem inhabitat inaccessibilem. Contra hoc est, quod 1. Illud quod scitur ex primo, verius scitur quam id quod scitur ex aliquo secundorum: sed quod scitur per inspirationem, scitur ex primo: ergo verius scitur quam aliqua alia causa. 2. Adhuc, Quod scitur ex immobilibus et immobilissimis, verius scitur quam quod scitur ex mobilibus vel minus immobilibus: quod autem per revelationem scitur, ex immobilissimis scitur: ergo illa verissime scientia est. Ad hoc dicendum, quod theologia verissima scientia est, et quod plus est, sapientia : eo quod per altissimas causas est, quas difficile est homini scire : talia enim cognoscentem Philosophus dicit esse sapientem in primo primae philosophiae: et talem scientiam vocat sapientiam (Alb., *S. Th.*, I, I, 1, p. 9).

<sup>642</sup> Sicut enim in aliis scientiis est, quod non est disputatio ad negantem principia, sed ad principia concedentem, ita et in theologia ad eum quid negat sacram scripturam verum dicere, non est disputatio fidei articulis, sed ad eum qui concedit hoc, multae rationes possunt induci. Sicut metaphysicus cum negante omnia non disputat, sed ad eum qui aliquid concedit, sicut quod nomina significant et non infinita nec contradictoria, multas de euis principiis et aliorum inducit rationes; ad eum autem qui hoc negat dicens, quod nomina infinita significant et contradictoria, non verbo disputant, sed facto, ut dicit Avicenna in IV Metaphysica suae (Alb., *S. Th.*, I, I, 5, 3, p. 20, 2-14).

uma atividade científica. Desse modo, embora os princípios sejam retirados da Revelação, a teologia conservaria parcialmente seu estatuto científico.

Nas questões seguintes, Alberto intenta estruturar a teologia separando-a em âmbitos de conhecimento, ou seja, ele estabelece uma classificação cujo critério é a fonte dos princípios. Alberto distingue o conhecimento de Deus por parte de Deus em si mesmo, por parte do cognoscente e por meio de cognição. Para ele, o conhecimento de Deus pode ser efetivado pela essência divina, pelos atributos dele, face a face, por espécie e pela presença<sup>643</sup>. Em razão da diferença de essências entre Deus e o ser humano, Alberto julga impossível haver conhecimento humano a respeito de Deus, pois, citando a *Ética* de Aristóteles, defende a ideia de que o conhecimento só é possível por conaturalidade, o que seria humanamente impossível para o ser humano em virtude da diferença essencial entre as naturezas humana e divina. Não haveria, assim, conaturalidade do gênero humano no sentido estrito, de modo que o conhecimento só seria viável através da analogia ao acessar a Deus pelas coisas que lhe são semelhantes, como o próprio homem. Por outro lado, citando Platão através de Apuleio, ele estima não haver possibilidade de discurso para tratar sobre Deus ainda que fosse possível compreendê-lo<sup>644</sup>. Alguns mistérios, como é o caso da Unidade e da Trindade de Deus, seriam inacessíveis do ponto de vista filosófico<sup>645</sup>.

Entretanto, Alberto assume a possibilidade de uma forma natural de conhecimento de Deus por parte do ser humano que é uma espécie de notícia (*notitia*)

---

<sup>643</sup> Alb., *S. Th.*, I, 3, p. 38, 12-16.

<sup>644</sup> Hoc est etiam quod dicit Apuleius in libro de Deo Socratis, inducens Platonem sic: 'Plato caelesti facundia praeditus <praedicat> hunc solum, deum scilicet deorum, maiestatis incredibilis quadam ineffabili nimietate non posse sermonis humani quavis oratione vel modice comprehendi [...] Ita nex intellectus divinus secundum excellentiam, qua excellit in seipso, et secundum postestatem, qua illustrare super omnia potest, etiam super infinita inteligibilia, capi vel comprehendi non potest ab intellectu creato (Alb., *S. Th.*, I, 3, 13, 1 p. 41, 12-20.55-60).

<sup>645</sup> In contrarium huius est, quod super illud Rom. I: 'Invisibilia dei' etc, dicit Augustinus, quod philosophi ad cognitionem trinitatis personarum non pervenerunt [...] Ad hoc dicendum, quod philosophi per propria ductu naturalis rationis non poterat cognoscere trinitatem personarum. Anima enim humana nullius rei accipit scientiam nisi illius cuius principia prima habet apud seipsam. Haec enim sunt quae instrumenta, quibus erudierat et erudit seipsam et exit a potentia sciendi in actum sciendi. Habet autem apud se, quod una natura simplex et indivisa secundum unam essentiam et unum esse non est in tribus suppositis a se invicem distinctis personaliter; et ideo supra hoc vel praeter hoc vel contra hoc nihil accipit, nisi aliqua gratia et illuminatione superiores vel altioris luminis sublevata sit anima (Alb., *S. Th.*, I, 3, 13, 3, p. 43, 59-62.76-88).

do que seria a essência divina, ou seja, seria um conhecimento imperfeito e baseado apenas na luz da razão<sup>646</sup>. Para ele, essa forma de conhecimento não possui o máximo grau de certeza. Para desenvolver a ideia dessa notícia, entendida como um conhecimento natural da essência divina, ele começa a argumentação estabelecendo uma distinção entre conhecimento positivo e privativo. Pelo primeiro modo é possível saber o que é, qual é e quanto é. Pelo segundo modo, é possível saber o que não é, qual não é e quanto não é. Para ele, não é possível conhecer Deus positivamente uma vez que Deus é infinito e para se acessar sua substância é preciso defini-la, mas não é possível definir o que é infinito de modo que a razão humana não pode senão confundir-se a respeito dele<sup>647</sup>. Ele assume, porém, o conhecimento por privação, o que correntemente se conhece por teologia negativa, pois sabe-se apenas o que Deus não é. Como exemplo, ele cita alguns atributos divinos como a incorporeidade e a atemporalidade, assim como o fato de ser a causa primeira e uma substância intelectual<sup>648</sup>. Interessante notar que a referência à causa primeira está relacionada a outra que é o conhecimento de Deus através das criaturas com base na teoria da analogia<sup>649</sup>. Sabe-se a respeito da essência divina por uma espécie de proporção com suas obras que seriam as criaturas. As

---

<sup>646</sup> Hoc modo certissima cognitionum est cognitio divinorum facie ad faciem, et sub illa cognitio per fidem, ínfima vero cognitio per naturalem rationem (Alb., *S. Th.*, I, 3, 15, 3, p. 79, 75-78).

<sup>647</sup> Deus notitiam suam nobis temperat, ut possit utcumque cognosci, non sicut est, sed ut lippis se tenuerit insinuat. Unde dicendum, quod multiplex est dei notitia, scilicet positivo et privativo intellectu. Positivo est cognoscere, quia est; est etiam cognoscere, quid est et qualis et quantus est. Privativo cognoscere est, quid non est et qualis non est et quantus non est [...] Dicimus igitur, quod ex solis naturalibus potest cognosci, quia deus est, positivo intellectu, quid autem est, non potest cognosci nisi infinite (Alb., *S. Th.*, I, 3, 14, 1, p. 51, 3-10.17-19).

<sup>648</sup> Privativo autem intellectus cognoscitur, quid non est, sicut quod non est corpus, quia non finitur mensuris corporis, quod non est temporalis, quia non habet esse fluens de praeterito per praesens in futurum, et per consequens intelligitur esse aeternus, quod non est finitus, quia non finitur loco, tempore vel intellectu vel aliqua extensione terminata nec secundum esse nec secundum aliquam potentiam vel virtutem [...] Quia enim est, ex creaturis accipitur, et etiam infinite, quod deus est et quod prima causa est et quod intellectualis substantia est, quemadmodum narrat Tullius Aristotelem probasse deum esse in libro de Natura Deorum (Alb., *S. Th.*, I, 3, 14, 1, p. 51, 35-43.47-51).

<sup>649</sup> Unde sicut et aquae sunt de bono creaturae, vestigia sunt causae creantis, sic et aquae sunt de bono gratiae, vestigia sunt bonitatis divinae per gratiam opus suum reparantis, et vestigium univoce predicatur de illis vel ad minus per analogiam. Bonum enim gratiae similis est bonitati divinae quam bonum naturae [...] Ad aliud dicendum, quod contactus essentialis vel commixtio non est primae causae ad aliquod suum causatum; sed contactus metaphoricus, qui est in proportione duorum similiter se ad invicem habentium vel similiter se habentium ad unum tertium vel ad duo, secundum quod proportiones distinguuntur ab Euclide in V Geometriae, potest esse causae primae ad suum causatum, et sic in effectu relinquatur vestigium (Alb., *S. Th.*, I, 3, 15, 2, p. 60, 79-85. p. 61, 10-18).

criaturas seriam uma espécie de termo médio pelo qual ser poderia acessar o que é cognoscível<sup>650</sup>.

Alberto ainda refuta a impossibilidade de que os homens maus ou não virtuosos não tenham acesso a Deus através da razão humana<sup>651</sup>. Cabe então problematizar se esse conhecimento natural de Deus, baseado apenas na razão, é aquele próprio do metafísico. Para isso, será necessário entrar no debate acerca da possibilidade da metafísica tratar da existência divina. Esse debate, para Alberto, se inicia com Averróis e Avicena<sup>652</sup>. Os filósofos árabes também compreenderam a importância da existência para ler o relato da criação do ponto de vista filosófico<sup>653</sup>. Nesse sentido, embora assuma um ponto de vista questionável, para Ballard<sup>654</sup>, a filosofia aviceniana foi uma tentativa de conciliar ou sintetizar a filosofia e a religião. Seus sucessores não poderiam senão optar a favor ou contra seu posicionamento uma vez que são intrinsecamente irreconciliáveis.

#### 4.3.2. Se a prova da existência divina está na física ou na metafísica

A respeito do conhecimento da existência e da essência divina nos âmbitos da física e da metafísica, Doig<sup>655</sup> entendeu que Alberto segue o esquema averróico no tocante ao sujeito da metafísica e defendeu que a metafísica dele não contém a prova da existência de Deus como causa do ser, mas como causa do movimento ao tratar do motor imóvel, o que extrapolaria e adicionaria um elemento não existente na concepção averróica<sup>656</sup>. Em refutação parcial à leitura de Doig, Noone<sup>657</sup> propôs que o trecho da *Física* já citado demonstra que Alberto alinhou-se com o argumento de Avicena,

---

<sup>650</sup> Cum ergo divina essentia sensibus invisibilis sit et incerta, videtur, quod haberi cognitio eius non poterat nisi per criaturas [...] Medio tamen utitur, quod ducit in cognoscibile; divina enim essential ab incarnato intellectu immediate videri non potest (Alb., *S. Th.*, I, 3, 14, 2, p. 54, 8-10.58-60).

<sup>651</sup> Ergo in mais naturalia remanente integra et splendida. Ex solis autem naturalibus potes cognosci, quia est deus. Ergo a malis postest cognosci (Alb., *S. Th.*, I, 3, 14, 2, p. 52, 66-69).

<sup>652</sup> Ramón Guerrero (1998, p. 189); Averr., *Metaph.*, XII, 1, p. 1407; Averr., *Metaph.*, XII, 1, p. 1414-1415.

<sup>653</sup> Ramón Guerrero, 1996, p. 73.

<sup>654</sup> Ballard, 1981, p. 29-30.

<sup>655</sup> Doig, 1972, p. 53-54 e p. 125-152.

<sup>656</sup> Doig, 1972, p. 202, 204.

<sup>657</sup> Noone, 2004, p. 40.

opondo-se ao de Averróis. Entretanto, para Noone<sup>658</sup>, a proposta de Alberto é inovadora, embora siga em suas linhas gerais mais a posição de Avicena do que a de Averróis. Como ponto central, seria verificável que Deus é *causa essendi* e não somente *causa motus*, o que é uma posição que embora o vincule ao esquema aviceniano-averróico, o eleva à posse de uma posição própria. Utilizando-se da expressão de Storck<sup>659</sup> a tese dele é “mais nuançada” inclusive do que a tese da dupla verdade, atribuída a Boécio, por De Libera<sup>660</sup>.

Já considerei que Alberto distingue nas ciências teóricas, os princípios, os sujeitos e as questões. Os princípios são as premissas que esta ciência oferece às demonstrações. Os sujeitos são as coisas sobre as quais a disciplina estuda, ou seja, as disposições e os acidentes próprios. As questões são proposições cujos atributos são essenciais desse sujeito ou de suas espécies ou mesmo de seus acidentes. São temas discutíveis diretamente relacionados com o sujeito e a resolução dá-se no interior da referida ciência<sup>661</sup>. Para Alberto,

Como todas as ciências investigam o ser em parte e sobre ele em si mesmo investigam o que é inerente a ele segundo si mesmo; consequentemente, é recebido “por indução de tais” ciências; que em nenhuma delas “existe a demonstração da substância” pelo que a substância é em si mesma; “nem” em alguma delas existe demonstração da “substância” que existe nela, pois a demonstração da substância dela que é a substância, e a demonstração da “essência”, enquanto aquilo que é simplesmente, pertence a esta ciência que considera o ser enquanto

---

<sup>658</sup> Noone, 1992, p. 32.

<sup>659</sup> Storck, 2010, p. 160, nota 25; para o pesquisador, “a posição de Alberto é, todavia, mais nuançada, pois, segundo ele, se considerarmos o problema do ponto de vista interno ao domínio das ciências especulativas, a resposta é, de fato, afirmativa. Disciplinas distintas provam proposições distintas acerca de um mesmo objeto sem que isso implique qualquer forma de contradição. Tal é o caso, por exemplo, das provas físicas e metafísicas acerca da existência de Deus. Se o conflito, no entanto, envolver, de um lado, a revelação e, de outro, o saber filosófico, então a situação torna-se mais delicada. Consideremos o primeiro caso, problema típico do debate entre Avicena e Averróis”. Entretanto, deve-se pontuar que além de Averróis ter sido praticamente ignorado pela tradição posterior, ele refutou Avicena sem que este tenha replicado. Portanto, seria impróprio denominar-se esta controvérsia como debate.

<sup>660</sup> “entre l’affirmation du chrétien – le monde est nouveau – et celle du philosophe – selon l’ordre des causes et des principes naturels le monde n’est pas nouveau –, il n’y a pas plus de contradiction qu’entre Socrates est blanc et sous un certain rapport Socrate n’est pas blanc” (De Libera, 1991, p. 371, n. 15).

<sup>661</sup> Ramón Guerrero, 1996, p. 69.

ser, porque a substância das outras e a essência é simplesmente assumida e não conhecem verdadeiramente, como dizemos<sup>662</sup>.

Para Alberto, o sujeito de uma ciência confere sua unidade, ao passo que as questões, de natureza múltipla ou diversa, estão diretamente relacionadas com o sujeito, tratando-se daquilo que é buscado (*quaesitum*). Contudo, não é possível estabelecer essas questões sem determinar com precisão o sujeito (*subiectum*). Alberto estabelece uma comparação entre a filosofia primeira as ciências particulares, inclusas matemática e física: “portanto, nas ciências particulares, a substância e aquela essência simples são assumidas com “outro modo de manifestação”, de maneira que este modo é próprio da filosofia primeira<sup>663</sup>. Para Alberto, parafraseando Aristóteles e invectivando contra Averróis<sup>664</sup>, “as ciências particulares ‘igualmente nada dizem’ para estabelecer e provar, ‘se é’ ou ‘não é um gênero’ de sujeito ‘de que tratam’, mas deixam ela própria ser”<sup>665</sup>. Para ele, a ciência trata da “essência”, enquanto é o que é e prova o existir ao manifestar-se “se é” isto ou não é<sup>666</sup>. Para ele, a ciência procura a “quididade” e os princípios desta residem na filosofia primeira<sup>667</sup>.

Como a existência de Deus não é pressuposta, porque Deus não é evidente em si mesmo, se bem que não é indemonstrável, sua existência deve ser provada nesta

---

<sup>662</sup> Quia igitur omnes huiusmodi scientiae ens inquirunt in parte et de ipso inquirunt ea quae insunt ei secundum se, consequenter accipitur *ex talium* scientiarum *inductione*, quod in nulla earum est *demonstratio substantiae* in eo quod substantia est, *nec* in aliqua earum demonstratio est eius quod quid est in eo quod *quid est*, quia demonstratio substantiae in eo quod substantia est, et demonstratio eius quod quid est, in quantum quid est simpliciter, pertinet ad istam scientiam quae considerat ens, in quantum est ens, quia aliae substantiam et quid est simpliciter accepta non vere cognoscunt, sicut diximus (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 302, 21-32).

<sup>663</sup> Et ideo de substantia et quid est simpliciter acceptis *alius modus ostensionis est* a particularibus scientiis, et iste modus primae philosophiae est proprius (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 302, 32-34).

<sup>664</sup> Et iste est intellectus verus Aristotelis, et Averroes erravit in expositione intentionis eius (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 302, 40-44). Alberto atribui a Averróis a tese de que a substância não é demonstrável. Ele refuta esta tese dizendo que uma substância pode ser predicada através de outra substância: Quia quamvis forte secunda substantia possit ostensive syllogizari de substantia subiecta, tamen secunda substantia, prout est in praedicato, dicit quale quid, quod proprie est esse substantiale; et quale essentiale praedicatur de eo quod vere est substantia subiecta, sicut ostendetur in sequenti huius operis libro (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 302, 49-55).

<sup>665</sup> Et *similiter* particulares scientiae *nihil dicunt* stabiliendo et probando, *si est* vel *non est genus* subiectum *circa quod* sunt, sed relinquunt ipsum esse (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 302, 34-37).

<sup>666</sup> Et huius causa est, quia *eiusdem* scientiae est *manifestum facere hoc ipsum* quod est *quid*, in quantum est quid, et probare esse hoc sive ostendere, *si est* hoc vel non est (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 302, 37-40).

<sup>667</sup> Sicut ostendimus in praehabitis, ista sapientia quae vere ex propriis considerat entis principia, sola vere dicit quid et ex ipsis principiis quiditatis probat esse subiecta particularium scientiarum (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 302, 40-44).



ciência, de modo que não pode ser sujeito desta ciência. Pode apenas ser buscado como questão, pois nenhuma outra ciência além da metafísica poderia provar sua existência. Somente esta ciência pode questionar a respeito. Alberto volta-se assim contra o que havia sido estabelecido por Averróis ao afirmar:

Convém que seja questionado sobre o ser de algo verdadeiro, se existe ou se não existe na verdade da coisa; como a espécie é de alguma forma concebida na alma, não se questiona sobre o gênero, pois o gênero é fechado no intelecto da espécie, a espécie é concebida na alma ou fora dela. Embora nenhum triângulo tenha ou não sua existência pressuposta na matéria, a figura do triângulo é sempre verdadeira. Portanto, a figura existe através do triângulo, podendo-se perguntar se o triângulo existe ou não. Quando se questiona se isto existe ou não, é suficiente prová-lo que existe, que tem o existir, segundo aquele existir também considerado nos princípios de um certo modo. Por este modo, segundo Averróis, a “existência” (*an est*) é provada pela “essência” (*quid est*). Portanto, nos princípios do ser existe o ser; aquilo, porém, que não existe nos princípios do ser, não foi, não será, nem existe na sua natureza, pois é determinado em relação ao não-ser, quando é buscado, se isto existe ou não existe. Assim, pelo modo principal, a substância não possui demonstração; desse modo, ela não existe a partir de outra substância, mas possui outro modo de manifestação que se dá através da existência, pela composição ou pela divisão; porventura, através da definição de alguma parte sua; ou ainda pelos acidentes, que, como foi dito no Livro I *Sobre a Alma*, conferem a máxima parte para a ciência dele que é a essência. Entretanto, como consideramos, é necessário existir uma única ciência que considera verdadeiramente os princípios e as causas do ser; o que se dá a partir dos primeiros princípios da substância composta, como anteriormente foi considerado<sup>668</sup>.

---

<sup>668</sup> Quia licet de esse vero dubitetur de aliquo, utrum sit vel non sit in rei veritate, tamen concepta specie quocumque modo in anima, non dubitatur de genere, eo quod genus clauditur in intellectu speciei, sive sit concepta species extra animam sive non sit. Si enim nullus supponatur esse triangulus in materia sive esse supponatur, semper verum est triangulum esse figuram. Unde triangulo existente figura, dubitari potest, an triangulus est vel non est. Et cum quaeritur, an hoc est vel non est, sufficit ad probandum, quod sit, quod habeat esse, secundum quod esse consideratur in principiis etiam quocumque modo. Et hoc modo ‘an est’ probatum est per ‘quid est’ secundum Averroes. Et ideo in principiis esse ens est, illud autem, quod nec in principiis esse est nec fuit nec erit nec est in natura sua, illud determinatur ad non-esse, quando quaeritur, an hoc est vel non est. Sic igitur potissimo modo substantia non habet demonstrationem, eo quod non est de alio, sed habet alium modum ostensionis, qui vel est per compositionem vel divisionem vel forte aliqua parte sui per diffinitionem vel etiam per accidentia, quae, sicut in primo de Anima dictum est, maximam partem conferunt ad scientiam eius quod quid est. Quod autem hic intendimus, hoc est, quod oportet esse unam scientiam, quae considerat principia et causas vere entis, quod est ex primis substantiae principiis composita substantia, sicut in antehabitis determinatum est (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 302, 96 - p. 303, 26).

No livro terceiro da *Metafísica*, Alberto discorre como a metafísica trata a *causa motus* em comparação com o modo da física. Para ele, não há ciência que não use causas para as suas demonstrações. Cada uma determina o modo pelo qual esta causa toca a essência da teoria em função do sujeito e das divisões deste. Como exemplo do seu paradigma, Alberto cita o geômetra que não pode fazer uso da causa do movimento ou da causa final ao tratar de conceitos que são separados da matéria pois os seus princípios são concebidos na matéria móvel. Entretanto, a ciência divina (*in divinis*) deve considerar todos os gêneros de causas (*omnia genera causarum*). Se a física considera a causa do movimento no que é móvel, esta ciência trataria da causa primeira do movimento. Esta, por sua vez, não seria determinada pela matéria e, conseqüentemente, passível de movimento ou mutação (*subiectum mutationis et motus*). Ela fundamenta o ser anteriormente a qualquer forma de movimento<sup>669</sup>. Alberto cita então o primeiro motor imóvel como exemplo:

Igualmente dá-se com a causa final, que reside no primeiro motor imóvel do universo, a qual nele reside, como no comandante de um exército, que não inclui algum movimento segundo si mesmo. Desse modo, a partir destas considerações, pode-se determinar que o primeiro motor e a matéria primeira subsistente e abstrata está fora de todos os fins. Assim, aquelas causas são determinadas pelo filósofo primeiro e segundo a seu modo próprio este faz uso delas<sup>670</sup>.

---

<sup>669</sup> Hoc autem quod inducitur de usu causam, non habet rationem, quia non est aliqua scientia quae in suis demonstrationibus causis non utatur, sed eiusdem scientiae quae utitur causis, si est essentialis pars theoriae, est determinare modum causae qua utitur secundum modum separationis subiecti et passionum, quas considerat. Et ideo in praehabitis, ubi secundum verba Aristotelis disputavimus, induximus, quod geometra nihil demonstrat per causam unde motus vel finalis, quia cum sit geometria de conceptis cum materia secundum esse et separatis secundum rationem et efficiens et finis sunt causae esse potius quam rationis, non posset considerari in mathematicis causa unde motus vel finalis, nisi quae sunt principia concepti cum materia mobili. Quae consideratio non pertinet mathematicis, sed in divinis est consideratio esse praecipue, et huius sunt principia ante esse mobile, et sunt eius principium omnia genera causarum. Et ideo cum haec scientia utatur his, oportet etiam inquiri in ea, qualiter demonstret per omnia genera causarum. Et ideo simile non fuit, quod pro simili inducitur. Licet enim causa unde motus et materia et finis videantur mobilis in eo quod mobile est, esse principia, tamen est causa unde motus immobilis prima et est materia non determinata per subiectum mutationis et motus, sed potius per hoc quod ipsa est fundans ens et individuans et substans entitati et huiusmodi, quae sunt ante motus subiectum, eo quod non subiicitur mutationi et motui nisi fundatum et individuum et substans, et non convertitur, quod omne fundamentum et individuatum et substans in seipso mutationi subiiciatur et motui (Alb., *Metaph.*, III, 3, 1, p. 139, 56-86).

<sup>670</sup> Et similiter est finis, qui est in primo motore universum esse immobili, qui est in eo sicut in duce exercitus, quem non includit aliquis motus secundum se. Et quoad huius considerationes determinatur primum movens et prima materia substans et abstractus ab omnibus finis. Et sic illae causae sunt, quarum

No comentário ao livro *Lambda* ou XII de Aristóteles<sup>671</sup>, Alberto afirma que a teoria aristotélica do motor imóvel não prova a existência de Deus, pois não se poderia fundamentar a existência divina a partir do movimento, pois Aristóteles nada afirma a respeito da substância divina ao tratar das esferas celestes<sup>672</sup>. Dessa maneira, a física não seria capaz de provar a existência divina, mas sim a metafísica<sup>673</sup>. No caso de uma esfera de bronze, para reutilizar o exemplo de Aristóteles, a existência da esfera e do bronze, como substância abstraídas, são pressupostos para tratar da esfera de bronze. Pode-se mudar a forma e a matéria, mas uma ou outra deve se manter a fim de que não se proceda *ad infinitum*. Deus é substância completamente separada da matéria e nada teria relação com o movimento<sup>674</sup>. Alberto distingue o modo de tratar do primeiro motor no interior da física e no interior da filosofia primeira<sup>675</sup>. Tanto a esfera como o movimento desta são pressupostos afirmados e cuja necessidade não foi provada em si

---

modum determinare habet primus philosophus, et secundum eundem modum utitur eisdem. (Alb., *Metaph.*, III, 3, 1, p. 139, 87-94).

<sup>671</sup> Mouentes quidem igitur cause uelut prius facte existentes, que autem ut ratio simul. Quando enim sanatur homo, tunc et sanitas est, et figura eree spere simul et erea spera. Si autem et posterius aliquid manet, perscrutandum est (Arist., *Metaph.*, XII, 1070a1).

<sup>672</sup> Licet ergo contra tales negantes principia naturalis philosophiae disputare non habeamus, in quantum naturales sumus, quia eorum dubitationes et defectus sunt non naturales, tamen quia sunt de naturis, fortassis propter faciliorem doctrinam bene se habet aliquantulum disputare contra ipsos, quia respectus hic habet philosophiam primam (Alb., *Phys.*, p. 18, 12-17).

<sup>673</sup> Haec autem dicta sunt de ordinibus causarum in esse sumptarum ex primo motore usque ad ultimum, quod movetur motum tantum, in quo stat motus primi motoris, et non sunt dicta de necessario demonstrationum. In his enim licet conclusum ex alio accipiat necessitatem, tamen est necessarium non habens plus ut habens aliter et aliter. Haec autem de necessario dicta sint; valde enim erunt utilia ad ultimam istius sapientiae partem, in qua de prima causa erit loquendum (Alb., *Metaph.*, V, 1, 6, p. 222, 61-70).

