Étienne Gilson



O SER E A ESSÊNCIA



PAULUS

Étienne Gilson

O ser e a essência

PAULUS

SUMÁRIO

Capa
Rosto
Ao leitor desta edição brasileira
INTRODUÇÃO
CAPÍTULO 1 - O SER E O UNO
- O ser de Parmênides
- O realmente real
- O ser e o mesmo
- A ideia e a existência
- A ideia de existência
- A ideia e a existência
- A ideia e a unidade
- O ser e o outro
- Os dois limites do essencialismo
- Para além do ser

CAPÍTULO 2 - O SER E A SUBSTÂNCIA
- Substância e realidade
- A estrutura do real
- O primado da essência
- Essência e causalidade
- Substância e existência
- A essência e a existência

CAPÍTULO 3 - O SER E A EXISTÊNCIA
- A ciência do ser
- A ordem da substância
- Estabilidade da substância
- Ato substancial e ato existencial

O ato de existir
Transcendência da existência
O ato puro de existir
A composição de essência e de existência
Existência e Metafísica
CAPÍTULO 4 - A ESSÊNCIA CONTRA A EXISTÊNCIA
Acidentalidade da essência
A existência sem a essência
Existência e necessidade
A natureza comum
O primado da essência
CAPÍTULO 5 - ÀS ORIGENS DA ONTOLOGIA
A essência real
A metafísica da essência
A essência real
Descartes discípulo de Suárez
Espinosa discípulo de Descartes
O desgosto da metafísica
Retorno à ciência do ser
O possível anterior ao ser
A estrutura da essência
Wolff discípulo de Suárez
A existência complemento do possível
A essência razão da existência
O argumento ontológico
Ontologia e criação
CAPÍTULO 6 - A NEUTRALIZAÇÃO DA EXISTÊNCIA
Kant discípulo de Wolff
Ontologia e Metafísica

Posição da existência
A existência como modalidade
A existência como dado
Existência e coisa em si
CAPÍTULO 7 - A DEDUÇÃO DA EXISTÊNCIA
A crítica hegeliana
O ser e o nada
O devir
A essência
A realidade
CAPÍTULO 8 - A EXISTÊNCIA CONTRA A FILOSOFIA
Conhecimento e religião
O conhecimento subjetivo
Sistema e existência
Existência e contradição
Existência e verdade
A essência da fé
Existência e ontologia
CAPÍTULO 9 - CONHECIMENTO DA EXISTÊNCIA
As definições da existência
O ser e a existência
Conhecimento do nada
O juízo de existência
Gramática e Lógica
A Gramática e a existência
A linguagem e a Lógica
A linguagem e a existência
A correspondência dos atos
CAPÍTULO 10 - EXISTÊNCIA E FILOSOFIA

A abstração e o juízo
Existência e duração
Existência e verdade
Existência e realidade
Conhecimento do outro
A angústia e a alegria
A impureza do concreto
O primado da existência
Pensamento e conhecimento
O início da sabedoria
CONCLUSÃO
A ilusão metafísica
O real e o possível
Os sucedâneos da existência
O primeiro princípio
O além da essência
APÊNDICES
APÊNDICE I - NOTAS SOBRE O VOCABULÁRIO DO SER
I. Ens e Quod Est
II. Essentia
III. Existentia
APÊNDICE I - RESPOSTAS A ALGUMAS QUESTÕES
APÊNDICE I - LINGUAGEM E DOUTRINA DO SER EM SÃO TOMÁS DE AQUINO
Coleção
Ficha Catalográfica
Notas

AO LEITOR DESTA EDIÇÃO BRASILEIRA

Na introdução e nos apêndices de sua obra, Étienne Gilson narra em detalhe as dificuldades que envolvem a tradução dos termos latinos *ens*, *esse* e *existentia* (*ente*, *ser* e *existência*), fundamentais para o desenvolvimento de sua argumentação. Tendo isso em vista, tanto poderá ser proveitoso para o leitor ter um conhecimento prévio dessas seções (de fato, vale ler os apêndices como se fossem uma introdução geral para o livro), como nos parece oportuno informar algumas das escolhas tomadas pelos tradutores desta edição brasileira.

Uma das principais reclamações que Gilson faz neste texto baseia-se no fato de a língua francesa, à época do lançamento de seu livro, em 1948, não possuir um termo de uso corrente para traduzir o substantivo latino *ens*. Dada a etimologia da palavra, ele defende que o mais correto seria se valer do emprego da forma nominal[1] do particípio presente do verbo francês *être* (em português, *ser*), a saber, a palavra *étant*. O fato é que, apesar de o emprego da forma nominal do particípio ser algo corrente na língua francesa (como, aliás, também acontece em português, por exemplo, quando tomamos o particípio passado do verbo "querer", que é "*querido*", como um adjetivo que nomeia uma pessoa que é estimada), esse não era o caso do particípio presente *étant*. Sendo assim, em francês, *ens* era geralmente traduzido por *être*, infinitivo francês do verbo *ser*, quando empregado na forma nominal. Em suma, então, impedido de se valer da palavra *étant*, Gilson faz, na maioria dos capítulos apresentados, a seguinte opção: seguir o uso corrente do francês e traduzir o latim *ens* por *être*. Há raras ocasiões em que Gilson se vale, nestes capítulos, também da palavra *étant* segundo sua forma nominal. Mas essa não é a praxe.

Acontece que, ao tomar essa decisão, Gilson ganhou para si outro problema. *Être* traduz também, tanto em sua forma verbal como em sua forma nominal, o infinitivo latino *esse*, palavra que serve de substrato a outro conceito-chave para a sua argumentação. Para evitar confusões, ele procura, então, em algumas das ocorrências em que seria o caso de fazer referência ao termo latino *esse*, empregar, em francês, o termo *existence* (em português, *existência*) e seus derivados.

Mas, também desta vez, a solução enfrentará seus percalços. O termo latino *existentia* também aparece nos textos aos quais Gilson faz referência e, como não podia deixar de ser, também tem neles um sentido técnico preciso que, nem sempre, é o mesmo daquele que Gilson tem em mente ao verter *esse* por *existence*.

Em português, não teríamos a mesma dificuldade inicialmente relatada por Gilson: *ens* encontra seu equivalente exato em "ente". Portanto, *ens*, *esse* e *existentia* podem bem ser traduzidos por *ente*, *ser* e *existência*, embora também seja possível traduzir tanto *ens* como *esse* por *ser*, de modo que todas as opções que foram aqui descritas como tendo sido tomadas por Gilson também podem ser perfeitamente acolhidas na língua portuguesa. No entanto, como é possível perceber, o problema enfrentado não se reduz apenas a uma dificuldade pontual de tradução, mas está, antes, na tentativa de evitar as confusões que podem advir ao uso "técnico-conceitual" dos termos envolvidos.

O próprio Étienne Gilson chegou a observar que talvez tivesse sido melhor ignorar as reticências da língua e ter empregado de uma vez *être*, *étant* e *existence* como as traduções respectivas de *esse*, *ens* e *existentia* (*ser*, *ente* e *existência*). Apesar disso, não nos pareceu possível, nem conveniente, tomar a decisão de tentar superar essas dificuldades – que, afinal, são próprias do francês e não do português –, e, simplesmente, nos valer do expediente de "corrigir", ou melhor, de *devolver* ao texto de Gilson o sentido que ele mesmo, por várias vezes, confessa que teria almejado originalmente. O principal problema, como também reconhece o próprio Gilson no segundo dos

apêndices desta obra, é que, para fazê-lo, "seria preciso introduzir no livro muitas mudanças de redação para submetê-lo a essa nova terminologia, sem que o pensamento propriamente dito em nada fosse mudado. Pareceu-me que, em mais de um caso, em que certas nuanças de pensamento corriam o risco de se perder no curso dessa operação, o remédio seria, às vezes, pior que o mal."

Advertidos com tamanha precisão a esse respeito, só nos resta a difícil tarefa de, no máximo, poder lembrar ao leitor que podemos nos valer, em suma, da seguinte impressão: a maior parte das vezes em que o texto emprega a palavra *ser*, Gilson pretende fazer referência à forma nominal da palavra correspondente ao termo latino *ens*. Sendo assim, em boa parte das suas ocorrências, *ser* poderia ser mais bem traduzido por *ente*. Entretanto, há vezes em que Gilson usa *ser* tendo em vista o termo latino *esse*. Algo semelhante parece ocorrer com a palavra *existência* e seus derivados: também esses são, por vezes, empregados como referências da forma nominal de *esse*. Há, claro, outros casos em que aparecem as exceções às quais também faz alusão a própria advertência de Gilson da qual reproduzimos um trecho. Essas, porém, obviamente apenas poderão ser bem percebidas ao se acompanhar as próprias "nuanças" da exposição.