<sup>674</sup> Cruz Hernández (2002, p. 54), identifica argumento semelhante em Avicena: Igitur ostensum est tibi ex his omnibus quod ens, in quantum est ens, est commune omnibus his et quod ipsum debet poni subiectum huius magisterii, et quia non eget inquiri an sit et quid sit, quasi alia scientia practer hanc debeat assignare dispositionem eius, ob hoc quod inconveniens est ut stabiliat suum subiectum an sit et certificet quid sit scientia cuius ipsum est subiectum, sed potius debet concedere tantum quia est et quid est. Ideo primum subiectum huius scientiae est ens, in quantum est ens; et ea quae inquirunt sunt consequentia ens, in quantum est ens, sine condicione (Avic., *Phil. Prim.*, 1, 2, p. 12-13). Para Cruz Hernández, o filósofo persa não teria compreendido o caráter imóvel do primeiro motor segundo consta na *Física* de Aristóteles.

<sup>675</sup> Iam enim in II Peri Geneseos ostensum set, quod in omni generatione et corruptione duo sunt, quorum unum est continua ipsius esse permanentia secundum esse divinum et alterum est diversitas generationis et corruptionis. E ideo oportet esse duos motus circuli primos, quorum unus sit uniformis, que est motus primi caeli diurnis, qui causa est esse divini in omnibus, et alter motus oblique afferens et deferens astrum generans, quae est circulus obliquus, in quo moventur astra omnia secundum accesum et recessum, quorum sol est praecipuum. Propter quod etiam sol pater generationis vocatur ab antiquis. Haec autem licet hix supponantur et in II Peri Geneseos sint physice probate, in sequentibus probabuntur ex propriis istius primae philosophiae (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 5, p. 488, 53-68).

mesma, mas por motivos extrínsecos. Entretanto, há outros trechos na *Metafísica* de Alberto nos quais encontramos a consideração da existência divina através do argumento da *causa motus*<sup>676</sup>.

#### 4.3.3. Se Deus é a causa primeira absolutamente simples

Inovando a leitura de Alberto, Beccarisi tentou apresentar uma alternativa a esse dualismo que ela chama de “estéril alternativa ontologia/teologia”<sup>677</sup>. A estratégia dela é descrever as características da estrutura ôntica do universo uma vez que ela acredita que “Alberto estava mais interessado em investigar os fundamentos ontológicos do conhecimento científico do que desenvolver uma metafísica no sentido atribuído a Tomás”. Ela visualizou uma distinção entre causa primeira absolutamente simples e o que não é a causa primeira como uma combinação dos elementos inteligível e ser como em “nada” relacionado ao Deus cristão<sup>678</sup>. Se admitirmos que ela estabeleceu uma análise filosófica do texto a expressão não seria questionável, mas inserida no conjunto das considerações de Alberto, me parece inadequada.

Em modo semelhante ao início da *Metafísica* de Aristóteles, a de Alberto se iniciaria com um louvor ainda mais incisivo da capacidade humana de compreender o mundo de modo científico. Para Beccarisi, “este louvor depende de uma interpretação da metafísica entendida como fundamento do saber científico”<sup>679</sup>. Alberto marca posição no argumento de que a causa primeira não é somente relevante, mas indispensável para o filósofo na medida em que é causa de tudo que é e que é possível conhecer. Dessa forma, seria o máximo sujeito do conhecimento humano. Entenda-se este como a posse das causas e, sobretudo, da primeira causa: “*causa omnium scitorum et entium*”. Trata-se da condição *sine qua non* do conhecer.

Diversos passos do seu comentário à *Metafísica* reproduzem o axioma: “Qualquer busca da quiddidade da substância sensível conduz ao conhecimento da causa

---

<sup>676</sup> Ver subtítulo 4.3.3

<sup>677</sup> Beccarisi, 2005, p. 393-394.

<sup>678</sup> Beccarisi, 2005, p. 411.

<sup>679</sup> Beccarisi, 2005, p. 408.

primeira e, portanto, é por todos procurada”<sup>680</sup>. Alberto assume que a progressão do conhecimento consiste na descrição da quiddidade de uma coisa em si mesma considerada (*secundum se accepta*) e possui um ser imaterial e simples. Ao interrogar-se sobre a origem e a causa deste ser imaterial, deve-se necessariamente concluir pela existência de uma primeira forma, que lhe garante a validade por assim dizer científica. Para a intérprete italiana, ele argumenta que a investigação de qualquer coisa conduz à descoberta da causa primeira formal. Para isto ela se fundamenta no excerto:

Mas a forma e a quiddidade da substância é a essência segundo si mesma, não a derivada do ser, mas, isto sim, o ato cujo ser é segundo a substância. E por isso não é assumido somente como da matéria, porque o ser material ocorre nele por isso, que é na matéria, mas é tomado também segundo si mesmo, e assim tem o ser imaterial e simples. E se é procurado a origem deste ser, que a forma segundo si mesmo tem de ser tomada assim, não podes referir a outra coisa, a não que tenha isto, enquanto é um certo raio e luz da primeira forma, que é o intelecto divino. Então, a forma da substância pelo ser material não é o inteligível, senão por si mesma e não por outra coisa como acidente. Quando então é inteligível por si mesma é necessário que ela exista enquanto não misturada com ela a luz do intelecto primeiro, da qual esta provém. E assim novamente a quiddidade da coisa sensível conduz ao conhecimento da primeira causa formal<sup>681</sup>.

Desse modo, conforme a leitura da intérprete, Alberto distinguiria a primeira causa formal de Deus, que seria a causa eficiente enquanto criador e a primeira causa formal. Alberto perguntar-se-ia como o homem pode obter o conhecimento máximo a partir da mera experiência do sensível. Para ele, ainda segundo o entender de Beccarisi, o mundo é uma estrutura inteligível organizada em forma progressiva que parte do mais geral e simples até o que é mais específico e complexo. Todas essas formas contêm em

---

<sup>680</sup> Qualiter quaestio de quidditate substantiae sensibili conducit ad notitiam primae causae et ideo ab omnibus quaeritur (Alb., *Metaph.*, VII, 1, 4).

<sup>681</sup> Sed forma substantialis et quidditas est essentia secundum se, non ab esse derivata, sed potius cuius actus est esse secundum substantiam. Et ideo non accipitur ut materialis tantum, quia esse materiale accidit ei per hoc, quod est in materia, sed accipitur etiam secundum se, et sic habet esse immateriale et simplex. Et si quaeritur origo huius esse, quod forma secundum se accepta sic habet, non potes ad aliud referri, nisi quod habet hoc, in quantum est radius quidam et lumen primae formae, quae est intellectus divinus. Adhuc autem forma substantialis per esse materiale non est intelligibilis, sed per se ipsam et non per aliud sicut accidens. Cum igitur sit intelligibilis per se ipsam, oportet, quod hoc habeat, in quantum immixtum est ei lumen intellectus primi, a quo exit. Et sic iterum quidditas rei sensibilis conducit ad notitiam causae primae formalis (Alb., *Metaph.*, VII, 1, 4. p. 320, 28-45).

si todo o universo, ou seja, são os universais anteriores à coisa<sup>682</sup>. O homem participaria do conhecimento sensível e por isso acessa a forma correspondente. De forma em forma, ele resolveria sua questão até o momento em que se depararia diante de uma forma que é maximamente simples e indeterminada<sup>683</sup>. Para ela, é curioso notar que Alberto reconhece a necessidade do homem saber que pode saber. Em outras palavras, é condição indispensável que para esta progressão o homem se reconheça como essência intelectual compreendendo que o inteligível, ou seja, o que conhece, nada mais é que seu próprio intelecto<sup>684</sup>.

Ao final do artigo, Beccarisi entende que Alberto distingue a causa primeira absolutamente simples da causa primeira. Haveria uma combinação de dois elementos, o inteligível e o ser, e este “em nada estaria relacionado ao Deus cristão”<sup>685</sup>. Atenho-me ao próprio texto citado pela pesquisadora italiana: “Quando então é inteligível por si mesma é necessário que ela exista enquanto não misturada com ela a luz do intelecto primeiro, da qual esta provém”. Segundo minha leitura, o uso de “misturada” (*immixtum*) utilizada por Alberto não quer significar que não exista relação entre o intelecto primeiro e a forma primeira. Creio que Alberto só quis dizer que elas não se confundem, não se misturam, ou ainda, não são unívocas. A meu ver, Alberto quer evitar a tese da imanência divina na primeira forma a fim de delimitar os campos entre o que pertence ao ser divino (o intelecto) e o que pertence ao ser como primeiro criado ou como primeira forma do ser. Esta identificação é evitada com maior clareza, e inclusive com a pecha de frívola, na objeção à tese de que Deus é a matéria prima<sup>686</sup>. Mas Alberto

---

<sup>682</sup> Ita intellectus isti praehabet formas et species omnium, et ideo Plato dixit hanc speciem esse ideam et univesale, quod est ante res et praehabet formas eorum (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 12, p. 499, 79-82).

<sup>683</sup> Est autem attendendum, quod ordo istarum substantiarum talis est, quod semper superior est lux et forma inferioris usque ad motorem primum, qui est lux et forma omnium. Et si quaelibet intelligentia resolvat lumen suum in id, quod est sibi causa intelligendi et lux, sic adipiscitur superiorem et lumen eius et illam resolvendo venit in eam, quae est ante eam, et sic recurrit usque ad substantiam primam, et inferior omnibus est illa, quae est lux et forma intellectus nostri (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 35. p. 527, 37-46).

<sup>684</sup> Et hoc fit, quando sicut per resolutionem et transumptionem intelligibilis adeptus est seipsum, ita per resolutionem et transumptionem sui proprii luminis inventi per intelligibile adiscitur primum et purum intellectum (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 12. p. 498, 33-37).

<sup>685</sup> Beccarisi, 2005, p. 411.

<sup>686</sup> Propter haec tamen et huiusmodi frivola, quae induxerunt, dixerunt primam materiam deum esse, et quidquid est, et formas omnes huius naturae dixerunt esse passiones, praecipue innitentes ei quod distinctum in rebus et divisum aliquid est, quod est omnium distinctum esse habentium principium et

é incisivo na identificação da causa primeira com o intelecto divino<sup>687</sup> inclusive tocando na ideia de participação dos seres na bondade dele<sup>688</sup>. Ele também o chama de intelecto simples<sup>689</sup>. No referido trecho, ele promete mais desenvolvimentos no livro XI, mas sabemos que este livro é o que chamamos de XII. Beccarisi parece desconsiderar que Alberto trata da causa primeira do ser e da causa primeira do movimento como sendo o primeiro motor<sup>690</sup>. Ele rejeita explicitamente uma distinção semelhante àquela realizada por Beccarisi, segundo a qual haveria uma causa eficiente primeira e uma causa movente primeira. Alberto atribuiu a Platão e seus sequazes e recomenda um melhor entendimento do *Timeu*<sup>691</sup>. Existe em Alberto uma analogia entre a tese do primeiro motor e do primeiro princípio. Se deve haver logicamente um primeiro motor, deve haver um primeiro princípio. Para que um princípio seja primeiro, ele não pode ser

---

causa et indistinctum ante ea existens; deus autem et anima et caelum et elementum distinctum quoddam esse habet (Alb., *Metaph.*, I, 3, 2, p. 32, 53-61).

<sup>687</sup> Et per hoc ulterius patet hoc quod in antehabitis diximus, quod cum omnes homines natura scire desiderent, desiderium sciendi sicut in fine non stat nisi in scientia ista, nec in tota stabit arqualiter ad omnia quaesita in ea, sed stabit et omnino quiescet ad universitatis et entis principium et causam primam, quae est intellectus divinus ex se producens universum, cuius totum bonum est in ipso, sicut totum bonum victoriae est in duce exercitus. Haec autem sequential magis clare demonstrabitur in libro undecimo (Alb., *Metaph.*, I, 2, 4, p. 21, 85 – p. 22, 7).

<sup>688</sup> Bonum autem, quod omni naturae est bonum, est participatio divini intellectus, secundum quod ipse est efficiens et forma et finis universaliter entis sive universitatis [...] Et sic per modum suae participationis unum quodque disponitur in gradu universitatis, et per hoc est causa ordinis universi (Alb., *Metaph.*, I, 2, 5, p. 22, 49-52.57-59).

<sup>689</sup> Sed intellectus simplex, causa rerum per suam scientiam existens, proprie est divinorum simplicium (Alb., *Metaph.*, I, 2, 8, p. 25, 52-54). Um trecho da metafísica de Alberto resume os atributos divinos conforme os princípios da filosofia primeira, sem ao menos formalmente, tocar nos princípios da revelação: Amplius, propositiones ab omnibus philosophis supositae sunt quattuor de esse divino. Quarum una est: Illud esse perpetuum et aeternum quod idem substantialiter manet ante omnem et post omnem mutationem. Secunda est: Illud esse divinum quod per seipsum largitur omnibus, quod sunt. Tertia est: Divinum ubique et semper esse. Quarta est: Divinum ad sui substantiam nullo indigere (Alb., *Metaph.*, I, 4, 7, p. 55, 96 – p. 56, 3).

<sup>690</sup> Quia enim est, ex creaturis accipitur, et etiam infinite, quod Deus est e quod prima causa est et quod intellectualis substantia est, quemadmodum narrat Tullius Aristotelem probasse Deum esse in libro *De natura deorum* (Alb., *S. Th.*, I, 1, 14, 1, p. 51, 47-51). Para De Libera (2005, p. 88), uma das fontes da teologia de Aristóteles é esta obra de Cícero conforme se lê: “Et hoc iam dixit expresse Philosophus in libro, quem edidit ipse, *De natura deorum*” (Alb., *De anima*, I, 2, 6, p. 32, 31-32).

<sup>691</sup> Scias autem, quod hae omnes demonstrationes necessarie sunt hoc solo supposito, quod primus motor sit substantia prima. Hoc autem negavit Plato et sui sequaces, qui distinxerunt causam efficientem primam a prima causa movente. Es si hoc est verum, tunc non concludunt e aquae inducta sunt. Sed ad veritatem huius investigandam oportet intendere circa Timaeum Platonis, et hoc non est presentis negotii, in quo non suscepimus nisi Peripateticorum positions exponere (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 3, p. 486, 60-70). Ver também: Adhuc autem, qui dicit, ut Plato dixit, quod videlicet primus motor non est causa prima et prima causa est efficiens, non movens et quod haec fecit esse primum motorem et motum simul sine motu et tempore (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 2, 4, p. 487, 29-33)

provado por qualquer outro princípio assim como o primeiro motor não pode ser movido. Assim como há um motor imóvel, há um princípio sem princípio, pois é por si mesmo evidente e é tratado no interior da ciência primeira, que é a metafísica.

Sabendo que Alberto Magno conheceu em profundidade as diversas divergências entre Averróis e Avicena<sup>692</sup>, para Alberto, a interpretação “verdadeira” de um trecho exíguo da *Metafísica* de Aristóteles<sup>693</sup> oferece argumentos que tentam provar que o primeiro motor é unívoco<sup>694</sup> e nega rotundamente a possibilidade, segundo a

---

<sup>692</sup> Em um trecho da *Física*, Averróis volta à carga contra o argumento aviceniano, chamando-o de “alguém” e depois nomeando o filósofo persa contra o qual debatia: “Por conseguinte, a consideração de formas pertence a duas ciências. A primeira, a ciência natural, discute formas materiais; a segunda, que é a ciência do ser enquanto ser investiga as formas simples que são inteiramente separadas da matéria. Mas devemos notar que a existência deste tipo de ser, ou seja, o ser separado da matéria, só é descoberto nesta ciência, a ciência natural. Além disso, se alguém alega que a filosofia primeira tenta estabelecer a existência de entidades separadas está equivocado. Para tais entidades serve como sujeito (*subiectum*) da filosofia primeira, e tem sido afirmado nos *Segundos analíticos*, que é impossível uma ciência declarar a existência de seu sujeito. Ao contrário, cada ciência tem a certeza de que o seu sujeito existe por este ser evidente em si mesmo ou porque tem sido demonstrado sua existência por outra ciência. Portanto, Avicena errou gravemente quando afirmou que o primeiro filósofo demonstra a existência do primeiro princípio e prosseguiu ao longo destas linhas (Que ele considerava correto e até mesmo necessário) em seu livro *Sobre a ciência divina*. Na verdade, até mesmo o mais elaborado dos argumentos que ele emprega neste livro não transcende a esfera da probabilidade” (Averr. *Phys.* 1,83. *Opera Omnia* 4, Veneza: Junta, 1550. fol. 22vb-23ra). Segundo a argumentação averróica, pode-se dizer que a filosofia natural demonstra a existência de entidades separadas através do célebre argumento do motor imóvel. Disso decorre que a metafísica não necessita demonstrar a existência de Deus ou da entidade separada. Na verdade, segundo a visão de Averróis, a entidade separada serve como o sujeito da metafísica, a metafísica não pode demonstrar a existência de Deus e que pela simples razão aduzida por Avicena, nenhuma ciência pode atestar a existência de seu próprio sujeito. Para Ramón Guerrero (1998, p. 197), “Ainda que, seguindo a versão árabe do texto aristotélico, seja utilizado Deus (o Deus) (al-ilâh) em lugar de escrever Deus (Allâh), a referência claríssima aos cristãos e aos teólogos muçulmanos permite afirmar sem discussão que se trata do Deus da religião. Dessa forma, encontramos a visão ontoteológica da metafísica em Averróis. Chegou a ela por um caminho completamente oposto de Avicena: este alcançava de maneira apriorística a ideia de Deus como o ser necessário que fundamenta todo ser. Averróis, ao contrário, a alcança pela via empírica aristotélica, ao afirmar a prioridade gnosiológica da substância sensível, da qual há de elevar-se até seus princípios e causas do ente. Também ao contrário de Avicena, a física, segundo Averróis, é a ciência preliminar e necessária para a metafísica; esta, por sua vez, completa o conhecimento que naquela tinha sido iniciado”.

<sup>693</sup> Arist., *Metaph.*, XII, 1071b3-1072b26. É verdade que Alberto explicitamente leva em consideração outros textos de Aristóteles: “Et sive hoc verum sit sive falsum, hic pro certo est intellectus verborum Aristotelis et in prima philosophia sua et in Caelo et Mundo et in VIII Physicorum” (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 13, p. 500, 14-17).

<sup>694</sup> Sic igitur loquendo iterum alio modo, quam in priori capitulo dictum sit, principia et causae et elementa substantiarum et omnium aliorum sunt et eadem secundum analogiam, et tamen diversorum numero, specie et genere sunt diversa genere et specie et numero. In omnibus tamen his advertendum est, quod unumquodque fit a sui generis motore univoco, sicut supra ostendimus. Hoc tamen Aristotelis dictum formidat Alexander obiciens, quod corrigia in flagro facit livorem et in se non habet livorem, et serra facit in ligno incisionem et non habet incisionem, et sol generat hominem et non habet formam hominis, et casu fiunt multa et per accidens, quae non sunt unívoca. Et ideo dicit Alexander, et consentit



perspectiva da filosofia primeira, de tratar de Deus ou de deuses anteriores ao primeiro motor<sup>695</sup>. Desse modo, ele faz uma leitura do livro XII da *Metafísica* de Aristóteles que associa diretamente com o monoteísmo cristão. Outros atributos também seriam perceptíveis como é o caso da sua imaterialidade<sup>696</sup>. Ademais deve ser entendido como a substância primeira<sup>697</sup>, intelecto puro<sup>698</sup>, eterno<sup>699</sup>, livre<sup>700</sup>, omnipresente<sup>701</sup>, animado e simples<sup>702</sup>. Ele também associa o primeiro motor ao conceito de forma que forma (*forma formans*). Este seria capaz de não somente comunicar uma participação da sua

---

Themitius, et cum his videtur sentire Averroes, quod cum dicitur, quod omne quod fit, fit a movente unico, quod haec proposition verificatur tribus adiectionibus, quod videlicet intelligatur de coniuncta, et non de separata, et intelligatur de causa per se, et non de causa per accidens. Nos autem non putamus hoc esse ita, sicut illi dicunt, sed propositionem generaliter intelligimus illo modo quo superius per disputationem verificata est (Alb., *Metaph.*, XI, 1, 11, p. 476, 87 – p. 477, 18).

<sup>695</sup> Unde quidquid dicitur de causis vel diis non-moventibus, qui dicuntur esse ante primum motorem, est error secundum philosophiam (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 27, p. 517, 69-71).

<sup>696</sup> Arist., *Phys.*, VIII, 10, p. 266a10-267b25; Quidquid enim restringitur ad situm et locum, oportet, quod restringatur per aliquid individuans. Nihil autem est individuans per se nisi materia. Igitur quod penitus caret matéria, penitus caret individuante. Sed prima substantia penitus caret materia, sicut iam probatum est (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 3, p. 485, 75-81).

<sup>697</sup> Sequitur autem primum motum non esse, quod est impossibile. Igitur impossibile est primum motorem, qui est substantia prima, non esse aliquando moventem secundum actum (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 2, p. 484, 14-17).

<sup>698</sup> Procerto invenietur primum intellectus et secundum desiderium et tertium corpus, quod intellectus agentis et desiderii est proprium et animatum instrumentum (Alb., *Metaph.*, XI, 1, 13, p. 478, 53-57); Cum igitur probatum sit primam substantiam non esse materialem, constat, quod ipsa est intellectus purus, et cum sit prima, constat, quod est summa, et cum sit universaliter agens, constat, quod largitur omnes perfectiones et est summum bonum... (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 6, p. 490, 11-16).

<sup>699</sup> Aeternitas autem non dicitur durationem divisibilem, et ideo secundum nullam durationem extensa divisibilem primus motor et prima causa praecedit motum et caelum et mundum, nec unquam intenderunt philosophi motum caeli esse aeternum, nisi illo modo quo aeternum dicitur hic, cuius inceptionem et esse non praevenit tempus. Sic enim motus semper fuit et etiam tempus. Haec autem omnia alibi a nobis declarata sunt. Motor igitur illius motus semper fuit, nec fuit tempus, quando non esset (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 2, p. 483, 45-55).

<sup>700</sup> Si autem aliquis dicat, quod ad minus est naturae ad motum obligation et quod obligatum est facere aliquid, non habet libertatem in illo, et sic prima substantia obligata movet et non habet libertatem in movendo: sed hoc nihil est penitus. Communicare enim se per essentiam et communicare bonitates suas per essentiam summae est libertatis. Liberum enim hoc dicimus quod ‘causa sui est et non causa alterius’ (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 2, p. 484, 98 – p. 485, 5).

<sup>701</sup> Dico autem esse ubique sic, quod non habet respectum ad locum aliquem omnia ambiens. Non autem potest non omnia ambire substantia, quae per essentiam movet omnia. Hoc enim videmus quod omnis motor totam suam ambit materiam, quam movet sicut anima totum ambit corpus et e aquae quocumque modo sunt in corpore. Sic igitur inevitabiliter sequitur primam substantiam esse ubique (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 3, p. 485, 82 – p. 486, 2).

<sup>702</sup> Et haec substantia substantia animata est corpus caeli secundum sententia Peripateticorum. Ostensum est autem in VIII Physicorum, quod movens primum, quod est compositum ex motore et moto sive lato, est caelum primum. Igitur ostensum est per hunc modum, quod animatum est ante inanimatum secundum ordinem causalitatis. Item ibidem in fine VIII Physicorum ostendimus quod primo primum movens est simplex penitus (Alb., *Metaph.*, XI, 1, 13, p. 478, 71-80).

essência<sup>703</sup>, mas conferir a forma e a substância a todos os seres<sup>704</sup>. Ele seria a causa da substância<sup>705</sup>. Ao final Alberto não hesita em qualificar o tema como a melhor parte de toda a filosofia e que é capaz de tornar os homens divinos, inclusive, identificando a primeira substância com Deus<sup>706</sup>.

Alberto negava a própria possibilidade de haver vários deuses, não com base nas passagens a isso referentes na Sagrada Escritura, mas como algo impossível de ser assumido como princípio dentro da filosofia, baseado na razão de que os princípios não se comunicam, isto é, qualquer disputa filosófica deve possuir ao menos os princípios dentro da própria disciplina. Tais referências poéticas ou religiosas politeístas deveriam ser tomadas como princípio em outra ciência<sup>707</sup>. Alberto trata nesse passo a teologia da antiguidade clássica de uma forma semelhante à teologia cristã e estabelece a distinção entre a filosofia e as teologias no âmbito dos princípios.

É muito interessante notar como Alberto entende ser possível compreender o motor imóvel no interior da metafísica ao pensá-lo negativamente, ou seja, pelo que ele não é, ou mesmo em função da causalidade ou da eminência<sup>708</sup>. Alberto tentava explicitamente tratar do primeiro motor somente sob os princípios da filosofia primeira<sup>709</sup>, ao explicar a causa eficiente dos movimentos dos astros através do movimento em direção ao prazer próprio dos seres intelectuais, ou seja, o amor e o entendimento. Entretanto, ele contradiz seu próprio procedimento ao apresentar um trecho que remete

---

<sup>703</sup> Et cum sit essentialiter agens, constat, quod communicat se et, sicut dicunt quidam, ‘expandit se per omnes intellectus vultus’ (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 6, p. 490, 16-18).

<sup>704</sup> Et sic est in primo motere simplici, lumen essenziale sibi influente super orbes et universum esse. Hoc enim est forma formans et ad esse movens omnia et omnia in seipso prae habens virtute simplicis causalitatis suae et omnia substificans (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 6, p. 490, 67-72).

<sup>705</sup> Sicut si dicam eam esse substantiam, eo quod cum substantia vel aliquo alio non est in genere uno, et addam, quod est eminent super omnem substantiam et est omnis substantia causa, et sic est in omnibus nominibus quibus nominatur (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 7, p. 491, 86-91).

<sup>706</sup> Et ista consideratio est melior quae est in tota philosophia, quia pro certo *sic se habet* Deus, et homines divini efficiuntur, quando sic se habent (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 12, p. 498, 50-53).

<sup>707</sup> Cum autem nihil horum possit probari per rationem, non est illud dicendum in philosophia, nec philosophus potest disputare cum illis, quia non communicat cum eis in principiis (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 27, p. 517, 81- p. 518, 4).

<sup>708</sup> E ideo melius nominatur negatione omnium quam affirmatione, sed quando nominatur, intelligitur nomen per negationem, eminentiam et causam (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 7, p. 491, 83-86).

<sup>709</sup> Philophi enim non est aliquid fingere et non dicere, nisi quod per ratonem potest ostendi (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 10, p. 495, 79-81)

às sagradas escrituras ao mencionar “o reino dos céus”, no sentido de paraíso *post mortem* para os justos, o que é completamente exótico em Aristóteles<sup>710</sup>.

Como consequências desses princípios, vemos que Alberto amplia a questão através do aprofundamento em um ponto não tratado pelo filósofo grego. Ele concordou no ponto em que a física é necessária para o início da especulação metafísica, ao estabelecer a existência dos seres imateriais. Mas, como também observou Ashley<sup>711</sup>, Alberto diverge de Aristóteles ao conceder à metafísica uma independência total em relação à ciência natural. A física assumiria a existência (*esse*) dos seus sujeitos, e o intelecto humano, independentemente de uma prova física da existência dos seres imateriais, chega à intuição que a existência não é inteiramente explicada pela ciência natural que é capaz apenas de considerar a causa do movimento e não sua existência. Disto decorre que a necessidade da disciplina metafísica é manifesta da distinção entre natureza (*essentia*) e existência (*esse*).

Por isso, quando o físico supõe a existência do corpo móvel e o matemático supõe a existência do contínuo ou do discreto, da mesma forma propõe a existência, pois, por si mesmos, não podem provar a partir de seus próprios princípios, mas é necessário que a existência seja comprovada simplesmente a partir dos princípios. E é por causa disso que esta ciência deve estabelecer os sujeitos e os princípios de todas as outras ciências. Então não podem ser estabelecidas e fundamentadas pelas próprias ciências particulares, nas quais a existência (*quia sunt*) ou ser (*esse*) são recebidos ou pressupostos [...] É chamada, contudo, de divina, pois todas as tais coisas divinas são ótimas e primeiras, e para todas as outras coisas providenciam o complemento na existência. Então, a existência (*esse*) que esta ciência considera não recebe ajuste disto ou daquilo, mas isto sim, e, com maior razão, da primeira emanção de Deus, e o primeiro criado, antes do qual não há outro criado<sup>712</sup>.

---

<sup>710</sup> Quod autem *illa* deductio *semper sic* perseveret in *nobis*, est *impossibile* in hac vita, sed tamen hoc est summum, quod anima potest habere in corpore, ut mente saltem aliquando intellectum purum attingat. Et si exuta corpore illi continuabitur quod in corpore rapti aliquando attingit, hoc erit summum Gaudium et regnum caelorum (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 11, p. 497, 63-69)

<sup>711</sup> Ashley, 1980, p. 98.

<sup>712</sup> Propter quod cum physicus supponit esse corpus mobile et cum mathematicus supponit esse continuum quantum vel discretum, ideo ponit esse, quia ex suis propriis principiis esse ipsum probare non potest, sed oportet, quod esse probetur ex principiis esse simpliciter. Et ideo ista scientia stabilire habet et subiecta et principia omnium aliarum scientiarum. Non enim possunt stabiliri et fundari ab ipsis scientiis particularibus, in quibus ‘quia sunt’ vel esse relinquuntur vel supponuntur. [...] Vocatur autem et divina, quia omnia talia sunt divina et optima e prima, omnibus aliis in esse praebentia complementum. Esse

Para Ashley<sup>713</sup>, Alberto cita a tese de Ptolomeu, segundo a qual, a física lida somente com os seres submetidos ao fluxo natural, ou seja, devido às diversas formas de movimento que podem influenciar a matéria, a ciência da natureza “está misturada com a opinião e não pode chegar a um hábito permanente, confirmado e necessário da ciência”. Embora Alberto reconheça a raiz do conhecimento na experiência sensível, ele reconhece nessa passagem as limitações da indução, no sentido de que esta não pode garantir a certeza para os princípios mais altos. Ashley identifica um “vestígio de platonismo” de origem “agostiniana” na consideração de Alberto<sup>714</sup>. Esta consideração também nos leva a debater juntamente com a bibliografia secundária acerca da posição de Alberto acerca da conexão entre a metafísica e a física sob a questão se o Primeiro Motor, da física, é unívoco, se é Deus, se é a causa da existência. Alberto enfrentou o problema se a ciência da natureza não estabelecer a existência dos primeiros motores imateriais, não pode haver necessidade ou fundamento para a ciência metafísica que seja realmente distinto do da física.

Alberto explica a necessidade da física argumentando que, como as demais ciências teóricas, a consideração dela é válida em si mesma, como uma ciência contemplativa. Ademais, segundo o parecer de Ashley<sup>715</sup>, Alberto pontua que “as ciências teóricas contribuem para a teologia, pois as criaturas nos ajudam a conhecer algo do Criador através da analogia”. Segundo Alberto, a analogia, ou seja, uma espécie de razão de proporcionalidade em que o que é acessível pelo intelecto e o que é inacessível e pertence somente a Deus permite o conhecimento da essência divina. Convém destacar que Alberto parece ecoar a noção de Dionísio acerca dos três caminhos para o conhecimento de Deus: a causalidade, a eminência e a negação<sup>716</sup>. Basta considerar como Alberto toma cuidado em não usar fontes bíblicas na *Metafísica* para fundamentar provas, mas somente associar suas conclusões como é o caso do tratamento do Primeiro Motor presente no seu comentário ao livro XII da *Metafísica* de

---

enim, quod haec scientia considerat, non accipitur contractum ad hoc vel illud, sed potius prout est prima effluxio dei et creatum primum, ante quod non est creatum aliud (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 75 – p. 3, 3).

<sup>713</sup> Ashley, 1980, p. 99.

<sup>714</sup> Ashley, 1980, p. 99.

<sup>715</sup> Ashley, 1980, p. 100.

<sup>716</sup> Alb., *Super Sententiarum* I, Dist. 3, D, art. 10, p. 99b.

Aristóteles. No sentido oposto, ao deparar-se com a *Suma de Teologia*, Alberto não economiza nas citações dos filósofos para fundamentar sua argumentação teológica, embora dê primazia às fontes da Revelação. Este procedimento tem fundamento na tríplice distinção de sujeito de uma ciência presente na própria *Suma de Teologia* na qual ele compara os sujeitos da filosofia primeira e da teologia, conforme expus no capítulo primeiro.

#### 4.4. Se Alberto era um neoplatônico

De Libera<sup>717</sup> descreveu o pensamento de Alberto como “antiplatonismo sem Platão” ou ainda como “neoplatonismo sem Platão”<sup>718</sup>. Convém questionar se de fato Alberto foi um neoplatônico. A complexidade do tratamento dos textos da minha fonte primária reside no fato de que há a ocorrência de excertos aristotélicos, platônicos ou pseudo-platônicos<sup>719</sup>, neoplatônicos<sup>720</sup>, dionisíacos<sup>721</sup>, avicenianos<sup>722</sup>, averróicos<sup>723</sup>, entre outros<sup>724</sup>. A obra de Alberto configura-se como um verdadeiro *carrefour* de autores provenientes de diversas tradições filosóficas aparentemente concorrentes em certos aspectos e irreconciliáveis em outros.

---

<sup>717</sup> De Libera, 1996, p. 178ss.

<sup>718</sup> Müller, 2001, p. 305-397.

<sup>719</sup> cavendus autem hic est error Platonis, qui dixit (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 31); Propter quod, Plato in Timaeo (Alb., *Metaph.*, I, 1, 11, p. 16, 82).

<sup>720</sup> Ao citar o *Livro das causas* embora a autoria seja erroneamente atribuída por Alberto a Aristóteles (Alb., *Metaph.*, I, 2, 1, p. 18, 41; Alb., *Metaph.*, I, 5, 15, p. 88, 72; Alb., *Metaph.*, IV, 1, 3, p. 163, 31; Alb., *Metaph.*, IV, 3, 2, p. 187, 1). Utilizo o termo “neoplatonismo” entendo-o como uma compreensão que focaliza a preeminência da causa primeira associada à ideia de Deus criador (Aertsen, 2012, p. 23). No caso da metafísica, implicou em uma interpretação espúria do livro VI, baseando-se no argumento: se há seres imóveis, eternos e imateriais que não são considerados pela matemática e pela física, há uma ciência que trata do que é “mais honrável” e esta é a filosofia primeira, também chamada de Teologia, pois Deus e as coisas divinas situam-se nesse gênero de seres. Esta acepção teria sido transmitida no ocidente latino através de Boécio (Aertsen, 2012, p. 24).

<sup>721</sup> (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 4, 15; Alb., *Metaph.*, I, 2, 8, p. 25, 21; Alb., *Metaph.*, V, 2, 8, p. 245, 83; Alb., *Metaph.*, XI, 2, 6, p. 490, 18)

<sup>722</sup> ut dicit Avicenna (Alb., *Metaph.*, I, 1, 11, p. 16, 73). Há consenso entre os intérpretes da *Metafísica* de Alberto (De Libera, 2005, p. 53; Bertolacci, 1998, p. 261-339; Bertolacci, 2001, p. 179-274; Storck, 2010: p. 154) a respeito do uso quase parafrástico por Alberto da *Metafísica* de Avicena ao longo de *Metaph.*, I, 1, 2.

<sup>723</sup> Et iste est intellectus verus Aristotelis, et Averroes erravit in expositione intentionis eius. Dicit tamen verum Averroes, sed non ad propositum (Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1, p. 302, 40-45).

<sup>724</sup> Speculationes autem istae gradus sunt et manuductiones ad speculationem divinam, sicut optime loquens [p. 2, 1] dicit maurus Abubacher in epistula, quam de contemplatio conscripsit (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 1, 56 – p. 2, 2).

Com efeito, pensava Alberto que a filosofia, a qual era associada à noção de sabedoria, é alcançada através do confronto entre posições contraditórias: “saibas que o homem não se completa em filosofia a não ser a partir das duas filosofias, a de Aristóteles e a de Platão”<sup>725</sup>. A ampla obra do dominicano sem dúvida forneceu material para cada intérprete contemporâneo rotulá-lo de um modo muitas vezes parcial como bem resumiu McCullough: “Alberto é original, trivial, eclético, um devoto aristotélico, aviceniano, averroísta, ou certa combinação disso tudo. Historiadores o estimam simultaneamente como confuso e perspicaz”<sup>726</sup>. Não faço senão mencionar a existência das legendas espúrias que o assemelham a uma espécie de arquétipo dos feiticeiros medievais, um Gandalf ou um Dumbledore. A meu ver, sua obra é tão extensa que permite considerações parciais e que permitem a atribuição de tantos rótulos ao que ele escreveu, mesmo porque me parece que nenhum intérprete ainda conseguiu de fato abarcar inteiramente sua contribuição para a história da filosofia. Isso não somente porque a edição crítica de sua obra ainda está incompleta. Para De Libera,

ler Alberto hoje em dia quer dizer abordar a filosofia medieval em seu estado nativo, no momento preciso no qual o ideal filosófico toma figura senão independência, ou pelo menos, autonomia, no cruzamento de culturas e práticas, de formas de vida e tensões, facções e escolas<sup>727</sup>.

É preciso dizer que minha tese não quer em qualquer momento defender os rótulos ou convenções de leitura, que me parecem se tornar cada vez mais triviais, de que a metafísica de Alberto é aristotélica, neoplatônica ou uma mistura de ideias. Meu objetivo é discernir a especificidade da interpretação de Alberto, o que é próprio dele e o que talvez seja invenção dele, como é o caso, entre outros pontos, da sua posição sobre o sujeito da filosofia primeira, um dos mais profícuos debates do Ocidente Latino

---

<sup>725</sup> Scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiam Aristotelis et Platonis (Alb., *Metaph.*, I, 5, 15, p. 89, 85-87). De Libera (2005, p. 244), ao comentar justamente este trecho, julgou equivocadamente que Alberto seria “conciliador”. Embora eu reconheça que este autor demonstre a impossível conciliação dos dois filósofos ao longo de seus escritos, pontuo que minha leitura de “duas filosofias” implica em alteridade e não em unidade, como seria o caso da expressão “a filosofia de Platão e Aristóteles”.

<sup>726</sup> McCullough, 1980, p. 129.

<sup>727</sup> Libera, 2005, p. 17.

ao longo do século XIII. Penso que ele tentou constituir sua própria doutrina em diálogo com as fontes que ele teve em mão.

A bibliografia contemporânea tem estabelecido rótulos de leitura, inadequados por vezes, para a interpretação de Alberto. Nesta seção, pretendo refutar as chaves de leitura que determinam o dominicano de Colônia como neoplatônico, aviceniano ou averróico. É o caso da interpretação de De Libera, que pretendeu dar um novo enfoque para a metafísica albertiana<sup>728</sup>. O intérprete francês identificou em Alberto e na escola renana uma confluência de escolas que ele identificou como o platonismo “sem platão”, um peripatetismo árabe que modificou o próprio Aristóteles, um platonismo pseudo-aristotélico do *Livro das causas*, que pode ser resumido em dois pontos essenciais: (i) a inserção da causalidade primeira na consideração do ser e (ii) a invenção da analogia do ser e sua dupla dimensão ontológica e teológica. Para o pesquisador francês, a recepção do *Livros das causas*, equivocadamente atribuído a Aristóteles fundamenta a noção albertiana de ente conforme posicionamento pacífico entre outros intérpretes<sup>729</sup>.

Eu concordo com De Libera quando este entende o programa de Alberto como sendo “concordatário” em relação a Aristóteles e Platão<sup>730</sup>. Mas eu distinguiria que em alguns casos Alberto não deixava de indicar lacunas em Aristóteles e erros em Platão, conforme indiquei na *Introdução* do presente estudo. O pesquisador francês julga central nesse harmonização aristotélico-platônica a atribuição equivocada por parte de Alberto da autoria do *Liber* ao Estagirita. Entretanto, De Libera<sup>731</sup> defende que Alberto submeteu a ciência aristotélica aos ditames da “sabedoria cristã”. Ele procurou desenvolver a ciência conforme os *Segundos analíticos*, mas em conformidade com a harmonia entre a *fides* e a *ratio*. Embora sua doutrina empírica seja formalmente subordinada a Aristóteles, nota-se a primazia da causa transcendente, “tendencialmente” relacionada ao neoplatonismo. Para o pesquisador francês, Teodorico de Freiberg, Ulrico de Estrasburgo, Mestre Eckhart e Bertoldo de Moosburg seriam herdeiros do

---

<sup>728</sup> De Libera, 2005, p. 363-364.

<sup>729</sup> Storck, 2010, p. 156; Aertsen, 2012, p. 201; Sweeney, 1980, p. 599-646.

<sup>730</sup> De Libera, 2005, p. 363.

<sup>731</sup> De Libera, 2005, p. 365-366.

albertismo e constituiriam a chamada “escola dominicana alemã”<sup>732</sup> ou de “pensamento renano”<sup>733</sup>, cujas principais teses seriam “uma teologia metafísica do fluxo [...], articulada com uma nova doutrina da causalidade [...] essencial”<sup>734</sup>. Além de herdeiros do *Livro das Causas*, o pesquisador francês entende Alberto como devedor de Dionísio. Esta teria “a prenoética em detrimento da noética” que terá com efeito a substituição da metafísica pela noética e desta pela henologia. “O foyer da *prima philosophia* albertiana é a noética”, e mais precisamente a de Al-Farabi. Ele persegue uma coerência sistemática, uma concepção de um Deus como “pensamento do pensamento”, harmonizado com a doutrina boeciana do *fluxus* e com a cosmologia árabe. A associação desses elementos com a teofania dionisiana seriam palatáveis para a analogia com o Deus bíblico.

Eu concordo com De Libera nas teses de que Alberto procurava a harmonia entre a fé e a razão e sou ainda mais incisivo em afirmar que em Alberto, a teologia aristotélica é tratada em analogia implícita com o Deus bíblico, conforme demonstrarei ao tratar do primeiro motor na metafísica. Entretanto, juntamente com Aertsen<sup>735</sup>, eu não posso concordar com a dissociação de duas metafísicas, uma teológica e outra ontológica, na filosofia primeira de Alberto<sup>736</sup>. O intérprete francês não apresentou qualquer texto no qual seja possível ao menos inferir essa distinção. Eu creio que Alberto trata a metafísica e a filosofia primeira, assim como *transfísica*, como sinônimos e não ao modo que Tomás aplicou no seu *Proêmio à Metafísica*, no qual distingue a filosofia primeira, como ciência das coisas separadas, da metafísica, da ciência do ser. Para mim, em Alberto, a ciência buscada possuiu um só sentido, um só sujeito.

A leitura da *Metafísica* de Aristóteles sob a perspectiva de ideias da tradição neoplatônica transparece explicitamente em certo trecho atribuído por Alberto aos seus contendores<sup>737</sup>. A meu ver, neste trecho, Alberto tem claro de que a via neoplatônica não

---

<sup>732</sup> De Libera, 2005, p. 365.

<sup>733</sup> De Libera, 2005, p. 42.

<sup>734</sup> De Libera, 2005, p. 42.

<sup>735</sup> Aertsen, 2012, p. 201.

<sup>736</sup> De Libera, 2005, p. 70-71.

<sup>737</sup> Ideo fuerunt alii qui dixerunt deum et divina subiectum esse scientiae istius; et ratio fortior, quam de hoc adduxerunt, est haec, quod omnia quae sunt, sicut diximus in praehabitis, sunt in duplici



é apropriada à compreensão do sujeito da filosofia primeira. Se considerarmos que De Libera<sup>738</sup>, ao defender a posição de Alberto como essencialmente neoplatônica delineava, como acima citei, que “a principal característica do pensamento neoplatônico – ou neoplatonizante – é a distinção de três modos do ser: o ser causal (i), o ser formal (ii) e o ser participado (ii)”, percebe-se que no trecho de Alberto há justamente a crítica à compreensão da metafísica justamente nesses três pontos.

Quanto à compreensão da metafísica como ser causal (i), Alberto atribui a seus oponentes, defensores de que o sujeito da metafísica era Deus, o argumento de que os seres simples pertenceriam ao âmbito de investigação desta ciência. Desse modo, “as coisas simples, porém, são as primeiras causas e são emanações divinas, como o Primeiro Ser, a primeira subsistência, o primeiro viver, o primeiro entender”<sup>739</sup>. O dominicano argumento justamente contra esse ponto de vista garantindo uma concepção

---

consideratione. Sunt enim simplicia et sunt composita. Composita autem omnia aut quantitate sola aut quantitate simul et contrarietate sunt determinata. Simplicia vero sunt prima causata et effluxiones divinae, sicut primum esse, primum subsistere, primum vivere, primum intelligere et huiusmodi, quae omnia separatas habent rationes a magnitudine et tempore. Cum igitur in his et huiusmodi simplicibus divinis fundentur omnia quae magnitudine et tempore determinata sunt, et ipsa divina principia sint esse istorum, scientia ista erit de deo et talibus divinis sicut de subiecto. Adhuc autem haec quae magnitudine et tempore determinata sunt, imagines quaedam sunt simplicium divinorum et umbrae sive resultationes, et tantum habent de esse, quantum illa possunt imitari, et in quo deficiunt ab illis, tantum obumbrantur et obtenebrantur et ad non-esse appropinquant. Ex qua consideratione constare dicunt isti, quod rerum mundi prima fundamenta sunt praememorata divina cum suo universitatis principio, quod est deus. Et cum ista scientia sit de existentium omnium primis fundamentis, erit ista scientia de deo et divinis supradicto modo dictis, quae Dionysius vocat processiones divinas, eo quod sunt essentiae primae simplices a deo procedentes, in quibus tota mundi fundatur universitas. Platoni autem hi consentire videntur, quia talia vocat formas, quarum imagines esse dicit eas essentias, substantias, vitas et alia huiusmodi, quae in sensibilibus apparent. Secutus enim est dogma Socratis, qui hoc a Trismegisto Hermete, primo huius dogmatis auctore, suscepit. Amplius, tam hi quam primo inducti philosophi ratiocinantur ens non posse esse subiectum huius scientiae, eo quod subiectum scientiae est, de quo aliquid diversum ab ipso potest demonstrari; nihil autem est diversum ab ente; propter quod nihil dicunt de ipso esse demonstrabile et ideo subiectum esse non posse. Amplius, si ens, ut inquirunt, esset subiectum et omnia stabilirentur in esse et partibus entis, certificaret ista scientia omnia quae sunt, et principia omnium. Et tunc omnes aliae scientiae superfluerunt, eo quod nobilissimam scientiam de omnibus haberemus nec minus nobilem tunc oporteret invenire scientiam (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 3, 81 – p. 4, 55).

<sup>738</sup> De Libera, 2005, p. 94.

<sup>739</sup> Ideo fuerunt alii qui dixerunt deum et divina subiectum esse scientiae istius; et ratio fortior, quam de hoc adduxerunt, est haec, quod omnia quae sunt, sicut diximus in praehabitis, sunt in duplici consideratione. Sunt enim simplicia et sunt composita. Composita autem omnia aut quantitate sola aut quantitate simul et contrarietate sunt determinata. Simplicia vero sunt prima causata et effluxiones divinae, sicut primum esse, primum subsistere, primum vivere, primum intelligere et huiusmodi, quae omnia separatas habent rationes a magnitudine et tempore (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 3, 87-92 - p. 4, 4).

ontológica para a metafísica reafirmando apoditicamente o ser como sujeito desta ciência.

Se o argumento dos seus oponentes era que o ser emana de sua causa eficiente que é Deus, o ser é também entendido na associação de Dionísio do ser às processões divinas. Então, a filosofia primeira seria a ciência que procura as causas do ser, que em última análise, é única e unívoca com Deus.

Quando esta ciência trata sobre os primeiros fundamentos das coisas que existem, esta ciência trata de Deus e das coisas divinas como foi dito acima, ou seja como **Dionísio** chamou de processões divinas, no sentido em que estas são as essências primeiras simples procedentes de Deus, e sobre as quais toda a universalidade do mundo foi fundada<sup>740</sup>.

Entretanto, no mesmo trecho, Alberto não deixa de criticar a compreensão desses filósofos limitar Deus à causa formal do ser em geral e dos seres determinados. Alberto, portanto, não parece ser neoplatonista, a não ser que se atribua a ele as doutrinas que ele mesmo criticava.

Quanto à compreensão da metafísica como ser formal (ii), Alberto afirma

Entretanto, estes vieram a consentir com **Platão**, que chama tais coisas de “formas”, das quais diz que as “imagens” são as essências, as substâncias, as vidas, etc, que aparecem nas coisas sensíveis. Seguindo **Platão** e **Hermes Trimegisto** a mesma tese de **Sócrates**, o primeiro autor desta tese<sup>741</sup>.

Ora, mais uma vez, a doutrina das formas é atribuída tanto aos contendores contemporâneos de Alberto como a Platão, o *corpus* hermético e até Sócrates. Trata-se da doutrina do *fluxus formae*, pois as processões divinas, além de serem efeitos da causa eficiente que é Deus, são também, sob certo aspecto, imagens de forma por excelência que seria o próprio Deus. Ele é a causa formal do ser enquanto ser e dos seres determinados. Note-se a associação incurada ou ao menos superficial, mais uma vez por

---

<sup>740</sup> Et cum ista scientia sit de existentium omnium primis fundamentis, erit ista scientia de deo et divinis supradicto modo dictis, quae Dionysius vocat processionem divinas, eo quod sunt essentiae primae simplices a deo procedentes, in quibus tota mundi fundatur universitas. (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 3, 81 – p. 4, 55).

<sup>741</sup> Platoni autem hi consentire videntur, quia talia vocat formas, quarum imagines esse dicit eas essentias, substantias, vitas et alia huiusmodi, quae in sensibilibus apparent. Secutus enim est dogma Socratis, qui hoc a Trimegisto Hermete, primo huius dogmatis auctore, suscepit (Alb., *Metaph.*, I, 1, 2, p. 3, 81 – p. 4, 55). Grifo meu.

parte dos contendores de Alberto, do conceito de forma com as noções de essência e substância.

Quanto à compressão de metafísica como ser participado (iii), Alberto assume no capítulo 1 a possibilidade de que o ser é uma participação do ser divino. Contudo, para ele, este aspecto não contradiz ou não anula o fato de que a filosofia primeira é a ciência do ser, embora este seja uma participação de Deus.

Submisso a Deus, o que recebe suas belezas não imersas pelo mundo, isto é, pelo contínuo e pelo tempo, **mas pela semelhança divina**, que está nele pela luz do intelecto simples, que **participa** do Deus dos deuses. Contudo, esta especulação é das coisas divinas mais altas, que são as diferenças e as divisões do ser simples, concebidas sem relação com o contínuo e o tempo, nada deles recebendo dos princípios do ser, o que os precede e lhes são causa, e, portanto, estas coisas estabelecem no ser toda continuidade e todas as coisas temporais<sup>742</sup>.

A participação em Deus dá-se através da semelhança e não da univocidade. Com base nesses três trechos de Alberto, percebe-se que a associação da compreensão albertiana do sujeito da metafísica com a filosofia neoplatônica entendida por De Libera como uma consideração do ser causal, formal e participado, não é tão simples se o próprio dominicano critica os que tomaram semelhante posição. Desse modo, Alberto aproxima-se mais de uma ontologia, para reutilizar o já citada denominação de Storck e Aertsen, do que de uma ontoteologia segundo a denominação de Heidegger e De Libera. Por outro lado, mesmo que se conceda o fato de que Alberto trate de Deus no interior na metafísica, e, portanto, ele seja por esse fato um neoplatônico ou influenciado pelo neoplatonismo, que discordava explicitamente do entendimento da primeira substância movente segundo Platão e seus seguidores<sup>743</sup>.

---

<sup>742</sup> Subnexus autem est deo, pulchritudines eius non immersas mundo, hoc est continuo et tempore, accipiens per similitudinem divinam, quae in eo est per lumen simplicis intellectus, quod a deo deorum participat. Haec autem speculatio est rerum altissimarum divinarum, quae sunt esse simplicis differentiae et passiones praeter conceptionem cum continuo et tempore, nihil accipientes principiorum essendi ab eis, eo quod priora illis sunt et causae eorum, et ideo ista stabiliunt in esse omnia continua et omnia temporalia (Alb., *Metaph.*, I, 1, 1, p. 2, 13 – 24). Grifo meu.

<sup>743</sup> Haec enim anima cum infusa sit entibus motis, aut cum carlo incepit esse, si tantum in caelo esse ponatur, aut etiam incepit posterius caelo, si ponatur infusa omnibus motus motu perpetuo, sicut moventur generabilia et corruptibilia inquieto motu, qui in II Pero Geneseos est determinatus. Et horum utrumque iam dixit Plato et sequaces eius, et hoc ideo est dictum, quia primam substantiam moventem vere non cognoverunt (Alb., *Metaph.*, XI, 2, 4, p. 488, 3-11).

Tendo estabelecido o problema de chamar Alberto de neoplatônico, agora refuto a tese de que este seria aviceniano ou averróico. Bertolacci<sup>744</sup> defende a tese de que, depois de Aristóteles e Platão, Avicena e Averróis são os autores mais citados ao longo da Metafísica albertiana ainda que estes entrem em desacordo em temas relevantes para a metafísica. Como Alberto se posiciona ante tão acirrado debate? Bertolacci pontua que Alberto oferece uma via própria, diversa dos filósofos com os quais teve contato.

Diante de um manifesto desacordo entre as suas fontes principais, Alberto adota uma estratégia muito original – tanto do ponto de vista histórico como teórico – nomeadamente, o esforço de síntese. Essa harmonização é um árduo caminho a seguir, uma vez que exige um profundo entendimento das teses de Avicena e Averróis e um inteligente fechamento em uma espécie de “terceira via” na interpretação da metafísica em termo de abordagem, estilo e doutrina<sup>745</sup>.

A afirmação do pesquisador italiano não é trivial. É possível encontrar vários trechos na obra de Alberto a partir dos quais se infere a afirmação dessa recepção dos peripatéticos árabes e a constituição de uma “terceira via”. Weber<sup>746</sup> ao tratar da classificação aviceniana das ciências corrente em Paris por volta de 1250, discutiu sobre a posição de Alberto. Ele pontuou que Alberto segue alguns pontos da concepção de Avicena<sup>747</sup>, como, por exemplo, (i) a divisão das ciências entre práticas e especulativas, (ii) a ética como fundamentada na vontade, (iii) as ciências especulativas como aperfeiçoadores da alma, (iv) a ética e a filosofia primeira como condutoras da alma à sua máxima perfeição.