Por fim, também é preciso dizer ao leitor que, em sua versão original, o texto de Gilson faz menção a vários termos e sentenças em língua estrangeira. Na presente edição brasileira, tais expressões são, em grande parte, acrescidas de suas respectivas traduções para o português, apresentadas entre parênteses, no corpo do texto, ou em notas de rodapé.

Carlos Eduardo de Oliveira
Professor do Departamento de Filosofia da FFLCH/USP.

A razão tem um único meio
de explicar o que não vem dela:
reduzi-lo ao nada.

(É. MEYERSON, *LA DÉDUCTION RÉLATIVISTE*, ART. 186, P. 258)

INTRODUÇÃO[1]

O VOCABULÁRIO DO SER

Todas as dificuldades da metafísica se originam de os metafísicos terem substituído pelo ser, como primeiro princípio de sua ciência, um dos aspectos particulares do ser estudados pelas diversas ciências da natureza.[2] Supondo que alguém admita essa conclusão, ela, por sua vez, coloca um novo problema. Se, de fato, o ser é o primeiro princípio do conhecimento, como não estaria incluído em todas as nossas representações? Mas, se ele o é, como é possível que, em vez de apreendê-lo imediatamente como uma evidência primeira e de invariavelmente mantê-lo até o fim de suas especulações, tantos metafísicos, dentre os quais alguns dos maiores, tenham desde o início dele se desviado ou, após algumas tentativas infelizes, tenham-no finalmente recusado? Há algo de estranho num fato como esse e, no entanto, não há nada de mais comum. Ao longo da história, tudo se passa como se o temor do primeiro princípio da sabedoria fosse o próprio início da sabedoria. Tal é o paradoxo cuja natureza uma reflexão crítica sobre certos dados da história talvez nos permitirá esclarecer. Propor esse problema, aliás, nada mais será do que voltar àquilo que Aristóteles já considerava como a constante preocupação dos filósofos: o que é o ser?

O ser, alguém responderá, é o que é. Nada mais justo, mas as dificuldades começam tão logo buscamos definir o sentido da palavra "é". A natureza desse paradoxo foi plenamente posta às claras por Kant, na célebre passagem da *Crítica da razão pura* em que, acerca da prova ontológica da existência de Deus, ele fazia notar que "o ser não é, evidentemente, um verdadeiro predicado, um conceito de algo que

possa ser acrescentado ao conceito de uma coisa". Essa proposição significa que não há qualquer diferença entre nossa noção de uma coisa posta com a existência e nossa noção da mesma coisa posta sem a existência. Mais exatamente, nunca um conceito representa uma coisa com ou sem a existência, pela simples razão de que a existência não é representável a modo de conceito. Isso equivale a dizer que o conceito de um objeto real não difere em nada do conceito desse mesmo objeto pensado como simplesmente possível: "Quaisquer que sejam os predicados que atribuo a uma coisa, e fossem eles numerosos o bastante para determiná-la completamente, nada lhe acrescento ao acrescentar que a coisa existe". Em suma, a existência não é representável nem por um conceito, nem no conceito.

Essas observações de Kant são bastante conhecidas, mas também se sabe que o filósofo não deixou de ver o outro lado do problema, que poderia ser designado o seu aspecto "existencial". O próprio exemplo empregado por Kant não lhe permitia, aliás, ignorá-lo, pois, se é verdade que a noção de cem táleres permanece a mesma, quer se trate de táleres reais ou de táleres simplesmente possíveis, para mim, entretanto, não é a mesma coisa ter cem táleres possíveis no espírito e ter cem táleres reais no meu bolso. Ao admitir que, se acrescento cem táleres reais à minha fortuna, aumento-a mais do que acrescendo-lhe simplesmente o conceito deles, Kant concede simplesmente o fato evidente de que, falando estritamente, as duas ordens do real e do possível são incomensuráveis. Dizer de uma coisa que ela existe não é acrescentar o atributo da existência àqueles que constituem sua essência; é dizer que a própria coisa, com a totalidade dos atributos que a constituem, é um sujeito não menos real em si do que aquele que a pensa. Não se pode dizer corretamente que Deus seja sábio, bom, onipotente, infinito *e* existente, como se a existência fosse para ele um atributo de mesma ordem que os outros. Se Deus não existisse, não teria quaisquer atributos, e todos os que possui aparecem com seu ser ou desaparecem com ele.