Segundo o estudo apresentado por Bertolacci<sup>748</sup>, este teria recebido argumentos avicenianos refutados por Averróis em algumas passagens da sua Metafísica

---

<sup>744</sup> Bertolacci, 2014, p. 99.

<sup>745</sup> Bertolacci, 2014, p. 101.

<sup>746</sup> Weber, 1984, p. 78-101.

<sup>747</sup> Weber (1984, p. 92) concluiu que Avicena ocupa “um papel decisivo” na elaboração albertiana. Como já tratamos acima, a discussão da existência divina e sua prova no interior da metafísica e não da física é o que o aproxima à interpretação de Avicena e o distância da de Averróis.

<sup>748</sup> Bertolacci, 2014, p. 95-136.

<sup>749</sup> . O pesquisador italiano<sup>750</sup> notou também relevantes omissões em relação a algumas das divergências entre os dois árabes, como, por exemplo: (1) que o homem pode ser gerado da terra (II, 15); (2) a inexistência do pleno e do tempo exterior e dos seres que são incorpóreos, não espaciais e atemporais (II, 15); (3) a metafísica demonstra a existência da natureza por onde o filósofo natural obtém a certeza a partir do metafísico (IV, 5); (4) que o “existente” é um nome derivado e é um acidente (IV, 14); (5) que todas as formas do mundo sublunar provêm do intelecto agente (VII, 31); (6) que a maioria dos filósofos contrariaram Aristóteles e Alexandre de Afrodísias por não entenderem a demonstração aristotélica de lugar (VII, 31); (7) se o “existente” e o “um” são sinônimos de “coisa” a afirmação “a coisa é uma” pode ser falsa (X, 8); (8) a matéria em potência está presente em todos os corpos (XII, 10); (9) o “necessário” pode ser dividido em “necessário em si mesmo” e “necessário em virtude de alguma coisa” (XII, 41).

Entretanto, o escopo de Alberto não era somente a contraposição entre os dois, visto que Averróis refutou Avicena, com a omissão de Alberto, nos seguintes assuntos: (10) que Temístio parece compartilhar a mesma opinião enquanto Alexandre de Afrodísias concorda com Aristóteles a respeito do argumento de que todas as formas do mundo sublunar provêm do intelecto agente (VII, 31); (11) a maioria inclina-se contra a doutrina platônica, quando esta se assemelha ao que os teólogos ou ao que a religião islâmica acredita sobre esta matéria (VII, 31); (12) diante da ideia aviceniana de que o “necessário” pode ser dividido em “necessário em si mesmo” e “necessário em virtude de alguma coisa” (XII, 19), Averróis afirma que a coisa é possível por si mesma e o necessário em virtude de alguma coisa são limitados pelo movimento celeste (XII, 41).

Entretanto, seria ingênuo acreditar que Alberto é um mero seguidor de Avicena. Alberto optou por Averróis contra Avicena na tese de que o Criador das formas se identifica ao “Doador de formas”<sup>751</sup> em conformidade com teólogos judeus, cristãos e

<sup>749</sup> Alb., *Metaph.*, IV, 1, 4; IV, 1, 5; V, 1, 11; V, 2, 6; X, 1, 5 ver nota ; XI, 1, 3; XI, 1, 8.

<sup>750</sup> Bertolacci, 2014, p. 114-116.

<sup>751</sup> Alb. *Metaph.*, XI, 1,3, p. 462, 73-77.

muçulmanos. Alberto, em concordância com Averróis, defende que o agente, que criou as formas e seus lugares na matéria, é imaterial e é chamado de “Doador de Formas”

Pode-se, contudo, afirmar Alberto como seguidor de Avicena nos seguintes pontos: (i) diante da afirmação de que o “um” e o “existente” significa atributo adicionado à essência da coisa (IV, 3). Apesar de conhecer a posição dos teólogos contrários a esta tese, Alberto explica e escusa o argumento (IV, 1, 5). O dominicano de Colônia também recebe a ideia de que (ii) “a coisa é um em virtude de uma entidade adicionada à sua essência” (IV, 3) e resume o argumento averroísta explicitamente contrário a Avicena em IV, 1, 4. Diante do argumento aviceniano de que (iii) os nomes derivados como o “branco” significam preliminarmente o sujeito (no sentido da coisa que é branca) e é secundariamente um acidente (V, 14), Alberto resume animosamente a posição de Averróis contra Avicena em V, 1, 11, e cita explicitamente o cordobês contra o persa em V, 2, 6. Alberto (X, 1, 5), mas refuta a tese averroísta (I, 5) de que (iv) o numeral “um” é o gênero de todas as características desde que isto signifique um acidente comum para eles.

Para nosso propósito, duas teses avicenianas, contrárias ao que Averróis estimou, são assumidas por Alberto:

(a) diante da afirmação aviceniana de que “a ciência não demonstra seus próprios princípios” (XII, 5) de modo absoluto, ele acredita que a metafísica esclarece a existência dos princípios da substância sensível. Por consequência, o filósofo natural obtém do metafísico a garantia da existência da natureza. Desse modo, Alberto cita e refuta esta tese averroísta em XI, 1, 3;

(b) Como corolário dessa tese (a), a prova da existência da matéria primeira pertence à física e é obtida através do movimento (XII, 8).

Desse modo, segundo o estudo de Bertolacci, nem todos os argumentos avicenianos ou averroícos são aceitos acriticamente por Alberto<sup>752</sup>. Percebi que Bertolacci omitiu uma relevante refutação de Alberto contra Averróis: quando Alberto

---

<sup>752</sup> Bertolacci, 2014, p. 117.

se alinha a Avicena afirmando que os “princípios da quiddidade” próprios da ciência do ser enquanto ser provam a existência dos sujeitos das ciências particulares.





## Conclusão

Est scientia quedam que speculatur ens in quantum est ens et que huic insunt secundum se<sup>753</sup>.

O presente trabalho teve a finalidade de defender a metafísica de Alberto de Magno, como uma ontologia em oposição às teses de que seria uma ontoteologia, ou que possuiria uma multiplicidade de sujeitos. Como se percebe a partir dos próprios textos de Alberto, entre os filósofos latinos contemporâneos dele, predominava a concepção de que Deus seria o sujeito desta ciência, já que ela teria primazia sobre as demais, em virtude de tratar dos seres imateriais. Havia também aqueles que defendiam a causa primeira como sujeito desta ciência, também relacionando esta ciência com a teologia. Alberto defendeu que o ser enquanto ser era o principal âmbito de investigação e refutou as teses de que Deus e a causa primeira seriam sujeitos, ou de que haveria uma multiplicidade. Os intérpretes contemporâneos também divergem a respeito da própria posição de Alberto. Enquanto Aertsen, Storck, Bertolacci e Noone sustentaram que ele possui uma ontologia, De Libera entendeu que Alberto possuiria uma ontoteologia, ou seja, haveria uma espécie de duplo sujeito. Esta posição segue o entendimento de Heidegger a respeito dos metafísicos medievais. A fim de demonstrar a metafísica dele como uma ciência do ser enquanto ser, considere que Alberto segue o procedimento iniciado por Avicena, que aplicou ao caso da filosofia primeira a tese do sujeito de uma ciência contida nos *Segundos analíticos* de Aristóteles (1.1).

Alberto denomina esta ciência como transfísica, metafísica, ciência primeira, ciência divina, filosofia primeira e sabedoria (1.2). Em seguida, expliquei que Alberto diverge de Avicena e Averróis ao defender a tese de que cabe à metafísica provar a existência divina simultaneamente através das teses da *causa essendi* e da *causa motus*. Neste particular, destaquei a posição independente de Alberto em relação

---

<sup>753</sup> Arist., *Metaph.*, IV, 1, 1003a21.

a Aristóteles, Avicena e Averróis configurando-se como autêntico *magister* em filosofia (1.3). Alberto determinou esta ciência como aquela que trata do que é separado da matéria, mas de uma forma diversa e mais geral que a matemática que trata das proporções e dos números, sempre de uma forma mais próxima do mundo material. Para Alberto, as abstrações metafísicas são inteiramente separadas da matéria e são os sujeitos mais comuns que estão presentes em todas as coisas (1.4). Como é necessário que exista uma ciência primeira, é razoável que se ela não pode provar seus próprios princípios para evitar circularidade, é necessário que ela possua princípios evidentes em si mesmos a fim de que se construa um sistema de ciências alicerçado sobre um fundamento sólido, imutável e eterno. São justamente esses conceitos do ser que proporcionam certeza às demais ciências. Tal finalidade não deve ser confundida com o propósito da lógica, instrumento de todas as ciências, e à própria indução, uma vez que as percepções dos sentidos podem conduzir o ser humano ao erro (1.5). Identifiquei que ele estabelece uma distinção entre o conceito de sujeito (*subiectum*) e divisão (*passio*), que em Avicena Latino corresponderia a *subiectum* e *divisio*. Alberto entende que o sujeito de uma ciência é o âmbito de investigação. Cada uma possui um sujeito. Cada saber trata de uma essência ou de uma forma de consideração dela. As divisões são temas secundários e imediatos, que são importantes para a consideração da ciência. No caso da metafísica, Alberto entende que a causa, a separação ou não da matéria, a unidade ou multiplicidade, entre outros, são atributos do ser, ou seja, são as divisões do ser. Trata-se dos predicamentos ou das categorias do ser (1.6). Essas divisões, contudo, não estabelecem uma multiplicidade de sujeitos na metafísica, uma vez que, seguindo os princípios expostos nos Segundos Analíticos, cada ciência deve possuir um único sujeito. Desse modo, é necessário que exista uma unidade em cada ciência e o que garante essa unidade é o sujeito, por isso ele deve ser uno, inclusive o da metafísica (1.7). Outro problema debatido na tese é se a metafísica é a ciência que trata do que é mais comum e que está presente em todas as coisas e inclusive trata de todas as abstrações, conformando-a como a ciência universal. Entretanto, ela não teria como sujeito todas as coisas. De fato, todas as ciências tratam de parte do ser e nesse sentido todo saber, inclusive a matemática e a física é uma ciência particular. Cada ciência trata

de um aspecto específico do ser, mas a que trata do ser enquanto ser é a metafísica de modo que cabe às demais ciências tratar dos demais aspectos. Desse modo, Alberto protege a especificidade das ciências e da própria metafísica (1.8). Ele também refuta veementemente a tese de que Deus seria o sujeito da metafísica, afirmando-a como um equívoco dos latinos e uma distinção equivocada a respeito do sujeito. Não é porque a esta precede as demais no sistema de ciências, nem porque ela é a ciência universal e necessária para a certeza científica, nem pelo fato de que ela trata dos seres separados, entre os quais está Deus, que a ciência deve possuir seu âmbito de investigação confundido com o da teologia. Embora a essência divina seja superior às demais, dentro da metafísica o ser de Deus sucede o ser em geral, porque Ele também é um ser, em certo sentido, como os demais. O ser por excelência é tratado, portanto, de uma forma diversa do que é considerado na teologia. Os princípios da Revelação não devem influir na consideração de Deus dentro da metafísica, então ele é tratado como motor imóvel, causa primeira, causa do ser, entre outros tópicos filosóficos, extraídos e desenvolvidos a partir sobretudo do Livro XII da Metafísica de Aristóteles. Deus não seria, portanto, o sujeito da metafísica, mas uma questão procurada (*quaesitum*), isto é, não deve ser confundido com o âmbito de investigação (1.9).

No capítulo segundo, considere a divergência entre Aertsen e De Libera a respeito do sujeito da metafísica em Alberto. Aproximando-me à posição Aertsen, julguei conveniente refutar a tese de que é possível encontrar uma concepção ontoteológica do sujeito no comentário albertiano à *Metafísica*. Entendo que a consideração de Deus dentro da metafísica ocorre como questão procurada (*quaesitum*) e não como sujeito (*subiectum*), nem mesmo como divisão (*passio*). Tenho noção da importância da teologia no contexto histórico e na própria obra do autor da minha fonte primária, mas também é perceptível sua preocupação em delimitar os âmbitos de investigação da teologia e da metafísica, tanto no seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles quando na sua *Suma de Teologia*. Alberto entende que a filosofia primeira é única e necessariamente a ciência do ser enquanto ser (2.1). Ademais, ele refuta a tese de que exista uma multiplicidade de sujeitos na metafísica em oposição à tese atribuída aos sofistas e que coloca os predicamentos do ser, meras divisões do ser, no mesmo

nível do sujeito (2.2.) e assume uma distinção que me parece importante para a consideração do âmbito de investigação de qualquer estudo. Ele distingue três formas de considerar o sujeito de uma ciência e, ainda que a distinção tenha sido acusada de ser meramente formal por Aertsen, penso que ela corrobora com a discussão a respeito da teoria da ciência em geral. No sentido estrito, o sujeito da filosofia primeira é o ser enquanto ser, então ela é uma ontologia. No segundo sentido, mais amplo, pode-se dizer que a parte principal, por causa da finalidade e da excelência do ser divino, pode ser Deus, uma vez que todas as considerações científicas estão ordenadas para Ele, enquanto causa primeira do ser e motor imóvel. No terceiro sentido, os escritos dos autores, que trataram de uma forma considerada profunda e contribuidora, podem ser considerados sujeitos da filosofia primeira. Daí, percebe-se o cuidado metodológico de Alberto de não trazer passagens bíblicas e patrísticas para seu comentário à Metafísica (2.3). O tratamento de Deus dentro da filosofia primeira é feito numa relação de analogia com o Deus considerado pela teologia. Disso decorre uma das teses mais importantes dele e que marcou a filosofia medieval: a tese da analogia do ser (2.4). A invenção da analogia, no sentido de criação do conceito, permite o estabelecimento de uma comparação do ser divino com o ser que é causa do ser ou com o ser que é a causa do movimento. Desse modo, seria possível estabelecer uma relação entre Deus e as teses filosóficas do primeiro motor e da causa primeira do ser. Em última análise, seria possível estabelecer uma relação entre o Deus da filosofia primeira e o Deus da teologia, embora os princípios das duas ciências sejam diversos, o âmbito de consideração e as fontes (ou cânone de autores) sejam diversos.

No terceiro capítulo da tese, considere que Alberto defende a necessidade da metafísica para a indução das demais ciências (3.1). Os primeiros princípios evidentes em si mesmo são fundamentais para o conhecimento experimental, uma vez que conhecer nada mais é do que dominar as causas e acessar a substância. Deve-se remontar aos universais partindo-se da observação dos particulares. Entretanto, sem os princípios da metafísica, não seria possível estabelecer os princípios lógicos em sua certeza e não se poderia certificar a indução nas ciências particulares (3.1.4). Alberto mantém-se no realismo moderado de Aristóteles, ao conceder valor à observação da

natureza, mas equilibrando-o devido às mutações e aos movimentos presentes no mundo material. Destarte, é necessário recorrer aos princípios eternos e imutáveis da matemática e da metafísica. Se a observação da natureza contrasta tais princípios, provavelmente podem conduzir o observador ao erro. Alberto tenta moderar ou harmonizar as diferenças entre os sistemas platônico e aristotélico, sem efetivamente parecer resolver a questão e causando uma celeuma entre os intérpretes contemporâneos, que discordam entre si se Alberto seria mais um aristotélico ou um neoplatônico (3.1.2). Ademais, os princípios metafísicos ainda são superiores aos matemáticos, e estes não são intermediários necessários entre a filosofia primeira e as demais ciências. Ele entende que as ciências teóricas (3.1.1) são aquelas que prestam princípios às demais ciências particulares. Em ordem inversa de certeza, estas são a física ou filosofia natural, a matemática, subdivida em álgebra e geometria, e a metafísica como ciência do ser enquanto ser.

Descrevi os argumentos de Alberto a respeito da metafísica enquanto ciência primeira e aquela que fornece certeza ao seu sistema científico. Em primeiro lugar, considere esta pelo critério da fundamentação (3.2). Como subdivisão, ela é a primeira porque fornece os primeiros princípios evidentes em si mesmos, eternos, imutáveis e que não possuem base no mundo material, mas se firmam como meras abstrações. O fato de serem imateriais confeririam ao sistema científico albertiano uma certeza inabalável (3.2.1). Por outro lado, a filosofia primeira é a ciência que trata da existência e da essência. Sem esta, as ciências particulares, incluindo-se a física e a matemática, não poderiam acessar as substâncias a que se propõem. Se para conhecer determinada substância, é necessário em primeiro lugar pressupor a existência e, em segundo lugar, a definição de uma essência, sem a ciência primeira não seria possível estabelecer a essência dos seres. Logo, não seria possível construir o conhecimento certo sobre a substância sem a ciência primeira. Disto decorre, sua necessidade (3.2.2 e 3.2.3). Por outro lado, Alberto entende que a consideração dos seres imateriais, mais universais e mais comuns, conferem maior honra ou dignidade às demais ciências, permitindo que a ciência primeira também seja assim considerada pelo critério da honra (3.3). O principal argumento para conferir maior dignidade a esta ciência é o fato de que

ela é a mais certa por ser a mais geral e imaterial, e, portanto, não está no âmbito de consideração volúvel e passível do movimento (3.4). Por fim, esta é primeira porque a consideração dela tem a finalidade em si mesma em não em virtude da produção ou da sociedade como as ciências práticas e as técnicas. As ciências teóricas justificam a consideração de si mesmas por elas mesmas. Nesse ponto, Alberto toca no tópico das ciências contemplativas (3.5) diferenciando-as, por exemplo, da política e da ética, que desenvolve seus princípios e conclusões respectivamente em função do bem comum e da felicidade do indivíduo.

Alberto, contudo, discute a respeito de três sentidos nos quais a ciência primeira não deveria ser reconhecida como tal. Em primeiro lugar, na ordem do conhecimento (para nós), isto é, esta ciência, embora seja a mais evidente em si mesma é a mais difícil de ser compreendida por causa das limitações do intelecto (4.1). Desse modo, ela acaba sendo mais difícil de ser apreendida para os que se iniciam no conhecimento científico. Esta ciência também não confunde seu âmbito de consideração com a lógica (4.2), que é denominada como um instrumento para todas as ciências, inclusive para a metafísica. A lógica também recebe princípios desta ciência e não deve ter seu âmbito de investigação confundido. Considerei a tríplice distinção do único sujeito que todas as ciências possuem (2.3). Relacionado ao terceiro sentido, verifiquei que ele se detém nos escritos filosóficos, embora cite explicitamente alguns Padres da Igreja, como Boécio e Agostinho. Alberto tem o valioso cuidado metodológico de não extrair princípios teológicos e detendo-se no âmbito de investigação filosófica. Esse procedimento é diverso na *Suma de Teologia*, onde ao lado das fontes da Revelação e das interpretações patrísticas, Alberto solidifica sua argumentação cientificamente com contribuições dos filósofos, inclusive dos árabes. Ele entende que a teologia possui princípios fundamentados na Revelação, mas entende que ela deve ser estruturada com a lógica e com a contribuição das demais ciências, inclusive da metafísica. Talvez seja esse procedimento que faz com que Alberto inicie a *Suma de Teologia* defendendo a cientificidade da ciência, embora esta trate de Deus com base nos princípios revelados (4.3). Alberto intenta, a meu ver, infrutiferamente estabelecer a teologia como ciência segundo os Segundos Analíticos de Aristóteles (4.3.1). O problema não é a falta do uso

da lógica, ou mesmo das argumentações filosóficas nos temas consequentes do âmbito de consideração da teologia, mas o fato de que esta ciência retira alguns dos seus princípios da Revelação. Por consequência, estes não possuem um fundamento na metafísica que tem seus princípios evidentes em si mesmo, nem mesmo na observação comum da natureza como nas ciências experimentais. Desse modo, a teologia não se enquadra no processo aristotélico, nem neoplatônico, nem na dedução, nem na indução, mas estabelece seus conceitos universais com princípios aceitos pela fé e não adquiridos pelas vias propostas por Aristóteles. Ela seria uma exceção no sistema de ciências. Alberto reafirma enfática e, na minha leitura, insuficientemente; contudo, a teologia como uma ciência do ponto de vista aristotélico. Diretamente relacionado com o tema da teologia, ele enfrenta a querela entre Averróis e Avicena a respeito da prova da existência divina (4.3.2). Concluí que Alberto tenta harmonizar os dois autores ao propor que a existência de Deus é verificável simultaneamente, como causa do movimento e causa do ser situando-se com um posicionamento próprio e diverso de ambos filósofos “árabes”. Refutei um dos posicionamentos de Beccarisi, quando esta estabeleceu uma distinção entre a causa primeira absolutamente simples e Deus (4.3.3). Na minha leitura, a tese da analogia proposta por Alberto, permite a relação da causa primeira com o primeiro motor e com o Deus defendido pela doutrina revelada. Esta relação é de proporção e não de identidade, uma vez que os princípios nos quais a filosofia primeira e a teologia se fundamentam são diversos. Por fim, podemos concluir que Alberto não é um neoplatônico (4.5), como parte da bibliografia propõe, mas um autor que intenta conciliar o sistema aristotélico de ciência com o contexto teológico e acadêmico no qual está inserido. Ele percebe a importância crescente da matemática na fundamentação das ciências particulares e não nega seu papel como ciência teórica, mas concede lugar de primazia à metafísica, como a ciência dos princípios mais certos e imutáveis, em virtude da sua imaterialidade, e não nega a necessidade da observação e da experimentação para as demais ciências. Alberto, portanto, não nega os debates a respeito da teoria do conhecimento e afronta as questões mais pertinentes envolvidas nesse âmbito da filosofia. Alberto se configura, por outro lado, como o primeiro autor latino ocidental a defender a filosofia primeira como ciência do ser enquanto ser e a

dialogar com profundidade e competência com as fontes árabes. Por outro lado, ele tenta conciliar o sistema científico aristotélico com os ditames do cristianismo, defendendo, a seu modo, a cientificidade da teologia em uma comparação com o modelo de definição da filosofia primeira. Se ele conseguiu efetivamente resolver todas as aporias, é difícil de defender, como o seria para qualquer outro filósofo, mas sua tentativa merece ser considerada dada envergadura do seu projeto e a profundidade das suas considerações. Desse modo, posso concluir que Alberto, como autêntico *magister*, apresenta uma metafísica, que do ponto de vista filosófico, pode ser considerada uma ontologia.



## Traduções

### Alb., *Metaph.*, I, 1, 1

1 [1] Incipit liber Metaphysicae primus qui totus est de stabilimento huius scientiae et stabilimento principiorum quae sunt causae cuius primus tractatus est de stabilitone huius scientiae et nobilitate

Cap. 1 Et est digressio declarans, quod tres sunt scientiae theoriae et ista est principalis inter tres et stabiliens alias duas

Naturalibus et doctrinalibus iam, quantum licuit [10] scientiis elucidatis, iam ad veram philosophiae sapientiam accedimus, quae sic perficit intellectum, secundum quod ut divinum quiddam existit in nobis, sicut naturalis scientia perficit eundem, prout est cum tempore, et quemadmodum perfectus est a doctrinalibus, [15] in quantum ad continuum inclinatur. Omnino enim necesse est perfici intellectum speculativum secundum omnem rationem formae speculatae, circa quam verum speculatur. Constat autem ex his quae subtiliter in naturis considerata sunt, omnem diffinitivam [20] rationem formarum physicarum conceptam esse cum materia, quae motui subiacet aut mutationi aut utrique. Et ideo concipi

O livro da *Metafísica* começa com o fundamento desta ciência e o fundamento dos princípios que são as causas cujo tratado primeiro é sobre o fundamento e a nobreza desta ciência.

Cap. 1. Digressão sobre as três ciências teóricas, entre as quais esta é a principal e a que estabelece as outras duas.

Tendo elucidado tanto quanto possível acerca da física e da matemática, acessamos agora a verdadeira sabedoria da filosofia, que aperfeiçoa de tal maneira o intelecto como algo divino que existe em nós. Assim como a física o aperfeiçoa na medida em que é relacionada com o tempo, assim também ele é aperfeiçoado pela matemática enquanto se inclina em direção ao contínuo. É absolutamente necessário que o intelecto especulativo seja aperfeiçoado, segundo o modo das formas especuladas, nas quais o verdadeiro é especulado. Conforme consta a partir de uma consideração subtil da natureza, toda definição das formas físicas é concebida na matéria que é submetida ao movimento, à mutação ou a ambas. Portanto, é necessário concebê-la no tempo porque o tempo está na coisa temporal. Por isso

oportet eam cum tempore, secundum quod tempus est in re temporalis. Propter quod etiam id quod scitur de huiusmodi, multum [25] miscetur opinioni et pertingere non potest ad scientiae confirmatum et stantem et necessarium habitum, sicut recte dicit Ptolemaeus<sup>754</sup>. Ex his autem quae in quadrivio bene probata sunt, scitur omnes scientias doctrinales medium suae demonstrationis accipere [30] rationem diffinitivam formae, quae licet esse habeat in physicis et extra physica non inveniatur, tamen rationem diffinitivam non habet conceptam cum materia physica neque secundum principia essentialia dependet ad physicam materiam, sed extra eam [35] accipit principia essentiae. Et ideo in omni varietate physicorum inventa manet univoca, sicut circulus et quadratum et par et impar et omnis proportio numeri et continui et diapente et diatessaron in musicis et coniunctio et praeventio et omnis stellarum respectus [40] et quaecumque alia sunt huiusmodi. Et sicut ista stantes habent formas, secundum principia essentialia motum et

também, como é sabido, as opiniões são muito confusas e não alcançam a confirmação, o fundamento e o hábito necessário da ciência, como Ptolomeu disse corretamente. Como bem foram estabelecidas no quadrívio, sabe-se que todas as ciências doutrinárias tomam como meio da sua demonstração da definição da forma, que convém que o ser possua nas coisas físicas e que não são encontradas fora da física. Contudo, a definição não tem origem na matéria física, de modo que, segundo os princípios essenciais, não tende para a matéria física, mas toma os princípios da essência fora dela. Portanto, esta é encontrada em toda variedade das coisas físicas e permanece unívoca, como o círculo e o quadrado, o par e o ímpar, a proporção e a continuidade de todos os números, a harmonia e a conjunção do diapente e da lira na música, a ordem e a harmonia das estrelas e quaisquer outras coisas que são desse tipo. Desse modo, os seres possuem formas, segundo os princípios essenciais que fluem do movimento e da mutação. Sendo assim, geram a partir de si mesmos a especulação, nada tendo de conjecturas, mas obtêm de si

---

<sup>754</sup> Duo reliqua genera divisiones theoricae sola aestimatione cognoscuntur, non scientiae veritate comprehenduntur. Theologicum vero, quia nunquam videtur, neque comprehenditur, naturale vero propter motionem materiae et levitatem sui cursus... Quare convenientia sapientium nunquam in eis expectatur (Almagestum Ptolomei Pheludensis. Ductu Petri Liechtenstein Coloniensis. Venetiis. 1515. Dictio 1. Cap. 1.). Esta posição de Ptolomeu, acerca da incerteza da ciência natural e da certeza da matemática é tenazmente atacada por Alberto: “Et quod his plus mirabile est, etiam vir in multis prudens, Ptolomeus, propter ultimam rationem dicit de naturis non haberi scientiam certam propter mutabilitatem, sed potius esse opinionem de ipsis, cuius signum esse dicit, quia plurimi in naturis diversa opinati sunt, omnes autem in mathematicis commune tradiderunt” (Alb., *Prologus in Comm. Super Euclidem*)

mutationem evadentes, ita stantem de se generant speculationem nihil opinionis habentem, sed potius scientiam necessariam de se praebentes. Et [45] ideo tales habitus per speculativum intellectum adepti scientiae verae nomen acceperunt et doctrinales et disciplinales vocantur ideo, quia ex principiis non mutantibus, quae discipulus non a magistro accipit nisi per terminorum notitiam, docentur, experientia [50] non indigentes, ut dicit Aristoteles in Ethicorum libro IV, sed simplici demonstratione doctoris constant in intellectu discipuli. Propter quod etiam iuvenes inexperti plerumque magis escellunt in ipsis, quod nullo modo possibile fuit in physicis speculationibus, [55] in quibus experientia multo plus confert quam doctrina per demonstrationem.

Speculationes autem istae gradus sunt et manuductiones ad speculationem divinam, sicut optime loquens [p. 2, 1] dicit maurus Abubacher in epistula<sup>755</sup>, quam de contemplatio conscripsit. Haec enim speculatio existit intellectus nostri non in eo quod est humanus, sed in eo quod ut divinum quiddam existit in nobis.

mesmos a ciência necessária. Portanto, tais hábitos obtidos pelo intelecto especulativo receberam o nome de verdadeira ciência, sendo chamados de doutriniais ou disciplinares uma vez que é por meio de princípios e não por coisas mutáveis que o discípulo recebe do mestre, a não ser que pela conhecimento dos termos seja ensinado pela experiência aos que não precisam, como disse Aristóteles no livro IV da *Ética*, mas passam para o intelecto do discípulo pela simples demonstração do doutor. É por esta razão que muitos jovens inexperientes se sobressaem entre eles próprios, o que de nenhum modo foi possível através das especulações físicas, nas quais a experiência confere muito mais do que a doutrina por meio da demonstração.

Estas especulações são graduadas e como guias que conduzem à especulação divina, como bem disse o mouro Abubacher na epístola que escreveu sobre a contemplação. Então, esta especulação existe em nosso intelecto não naquilo que é humano, mas naquilo que é como que divino que existe em nós. Como sutilmente disse certa vez Hermes

<sup>755</sup> Geyer não conseguiu identificar a fonte de Alberto: “Unde hanc sententia Albertus hauserit, nescio” (Geyer, 1969, nota 1. p. 2). De Libera (2005, p. 368, nota 4), sugere que provavelmente seja a *Epístola sobre a junção do intelecto com o homem* atribuída a Avempace, que Alberto menciona em seu *De unitate intellectus*, 2 (41-45) “Avempeche [...] in epistula, quam vocavit *De continuatione intellectus cum homine*”, mas conhece exclusivamente pelo intermédio de Averróis, cuja grafia Abubacher deve-se à equivocada tradução latina do *Grande Comentário ao sobre a alma*, de Averróis. Alberto desconhece o árabe e depende de Averróis para se referir aos filósofos do islã ocidental (De Libera, 2005, p. 288-290).

Sicut [5] subtiliter enim dicit Hermes Trimegistus in libro, quem de deo deorum ad Esclepium collegam composuit, homo nexus est dei et mundi, super mundum per duplicem indagacionem existens, physica, videlicet et doctrinale, quarum utraque virtute rationis humanae [10] perficitur, et hoc modo mundi gubernator congrue vocatur. Subnexus autem est deo, pulchritudines eius non immersas mundo, hoc est continuo et tempori, accipiens per similitudinem divinam, quae in eo est per lumen simplicis intellectus, quod a deo deorum [15] participat.

Haec autem speculatio est rerum altissimarum divinarum, quae sunt esse simplicis differentiae et passiones praeter conceptionem cum continuo et tempore, nihil accipientes principiorum essendi ab eis, eo quod [20] priora illis sunt et causae eorum, et ideo ista stabiliunt in esse omnia continua et omnia temporalia. Quod esse stabilitum et fundamentum supponitur et non quaeritur in eis in scientiis doctrinalibus et physicis, partes entis continui vel mobilis considerantibus. Sicut enim [25] causa tertia in ordine fundatur in secundaria et secundaria fundatur in primaria et primaria non fundatur in aliquo, sed est fundamentum omnium consequentium, ita naturalia et doctrinalia fundantur in divinis, et divina

Trimegisto no livro que compôs sobre o Deus dos deuses ao colega Esculápio, o homem é o nexo entre Deus e o mundo. Ele está acima do mundo pela existência da dupla investigação, a saber, a física e a doutrinal: cada qual é alcançada pela força da razão humana de tal modo que foi congruentemente chamado de governador do mundo. Submisso a Deus, este não recebe suas belezas imersas no mundo, isto é, submetidas ao contínuo e ao tempo, mas pela semelhança divina, que está nele através da luz do intelecto simples, que participa do Deus dos deuses.

Esta especulação trata das mais altas coisas divinas, que são as diferenças e as divisões do ser simples concebidas anteriormente ao contínuo e ao tempo, os princípios do ser nada recebendo deles pois os precedem e lhes são causa, de modo que estas coisas estabelecem no ser toda continuidade e todas as coisas temporais. Nas ciências doutriniais e físicas, que consideram as partes do ser contínuo ou do móvel, o ser estabelecido e fundamentado é nelas suposto e não buscado. Assim como ordinariamente a causa terciária está fundamentada na secundária, a secundária está fundamentada na primária, e a primária não está fundamentada em qualquer coisa, mas é o fundamento de todas as que se seguem, assim também a física e a matemática estão fundamentadas na ciência

non fundantur, sed fundant tam mathematica [30] quam physica.

Cavendus autem hic est error Platonis, qui dixit naturalia fundari in mathematicis et mathematica in divinis, sicut tertia causa fundatur in secunda et secunda fundatur in primaria, et ideo dixit mathematica [35] principia esse naturalium, quod omnino falsum est. Et causa erroris fuit, quia videbat consequentiam sine conversione inter physica et mathematica et divina, quia esse mobile est esse continuum et esse continuum est esse simpliciter, et non convertitur, et substantia [40] mobilis est substantia continua et substantia continua est substantia, et non convertitur. Et quia id a quo non convertitur consequentia, est natura et causa prius et ante id quod antecedit in consequentia, ideo posuit dimensiones mathematicas principia esse physicorum. [45] Et hic est error, quem in *Physicis* libris improbavimus, et iterum in consequentibus istius scientiae reprobabimus eundem. Dimensiones enim non sunt principia corporis secundum esse aliquod, sed potius consequentia esse eius quod est corpus, et sua principia secundum [50] esse ratum, quod habet, sunt forma et materia, et illius materiae subiectae in esse, quod dat forma, dimensiones sunt lineas et superficies et

divina, e a ciência divina não está fundamentada mas fundamenta tanto a matemática quanto a física.

Entretanto, deve-se tomar cuidado com o erro de Platão, que havia dito que a física está fundamentada na matemática e a matemática na ciência divina, como a terceira causa está fundamentada na segunda; e a segunda está fundamentada na primeira, de modo que ele havia dito que os princípios matemáticos são o ser das coisas naturais, o que é absolutamente falso. A razão do erro foi porque ele via a consequência sem a conversão entre as coisas físicas, as matemáticas e as divinas, pois o ser móvel é ser contínuo; e ser contínuo é simplesmente ser; e não é convertido; a substância do móvel é substância contínua e a substância contínua é a substância, e não é convertida. E como a consequência não é convertida a partir disto, mas sim da natureza, da causa anterior e, de antes disto que antecede em consequência, de modo que ele colocou as dimensões matemáticas como sendo os princípios das coisas físicas. Este é o erro que desaprovamos na *Física* e, novamente no que se segue a respeito desta ciência, desaprovamos igualmente. Então, as dimensões não são princípios do corpo segundo algo existente, mas, com maior certeza, consequência da existência do corpo, de modo que seus princípios, como se há de confirmar, possui forma e matéria; e esta

corpus mathematicum. Propter quod materia secundum esse aptum mensurari tribus diametris se ad angulos rectos secantibus [55] est ante materiam, quae subicitur motui et tempori per esse, quod habet a forma physica. Et in hoc errabat Plato. Materia autem determinata secundum formam dantem esse tantum constituit substantiam in eo quod substantia est absolute et est divina [60] ante eam quae determinatur quantitate, et ante eam quae determinatur contrarietate passivorum et activorum. Et hoc modo physica fundantur secundum esse et principia cognoscendi in his quae quantitate determinantur, non in quantum quantitate determinantur [65], sed in quantum esse determinabilis sola quantitate est fundamentum esse determinabilis contrarietate passivorum. Et utrumque istorum fundatur in esse, quod est simplex esse, actus existens prima essentiae quae est, in qua stat omnis compositi [70] resolutio ultima. Hoc enim non dependet ab aliquo secundum principia essendi, eo quod priora secundum principia essendi non dependent a posterioribus, sed posteriora secundum principia essendi a prioribus dependent, quia priora principia sunt essendi posterioribus. [75] Propter quod cum physicus supponit esse corpus mobile et cum mathematicus supponit

matéria é submetida no ser, que dá forma, ao passo que as dimensões são linhas, superfícies e corpo matemático. Por isso, a matéria, como um ser apto a se mensurar pelos três diâmetros, pelas secantes e pelos ângulos retos, é anterior à matéria, que pela existência está submetida ao movimento e ao tempo que a física possui pela forma. E nisto errava Platão. Entretanto, a matéria determinada, segundo a forma que é dada ao ser, somente constitui a substância naquilo que a substância é absolutamente, de modo que é divina a que é determinada antes dela através da quantidade, e é determinada antes dela através da contrariedade dos passivos e dos ativos. E, por este modo, as coisas físicas são fundamentadas segundo o ser e os princípios do conhecer neles que são determinados pela quantidade, não enquanto são determinadas pela quantidade, mas enquanto somente o ser determinável pela quantidade é fundamento do ser determinado pela contrariedade dos passivos. E se a partir destas coisas é fundado no ser, que é ser simples, que é o ato existente antes da essência, na qual está a última resolução de toda coisa composta. Então, segundo os princípios do ser, não depende de algo, até porque os antecedentes, segundo os princípios do ser, não dependem dos posteriores, mas, segundo os princípios do ser, os posteriores dependem dos anteriores, pois os princípios anteriores são necessários

esse continuum quantum vel discretum, ideo ponit esse, quia ex suis propriis principiis esse ipsum probare non potest, sed oportet, quod esse probetur ex principiis [80] esse simpliciter. Et ideo ista scientia stabilire habet et subiecta et principia omnium aliarum scientiarum. Non enim possunt stabiliri et fundari ab ipsis scientiis particularibus, in quibus ‘quia sunt’ vel esse relinquuntur vel supponuntur. Neque etiam sunt [85] sic prima, quia ipsa sunt sicut omnium aliorum fundamenta non fundata in alio quodam praecedente ipsa secundum naturam. Et ex his duobus necessario sequitur, quod in ista sapientia habeant fundari et stabiliri. Propter hoc ista scientia transphysica vocatur, quoniam quod [90] est natura quaedam determinata quantitate vel contrariedade, fundatur per principia esse simpliciter, quae transcendunt omne sic vocatum physicum. Vocatur autem et divina, quia omnia talia sunt divina et optima e prima, omnibus aliis in esse praebentia [p. 3, 1] complementum. Esse enim, quod haec scientia considerat, non accipitur contractum ad hoc vel illud, sed potius prout est prima effluxio dei et creatum primum, ante quod non est creatum aliud. De his autem in consequentibus [5] perquiretur subtilius.

para a existência dos posteriores. Por isso, quando o físico supõe ser corpo móvel e o matemático supõe ser contínuo ou discreto, da mesma forma propõe o ser, pois, por si mesmos, não podem provar a partir de seus próprios princípios, mas é necessário que o ser seja comprovado simplesmente a partir dos princípios. Por causa disso, esta ciência deve estabelecer os sujeitos e os princípios de todas as outras ciências. Então, estes princípios não podem ser estabelecidos e fundamentados pelas próprias ciências particulares, nas quais a substância ou essência são recebidas ou pressupostas. Nem também são como os primeiros princípios, pois eles próprios são como os fundamentos de todos os outros, não sendo fundados em nada além dos próprios que os precedem segundo a natureza. É uma consequência necessária desses dois argumentos que as ciências devam ser fundamentadas e estabelecidas nesta sabedoria. Por isso, esta ciência é chamada de transfísica, pois o que por natureza é determinado pela quantidade ou pela contrariedade é fundamentada simplesmente pelos princípios do ser, que transcendem de tudo que se quis chamar de físico. Entretanto, é chamada de ciência divina, pois todas as tais coisas divinas são ótimas e primeiras, e para todas as outras coisas providenciam o complemento no ser. Então, o ser que esta ciência considera não recebe ajuste disto ou daquilo, mas isto sim,

e, com maior razão, da primeira emanção de Deus, e o primeiro criado, antes do qual não há outro criado<sup>757</sup>. Mas em seguida, isto será aprofundado de maneira mais sutil.

Istae igitur tres sunt scientiae speculativae, et non sunt plures, sicut et in III Libro nostro de Anima nos dixisse meminimus, quia scientiae logicae non considerant ens vel partem entis aliquam, sed potius intentiones [10] secundas circa res per sermonem positas, per quas viae habentur veniendi de noto ad ignotum secundum syllogismum inferentem vel probantem. Et ideo, sicut in consequentibus docebimus, potius sunt modi philosophiae speculativae quam aliqua pars essentialis [15] philosophiae theoriae. Morales autem omnes, sive sunt monasticae sive oeconomicae sive politicae, non sunt ‘contemplandi gratia, sed ut boni fiamus’.<sup>756</sup> Inter theoricas autem excellit haec divina, quam modo tractamus, eo quod fundat omnium aliarum subiecta [20] et passiones et principia, non fundata ab aliis. Et ipsa est intellectus divini in nobis perfectio, eo

Portanto, há três ciências especulativas, e não mais, como recordamo-nos dizer no nosso livro III *Sobre a alma*, pois as ciências lógicas não consideram o ser ou parte de qualquer ser, mas as intenções segundas postas em torno da coisa pelo discurso a respeito das coisas, de forma que se tenham as vias para transitar do conhecido ao desconhecido segundo o silogismo que infere ou prova. Logo, como ensinaremos no que se segue, são mais modos da filosofia especulativa do que de outra parte essencial da filosofia teórica. Quanto a todas as ciências morais, sejam monásticas<sup>758</sup>, econômicas ou políticas, não existem “em vista da contemplação, mas somente para que nos tornemos bons”. Entretanto, entre as ciências teóricas esta ciência divina sobre a qual tratamos sobressai na medida em que fundamenta todos os outros sujeitos, partes e princípios, sem ser fundamentada pelas demais. Ela é a perfeição do intelecto divino

<sup>756</sup> Arist., *Eth. Nic.*, 1.2. c. 2. (1103 b 28).

<sup>757</sup> Citação do *livro das causas* (prop. 4, 37-38): “Prima rerum creatarum este esse et non est ante ipsum creatum aliud. Quod est quia esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam, et non est post causam primam latius neque prius creatum ipso”.

<sup>758</sup> Todos os editores citam como monástica, mas segundo De Libera (2005, p. 370, nota 7) deve-se ler como *monasticae*. Ora, este termo é corrente nos manuais de filosofia de meados do século XIII. Trata-se de uma subdivisão escolar da filosofia moral: monástica (transmitida nas *Éticas*); econômicas (transmitidas no *De officiis* de Cícero e nas *Economicas* de Aristóteles); e política (transmitidas nas “leis e decretos”, depois na *Política* de Aristóteles) (Cf. Arnaldo de Provence, *Divisio scientiarum*, Ed. Lafleur. *Quatre introduction*, pp. 333-334).



quod est de his speculationibus quae non concernunt continuum vel tempus, sed simplices sunt et purae ab huiusmodi esse divinum obumbrantibus et firmatae per hoc quod [25] fundant alia et non fundantur; admirabiles ergo sunt altitudine et nobiles divinitate.

em nós, na medida em que ela trata destas especulações, que não concernem o contínuo ou o tempo, mas das coisas simples e puras, que são como sombras do ser divino e são certas, pois elas fundamentam as outras sem ser fundamentadas, de modo que são admiráveis pela altura e nobres pela divindade.

**Alb., *Metaph.*, I, 1, 2**

[p. 3, 27] Cap. 2 Et est digressio declarans, quid sit huius scientiae proprium subiectum; et est in eo disputatio de tribus opinionibus philosophorum, quae sunt de subiecto

Cap. 2 Digressão que esclarece sobre o que é o sujeito próprio desta ciência e sobre as três opiniões dos filósofos acerca do sujeito.

[31] Quamvis autem in CONSEQUENTIBUS huius scientiae plenius dicturi simus de subiecto et passionibus scientiae istius, tamen ad faciliorem doctrinam oportet nos hic praelibare quaestionem de subiectio propter [35] diversitates de subiecto positionum. Nonnulli enim fuerunt, qui posuerunt causam in eo quod causa est prima in unoquoque genere causarum, esse subiectum huius scientiae, ratione ista utentes, quod ita scientia considerat de causis ultimis, ad quas resolvuntur omnes [40] causae, quae secundum ordinem naturae sunt primae, quia in illis stabiliantur et fundantur omnes aliae causae particulares et secundariae nec per aliud aliquid stabiliri possunt, addentes ad sui dicti confirmationem, quod scire in particularibus scientiis theoreticis [45] est, cum causam cognoscimus. Et cum particularis causa huius sciti immediata huic scito et essentialis et convertibilis in particulari scientia stabiliri non possit, eo quod ipsam in ordine illius generis ante se

Nos trechos seguintes, antes de tratar mais longamente sobre o sujeito e as divisões desta ciência, a fim de tornar a exposição mais fácil, desde já nos é necessário elucidar a questão sobre o sujeito por causa das posições divergentes sobre o sujeito<sup>760</sup>. Não poucos foram os que sustentaram que a causa, entendida como a causa primeira, em qualquer que seja o gênero das causas, fosse o sujeito desta ciência; e utilizando-se da razão segundo a qual assim como a ciência considera as causas últimas com as quais são resolvidas todas as causas que, segunda a ordem da natureza, são as primeiras; e porque nelas são estabelecidas e fundamentadas todas as outras causas particulares e secundárias não podem ser estabelecidas por outra causa; e acrescentando aos seus argumentos a confirmação segundo a qual nas ciências particulares teóricas o saber existe quando conhecemos a causa. Como a causa deste particular conhecido é imediata, essencial e conversível com o conhecido, não pode ser estabelecida na ciência particular na medida

<sup>760</sup> Segundo De Libera (2005, p. 370, nota 10), “Avicena (*Metaph.*, I, 1), que expõe as três opiniões discutidas por Alberto, que a terceira é defendida aqui: o ente enquanto ente é o tema da metafísica”.

habet, oportet, quod in ista scientia considerentur causae [50] primae, ante quas simpliciter nihil est, quia per illas stabilitur omnis causa in genere particularis scientiae prima et suo quaesito proxima, et sic scire stat perfectum, dum suppositum in particulari scientia probatur in ista per ea quae sunt simpliciter prima. Sicut in [55] omnibus scientiis, quae per ea demonstrantur quae non sunt simpliciter prima, non perficitur scire, nisi postquam reducuntur in ea quae simpliciter prima sunt, et per illa demonstrantur. Et similiter est in cognitione indivisibilium sive incomplexorum, quoniam [60] diffinitiones illorum non satis certe notificant, nisi postquam in primas formas et causas sunt reductae.

Ex his igitur et huiusmodi talem isti acceperunt opinionem. Sed quod errent, non difficile est ostendere, quoniam subiectum est in scientia, ad quod sicut ad [65] commune praedicatum reducuntur partes et differentiae, quarum quaeruntur proprietates in ipsa, et ad quod consequuntur passionem, quae inesse subiecto demonstrantur. Certo autem certius est, quod substantia, quantitas, qualitas et huiusmodi non [70] reducuntur ad causam sicut ad praedicatum commune, cum tamen de modis et proprietatibus talium omnium in hac scientia determinetur. Similiter autem per se esse et

em que esta causa possui algo que é anterior a ela na ordem do gênero dela, de modo que é necessário que nesta ciência sejam consideradas as causas primeiras antes das quais simplesmente nada existe, pois, por elas, é estabelecida toda a causa e a proximidade do que está em questão no gênero em que se ocupa a ciência particular, de sorte que o saber permanece perfeito quando o supósito da ciência particular é provado nesta pelas causas que são absolutamente as primeiras. Como em todas as ciências, existem causas demonstradas que não são absolutamente as primeiras, o saber não é consumado, a não ser após serem reconduzidas àquelas que são absolutamente as primeiras e por elas são demonstradas.

Igualmente, ocorre com o conhecimento dos indivisíveis ou dos não complexos, porque as definições daquelas não notificam com suficiente certeza a não ser depois que são reduzidas nas formas e nas causas primeiras. Então, destes argumentos e deste modo estes tomaram a sua opinião. Contudo, não é difícil de se mostrar no que erraram pois o sujeito está na ciência como está no predicado comum; ele está relacionado com as partes e as diferenças, das quais são procuradas as propriedades na própria ciência, e para as quais se seguem as divisões, que são demonstradas no interior do sujeito. Entretanto, é absolutamente certo que a

per accidens, potentia et actus, unum et multum, idem et diversum, conveniens et contrarium, [75] separatum et non-separatum et huiusmodi, quae sunt passiones, quae subiecto istius scientiae universaliter et ubique probantur inesse, non sequuntur causam, inquantum causa aut inquantum est prima. Et cum passio immediata sit subiecto in scientia omni, non [80] potest esse causa subiectum scientiae istius.

Ideo fuerunt alii qui dixerunt deum et divina subiectum esse scientiae istius; et ratio fortior, quam de hoc adduxerunt, est haec, quod omnia quae sunt, sicut diximus in Praehabitis, sunt in duplici consideratione. [85] Sunt enim simplicia et sunt composita. Composita autem omnia aut quantitate sola aut quantitate simul et contrarietate sunt determinata. Simplicia vero sunt prima causata et effluxiones divinae, sicut primum esse, primum subsistere, primum vivere, primum [90] intelligere et huiusmodi, quae omnia separatas habent rationes a magnitudine et tempore. Cum igitur in his et huiusmodi simplicibus divinis fundentur omnia [p. 4, 1] quae magnitudine et tempore

substância, a quantidade, a qualidade, entre outros, não são reduzidas à causa como ao predicado comum, mas os modos e as propriedades destes [predicamentos] todos são determinados nesta ciência. Igualmente ocorre com a essência e o acidente, a potência e o ato, o uno e o múltiplo, o idêntico e o diferente, o semelhante e o contrário, o separado e o não separado, entre outros, que são as divisões, que são provadas universalmente e em todo lugar no interior do sujeito desta ciência e não são seguidas da causa enquanto causa, ou enquanto a que é a primeira. E como em toda ciência, a divisão é imediata ao sujeito, a causa não pode ser o sujeito desta ciência.

Por isso, outros sustentaram que Deus e as coisas divinas seriam o sujeito desta ciência fundamentando-se no seguinte argumento, considerado o mais forte: como dissemos anteriormente, todas as coisas que existem, existem sob duplo aspecto. Existem coisas simples e compostas. As coisas compostas são todas determinadas ou somente pela quantidade ou simultaneamente pela quantidade e pela contrariedade. Contudo, as coisas simples são as primeiras causas e as emanações divinas, como o primeiro ser, a primeira subsistência, o primeiro viver, o primeiro entender, entre outros, que têm todas as noções separadas das noções dimensionais e temporais. Então, é em todas as coisas divinas simples<sup>761</sup> que estão fundamentadas todas as

<sup>761</sup> De Libera(2005:372) omitiu o *simplicibus*.

determinata sunt, et ipsa divina principia sint esse istorum, scientia ista erit de deo et talibus divinis sicut de subiecto.

Adhuc autem haec quae magnitudine et tempore [5] determinata sunt, imagines quaedam sunt simplicium divinorum et umbrae sive resultationes, et tantum habent de esse, quantum illa possunt imitari, et in quo deficiunt ab illis, tantum obumbrantur et obtenebrantur et ad non-esse appropinquant. Ex qua [10] consideratione constare dicunt isti, quod rerum mundi prima fundamenta sunt praememorata divina cum suo universitatis principio, quod est deus. Et cum ista scientia sit de existentium omnium primis fundamentis, erit ista scientia de deo et divinis supradicto modo [15] dictis, quae Dionysius vocat processiones divinas, eo quod sunt essentiae primae simplices a deo procedentes, in quibus tota mundi fundatur universitas. Platoni autem hi consentire videntur, quia talia vocat formas, quarum imagines esse dicit eas essentias, [20] substantias, vitas et alia huiusmodi, quae in sensibilibus apparent. Secutus enim est dogma Socratis, qui hoc a Trismegisto Hermete, primo huius dogmatis auctore, suscepit.

Amplius, tam hi quam primo inducti philosophi [25] ratiocinantur ens non posse esse subiectum huius scientiae, eo quod

coisas determinadas pela dimensão e pelo tempo, de sorte que os mesmos princípios divinos são o ser destas coisas. Esta ciência terá como sujeito Deus e as tais coisas divinas.

Em outras palavras, estas coisas que são determinadas pela dimensão e pelo tempo são certas imagens, sombras ou ecos das coisas simples e divinas, e somente possuem o ser, quando são capazes de as imitar, e aquelas coisas que nelas faltam somente são obnubiladas e escurecidas e se aproximam do não ser. Em consideração disto, dizem que os primeiros fundamentos das coisas do mundo são recordações das divinas adquiridas com o princípio de sua universalidade, que é Deus. Quando esta ciência trata sobre os primeiros fundamentos das coisas que existem, esta ciência trata sobre Deus e sobre as coisas divinas, como foi dito acima, exatamente como Dionísio chamou de processões divinas no sentido em que estas são as essências primeiras simples procedentes de Deus e sobre as quais toda a universalidade do mundo foi fundada. Entretanto, estes vieram a consentir com Platão, que chama tais coisas de “formas”, das quais diz que as “imagens” são as essências, as substâncias, as vidas, entre outras, que aparecem nas coisas sensíveis. Recebeu Platão e Hermes Trimegisto a mesma tese de Sócrates, o primeiro autor desta tese.

Além disso, tanto estes filósofos quanto os primeiros que invocamos e que pensaram que o ser não poderia ser o sujeito desta ciência

subiectum scientiae est, de quo aliquid diversum ab ipso potest demonstrari; nihil autem est diversum ab ente; propter quod nihil dicunt de ipso esse demonstrabile et ideo subiectum esse non [30] posse.

Amplius, si ens, ut inquiunt, esset subiectum et omnia stabilirentur in esse et partibus entis, certificaret ista scientia omnia quae sunt, et principia omnium. Et tunc omnes aliae scientiae superfluerunt, [35] eo quod nobilissimam scientiam de omnibus haberemus nec minus nobilem tunc oporteret invenire scientiam.

Quod autem erronea sit haec opinio, constat per hoc quod nihil idem quaesitum est et subiectum in [40] scientia aliqua; deus autem et divina separata quaeruntur in scientia ista; subiecta igitur esse non possunt.

Amplius, partes, de quibus multa demonstrantur in scientia hac, non reducuntur ad deum sicut ad [45] commune praedicatum de ipsis, sive communitas generis sive analogiae accipiatur.