Tal é precisamente a raiz dos paradoxos que afligem todo emprego filosófico da noção de ser. Por um lado, a primeira coisa que desejaríamos saber, acerca de um objeto cognoscível qualquer, é se ele existe ou não. Nada é mais importante do que isso, se ainda for verdadeiro dizer que um cachorro vivo vale mais que um rei morto. Por outro lado, dado que o conceito de uma coisa real não difere em nada do conceito da mesma coisa enquanto simplesmente possível, nossa representação conceitual do real é congenitamente cega à existência. Todos os nossos conceitos apresentam o mesmo caráter de "neutralidade existencial". Daí nascem as dificuldades que afligem o emprego filosófico da noção de ser, pois, se há um conceito que parece conotar a existência, não é senão esse, e, no entanto, precisamente enquanto conceito, ele não a conota mais do que o fazem os outros. "O que quer que contenha nosso conceito de um objeto, dizia Kant, somos sempre obrigados a sair dele para atribuir-lhe a existência". Sim, sem dúvida, mas o que há aqui de estranho é que isso seja verdadeiro do próprio conceito de "ser". Conceber *x* como um ser não é pensar que ele existe, ou, se assim se preferir, é completamente indiferente ao conceito de ser que "aquilo que é" seja ou não seja. O único objetivo do presente trabalho é lançar alguma luz sobre essa ambiguidade fundamental e também, se possível, dissipá-la.

A epígrafe deste livro foi tomada da obra de Émile Meyerson. Como todos os filósofos, esse grande espírito não disse mais que uma única coisa, mas, diferentemente da maioria, ele a demonstrou de modo irrefutável. A ilusão denunciada pelas linhas que citamos é a própria vida da ciência. Émile Meyerson sabia disso, mas, se a ciência nela vive, a metafísica nela morre, e não quisemos dizer outra coisa. É difícil sabermos o que o autor de *Identité et réalité* (*Identidade e realidade*) teria pensado sobre isso, ou antes, pelo pouco que tivemos o privilégio de conhecê-lo, temos algumas razões para crer que ele teria se recusado a pensar o que quer que fosse sobre isso. Esse

escrúpulo foi a única coisa que nos impediu de dedicar à sua memória um livro em que tudo fala dessa metafísica com a qual sabemos muito bem que ele não engajou qualquer disputa; mas seu pensamento esteve bastante frequentemente presente para nós, durante os anos em que preparávamos esta obra, para que pudéssemos resistir ao prazer de nela inscrever pelo menos o seu nome.

Mas talvez convenha precisar inicialmente o sentido de alguns termos. Buscar o que é o ser é se interrogar sobre o sentido de uma palavra. Às vezes se diz que os metafísicos se valem de palavras vagas, e é verdade que certas palavras são mesmo a matéria sobre a qual a reflexão do metafísico se exerce, mas isso talvez não seja suficiente para desqualificar a metafísica. Não se censura aqueles que dizem querer compreender o sentido das palavras que usam. Para censurar os metafísicos, é preciso evidentemente que essa objeção superficial abarque outras. Talvez se queira dizer que eles se questionam sobre palavras desprovidas de sentido, ou que procuram, por trás de palavras cuja significação é completamente prática, um conhecimento positivo do real que aí não se encontra.

Assim entendida, a objeção se torna pertinente, e não deve haver praticamente nenhum metafísico que não se tenha perguntado, ao menos uma vez no curso de suas reflexões, se não estaria perdendo seu tempo a meditar sobre palavras vazias. No entanto, as palavras sobre as quais sua reflexão é exercida não são escolhidas ao acaso. Elas de fato apresentam particularidades notáveis. Diz-se que são palavras vagas, e elas o são, mas são também palavras-chave, ao menos no sentido de que, sem elas, a linguagem seria impossível. Quantas frases pronunciamos sem dizer "é", "por causa de", "a fim de"? Sob essas palavras ordinárias e inteligíveis para todos se dissimulam, no entanto, os três temidos problemas metafísicos do ser, da causalidade e da finalidade. Para ficarmos com a primeira dessas palavras, nem o verbo "ser" nem o nome "ser" são termos eruditos, criados pelos filósofos em vista de expressar algum conceito técnico. Elas foram encontradas na

língua comum pelos primeiros metafísicos, que se limitaram a se interrogar sobre o sentido delas. Sabemos do que falamos quando dizemos "homem" ou "cavalo", mas do que falamos quando dizemos "ser" (*esse*), um "ente" (*ens*, um ser) ou a "essência" (*essentia*), isto é, a condição daquilo que é na própria medida em que é? Seguramente, "essência" é um termo erudito, mas o que ele designa é simplesmente, se assim o pudermos dizer, a "entância", e não há nada de secreto nem de técnico em dizer sobre o ente que ele "é".

A metafísica se coloca, então, um problema pelo qual nenhuma outra disciplina se interessa, e parte de uma hipótese que somente ela pode confirmar ou invalidar. Trata-se de saber se a língua vulgar, considerada em sua espontaneidade mais ingênua, é ou não conhecimento do real. Tem-se razão ao dizer que ela versa sobre palavras, mas ela não as considera senão para se perguntar se significam ou não alguma coisa e, se for o caso da afirmativa ser verdadeira, para determinar seu conteúdo real. No caso em questão, trata-se de saber se a palavra "ser" não tem outro valor que o de um algoritmo indispensável ao cálculo lógico, ou se ela exprime alguma propriedade fundamental realmente atribuível àquilo de que se diz que "é".

Aquele que censura a metafísica por tratar de palavras está, então, respaldado por uma opinião, mas a mesma resposta pode ser dada àqueles que a censuram por refletir sobre uma linguagem particular, pois, se é verdade que famílias linguísticas diferentes podem propor problemas metafísicos diferentes, ou propor o mesmo problema de maneira diferente, daí não se segue, porém, que essas diversas propostas não sejam metafisicamente válidas. A objeção supõe que cada metafísico esteja empenhado em descobrir, por si só, completamente e de uma vez por todas, o segredo do ser, a partir de algumas línguas particulares que ele conhece ou daquela que usa. Nada obriga a tal suposição, mas, antes, é preciso pensar que um grande número de investigações distintas, que digam respeito à

expressão espontânea do real em famílias linguísticas diferentes e que se completem mutuamente, hão de permitir, isoladamente, que se obtenham conclusões de abrangência verdadeiramente geral. É, portanto, exatamente às línguas que conhece, e particularmente àquela que ele usa, que a reflexão do metafísico deve inicialmente se vincular.

Mesmo proposto desse modo, o problema não é simples. As línguas podem incluir a matéria sobre a qual será exercida a reflexão do metafísico, mas elas não são obra de metafísicos, e sua função habitual não é exprimir conhecimentos metafísicos. Se as palavras de que elas são compostas às vezes podem ser plenas de sentido filosófico, os usos práticos a que elas inicialmente servem não teriam como deixar de agir sobre essas palavras para flectir seu sentido nas direções menos racionais e, por vezes, mais inesperadas. Em suma, se a reflexão metafísica deve partir da linguagem, ela deve também tomar a forma de uma crítica da linguagem. De início, não é certo nem que a linguagem contenha elementos de conhecimento filosófico, nem que não os contenha, mas pode-se de antemão estar seguro de que, se ela os contém, a tarefa primeira do metafísico consiste em dela dissociá-los.

A palavra "ser" pode ser entendida seja como um verbo, seja como um nome. Tomada como verbo, ela significa o próprio fato de que uma coisa seja; tomada como nome, ela significa "um ser", a saber, qualquer uma das coisas das quais se diz que são. Essa ambiguidade não afeta todas as línguas indo-europeias, nem mesmo as latinas. Tolerada em italiano, onde se pode falar em *essere* (ser) e em um *essere* (um *ser*), se bem que os puristas prefiram *ente* (ente) a *essere* (ser) no sentido nominal da palavra, ela não existia em latim técnico, em que, principalmente a partir de Boécio, o verbo *esse* se distinguia nitidamente do nome *ens*, nem em grego, em que não era possível se confundir ϵ□□ναι com τ□□ ὄν, e ela não existe hoje em inglês, em que

se diferencia, não menos nitidamente, o verbo *to be* (ser) do nome *being* (ente).