Adhuc passiones in hac scientia consideratae, quae SUPRA inductae sunt, non consequuntur immediate deum et divina; igitur subiectum non potest deus [50] huius esse scientiae.

Ideo cum omnibus Peripateticis vera dicentibus dicendum videtur, quod ens est

pois o sujeito de uma ciência é algo diverso do que pode ser por ela demonstrado. Por isso, dizem eles, se nada é diferente do ser, este não pode ser demonstrado por ele mesmo. Por isso ele não pode ser o sujeito.

Ademais, como dizem, se o ser fosse o sujeito e todas as coisas fossem estabelecidas no ser e nas partes do ser, esta ciência certificaria todas as coisas que existem assim como os princípios de todas as coisas. Então, todas as outras ciências seriam supérfluas, pois se tivéssemos a ciência mais nobre entre as demais não seria necessário encontrar outra ciência menos nobre.

Entretanto, o que é errôneo neste argumento é verificável pelo fato de que nada pode ser simultaneamente o procurado e o sujeito de alguma ciência como o seriam Deus e as coisas divinas separadas que são procuradas nesta ciência. Logo não podem ser os sujeitos.

Além disso, as partes, sobre as quais muitas coisas são demonstradas nesta ciência, não são relacionadas a Deus como ao seu próprio predicado comum, mas são assumidas da comunidade do gênero ou da analogia.

Ademais, as divisões consideradas nesta ciência, que foram referidas acima, não são imediatamente consequentes de Deus e das coisas divinas; portanto, o sujeito desta ciência não pode ser Deus.

É por isso que todos os peripatéticos verdadeiramente dizem e parecem dizer que o

subiectum inquantum ens et ea quae sequuntur ens, inquantum est ens et non inquantum hoc ens, sunt passiones eius, sicut est [55] causa <et> causatum, substantia et accidens, separatum et non-separatum, potentia et actus et huiusmodi. Cum enim sit prima ista inter omnes scientia, oportet, quod ipsa sit de primo, hoc autem est ens, et <cum> stabiliat omnium particularium principia tam complexa [60] quam incomplexa, nec stabiliri possint nisi per ea quae sunt ipsis priora, et non sint eis aliqua priora nisi ens et entis, secundum quod ens, principia, non quidem quae ens principient, cum ipsum sit principium omnium primum, sed principia, quae sunt ex ente, [65] secundum quod est ens: oportet, quod omnium principia per istam scientiam stabiliantur per hoc quod ipsa est de ente, quod est primum omnium fundamentum in nullo penitus ante se fundatum.

Quod autem dicunt hi qui causam dicunt esse [70] subiectum, causas considerari in particularibus scientiis, falsum est, sed potius in eis considerantur ea quae insunt partibus entis conceptis cum quantitate vel tempore. Sed per causas probantur inesse ea quae insunt partibus entis; et ideo causae illae reducuntur [75] in primas causas, quae considerantur in ista scientia consequentia ad ens, inquantum est ens; et ideo ista non est de causa ut de subiecto. Propter quod

ser enquanto ser é sujeito e estas que se seguem do ser são as divisões dele, como é a causa e o causado, a substância e o acidente, o separado e o não separado, a potência e o ato, entre outros. Então, como esta é a primeira entre todas as ciências, é necessário que ela mesma trate do que é primeiro, isto é, o ser. Como ela estabelece os princípios, tanto os complexos, como as não complexos, e todos os particulares, que não podem ser estabelecidos a não ser por esta que são antecedentes a eles mesmos, não há nada que os anteceda a não ser o ser enquanto ser, não há princípios que antecedem o ser, pois ele mesmo é o princípio primeiro de todas as coisas e os demais princípios são provenientes do ser enquanto ser. Logo, é necessário que os princípios de todas as coisas sejam estabelecidos por esta ciência que trata do ser, que é o primeiro fundamento de todas as coisas e que não é fundamentado por nada anterior.

Entretanto, os que dizem que o sujeito é a causa, dizem que as causas são consideradas nas ciências particulares. Mas isto é falso, pois o que nelas são consideradas é mais precisamente o que é inerente às partes do ser concebido com a quantidade ou o tempo. Entretanto, é pelas causas que são provadas as causas que são inerentes às partes do ser. É por isso que aquelas causas são relacionadas com as primeiras causas, que são consideradas nesta ciência, as quais são consequentes ao ser

etiam scire omne stabilimentum accipit ab ista, quia causae, quae sunt media, per quae scimus, stant in causis in [80] ista scientia consideratis, non quidem sicut subiectum, sed potius sicut quaedam subiecti differentia.

Probabilior secunda est positio, et tamen falsa, quia processiones illae divinae, quas inducit, non sunt primae per hoc quod sunt divinae, sed per hoc quod [85] ad entis primi sunt simplicitatem reductae. Et ideo patet, quod nulla ipsarum est absolute prima nisi ens, et omnes sunt ad ens consequentes, et ideo solum ens simplex est primum et subiectum, et alia consequuntur ad ipsum sicut partes et passiones eius. Talia etiam [90] licet sint causata divina et processiones simplices, non tamen esse habent extra materiam, sicut dixit Plato, et ideo ista sensibilia non fundantur in ipsis per modum illum quem Plato induxit. Sed de hoc nobis erit locus inquirendi in huius scientiae libro septimo.

[95] Quod autem nihil de ente dicunt demonstrari posse diversum, etiam falsum est et non probat intentionem [p. 5, 1] eorum. Licet enim nihil ad ens habeat realem diversitatem, habent tamen omnia consequentia ad ens modum quendam additionis ad ipsum, et per hunc modum

enquanto ser. Por isso, esta ciência não trata sobre a causa como sujeito. Por isso, o saber recebe desta tudo que é estabelecido, pois as causas intermediárias através das quais conhecemos estão contidas nas causas que esta ciência considera, não como sujeito, mas como algo diferente do sujeito.

A segunda posição é mais provável embora deficiente, porque aquelas processões divinas alegadas não são as primeiras por serem divinas, mas porque são reduzidas à simplicidade do primeiro ser. Por isso, demonstra-se que nenhuma daquelas mesmas causas é absolutamente a primeira, com exceção do ser; todas são consequentes ao ser, por isso somente o ser simples é o primeiro e o sujeito, ao passo que as outras são consequentes ao próprio como as partes e as divisões dele. Ademais, embora estas coisas sejam efeitos divinos e processões simples, elas não podem ser exteriores à matéria, contrariamente ao que disse Platão; por isso, estas coisas sensíveis não são fundamentadas nelas mesmas do mesmo modo como Platão argumentou. Mas dedicaremos lugar para debater isto no VII livro desta ciência.

Quando dizem que nada de diverso pode ser demonstrado sobre o ser, é igualmente falso e não prova a argumentação deles. Embora convenha que não exista diferença real com o ser, existem consequências do ser que possuem ao menos certo modo de adição de algo relacionado ao próprio; por esse modo



diversitatis, qui sufficit ad hoc quod inesse [5] monstretur alicui sicut subiecto sibi, haec quae dicuntur passiones entis, enti inesse probantur. Huius tamen et alia est solutio, quoniam etsi daremus, quod enti secundum se nihil possit probari inesse, tamen partibus entis, quae secundum se sunt partes ipsius, multa [10] possunt probari inesse. Et hoc sufficit ad hoc quod aliquid sit subiectum scientiae.

Nec aliae scientiae superfluent, eo quod causae omnium et principia stabiliuntur in ista, quia primis et transcendentibus scitis non propter hoc scitur [15] scientia vel ars. Causae autem et principia non probantur hic per ea quae sunt cuidam naturae propria et proxima, sed potius per entis principia stabiliuntur ea quae propria sunt, non in eo quod propria, sed resoluta et reducta ad ens vel partes entis, secundum [20] quod est ens et non secundum quod est hoc ens. Et ideo ad sciendas res in propria natura, summe requiruntur scientiae particulares, quae tamen nihil penitus probare possent, nisi eo modo quo subiecta et principia sua omnia relinquunt per entis principia esse [25] stabilita in scientia ista. Nec etiam propriae et determinatae scientiae cuiusdam entis isti subalternantur, quia ad subalternationem non requiritur, quod subiectum sit sub subiecto tantum, sed quod medium, quod est causa propter quid,

de diferenciação, é suficiente demonstrar a inerência de algo como o sujeito, como o que se diz das divisões do ser, que são provadas no interior do ser. Contudo, para esta e outras há uma solução, pois se concordarmos que nada pode ser provado no interior do ser, não se poderia ao menos provar que muitas das propriedades são inerentes às partes do ser que são por si as partes dele próprio. Isto é suficiente para que exista algum sujeito para esta ciência.

As outras ciências não são supérfluas sob o pretexto de que as causas e os princípios de todas as coisas são estabelecidos nesta ciência, pois não é pelos termos primeiros e transcendentais que são conhecidas uma ciência ou uma arte. Entretanto, as causas e os princípios não são aqui provados por elas, pois são próprios para uma certa natureza ou com elas relacionados, mas sobretudo pelos princípios do ser que são estabelecidos os que são os próprios, não naquilo que é próprio, mas ao retirar ou reduzir ao ser ou às partes do ser, segundo o que o ser é e não segundo o que é este ser. Por isso, para saber as coisas na sua própria natureza, são absolutamente necessárias as ciências particulares, as quais, porém, nada podem provar internamente, a não ser de certo modo, pois o sujeito e todos os princípios dele restam ser estabelecidos nesta ciência pelos princípios do ser. Eles não são subordinados à ciência própria e determinada de um certo ser, porque para que exista a

sub alterius scientiae medio [30] concludatur vel contineatur. Et sic fit in perspectiva et geometria et similiter in scientia naturali, quae traditur in libro Physicorum et scientia de Caeolo et Mundo et aliis scientiis naturalibus.

Sunt autem quidam Latinorum<sup>759</sup> logice persuasi, [35] dicentes deum esse subiectum huius scientiae, eo quod nobilissimae scientiae dicunt debere esse nobilissimum subiectum et primae scientiae primum subiectum et divinae divinum et altissimae altissimum; et huiusmodi multa ponunt secundum logicas et [40] communes convenientias, et hi more Latinorum, qui omnem distinctionem solutionem esse reputant, dicentes subiectum tribus modis dici in scientia, scilicet quod communius subicitur aut quod certius aut quod in scientia dignius est. Et primo modo dicunt ens in [45] ista subici scientia et secundo causam et tertio modo deum, et hanc scientiam non a toto, sed a quadam sui parte dignissima vocari divinam. Sed ego tales logicas convenientias in scientiis de rebus abhorreo, eo quod ad multos deducunt errores. Distinctionem [50] etiam non

subordinação, não é somente requerido que o sujeito seja somente sob outro sujeito, mas que o meio termo, que é a causa pela qual é concluída ou contida sob o meio termo de outra ciência. E assim se chega na perspectiva, na geometria e, igualmente, na ciência natural, que é transmitida no livro da Física e na ciência Sobre o Céu e o Mundo e nas outras ciências naturais.

Há ainda alguns dos latinos que foram persuadidos pela lógica, dizendo que Deus é o sujeito desta ciência na medida em que, dizem eles, para a mais nobre das ciências deve haver o mais nobre dos sujeitos; a primeira ciência, o primeiro sujeito; a divina, o divino; a mais alta, o mais alto; e, desse modo muitos se posicionaram segundo conveniências lógicas e gerais; segundo o costume entre os latinos, que consideram toda distinção como uma resolução, de modo que dizem que o sujeito de uma ciência pode ser afirmado de três modos, a saber, o que é o mais comum, o que é mais certo, ou o que é mais digno nesta ciência. Eles dizem, conforme o primeiro modo, que o ser é sujeito nesta ciência; conforme o segundo, a causa; e conforme o terceiro modo, Deus; nestas condições, esta ciência não é nomeada divina em seu todo, mas em sua parte mais digna. Mas eu recuso tais conveniências lógicas nas ciências das coisas, pois conduz a muitos erros. Não aprovo também a distinção

<sup>759</sup> Segundo Geyer (1969, p. 5, nota) e Weisheipl (1958, p. 130 e p. 134 nota 57) talvez seja Roberto Kilwardby.

approbo propter rationes in praehebitis inductas. Nec denominatio ideo fit, quod divina dicitur. Omnia enim apud naturam omnium rerum manifestissima sunt divinissima et nobilissima et priora omnibus, et haec sunt ens et entis partes et principia, [55] sicut patet per antedicta. Et ideo et honorabilissimum et mirabilissimum et certissimum per totum et non in quadam sui parte est scientia ista, quam ideo merito primam vocamus philosophiam.

por causa das razões alegadas conforme acima se tratou. Nem é adequada a denominação que se faz desta ciência ao chamá-la de divina. Entre as coisas que são mais manifestas na natureza de todas as coisas, que são mais divinas, nobres e anteriores a todas as outras coisas, existe o ser, as partes do ser e os princípios como se demonstrou pelo que foi dito anteriormente. Por isso, esta ciência trata das coisas mais honráveis, admiráveis e certas em seu todo por uma parte dele, de modo que, por merecimento, a chamamos de filosofia primeira.

**Alb., *Metaph.*, I, 1, 3**

Cap. 3. Et est digressio declarans, qua unitate et qualiter sit haec scientia una

Haec etiam scientia una est, quoniam licet sit de multis, de omnibus tamen illis est, prout reducta sunt in ens ut partes et prout sunt ens consequentia in eo quod est ens. Et ideo ens in omnibus his unitatem habet analogiae, quae unitas non aequivoci omnino, sed est multorum ad unum respicientium, non quidem quod per unam rationem est in illis nec etiam quod per diversam rationem est in eis, sicut quidam male dicunt, sed potius sic, quod illa diversa aliquo modo sunt unius, et ille modus quo sunt unius, est diversus in diversis. Sed quilibet diversorum modorum est eius quod simpliciter unum est, sicut ens simpliciter substantia est et aliquid eiusdem qualitas, et sic de aliis, et hac unitate unitur subiectum huius scientiae cum his quae sunt partes eius.

Alia autem unitate unitur ad passiones, et haec est immediatio

Cap. 3. Esta digressão esclarece a unidade e como esta ciência é única

Embora esta ciência seja única, convém que trate sobre muitas coisas, sobre todas aquelas coisas na medida em que são reduzidas ao ser e na medida em que são consequência do ser no que é o ser. Por isso, o ser em todas estas coisas possui uma unidade de analogia, que não é uma unidade absolutamente equívoca, mas trata sobre várias coisas sob um único ponto de vista, não do modo de uma única razão acerca daquelas coisas, nem também por razão diversa daquelas, como alguns disseram erroneamente; mas, como aquela coisa diversa trata de um só, de certo modo; e esse modo que trata de um só, é diverso entre as coisas diversas. Mas os modos diversos o são dele que é simplesmente único, como o ser é absolutamente substância e alguma qualidade dele; assim, trata sobre aquelas coisas, de modo que o sujeito desta ciência é unido por esta unidade com estas que são as partes dele.

Outra unidade é unida às divisões do ser e esta é imediação que subexiste nas

substandi passionibus, quae insunt et, sicut quaelibet unitur scientia, et tantum extenditur illa unitas, quantum extenditur immediatio subiecti ad quascumque passiones. Omnes enim illae per principia illius et eiusdem scientiae probrantur inesse eidem absque mutatione generis subiecti, nec demonstratio mutatur de genere in genus alterum. Et haec est unitas propria scientiae, secundum quod est demonstrativa vel doctrinalis, quia sic cognitio accidentium inesse subiecto maxime confert ad sciendum quod quid est. Quia autem passiones sunt primae et simplices sicut et ipsum subiectum, ideo ex his viam habet ad stabiliendum omnia quaecumque supponuntur in scientiis aliis. Et ideo non habet unitatem unius particularium scientiarum, quia hoc modo non proficeret ad stabiliendum principia, sicut iam saepius dictum est. Igitur quod ista scientia sit theórica et qualis theórica, amplius autem de quo sit de subiecto et qualiter, adhuc autem quali unitate sit una tam ad partes subiecti quam ad passiones, determinatum sit a nobis hoc modo.

divisões, que são internas, e como qualquer ciência é unidade, e somente aquela unidade é estendida, quanto é estendido a imediação do sujeito a cada uma das divisões. Todos aqueles são provados no interior da própria ciência sem mutação de gênero de sujeito, por princípio dele e daquela mesma ciência; nem a demonstração é mudada de um gênero a outro gênero. Esta é a unidade própria da ciência que é demonstrativa ou doutrinal, pois, desse modo, através do sujeito, o conhecimento dos acidentes internos confere maximamente à ciência a possibilidade de conhecer a essência. As divisões são primeiras e simples como o próprio sujeito, de modo que a partir destas possui o caminho para estabelecer todas as coisas que são supostas nas outras ciências. Portanto, ela não tem unidade a partir das ciências particulares, pois este modo não seria útil para o estabelecimento dos princípios como já foi dito várias vezes. Então, como esta ciência é teórica; e como teórica, trata do sujeito e de uma certa maneira, de modo que tem unidade tanto por parte do sujeito quanto por parte das divisões, como por nós foi determinado.

**Alb., *Metaph.*, VI, 1, 1**

[p. 301, 1] incipit liber sextus primae philosophiae qui est de accidente cuius primus tractatus est de inquisitione propria primae philosophiae et de modo diffinitionis qua utitur.

Cap. 1. Quae sit inquisitio ipsius propria.

Omnibus autem iam determinatis quae sapientiae huic praeambula esse videntur, nunc inquirere oportet de ente et partibus entis secundum ordinem. Et cum [10] prima divisio entis sit in substantiam et accidens, et accidens proprie sit demonstrabile de substantia, eo quod accidens solum diffinitionem propriissime accipiendo ‘diffinitionem habet a demonstratione positione differentem’: oportet, quod id quod primo quaeritur, sit accidens, substantia autem consequenter alium modum habebit cognitionis. In ista enim sapientia *quaeruntur principia et causae vere entium*. Vere autem entia

O livro sexto da filosofia primeira trata do acidente cujo primeiro tratado versa da investigação própria da filosofia primeira e do modo de definição que ela faz uso.

Cap. 1. Qual é a inquisição própria dela.

Por tudo que já foi discutido anteriormente, ao serem considerados os preâmbulos dessa sabedoria, é necessário investigar sobre o ser e as partes do ser segundo o costume. E como a primeira divisão do ente é a substância e o acidente; e o acidente é propriamente demonstrável a partir da substância; é através dela que o acidente há de receber propriamente a definição: “a definição tem sua distinção através da demonstração por posição”<sup>762</sup>; é necessário dizer que isto que é por primeiro procurado é o acidente, ao passo que a substância consequentemente terá outro modo de cognição. Nesta sabedoria, pois, verdadeiramente “são procurados os

<sup>762</sup> Arist., *An. Post.*, 1, 7, 75b32; Alb., *An. Post.*, I, 2, 17.

sunt, quae sunt ex principiis substantiae composita, et talia entia pendent secundum esse ex principiis et causis sui esse, [20] et ideo entia vere, secundum quod sunt *entia*, sciuntur ex inquisitione principiorum et causarum.

In praehabitis autem saepius distinctio habita est inter principia et causas. Quod autem inquirenda sint hic a nobis principia et causae entium vere, secundum quod sunt entia, probatur per inductionem particularium scientiarum. In medicina *enim* praeservante sanitatem, et in illa quae ex aegritudine intendit inducere convalescentiam, non potest hoc fieri, nisi inquirentur principia et *causae sanitatis et convalescentiae*. [30] *Et* similiter in *mathematicis sunt principia et elementa et causae*, per quae sciuntur ea quae sunt quaesita in mathematicis. *Et* sic *totaliter* sive *universaliter omnis scientia sententialis*, quae est in scientia ex aliis certificata, quae *participans* est *alicuius scientiae* ostensivae, *est circa causas et principia* eius quod quaeritur

princípios e as causas dos seres”<sup>763</sup>. Contudo, os compostos a partir dos princípios da substância são verdadeiramente seres; e tais seres pendem segundo o ser a partir dos princípios e das causas do ser deles; e, portanto, são verdadeiramente seres, segundo aquilo que são “seres”, a saber a partir da investigação dos princípios e das causas.

Entretanto, do que já foi discutido anteriormente, verificou-se de um modo mais corrente a distinção entre os princípios e as causas. Todavia, aqui devemos procurar verdadeiramente os princípios e as causas dos seres, segundo aquilo que são seres, e que é provado pela indução das ciências particulares. “Então”, na medicina o que preserva a saúde [é o que] nela intenciona conduzir à cura a partir da doença, o que não pode ser feito, a não ser que se procure os princípios e “as causas da saúde e da cura”. De modo semelhante, “na matemática existem princípios, elementos e causas”, pelas quais são conhecidas aquelas coisas que são procuradas na matemática. Desse modo, “totalmente” ou universalmente “toda ciência sentencial”, que está certificada na ciência a partir das outras ciências, é “participante de alguma ciência”

<sup>763</sup> Os trechos entre aspas na tradução correspondem ao itálico pertencem a Aristóteles (*Metaph.*, VI, 1).

in ipsa. Sed in hoc differunt, quod aliquae earum sunt circa causas certiores et principia *certiora* et magis propria et aliquae sunt circa causas simpliciores et principia *simpliciora* et magis universalia. Sicut musica magis est circa [40] certiora et propria et determinata, et arithmetica est circa magis simplicia et universalia: et perspectiva est circa certiora, geometria autem circa magis simplicia. *Omnes tamen illae* ideo particulares scientiae dictae sunt, quia circa unum aliquid sunt in parte entis determinatum; *et de hoc* uno circa quod sunt, *tractant genus* unum entis sibi subiectum, et tractant de eo *circumscripse* et praecise quaerendo tantum illa quae sunt illius generis, in quantum hoc est. *Sed non* quaerunt *de ente simpliciter nec in quantum est ens; de ipso enim quid est,* [50] *inquantum simpliciter est, nullam omnino faciunt orationem* diffinitivam, quia quamvis forte utantur diffinitione substantiae, inquantum substantia est, non accipiunt tamen tunc substantiam, inquantum est substantia, sed ad genus determinatum appropriant eam, et ideo utentes substantia simpliciter, non percipiunt substantiam simpliciter. de demonstração, a qual “trata das causas e dos princípios” que são procurados no interior da própria ciência. Todavia, nisto estas ciências diferem, pois algumas delas tratam das causas mais certas e dos princípios “mais certos” e mais próprios e algumas tratam das causas mais simples e dos princípios “mais simples” e mais universais. Como a música que trata do que é mais certo, próprio e determinado; e a aritmética que trata do que é mais simples e universal; e a geometria que trata dos que são mais simples. Entretanto, “todas aquelas” ciências particulares são assim ditas, porque tratam “de um único algo” que é determinado em parte do ser; “e sobre este” único de que tratam, “tratam do gênero” único de ser que para si é o sujeito, e tratam do que é “circunscrito”; e não de procurar precisa e somente aquelas coisas que são daquele gênero, enquanto a este pertence. “Mas não” procuram “tratar do ser simples, nem enquanto ser; nem dele mesmo” pois “a essência” enquanto simplesmente é, pois estas ciências absolutamente não “fazem explicação” definitiva “de coisa alguma” a respeito disso, de modo que quaisquer que por acaso utilizarem-se da definição de substância, entendida enquanto substância, não



Propter quod etiam non vere sciunt, quod sciunt, nec vere demonstrant, quod demonstrant, sine primae philosophiae sapientia.

[p. 302, 1] Ista igitur particulares scientiae accipiunt scientiam *de hoc ente*, in quantum est hoc in parte entis determinatum. Et *aliae quidem* scientiarum particularium *palam faciunt hoc sensum* sive sensatum, quod nos sensibile corpus vocamus, hoc est sensibilibus qualitatibus distinctum; hoc enim ens considerat scientia naturalis.

*Aliae* autem aliam accipiunt entis *condicionem*, quae facit *quid* sive aliquid esse *sic* vel sic in aliqua parte entis determinatum, sicut est numerus vel continua [10] quantitas immobilis vel huiusmodi aliquid. Et considerant ea *quae secundum se insunt illi generi circa quod sunt*, et de hoc quidem *necessarium* omnes *demonstrant*, in hoc differentes, quod quaedam *magis* et firmiter demonstrant, quaedam autem minus et *infirmiter*. Sicut enim in

assumem a substância entendida enquanto substância, mas aproximam-se dela por um gênero determinado, de modo que ao utilizarem da substância simples, não consideram a substância simples. Por isso, também não sabem verdadeiramente o que sabem, nem demonstram verdadeiramente o que demonstram, sem a sabedoria da filosofia primeira.

Estas ciências particulares recebem então a ciência “sobre este ser”, enquanto é este na parte do ser determinado. As “outras” ciências particulares “fazem abertamente” este “senso” ou sentido que nós chamamos de corpo sensível, isto é, distinto através das qualidades sensíveis, de modo que a física considera este ser.

Entretanto, “as demais ciências concebem” outra “condição” do ser, isto é, “aquela que” faz a essência ou de algo do ser ou de alguma parte determinada do ser, como é o número ou a quantidade contínua do imóvel ou as outras do mesmo modo. E consideram “esta parte que são segundo si mesmas e são inerentes” daquele “gênero de sujeito do qual tratam”, e sobre isto todas as ciências “demonstram o necessário”, mas diferem nisto, pois algumas demonstram “mais” e com mais fundamento, outras

principio libri de anima nos dixisse meminimus, scientiae dupliciter differunt ab invicem, aut videlicet nobilitate subiecti, quemadmodum scientia de astris vincit geometriam. Differunt etiam certitudine demonstrationis, sicut geometria vincit scientiam [20] de astris.

Quia igitur omnes huiusmodi scientiae ens inquirunt in parte et de ipso inquirunt ea quae insunt ei secundum se, consequenter accipitur *ex talium scientiarum inductione*, quod in nulla earum *est demonstratio substantiae* in eo quod substantia est, *nec* in aliqua earum demonstratio est eius quod quid est in eo quod *quid est*, quia demonstratio substantiae in eo quod substantia est, et demonstratio eius quod quid est, in quantum quid est simpliciter, pertinet ad istam scientiam quae [30] considerat ens, in quantum est ens, quia aliae substantiam et quid est simpliciter accepta non vere cognoscunt, sicut diximus. Et ideo de substantia et quid est simpliciter acceptis *alius modus ostensionis est* a particularibus scientiis, et iste modus primae philosophiae est proprius. Et

menos e com “menos fundamento”. No princípio do livro Sobre a Alma, nós nos lembramos ter dito que as ciências diferem de duas formas umas das outras, a saber, pela nobreza do sujeito, como é o caso da ciência dos astros que supera a geometria. Diferem também pela certeza da demonstração, como a geometria supera a ciência dos astros.