Mesmo em francês, parece que a língua filosófica passou inicialmente por uma hesitação. Herdeira da escolástica latina, ela parece ter achado difícil traduzir *ens* por *être* (ser), e é por isso que, no século XVII, alguns autores preferiram forjar o nome *étant* (ente). Em sua *Metafísica*, da qual uma edição revista por ele mesmo foi publicada em 1617, Scipion du Pleix assim intitulou o seu Livro II: "*Qu'est-ce que l'étant*"? ("O que é o ente"?). Após ter observado que, como todos os particípios, e é por isso que são chamados assim, este participa do nome e do verbo, ele teria acrescentado: "Todavia, os filósofos reservaram essa palavra *étant* (*ente*) puramente para o uso nominal, tomando-a, simples e absolutamente, por qualquer coisa que seja desde que ela seja realmente, verdadeiramente e de fato, como Anjo, Homem, Metal, Pedra etc.".

Esse neologismo não prevaleceu, mesmo no uso filosófico. Pode-se lamentar isso, não apenas porque ele traduzia exatamente *ens*, mas principalmente porque teria evitado a anfibologia da qual sofre a palavra "ser". À primeira vista, nada obriga a tomá-la como perigosa. Poder-se-ia até mesmo supor que, dado que a forma verbal se tornou nominal, o sentido verbal tenha finalmente prevalecido. Tal como nossos dicionários (franceses) concordam em dizer, o nome *être* (ser) significa "tudo aquilo que é". Como o *étant* (*ente*), que ele suplantou, ele inicialmente significa, para retomar os termos usados por Scipion du Pleix, "aquilo que é realmente e de fato na medida em que é realmente e de fato". Nada há de mais natural. O que há de mais importante e de primeiro em "aquilo que é" é o próprio fato de que ele seja. Se designarmos como *ser* tudo aquilo que é, se ele não fosse, não poderia ser o que quer que fosse de outro. Aquilo que não é, tampouco é um "aquilo que". Exatamente, aquilo não é nada.

No entanto, a relação das duas palavras pode ser estabelecida em sentido inverso. Em vez de pensar que "ser" um ser seja ser, pode-se

bem pensar que ser seja ser "um ser". Com efeito, pensamos isso mais facilmente, pois, em tudo "aquilo que é", nos é muito mais fácil conceber aquilo que ele é do que o fato bruto de que ele seja. Quando se cede a essa inclinação, passa-se rapidamente a confundir o ser com o ente. Nesse caso, o ser, tomado como nome, absorve tão completamente a própria palavra, tomada como verbo, que "ser um ser" e "ser" parecem se confundir daí por diante. Com efeito, se é porque *x* é que *x* é um ser, dizer "*x* é um ser" parece imediatamente equivaler a dizer "*x* é". Ora, falta muito para que as duas fórmulas sejam equivalentes, e é exatamente aqui que se descobre mais claramente a anfibologia da palavra, pois, se é verdadeiro que *x* seja, é igualmente verdadeiro que *x* seja um ser, mas não se pode converter a proposição sem introduzir uma importante distinção. Se é verdade que *x* seja um ser, daí não resulta imediatamente que *x* seja, exceto nesse sentido indeterminado e muito diferente daquele do qual havíamos partido, de que *x* é um ser real ou possível. Aliás, é por isso que a própria linguagem, seguindo aqui a incerteza do pensamento, espontaneamente duplicou o verbo "ser" com outro verbo, cujo papel é precisamente o de assumir a função existencial que era primitivamente sua e que ele progressivamente deixou de exercer.

Em francês, é o verbo "*exister*" ("existir") que foi encarregado desse papel. Numa língua em que a mesma forma verbal significa "ser" e "um ser", era praticamente inevitável que uma forma verbal distinta fosse empregada para dizer de um ser, não simplesmente que ele é "um ser", mas que ele é. Eis por que, quando se quer expressar, em francês, sem equívoco possível, o próprio fato de ser, em vez de simplesmente se dizer de um ser que ele "é", diz-se que ele "existe". Aliás, é notável que o mesmo fenômeno seja observado em inglês, ainda que de forma menos nítida. Nesta língua, certamente não há confusão possível entre *to be* (ser) e *being* (ente); no entanto, o verbo se encontra tão estreitamente ligado à sua função de cópula, ele anuncia com tal frequência um atributo que, para compensar o

desapontamento que acompanha seu emprego puramente verbal, não é raro que uma frase inglesa o duplique espontaneamente com um outro, como que para precisar que ele está sendo tomado exatamente no sentido que, no entanto, lhe pertence de pleno direito. Donde, ao que parece, a frequência de fórmulas deste tipo: *God is, or exists* (Deus é, isto é, existe). Nas duas línguas, a palavra "ser", no sentido em que se quer dizer de uma coisa qualquer que ela "é", tende, portanto, a ser traduzida por outro verbo, que é o verbo "existir".