Como todas as ciências investigam o ser em parte e sobre ele em si mesmo investigam o que é inerente a ele, segundo si mesmo, consequentemente é recebido “por indução de tais” ciências; que em nenhuma delas “existe a demonstração da substância” pelo que a substância é em si mesma; “nem” em alguma delas existe demonstração da “substância” que existe nela, pois a demonstração da substância dela que é a substância, e a demonstração da “essência”, enquanto aquilo que é simplesmente, pertence a esta ciência que considera o ser enquanto ser, porque a substância das outras e a essência é simplesmente assumida e não conhecem verdadeiramente, como dizemos. Portanto, nas ciências particulares, a substância e aquela essência simples são assumidas com “outro modo de manifestação”, de maneira que este modo é próprio da filosofia primeira. As ciências

*similiter* particulares scientiae nihil dicunt stabiliendo et probando, *si est* vel *non est genus* subiectum *circa quod* sunt, sed relinquunt ipsum esse. Et huius causa est, quia *eiusdem* scientiae est *manifestum facere* hoc ipsum quod est *quid*, in quantum est quid, et probare esse hoc [40] sive ostendere, *si est* hoc vel non est. Sicut ostendimus in praehabitis, ista sapientia quae vere ex propriis considerat entis principia, sola vere dicit quid et ex ipsis principiiis quiditatis probat esse subiecta particularium scientiarum.

Et iste est intellectus verus Aristotelis, et Averroes erravit in expositione intentionis eius. Dicit tamen verum Averroes, sed non ad propositum. Est autem dictum ipsius, quod substantia non demonstratur, eo quod ipsa non est de aliquo. Quia quamvis forte secunda substantia possit ostensive syllogizari de [50] substantia subiecta, tamen secunda substantia, prout est in praedicato, dicit quale quid, quod proprie est esse substantiale; et quale essenziale praedicatur de eo quod vere est substantia subiecta, sicut ostendetur

particulares “igualmente nada dizem” para estabelecer e provar, “se é” ou “não é um gênero” de sujeito “de que tratam”, mas deixam ela própria ser. É a causa dele, porque “desta mesma” ciência é “manifesto fazer” isto “mesmo” que é “a essência”, enquanto é o que é, e provar existir isto ou manifestar “se é” isto ou não é. Assim como mostramos no que antes foi considerado, esta sabedoria que verdadeiramente considera os princípios do ser a partir dos que lhe são próprios, somente diz verdadeiramente a essência, de maneira que prova existir os sujeitos das ciências particulares a partir destes mesmos princípios da quiddidade.

Este é o entendimento verdadeiro de Aristóteles, erroneamente interpretado por Averróis. Averróis disse corretamente, mas não no propósito. Contudo, é dito por ele próprio que a substância não é demonstrada, por isso, ela própria não é sobre algo. Para que a segunda substância possa manifestamente silogizar sobre qualquer que seja a substância subjacente, a segunda substância, na medida em que está no predicado, fala sobre a existência, pois ela é propriamente o ser substancial, de maneira que ela é a essência predicada sobre isto que verdadeiramente é a substância subjacente,

in sequenti huius operis libro. Adhuc autem haec via syllogismi ostensive, licet posset fieri per diffinitionem substantiae, tamen non est potissimus modus demonstrationis, quia in potissimo modo demonstrationis causa, quare praedicatum insit, accipitur in subiecto, [60] quod in diffinitione cadit passionis. Et si de luce sumatur subiectum, dicit et quid et propter quid, sicut si quaeratur causa eclipsis solis, non est causa luna simpliciter, sed luna in nodo caudae vel capitis draconis infra gradus eclipticos ad directam aspectus diversitatem opposita; et sic accepta ut subiectum proprium cadit in diffinitione passionis. Cursus igitur et transitus demonstrationis est a subiecto in praedicatum. A praedicato autem in subiectum non est potissima demonstratio, neque etiam est indigentia talis [70] demonstrationis, eo quod circa hoc non contingat mentiri, cum unum accipiatur in alio. Et ideo dicit Averroes, quod genus de specie non demonstratur, intelligens hoc de potissima et propriissima via demonstrationis.

como será demonstrado na sequência deste livro. Entretanto, para que exista esta via de silogismo de uma forma demonstrável, convém que se possa fazer pela definição da substância, mas esta não é o principal modo de demonstração, porque a causa é o principal modo de demonstração, uma vez que o predicado é inerente e recebido no subjacente, que cai na definição de divisão. Se for tomado o sujeito da luz, e ao dizer que há o existir e a razão de ser, como se a causa do eclipse do sol fosse procurada, a lua não seria simplesmente a causa, mas como a cauda da lua tem o aspecto da cabeça do dragão e se posiciona sob um ângulo elíptico que se opõe à direção diversa da projeção, pode-se desse modo aceitar, que ela cai na definição de divisão como sujeito próprio. Então, o percurso e o trânsito da demonstração existem no predicado a partir do sujeito. Contudo, não há no sujeito a demonstração a principal partir do predicado, nem também há indigência de tal demonstração, de modo que trata disto e sobre isso não cabe mentir, como o uno é aceito no outro. Por isso, Averróis disse que o gênero é demonstrado a partir da espécie, entendendo isto sobre a principal e a mais própria via de demonstração.

Dicit etiam Averroes, quod eiusdem scientiae est ostendere et quid et an est sive si est hoc vel non est. Per demonstrationem enim simplicem scitur ‘quid est’ et ideo scitur ‘esse’, eo quod ‘quid est’ dicit ‘esse’. Et sic scientia unius et eiusdem quaestionis scitur quid est et si est, quando bene et debite scitur, quid est, et per [80] eandem scientiam scitur, propter quid est, quia si vere scitur definitio, scitur omnis causa. Quia materia scitur ex genere et forma scitur ex differentia, et cum forma sit finis, ex forma scitur finis, et cum forma etiam sit ex forma, sicut sanitas sanati vel sanitati est ex sanitate, quae est in anima medici, sicut in VII libro huius sapientiae demonstrabitur: scitur etiam efficiens primus ex forma. Ex his autem principiis probatur esse de eo de quo quaeritur, si est vel non est.

Et sic patet, quod in talibus eiusdem scientiae est [90] manifestum facere et si hoc est vel non est. Dicit Averroes etiam, quod genus non demonstratur,

Averróis disse também que a esta mesma ciência cabe manifestar a essência, a existência, se é isto ou não o é. Pois, a essência é conhecida pela demonstração simples, de modo que se sabe “o existir”, uma vez que “a essência” já declara “o existir”. Assim, a ciência trata do único e da mesma questão conhece a essência e se existe; quando bem e devidamente é conhecida que existe, e pela mesma ciência se conhece a razão de ser, porque se verdadeiramente se conhece a definição, se conhece toda causa. Como a matéria é conhecida a partir do gênero, a forma é conhecida a partir da diferença; e como a forma é o fim, o fim é conhecido a partir da forma; e como a forma também é conhecida a partir da forma, como a saúde é conhecida do sanado ou através da sanidade é conhecida a partir da sanidade, que está na alma do médico como se demonstrará no livro VII desta sabedoria: sabe-se também que o primeiro eficiente existe a partir da forma. A partir destes princípios, porém, é provada a existência dele e a essência que é procurada, se é ou não é.

Assim parece, que em tais procedimentos desta mesma ciência, é manifesto fazer e se este é ou não é. Averróis disse também que o gênero não é demonstrado como

sicut diximus. Quia licet de esse vero dubitetur de aliquo, utrum sit vel non sit in rei veritate, tamen concepta specie quocumque modo in anima, [p. 303, 1] non dubitatur de genere, eo quod genus clauditur in intellectu speciei, sive sit concepta species extra animam sive non sit. Si enim nullus supponatur esse triangulus in materia sive esse supponatur, semper verum est triangulum esse figuram. Unde triangulo existente figura, dubitari potest, an triangulus est vel non est.

Et cum quaeritur, an hoc est vel non est, sufficit ad probandum, quod sit, quod habeat esse, secundum quod esse consideratur in principiis etiam quocumque modo. [10] Et hoc modo ‘an est’ probatum est per ‘quid est’ secundum Averroes. Et ideo in principiis esse ens est, illud autem, quod nec in principiis esse est nec fuit nec erit nec est in natura sua, illud determinatur ad non-esse, quando quaeritur, an hoc est vel non est. Sic igitur potissimo modo substantia non habet demonstrationem, eo quod non est de alio, sed habet alium modum ostensionis, qui vel est per compositionem vel divisionem vel forte

dissemos. Convém que seja questionado sobre o ser de algo verdadeiro, se existe ou se não existe na verdade da coisa; como a espécie é de alguma forma concebida na alma, não se questiona sobre o gênero, pois o gênero é fechado no intelecto da espécie, a espécie é concebida na alma ou fora dela. Embora nenhum triângulo tenha ou não sua existência pressuposta na matéria, a figura do triângulo é sempre verdadeira. Portanto, a figura existe através do triângulo, podendo-se perguntar, se o triângulo existe ou não.

Quando se questiona se isto existe ou não, é suficiente prová-lo que existe, que tem o existir, segundo aquele existir também considerado nos princípios de um certo modo. Por este modo, segundo Averrois, o “se existe” é provado pela “essência”. Portanto, nos princípios do ser há o ser; aquilo, porém, que nem existe nos princípios do ser, nem foi, nem será, nem existe na sua natureza, pois é determinado em relação ao não-ser, quando é buscado, se isto existe ou não existe. Assim, pelo modo principal, a substância não possui demonstração; desse modo, ela não existe a partir de outra substância, mas possui outro modo de manifestação, que se dá através da existência, pela composição ou pela divisão;

aliqua parte sui per diffinitionem vel etiam per accidentia, quae, sicut in [20] primo de anima dictum est, maximam partem conferunt ad scientiam eius quod quid est. Quod autem hic intendimus, hoc est, quod oportet esse unam scientiam, quae considerat principia et causas vere entis, quod est ex primis substantiae principiis composita substantia, sicut in antehabitis determinatum est.

porventura, através da definição de alguma parte sua; ou ainda pelos acidentes, que, como foi dito no Livro I do *Sobre a alma*, conferem a máxima parte para a ciência dele que é a essência. Entretanto, como consideramos, é necessário existir uma única ciência que considera verdadeiramente os princípios e as causas do ser; o que se dá a partir dos primeiros princípios da substância composta, como anteriormente foi considerado.

**Alb., *Metaph.*, VI, 1, 2**

Cap. 2. Quod tres sunt theoricæ  
essentiales.

Ex omnibus autem prædictis accipitur, quod *physica est scientia circa quoddam genus entis*, eo quod non [30] *circa substantiam est simpliciter, sed circa talem substantiam in qua est principium motus et status* ita, quod principium sit *in ea* sive intrinsecum. Et quia hæc substantia non est causata a nobis neque ab opere nostro, *palam est, quia physica neque practica est neque poetica* sive factiva. Distinctum autem est inter activum sive practicum et poeticum sive activum a nobis in VI Ethicorum. *Poeticarum enim* sive factivarum est *principium* quidem *in faciente*, et hoc est principium primum, quod est *intellectus factivus aut ars*, quæ est [40] principium ‘cum ratione factivum’, *aut alia potentia quaedam* deficiens ab arte, sicut est industria *facitibilium*, quam quidam habent ex *habilitate naturæ*. In omnibus enim *intellectus factivus* facit

Cap. 2. Quais são as três ciências  
teóricas essenciais

A partir de tudo que foi dito, assume-se que a “física é a ciência que trata de um gênero de ser”<sup>764</sup>, de modo que não “trata” da substância simples, mas “de uma substância na qual estão os princípios do movimento e do repouso” de tal modo que o princípio está “nela” ou é intrínseco. Como esta substância não é causada por nós, nem por nossa obra, é “evidente que” a física “não é prática, nem poética” ou produtiva. A distinção entre a ciência ativa ou prática e a poética ou ativa foi por nós realizada no livro IV da *Ética*. O “princípio” das ciências “poéticas” ou produtivas “é alguma forma de operar”, e isto é o primeiro princípio, que é o “intelecto” produtivo “ou a técnica”, que é o princípio “do modo de operar”, “ou” por outra “certa potência” que é produzida a partir da técnica, como é a indústria dos que operam, como alguns homens possuem a partir da habilidade natural. Em todas as coisas o intelecto produtivo faz o potente; a técnica faz o perfeito e a

<sup>764</sup> Arist., *Metaph.*, VI, 1025b18.



potentem, ars vero facit perfectum et industria facit habilem. Et ideo dicit Plato opera puerorum esse notanda, quoniam in primaevo ostendunt, ad quae sunt potentes et habiles. *Praecticarum vero*, quas ethicas vel civiles vel oeconomicas vocant, est principium *in agente*, sicut etiam in factivis, sed hoc principium est *prohaeresis* sive [50] eligentia conferentium et honestorum. *Idem enim* dicimus esse factum in arte mechanica, quod est *praevoluntarium*, eo quod principium eius est voluntas et intellectus.

Colligamus igitur ex dictis dicentes, quod *si omnis scientia aut practica* sive moralis *aut poetica* sive factiva et [p. 304, 1] artificialis *aut est theorica*, cum practicarum et poeticarum sit principium in nobis facientibus, theoricarum autem sit principium extra nos et, de quo est scientia physica, non sit in nobis, sed extra nos: manifestum est scientiam, quae est *physica*, practicam non esse, sed *theoricam* sive contemplativam. Est tamen *theorica* non circa ens, secundum quod ens, habens speculationem, *sed circa tale*

indústria faz o hábil. Portanto, Platão diz que as obras dos jovens devem ser observadas, pois demonstram as primícias das suas potências e habilidades. “As ciências práticas, que são chamadas de ética ou política ou econômica, tem o princípio “no agente”, como também nas obras, mas este princípio é “escolha” ou eleição dos que deliberam e dos que são honestos. Dizemos “igualmente” que existe operação na técnica mecânica, que é a técnica “dos preparam”, de modo que o princípio dela é a vontade e o intelecto.

A partir das ditas afirmações, concluímos que “se toda ciência é prática” ou moral, “poética” ou produtiva e técnica, “ou” é “teórica”; como as ciências práticas e poéticas tem o princípio nas nossas obras, as teóricas, ao contrário, tem o princípio fora de nós, de modo que, neste sentido, a ciência física não está em nós, mas fora de nós, sendo manifesto que esta é ciência e que a “física” não é prática, mas “teórica” ou contemplativa. Entretanto, não trata do ser enquanto ser, “mas” possui uma especulação “sobre tal parte determinada do ser, que é possível mover-se; de modo que ela possui em si

determinatum *ens*, quod est possibile moveri, ita quod principium motus et status habet in seipso, [10] *et est circa substantiam* quae est *secundum rationem* formalem *solum*, quae *secundum magis* sive in pluribus *non est separabilis*, sed concepta cum materia sensibili, quae subiecta est motui et mutationi. Si enim est circa aliquam aliam formam, sicut infra dicemus, non tamen est circa formam illam, secundum quod est separata, sed potius est circa eam. secundum quod est inclinata ad materiam talem qualem diximus, sicut est aliqua anima quae est intellectualis. *Oportet enim quid erat esse sive rationem diffinitivam*, quae [20] *medium est in demonstratione omnis theoricæ, non oblivisci, quia sine ratione tali quaerere conclusiones nihil est proficere, quia si medium certum non habeatur, nunquam certitudinaliter pervenitur ad conclusionem. Eorum autem quae diffiniuntur, et similiter ipsarum diffinitionum sive quid est, quaedam ita sunt concepta cum determinata et sensibili materia sicut simum, quod ipso nomine et diffinitione in se concipit nasum, qui* mesma o princípio do movimento e do repouso, de maneira que ela “trata da substância” que é considerada “segundo uma razão meramente” formal, que “além do mais” ou em muitas coisas “não” é “separada”, mas concebida na matéria sensível, que está submetida ao movimento e à mutação. Se ela trata de alguma forma, como abaixo diremos, não trata daquela forma, entendida como sendo separada, mas, como dela dissemos, é entendida principalmente como inclinada a uma certa matéria, como a que existe em uma alma que é intelectual. Portanto, “é necessário que exista uma definição, que é o meio de demonstração de toda ciência teórica, de modo que “não se esqueça que, sem tal razão, não é possível “procurar quaisquer” conclusões, uma vez que, se não se possui um certo meio, nunca se alcançará com certeza uma conclusão. Destas coisas que “são definidas” e, de modo semelhante, as próprias coisas definidas, ou seja, a “essência”, “são de certa forma” concebidas com a matéria determinada e sensível “como que representada”; como se concebe o nariz, que pelo próprio nome e definição, não é concebido de qualquer matéria, mas da maneira que pode conter o sentido do

non est de quacumque materia, sed de ea per quam potest esse sensus odoris. Quaedam [30] autem *diffinitorum* et *diffinitionum* sunt *sicut concavum*, quod non dicit nisi depressum in superficie, et superficies licet sit subiectum quoddam figurae, non tamen dicit materiam determinatam sensibilem aliquam, sed unius rationis est in omni superficie. *Differunt* ergo ista duo in hoc, *quod simum est conceptum* quidem *cum materia* sensibili determinata, quam quia concipit in ratione diffinitiva, ideo non est univocum, quando accipitur in alia materia sicut in naso lapideo vel ligneo.

Dicitur enim *simum quasi nasus concavus, concavitas* [40] vero secundum rationem diffinitivam est *sine materia sensibili*, quia licet superficies non habeat esse nisi in materia sensibili, tamen in ratione diffinitiva non concipit materiam sensibilem hanc vel illam. Sunt autem *omnia* quaecumque vere *physica* sunt, diffinibilia, sicut sunt concipientia materia sensibilem determinatam. Sicut patet per inductionem, quia sic sunt *nasus, oculus, facies, caro, os*, et

olfato. Alguns dos definidos possuem uma definição “como a do côncavo”, que é uma depressão na superfície; convém que as superfícies sejam submetidas a certas figuras, não entendidas como de alguma matéria sensível determinada, mas unicamente como ser de razão em toda superfície. Portanto, estas “diferem” de dois modos: “a representação concebida como alguma forma da matéria sensível” e determinada, como a que é concebida na definição; e, portanto, não é unívoca; ou quando assumida em outra matéria como o nariz de pedra ou de madeira.

Diz-se que “a concavidade está representa no nariz côncavo” segundo a definição e “sem a matéria sensível”, pois convém que as superfícies não tenham existência a não ser na matéria sensível, mas a definição não concebe esta ou aquela matéria sensível. Todas as definições da física são verdadeiramente definíveis ao serem assumidas da matéria sensível determinada. Como se manifesta por meio da indução nos casos do “nariz, dos olhos, da face, da carne, da boca” e “do animal”; assim como das folhas, da

*totaliter animal et folium, radix, cortex et totaliter planta et similiter lapis, metallum et ignis, et caetera omnia. Horum enim nullius est ratio diffinitiva [50] sine materia, in qua est principium motus et mutationis, sed quodlibet istorum semper in sua diffinitione habet materiam cum principiis motus et mutationis conceptam. Et ideo palam est, quoniam in physicis oportet quaerere quid est et diffinire concipiendo in diffinitione materiam huiusmodi. Ideo etiam de anima aliqua speculari est physici; de omni enim anima speculabitur, quaecumque non sine materia sensibili est, et talis est, quaecumque est endelechia corporis physici potentia vitam habentis. Si qua autem anima nullius omnino corporis [60] est actus, de ipsa, prout huiusmodi est, non speculabitur physicus. Ex omnibus autem inductis patet, quod physica non poetica vel practica est scientia, sed theorica huiusmodi substantiae qualis nunc dicta est.*

raiz, do caule” e “do vegetal”; e, igualmente, da pedra, do metal, do fogo e de todas as outras coisas. Embora a definição de todas estas coisas seja “sem” matéria; nelas está o princípio “do movimento” e da mutação; “mas” em qualquer uma destas “sempre possui” em sua definição “a matéria” concebida como princípio do movimento e da mutação. Portanto, é “evidente, como na física é necessário procurar a essência e definir” ao conceber deste modo a matéria na definição. “Portanto, também existe alguma forma de especulação na intelecção do físico”, de maneira que a alma especulará sobre tudo, “de alguma maneira sem matéria” sensível, como de fato é, de maneira que existe alma do mundo do corpo físico que possui a vida pela potência. Se nenhum ato do corpo absolutamente existe sem a alma, de maneira que sem a própria, o físico não especulará. “A partir” de todas as coisas consideradas, é manifesto que a “física” não é ciência poética ou prática, mas “teórica”, de maneira que esta é afirmada como sendo acerca de certo tipo de substância.

Sic autem per omnia eadem de causa, cum principium sciendi, quod

Assim, pelos mesmos argumentos, ocorre com a causa enquanto princípio do

est medium in mathematicis, non sit ab opere nostro neque in nobis, etiam in mathematica omni est scientia, quae est theórica veri. Sed si omnis mathematica est immobilium et inseparabilium a materia mobili et determinata, non est manifestum nunc. Sed [70] oportet propriam de hoc alibi esse considerationem, quia ipsa quae de astris est mathematica, videtur esse de corpore, quod est determinatae naturae mobilis, sicut de coelo et stellis. Sed quoad unam eius partem, quae est de quantitibus coelestium, licet consideret id quod movetur, non tamen considerat in eo principia motus, sed potius mensuras quantitatis eorum quae moventur, et motuum ipsorum. Et ideo mathematica est illa consideratio. Altera autem pars ipsius quae considerat effectum astrorum in interioribus, miscet se [80] physicae, sicut diximus in II Phiisicorum. Quod autem sufficit ad praesentem speculationem, est, quod quaedam mathematicae scientiae speculantur entia determinata, in quantum sunt immobilia et in quantum per diffinitivam rationem separabilia a materia sensibili et determinata per conhecimento; que é o meio da demonstração na matemática; a qual não é fruto da nossa obra; nem está em nós; pois também toda “matemática” é ciência e é verdadeiramente teórica. “Entretanto se” toda matemática “trata dos imóveis e inseparáveis” da matéria móvel e determinada, “não imediatamente evidente”. É necessário que este argumento seja considerado: como a matemática trata dos astros, vê-se que trata do que é corporal, que é determinado pela natureza móvel, como são os céus e as estrelas. Todavia, tal como diz respeito a uma só parte, ao tratar das quantidades dos astros celestiais, convém que considere isto que se move; não considera, contudo, nisto os princípios do movimento, mas principalmente as medidas de quantidade das coisas que se movem e o movimento delas. Logo, a matemática é aquela consideração. A outra parte dela própria que considera o efeito dos astros nos interiores, mistura-se com a física, como dizemos no livro II da Física. É suficiente para a presente especulação, dizer que “a matemática especula” acerca dos seres determinados, “enquanto são imóveis e enquanto” por definição são “separados” da matéria sensível e determinada, pois

hoc quod nullum principium motus determinat numerus vel quantitas continua, secundum quod est mensura tantum, nec aliquam materiam sensibilem ita vindicat sibi, quod univoce secundum esse non sit etiam in alia. Semper tamen speculatur id cuius [90] esse est in eo quod est mobile et conceptum materiae sensibili.

*Si vero est aliquod ens quod simpliciter est immobile, eo quod est simplex et impartibile, nullam habens magnitudinem penitus, et sempiternum, eo quod ipsum est necesse <esse> vel immediate pendens ex eo quod est necesse esse, et est separabile secundum esse et [p. 305, 1] rationem diffinitivam, eo quod ipsum non est nisi substantia simplex: palam est, quod de hoc ipso est alicuius theoricæ nosce, cum illius principium non sit in nobis. De hoc autem nosse non est physicae; physica enim non est nisi de mobilibus quibusdam. De hoc etiam nosse non est alicuius mathematicæ, quia nulla mathematicarum speculatur nisi ea quæ secundum esse sunt coniuncta, sed est alicuius theoricæ prioris his,*

nenhum princípio do movimento determina o número ou a quantidade contínua, conforme a restrita concepção de medida; nem alguma matéria sensível como advoga para si pois trata univocamente do ser de um modo diverso das demais ciências. A matemática sempre especula isto cujo ser está no que é móvel e concebido de matéria sensível.

“Entretanto, se trata de algum” ser que é simplesmente “imóvel”, de modo que é simples e indivisível, nada possuindo de grandeza e sendo “eterno”, é necessário que o ser ou o que deriva imediatamente a partir dele seja necessariamente o ser, “e” seja “separável” segundo o ser e a definição, de modo que o próprio não seja senão substância simples; assim, é “manifesto que” sobre isto mesmo “trata” “a ciência teórica”, uma vez que os princípios do ser não estão em nós. Entretanto, sabe-se que isto “não” pertence “à física”, pois a “física” não “trata senão de algo que é móvel”. Sabe também que isto “não” pertence “à alguma matemática”, pois nenhuma matemática especula a não ser sobre aquelas coisas que segundo o ser são conjugadas; “mas” isto pertence à ciência teórica “anterior” a esta,

quae ab utrisque diversa est. *Physica* namque est quidem circa separabilia, [10] sicut universale separatur a particulari, sed non est circa immobilia, eo quod in ratione diffinitiva concipit materiam determinatam principiis motus. Quaedam autem mathematica est quidem circa immobilia, sed tamen forsitan est circa ea quae secundum esse sunt inseparabilia a mobili materia, sed est circa ea quae secundum esse quasi sunt in materia sensibili. Prima vero philosophia quae ab utrisque diversa est, et circa immobilia simpliciter est et circa simpliciter separabilia. Immobilia vero entia sunt simpliciter causae omnes quae sunt [20] sempiternae, non subiectae motui secundum esse vel secundum rationem. Tales autem maxime sunt causae esse, secundum quod est. Tales enim causae sunt divinae et sunt causae his singularibus quae manifesta sunt in mundo. Omnia enim haec procedunt ex his quae divina sunt, sicut ex causis et principiis primis. Patet igitur ex omnibus quae inducta sunt, quod tres erunt philosophiae theoriae, et non

“que é diversa das demais”. “A física trata de alguns seres separados”, como o universal é separado do particular; “mas não” trata “dos seres imóveis”; por isso, a física concebe a matéria determinada pelos princípios do movimento na definição. Entretanto, “a matemática” trata “de certos seres imóveis, mas talvez” trata dos seres “não separados” da matéria móvel; mas trata do que, segundo o ser, “como que” residem na “matéria” sensível. Contudo, a filosofia primeira que é diversa de ambas, trata “dos imóveis simples “e” dos que são simplesmente “separados”. “Entretanto, os seres imóveis” são simplesmente “todas causas” que são “sempiternas” que não são submetidas ao movimento no âmbito do ser ou da definição. Elas são “maximamente” as causas do ser enquanto ser. Tais “causas são divinas” e são causas dos singulares que são “manifestos” no mundo. Todas estas coisas procedem a partir destas causas que são divinas, assim como a partir das causas e dos primeiros princípios. A partir de tudo que foi considerado, é evidente então que só existem “três filosofias teóricas”, a saber, a matemática, a física e a teologia ou ciência divina. Isto, porém, foi longamente

plures, *mathematica* videlicet et discutido por nós no primeiro livro desta  
*physica* et *theologia* sive divina. Hoc sabedoria.  
autem late in primo huius sapientiae  
libro a nobis disputatum est.



**Alb., *Metaph.*, VI, 1, 3**

[30] Cap 3. Quod haec scientia sit divina et honorabilissima et universalis et prima.

*Non enim est alicui non manifestum, quia si in aliquo scibili divinum intus existit, tunc oportet quod in tali natura immobili et separata et simplici existat. Unde sicut in physicis physica sunt, in quorum diffinitione cadit natura quae est simpliciter natura et haec est forma, eo quod omnes alii modi naturae proportionem illius naturae dicuntur natura: ita in prima philosophia omnia dicuntur divina, eo quod in diffinitione eorum [40] cadit deus. Quia sicut inferius late prosequemur, omnia exeunt a primis principiis divinis, et in ipsis sunt sicut artificiata in mente artificis. Et sicut artificiata resolvuntur ad lumen intellectus primi activi et per ipsum diffiniuntur, ita omnia resolvuntur ad lumen separatum substantiarum, et ipsae separatae substantiae resolvuntur ad lumen intellectus dei, per quod subsistunt, et per ipsum sicut per primum principium diffiniuntur. Et haec*

Cap. 3. Que esta ciência é divina, mais honrável, universal e primeira.

“É manifesto que”<sup>765</sup>, se em algo cognoscível “divino existe” no interior, então é necessário que “exista tal natureza” imóvel, separada e simples. Assim como as coisas físicas estão para a física, cuja natureza cai na definição que é simplesmente natureza e esta é a forma, de modo que todos os outros modos de natureza pela proporção da mesma natureza são chamadas de natureza, assim, na filosofia primeira são consideradas todas as coisas divinas, de modo que na definição delas cai Deus. Como pelo que posterior e amplamente perseguiremos, todas partem dos primeiros princípios divinos que são eles próprios engendrados na mente do artífice. E como as coisas engendradas são resolvidas pela luz do intelecto do primeiro ativo e são definidas por si próprio, assim todas são resolvidas pela luz das substâncias separadas, e as mesmas substâncias separadas são resolvidas pela luz do intelecto de Deus,

---

<sup>765</sup> Arist., *Metaph.*, VI, 1026a19.

est causa, quod divina et theologica dicitur haec sapientia. [50] *Oportet autem honorabilissimam scientiam esse circa honorabilissimum genus subiectum. Est autem honorabilissimum genus subiectum hoc quod est divinum. Divina igitur est honorabilissima scientiarum. Sicut enim in I huius sapientiae libro probatum est, theoricarum scientiarum sunt desiderabiliores aliis scientiis omnibus, quae vel sunt practicae vel poeticae sive artificiales vel adminiculantes, sicut sunt logicae. Ista autem sapientia desiderabilior est inter theoricarum, eo quod, sicut diximus, ipsa stat in lumine intellectus divini, [60] quo scito nihil invenitur ultra quaerendum. Et ideo hoc est scire quod omnes homines naturaliter scire desiderant.*

*Ex hoc autem quod diximus primam philosophiam esse circa divina immobilia et separata et simplicia, dubitabit fortasse aliquis, utrum ipsa sit scientia universalis, sicut saepe iam diximus, an forte sit circa aliquod genus subiectum unum et circa naturam unam divinam, et sic sit scientia*

pelo que subsistem, de modo que por ele próprio são definidas como primeiro princípio. E esta é a causa pela qual esta sabedoria é chamada de divina e teológica. “É necessário que a ciência mais honrável seja acerca do gênero mais honrável” de sujeito. Este gênero mais honrável de sujeito é este divino. A ciência divina é a mais honrável entre as ciências. Como no I Livro desta sabedoria foi provado, as ciências “teóricas” são “mais desejáveis” entre todas “as outras ciências”, as quais são práticas ou poéticas, técnicas ou auxiliares, como é o caso da lógica. Entretanto, esta sabedoria é a mais desejável entre as “ciências teóricas”, pois, como dissemos, a própria está na luz do intelecto divino, que como se sabe, é encontrado além do que deve ser procurado. Portanto, este é o saber que todos os homens naturalmente desejam saber.

A partir disto que afirmamos, a “filosofia primeira” trata das coisas divinas, imóveis, separadas e simples; “alguém questionará” talvez “se” ela própria “é” a ciência “universal”, como muitas vezes já dissemos, se porventura trata de “algum gênero” único de sujeito “e” de “uma única natureza” divina, assim

particularis sicut et aliae scientiae, quae circa unam partem entis contemplantur. Sed hoc [70] solvitur, quod *non* est *idem modus in mathematicis* et physica, quae sunt circa unum ens determinatum, et in divina scientia, *quia geometria et astrologia sunt circa aliquam naturam sunt*, cuius principia non sunt omnium principia neque sunt principia entis, secundum quod est ens: et similiter est de physica. *Illa vero* quam divinam vocamus, est *communis omnium*, quae licet sit de [p. 306, 1] deo et divinis, est tamen de his, secundum quod illa sunt principia *universi* esse per hoc quod sunt principia entis vere, secundum quod est ens, et haec est substantia non nisi ex principiis substantiae, inquantum substantia est, composita. Hoc enim probatur a simili. *Si enim*, ut quidam Philosophorum dixerunt, *non est aliqua substantia diversa existens* a physicis substantiis, sed omnes substantiae resolvuntur ad illam substantiam quam principaliter considerat physicus et quae nomen [10] et rationem substantiae physicae dat omnibus aliis, tunc oporteret, quod *physica* esset *scientia prima* et universalis. *Si igitur est aliqua scientia*

como ser ela é a ciência do particular como as outras ciências, que contemplan uma única parte do ser. Entretanto, este problema é resolvido ao considerar que o modo da ciência divina “não” é “idêntico ao da matemática” e ao da física, que tratam de um único ser determinado, “pois a geometria e a astrologia tratam de alguma natureza” cujos princípios não são todos os princípios nem são os princípios do ser enquanto ser, o que igualmente se aplica à física. “Entretanto, aquela ciência” que chamamos de divina é “comum a todas” as ciências, pois convém que ela trate de Deus e das coisas divinas, pois estas coisas enquanto tais são princípios da existência do universo, de modo que são verdadeiramente princípios do ser enquanto ser; e estas coisas não são substância a não ser a partir dos princípios da substância enquanto substância composta. Isto é provado por semelhança. Como alguns dos filósofos disseram, “se não existe alguma substância diversa do existente” nas substâncias físicas, todas as substâncias são resolvidas por aquela substância que o físico principalmente considera, de modo que o nome e a definição da substância física dá para todas as outras coisas, então seria necessário,

de *substantia immobili* quae principium est universi esse, *prior* quam *physica*, sequitur, quod illa sit *philosophia prima et universalis*. Et quia ipsa est *prima*, oportet, quod ipsa sit *speculativa primorum et universalium*. Est igitur esse ipsius *de ente, inquantum est ens, speculari, et ea specularitur quae insunt enti, inquantum est ens*. Omnia enim haec reducit ista in principium universi esse, cuius intellectus causa est [20] entis, non inquantum est hoc ens vel illud, sed inquantum est ens simpliciter. Hoc enim ens esse vel illud habet a determinantibus se et distinguentibus, et inquantum per illa consideratur, in contemplatione cadit scientiarum particularium. In communi autem determinantia ipsum sunt duo, quantitas videlicet et motus principia. Esse enim primum non pendet nisi ex ipsis principiis esse et substantiae. Consequitur autem illud secundum intellectum mensuratum esse quantitate, non concernens sensibilem materiam. Ultimo [30] autem determinans est id quod fit principiis motus. Et penes ista tria sunt acceptae tres theoriae; et inter illas sola divina est *prima philosophia et universalis*.

que a “física” fosse a “ciência primeira” e universal. Portanto, “se existe alguma ciência” sobre a “substância imóvel”, que é o princípio da existência do universo, esta seria a “mais anterior” do que a física; segue-se, que aquela é a “filosofia primeira e universal”. E “porque” ela própria é a “primeira”, é necessário que a própria seja especulativa e trate dos princípios primeiros e universais. Logo, convém que a própria ciência “do ser enquanto ser especule” sobre o ser, de modo que ela especulará sobre “o que são inerentes ao ser “enquanto ser”. Esta ciência reduz todos estes princípios ao princípio do universo, cujo intelecto é a causa do ser, não enquanto sendo este ou aquele ser, mas enquanto ser simples. Este ou aquele ser possui coisas que o determinam e pelas distinções, cai na contemplação das ciências particulares quando é por aquelas consideradas. Entretanto, em geral, as coisas determinantes são de duas formas, qual seja a quantidade e os princípios do movimento. O ser primeiro não tende senão a partir dos próprios princípios do ser e da substância. Entretanto, segue-se aquele ser conhecido segundo a medida da quantidade, que não concerne a matéria sensível. Por último, o que determina é o

que se faz conhecer pelos princípios do movimento. Deste modo, estas três ciências são assumidas como as três ciências teóricas, mas, entre elas, somente a ciência divina é a filosofia primeira e universal.



## Referências Bibliográficas

### Fontes

AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, ed. Martin, Turnhout: Brepols, 1982.

ALBERTUS MAGNUS, *Super Porphyrium De V universalibus, Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, XXVI, ed. Santos Noya, Münster: Aschendorff, 2005.

\_\_\_\_\_, *De praedicamentis*, I, 1b, *Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, XXXVIII, ed. Santos Noya, Münster: Aschendorff, 2014.

\_\_\_\_\_, *De anima*, VII, 1, *Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, XXII, ed. Stroick, Münster: Aschendorff, 1968.

\_\_\_\_\_, *Physica*, Libri 1-4, IV, 1, *Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, XXVI, ed. Hossfeld, Münster: Aschendorff, 1987.

\_\_\_\_\_, *Physica*, Libri 5-8, IV, 2, *Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, XXVII-XXXIV, ed. Hossfeld, Münster: Aschendorff, 1993.

\_\_\_\_\_, *Liber de natura et origine animae, Liber de principiis motus processivi, Quaestiones super De animalibus*, XII, *Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, XLVII, ed. Geyer, Münster: Aschendorff, 1955.

\_\_\_\_\_, *Metaphysica*, Libri I-V, XVI, 1, *Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, XXX, ed. Geyer, Münster: Aschendorff, 1960.

\_\_\_\_\_, *Metaphysica*, Libri VI-XIII, *Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, XXXI, ed. Geyer, Münster: Aschendorff, 1964.

\_\_\_\_\_, *Summa theologiae sive de mirabilia scientia dei, Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, XXXIV, 1, ed. Siedler, Kübel, Vogels, Münster: Aschendorff, 1978.

- \_\_\_\_\_, *De causis et processu universitatis a prima causa, Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, XVII, 2, ed. Fauser, Münster: Aschendorff, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Super Ethica, Libri I-V, Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, XIV, 1, ed. Kübel, Münster: Aschendorff, 1972.
- \_\_\_\_\_, *Super Ethica, Libri VI-X, Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, XIV, 2, ed. Kübel, Münster: Aschendorff, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Super Dionysium. De divinis nominibus, Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, XXXVII, 1, ed. Simon, Münster: Aschendorff, 1972.
- \_\_\_\_\_, *Super Dionysii mysticam theologiam et epistulas, Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, XXXVII, 2, ed. Simon, 1978.
- \_\_\_\_\_, *De bono, Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, XXVIII, ed. Kühle, Feckes, Geyer, Kübel, Heyer, Münster: Aschendorff, 1951.
- \_\_\_\_\_, *Super Euclidem, Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, XXXIX, ed. Tummers, Münster: Aschendorff, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Analytica Priora, Alberti Magni Opera Omnia. Alberti Magni*, I, ed. Augusto e Emílio Borgnet, Paris, 1890.
- \_\_\_\_\_, *Analytica Posteriora, Alberti Magni Opera Omnia. Alberti Magni*, II, ed. Augusto e Emílio Borgnet, Paris, 1890.
- \_\_\_\_\_, *De somno et vigilia, Alberti Magni Opera Omnia. Alberti Magni*, IX, ed. Augusto e Emílio Borgnet, Paris, 1890.
- \_\_\_\_\_, *Super Sententiarum, Alberti Magni Opera Omnia. Alberti Magni*, XXVI, ed. Augusto e Emílio Borgnet, Paris, 1893.
- \_\_\_\_\_, *Politica, Alberti Magni Opera Omnia. Alberti Magni*, VIII, ed. Augusto e Emílio Borgnet, Paris, 1891.
- \_\_\_\_\_, *De vegetabilibus libri*, ed. Meyer. Berlim, 1867.



- ALEXANDER HALENSIS, *Summa Theologiae*. Trad. Marcos Aurélio Fernandes-UnB).
- AL-FARABI, *Maqāla fī agrād al-hākīm fī kull maqālat Kitāb al-mawsūm bi-l-hurūf*, ed. Dieterich. Leiden, 1894.
- AL-KINDI, *Obras filosóficas de al-Kindi*, R. Ramón Guerrero, E. Tornado Povedo (ed.), Madrid: 1988.
- ALGAZEL, *Logica*, ed. C. H. Lohr, in: *Logica Algazelis: introduction and Critical Text, Traditio*, 21, 1965, p. 223-290.
- ALMAGESTUM PTOLOMEI PHELUDENSIS, Ductu Petri Liechtenstein Coloniensis. Venetiis. 1515.
- AVERROES LATINUS, *In I Physicorum*, Aristotelis opera cum Averrois commentariis, Venetiis apud Junctas 1562-1574, Vol. IV, Reimpressão Frankfurt, Minerva, 1962.
- \_\_\_\_\_, *In Metaphysica*, , Aristotelis opera cum Averrois commentariis, Venetiis apud Junctas 1562-1574, Vol VIII, Reimpressão Frankfurt, Minerva, 1962.
- ARISTOTELES LATINUS, *Analytica Posteriora* (texto latino de Aristóteles estabelecido por R.-A. Gauthier). In: Tomás de Aquino. *Expositio libri Posteriorum*, [ed. R.-A. Gauthier]. Ed. Leon., t.I\*-2. Roma - Paris: Commissio Leonina; Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Physicorum*. In: *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Ed. Leon., t. II. Roma, 1884.
- \_\_\_\_\_, *Metafísica*. Edición Trilingue por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Metaphysica: libri I - X; XII - XIII.2* (transl. 'mediae' recensio). In: BRAMS, J.; TOMBEUR, Paul. *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Categoriae [vel Praedicamenta]*, I, 1-5, Ed. Minio-Paluello, 1961. *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Ethica Nicomachea: translation antiquioris quae supersunt A. Liber I sive 'Ethica nova'*, XXVI, 1-3, Gauthier, 1972, *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.
- AVICENNA LATINUS, *Liber De Philosophia prima sive Scientia divina*, I-X. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Louvain, E. Peeters – Leiden, E. J. Brill, 1977.

BOETHIUS, *Commentary on Categories*, ed. Migne, Boethius, 1847.

\_\_\_\_\_, *De hebdomadibus, Opuscula Sacra*, ed. Moreschini: Boethius, 2005.

\_\_\_\_\_. *De sancta trinitate, Opuscula Sacra*, ed. Moreschini, Boethius, 2000.

HUGONIS DE SANCTO VITORE, *De Sacramentis Christianae Fidei*. Vol. I, Monasterii: Aschendorff, 2008.

PETRUS LOMBARDUS, I *Sententiarum*. Ed. Mandonnet, in: St. Thomae Aquinas. *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, Editio Nova, Tomus II, Paris: Sumptibus Lethielleux, 1929.

PLATO, *Timaeus*. Ed. Cooper. Indianapolis: Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997.

PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, ed. Suchla, Berlin: De Gruyter, 1990.

THOMAS AQUINAS, *Pars prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, vol. IV. Roma: Typographia Polyglotta, 1888.

\_\_\_\_\_, *Sententia libri Metaphysicae*, ed. Cathala e Spiazzi, Torino: Marietti, 1950.

### **Bibliografía secundária**

AERTSEN, Jan, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The case of Thomas Aquinas*, Leiden: New York: Brill, 1996.

\_\_\_\_\_. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden; New York: Brill, 2012.

ANZULEWCZ, H., Albertus Magnus como mediador entre Aristóteles y Platón. *AnáMnesis*, 2011, 42, pp. 19-46.

ASHLEY, Benedict M., St. Albert and the Nature of Natural Science, In: WEISHEIPL, James A. (Org.), *Albertus Magnus and the Sciences, Commemorative Essays 1980*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980. pp. 73-102

AUBENQUE, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris: PUF, 1991.

- \_\_\_\_\_, Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne et l'analogie de l'être, *In: Les Études philosophiques* 3–4, 1989, pp. 291–304.
- BALLARD, Edward Lee, *The metaphysics of Avicenna: a new latin edition of "Metaphysica" I e II. With preparatory remarks on the problem of sources for, and interpretations of, his approach to metaphysics*, Michigan State University, 1981.
- BECCARISI, Alessandra, Statuto della metafisica e teoria dell'intelletto nelle opera di Alberto il Grande, *Quaestio*, 5, 2005, p. 391-411.
- BERTOLACCI, A., Avicenna's and Averroes's Interpretations and their Influence in Albertus Magnus, *In: AMERINI, Fabrizio; GALLUZZO, Gabriele (ed.). A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*. Leiden: Brill, 2014. pp. 95-136.
- \_\_\_\_\_, Albert's Use of Avicenna and Islamic Philosophy, *In: RESNICK, Ivern (org.), A Companion to Albert the Great*, Leiden/Boston: Brill, 2013, p. 601-610.
- BRAGUE, Remy, Avicenne et Averroes [sur la science divine], *In: BARDOUT; BOULNOIS (org.), Sur la science divine*, Paris: PUF, 2002, p. 57-82.
- CHENU, M. D., La théologie au douzième siècle, *Études de Philosophie Médiévale*, 45, Paris 3, 1976, p. 142–158.
- COURTINE, J. F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris: PUF, 1990.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, El concepto de metafísica en Avicena, *In: JANSSENS, Jules; DE SMET, Daniel (eds.), Avicenna and His Heritage*, Leuven: Leuven University Press, 2002, 47-56.
- \_\_\_\_\_. *Abû-l-Walid ibn Rusd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, 2 ed., Córdoba: Caja Sur Publicaciones, 1997.
- CUSTÓDIO, Márcio Augusto Damin, A Classificação das Ciências no Comentário aos Segundos Analíticos I, l. 41, de Tomás de Aquino, *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 17, n. 2, 2007, p. 353-340.
- BECHARA, Evanildo (org.), *Dicionário da Academia Brasileira de Letras*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008. Voz. "Sujeito".
- DOIG, James C., *Aquinas on Metaphysics: A historico-doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

- FORTES, Carolina Coelho, *Societas studii: A construção da identidade institucional e os estudos entre os Frades Pregadores no século XIII*, Tese de Doutorado em História, Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2011.
- FRIEDMAN, Russell. L., Latin Philosophy, 1200-1350, In: MARENBO, John (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 192-219.
- GEYER, B. Prolegomena. In: Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernharo Geyer praeside, *Metaphysica*, Münster: Aschendorff, 1968.
- GILSON, Etienne, *Jean Duns Scot. Introducción à ses position fondamentales*, Paris: Vrin, 1952.
- \_\_\_\_\_, *A Filosofia na Idade Média*, São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GRANT, Edward, *A Source Book in Medieval Science*, Harvard: Harvard University Press, 1974.
- HACKETT, Jeremiah M. G., The Attitude of Roger Bacon to the *Scientia* of Albertus Magnus, in: WEISHEIPL, James A. (Org.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980, pp. 53-72.
- HEIDEGGER. M. *Kant y el problema de la metafísica*. México. FCF, 1954.
- HONNEFELDER, Ludger, Transzendent oder transzendental: Über die Möglichkeit von Metaphysik, In: *Philosophisches Jahrbuch*, 92, 1985, pp. 273–290.
- \_\_\_\_\_, Der zweite Anfänge der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert" In: BECKMANN, HONNEFELDER, et al.. *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungs Unien und Paradigmen*, Hamburg: Felix Meiner, 1987.
- JORDAN, Mark D., Albert the Great and the Hierarchy of Sciences. *Faith and Philosophy*, v. 9, n. 4, 1992, p. 483-500.
- KENNY, Anthony, *Uma nova história da filosofia ocidental*, vol. II: Filosofia medieval, Trad. Carlos A. Bárbaro, São Paulo: Loyola, 2005.
- KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- DE LIBERA, A., *Albert le Grand et la philosophie*, Paris: Vrin, 1990.

\_\_\_\_\_, *Penser au Moyen Âge*, Paris: Seuil, 1991.

\_\_\_\_\_, *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris: Seuil, 1996.

\_\_\_\_\_, *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*, Paris: Vrin, 2005.

MARENBNON, John, *Boethius*, Oxford: 2003.

\_\_\_\_\_. (ed.). *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

MCCULLOUGH, Ernest J., St. Albert on Motion as *Forma fluens* and *Fluxus formae*, in: WEISHEIPL, James A. (Org.), *Albertus Magnus and the Sciences, Commemorative Essays 1980*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980, pp. 129-154.

MINIO-PALUELLO, L., Note sull'Aristotele Latino Medievale. II: Caratteristiche del traduttore della *Physica* Vaticana e della *Metaphysica Media*, *Rivista di filosofia neo-scolastica*. 42, 1974, Pp. 7-25.

MOLLAND, A. G., Mathematics in the Thought of Albertus Magnus, In: WEISHEIPL, James A. (Org.), *Albertus Magnus and the Sciences, Commemorative Essays 1980*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980, pp. 463-478.

MÜLLER, J., Ethics as a Practical Science in Albert the Great's Commentaries on the *Nicomachean Ethics*, In: SENNER, W.; ANZULEWICZ, H.; BURGER, M.; Meyer, R.; NAUERT, M.; SICOULY, P.; SÖDER, J.; SPRINGER, K. B. (eds.), 2001, *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin: Akademie Verlag, 2001, pp. 275–285.

NOONE, T. B., Albert the Great on the Subject of Metaphysics and Demonstrating the Existence of God, *Medieval Philosophy & Theology*, 1992 (2), pp. 31-52.

\_\_\_\_\_. Albert the Great's Conception of Metaphysical Knowledge, In: HONNEFELDER, L.; WOOD, R.; DREYER, M.; ARIS, M.A. (Org.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*, *Subsidia Albertina* (1), Münster: Aschendorff, 2004, pp. 685-704.

OLSZEWSKI, Mikolaj, The nature of Theology according to Albert the Great, In: RESNICK, I., *A Companion to Albert the Great*, Leiden/Boston: Brill, 2013, pp. 69-104.

- OWEN, G. E. L., Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle, in: BARNES, J.; SCHOFIELD, M.; SORABJI, R. (org.), *Articles on Aristotle*. Vol. III: Metaphysics, London, 1979, pp. 12–32.
- PATTIN, A., Le Liber de Causis, In: *Tijdschrift voor Filosofie*, 28, 1966.
- PELSTER, F. Die griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des Mittelalters, In: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Suppl., Bd. II, Münster 1923, pp. 89-118.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael. *La metafísica en Averroes*. Resumen de la conferencia impartida dentro del IX Seminario de Filosofía Española. Pensamiento, Historia y Literatura. Centenarios del 98: Averroes (1126-1198). Arias Montano (1527-1598). Javier Zubiri (1898-1983), Departamento de Filosofía III, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, 1998, pp. 181-198.
- \_\_\_\_\_, Sobre el objeto de la metafísica según Avicena, *Cuadernos de Pensamiento*, 1996 (10), pp. 59-75.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael; TORNEDO POVEDA, Emilio, *Obras filosóficas de al-Kindi*, Madrid: 1988, p. 46-47.
- RASCHIETTI, Matteo, Alberto Magno e o tratado *De Prudentia*, *Revista Mirabilia*, 19, 2014 (2), pp. 246 -258.
- RESNICK, Ivern, *A Companion to Albert the Great*, Leiden/Boston: Brill, 2013.
- RUELLO, F., *Les Noms divins et leurs raisons selon saint Albert le Grand commentateur du De divinis nominibus*, Paris: Vrin, 1963.
- SARTORELLI, Elaine Cristine, *Estratégias de construção e de legitimação do ethos na causa veritatis: Miguel Servet e as polêmicas religiosas do século XVI*, Tese de doutoramento, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2004.
- SAVIAN FILHO, Juvenal, *A Metafísica do ser em Boécio*. Tese de Doutorado, São Paulo: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005.
- SPEER, A., “Sapientia ordinatur ad contemplari” – Philosophie und Theologie im Spannungsfeld der Weisheit bei Albertus Magnus, In: BRACHTENDORF, J. (Org.), *Prudentia und Contemplatio, Ethik und Metaphysik im Mittelalter, Festschrift für Georg Wieland zum 65 Geburtstag, Ferdinand Schöningh*, Paderborn 2002, p. 199-221.

- STEEL, *Der Adler und die Nachteule. Thomas und Albert über die Möglichkeit der Metaphysik*, Aschendorff, Münster 2001.
- STEELE, R., Introduction, *In: Opera hactenus inédita Rogeri Baconis*, XII, *Quaestiones supra librum De causis*, Oxford, Clarendon Press, 1935, p. xiv.
- STORCK, Alfredo Carlos, Alberto Magno: metafísico e teólogo, *Discurso*, v. 40, 2010, pp. 145-182.
- SWEENEY, L., *Esse primum creatum* in Albert the Great's Liber de Causis et Processus Universitatis, *In: The Thomist*, 44 (4), 1980, p. 599–646.
- SWEENEY, Eileen C., Roger Bacon and Albert the Great on Aristotle's Notion of Sciences, *Quaestio*, v. 15, 2015, p. 447-456.
- SYNAN, Edward A., Introduction: Albertus Magnus and the Sciences, *In: WEISHEIPL, James A. (Org.), Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980, pp. 1-12.
- TER REEGEN, Ian Gerard, Tradução e Introdução, *In: O Livro das Causas*, Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- THOMASSEN, B., Metaphysik als Lebensform. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Grossen, *In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 27, 1985.
- TORRIJOS CASTRILLEJO, Davi, *San Alberto Magno. Introducción a la Metafísica. Paráfrasis al primer libro de la Metafísica de Aristóteles*, Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2013.
- \_\_\_\_\_, La metafísica de Platón según san Alberto Magno, *In: DONATO, Oscar Mauricio (ed.), En torno a Platón*, Universidad Libre de Colombia. 2015, pp. 17-64.
- TREMBLAY, Bruno, Albert on Metaphysics as First and Most Certain Philosophy, *in: A Companion to Albert the Great, Theology, Philosophy and the Sciences*, Irven RESNICK (Org.), Leiden: Brill, 2013, p. 561-595.
- VALERIO NAPOLI, Agrigento, Le denominazioni della *Metafísica* e della sua scienza nella filosofia tardoantica, *Examina Antiqua*, 1 (3), Peitho, 2012. pp. 51-82.

- VUILLEMIN-DIEM, G., Jakob von Venedig und der Übersetzungsmethode und Testverständnis, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 42, 1975, pp. 7-69.
- WALLACE, William, A., Albertus Magnus on Suppositional Necessity in the Natural Sciences, in: WEISHEIPL, James A. (Org.), *Albertus Magnus and the Sciences, Commemorative Essays 1980*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980, pp. 103-128.
- \_\_\_\_\_, *Causality and Scientific Explanation*, Ann Arbor: University of Michigan, 1972.
- WEBER, Édouard, *La classification des sciences selon Avicenne a Paris vers 1250*, Paris: Belles Lettres, 1984, p. 77-101.
- WEISHEIPL, J. A. (org.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Studies 1980*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.
- \_\_\_\_\_, The Life and Works of St. Albert the Great, in: WEISHEIPL, James A. (Org.), *Albertus Magnus and the Sciences, Commemorative Essays 1980*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980, pp. 13-52.
- \_\_\_\_\_, Albertus Magnus and de Oxford Platonists, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1958, pp. 124-139.
- WIPPEL, J. F., Aquinas and Avicenna on The Relationship between First Philosophy and the Other Theoretical Sciences (In De Trin., q. 5, a. 1, ad 9), *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington: Catholic University of America Press, 1984, p. 37-53.
- ZIMMERMANN, Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert, *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 8, 223. Leiden-Köln: Brill, 1965.