Tendo esse emprego de "existir" sido consagrado pelo uso, decerto seria inútil opor-se a ele. Também é preciso saber que, assim, a linguagem troca uma anfibologia por outra, arriscando multiplicar os mal-entendidos que tenta evitar. Pois, se fosse feita referência ao *Dictionnaire* de Littré, o qual nada mais faz do que seguir o uso, *existir* significaria "ter o ser", isto é, "simplesmente, ser, se encontrar, ter lugar atualmente", mas isso não é indubitavelmente correto e, em todo caso, é certo que a palavra latina da qual ele deriva tinha primitivamente outro sentido.

Existere, ou melhor, *exsistere*, é manifestamente composta de *ex* e de *sisto*, verbo cujo particípio passado, *status* (estado), indica de modo muito claro que ordem de noções ele introduz. *Sistere* pode receber muitos sentidos, notadamente o de ser posto, ser retido, manter-se e, consequentemente, o de subsistir. *Ex-sistere* significa, então, como aliás atesta o uso latino mais constante, menos o próprio fato de ser do que sua referência a alguma origem. Eis por que os sentidos mais frequentes de *existere* são aqueles de aparecer, mostrar-se, sair de, no sentido em que lemos, por exemplo, em Lucrécio, que os vermes nascem do esterco: *vermes de stercore existunt*. Vê-se, ademais, por isso mesmo, como, desde o tempo do latim clássico, esse sentido preciso pôde se aproximar daquele do verbo *esse*. Dizer, com Cícero, "*timeo ne existam crudelior*", ainda é dizer "temo me mostrar demasiado severo", e, sem dificuldade, resistir à tentação do sentido falso que traduziria *existam* por "ser"; mas, quando se lê, no mesmo autor,

"*existunt in animis varietates*" (encontram-se diversidades na alma), a tentação se torna quase irresistível, pois patentemente é verdade que, aqui, *existunt* significa aparecer, mostrar-se, encontrar-se, mas, precisamente, se aparecem variações nas almas para quem as observa, é porque aí são.

É ainda mais notável que os escolásticos, cuja língua filosófica é a fonte da nossa, tenham resistido por tanto tempo à tentação de substituir *esse* por *existere*. Para eles, *existere* significa propriamente *ex alio sistere* (manter-se [ou subsistir] a partir de outro). Assim como a palavra *existentia* evocava, para eles, inicialmente ao espírito a *essentiam cum ordine originis* (a essência ordenada à origem), *existere* inicialmente designava em sua língua o ato pelo qual um sujeito alcança o ser em virtude de sua origem. Assim, tal sujeito subsiste, mas a partir de outro; com efeito, o que é *existere*, pergunta Ricardo de São Vítor em seu *De Trinitate* (IV,2), se não *ex aliquo sistere*, *hoc est substantialiter ex aliquo esse* (subsistir a partir de outro, isto é, ser substancialmente a partir de algo)? Se, como dirá mais tarde Egídio Romano, a existência aparece com a união da *essentia* e do *esse*, é precisamente porque resulta dela. Por princípio, a noção de origem está, portanto, conotada a cada vez que se emprega esse termo em seu sentido preciso.

Bem se sabe que não foi assim na língua filosófica do século XVII. Em 1617, discutindo em sua *Metafísica* a relação da essência com a existência, Scipion du Pleix se queixava de que uma palavra lhe fizesse falta: "É preciso observar", ele dizia, "que, em nossa língua francesa, não temos absolutamente um termo que corresponda eficazmente ao latim *existentia*, que significa a entidade nua, o ser simples e nu das coisas, sem considerar nenhuma ordem ou posição que elas ocupem entre as outras. Mas a palavra *essentia*, que bem podemos chamar de *essence* (essência), marca a natureza da coisa e, desse modo, que ordem ou posição ela deve ocupar entre as outras coisas." Sendo assim, para Scipion du Pleix, "*essence*" (essência) e

"*existence*" (existência) ainda são neologismos, mas ele fala como se *existentia* já tivesse se especializado na significação do puro fato de "ser" e, ademais, é isso que, depois dele, significarão para Descartes o nome "existência" e o verbo "existir". O próprio título de suas "Meditações atinentes à filosofia primeira, nas quais se prova claramente a existência de Deus [...]", e o da Terceira Meditação, "De Deus, que ele existe", implicam manifestamente que, em seu espírito, "existir" quer dizer "ser". Semelhantemente, ainda, quando Fénelon escreve um tratado ou uma *Carta sobre a existência de Deus*, todo leitor compreende o sentido exato de seu título. Uma "carta sobre o ser de Deus" deixaria, ao contrário, o espírito na incerteza, pois, em vez de esperar um escrito provando que Deus "é", esperava-se, antes, um estudo sobre "aquilo que ele é".

Esse deslize de sentido, que transforma *existere* num simples substituto de *esse*, se explica muito facilmente. Na experiência sensível, todos os seres conhecidos são existentes, porque todos alcançam o ser em virtude de certa origem. Assim, a existência constitui, de fato, o único modo de ser de que temos experiência, e eis por que é correto dizer, de todos os seres diretamente apreendidos por nós, que existem, a fim de significar o fato de que eles são. No entanto, se a metafísica quisesse se exprimir numa língua técnica feita na medida exata de nossos conceitos, ela diria aqui de cada "ente" que ele "é" em consequência de sua "existência", em vez de dizer que ele "existe" a fim de significar que ele "é".

Há, portanto, uma desvalorização do verbo "ser" em proveito do verbo "existir", ou, antes, uma valorização espontânea do verbo "existir" provocada por uma desvalorização prévia do verbo "ser", da qual se encontra este testemunho bem curioso no *Dictionnaire* de Littré: "Ele serve, geralmente, para ligar o atributo ao sujeito, para indicar a existência do atributo no sujeito, para atribuir a alguém ou a algo uma qualidade, um estado etc.; eis o sentido próprio e primitivo". Isso é algo inacreditável e, no entanto, Littré acredita

nisso. Assim, para retomar os próprios exemplos que ele usa, ao se dizer que "a Terra é redonda" ou "Luis XIV foi rei da França", o verbo "ser" é empregado em seu sentido próprio e primitivo, o que não seria mais o caso se fosse dito que "a Terra é" ou que "Luis XIV foi". Em suma, fiel a uma longa tradição cujos títulos vamos discutir, Littré pensa que a função própria e primitiva do verbo "ser" não é a de significar a existência, mas a de atribuição. Numa língua em que o sentido existencial do verbo "ser" se obscureceu a tal ponto, não é de admirar que se tenha recorrido, para remediar tal carência, à palavra que designava o ato em virtude do qual os sujeitos dados em nosso conhecimento empírico merecem o título de seres, o verbo "existir".

Levando ao cúmulo a confusão da linguagem, empreende-se em nossos dias uma tentativa para dissociar novamente as duas noções que, desde o século XVII, a língua filosófica francesa tendia a confundir. Os diversos movimentos reunidos, às vezes à revelia de seus protestos, sob o vocábulo comum de "existencialismo", concordam ao menos nisto: a existência se distingue do ser a ponto de, em certos casos, opor-se a ele. Para ser mais exato, existir não é senão um certo modo de ser, ligado à duração e em relação essencial com sua própria origem. Donde um novo equívoco, do qual a língua metafísica moderna se tornou afligida daí por diante e que se deve ao fato de que o primeiro sentido de "existir" e de "existência" tenda a ser substituído pelo segundo, aquele que não se dá sem criar incontáveis confusões.

O pior é que raramente sabemos ao certo com qual dessas confusões estamos lidando. Dizer que um ser qualquer "existe" pode significar simplesmente que ele "é", ou, alternativamente, que ele alcança o ser a partir de sua origem, e dizer que um ser qualquer "é" pode significar simplesmente que ele "existe" ou, caso ele não tenha nenhuma origem, que ele não existe. Por exemplo, se for dito que "Deus é", a maioria prontamente entenderá por essas palavras que ele existe, e se for dito que "Deus não existe", os mesmos entenderão

prontamente que "Deus não é". No entanto, a consequência não é válida aos olhos do existencialismo contemporâneo, pois, se Deus é, a partir de que existiria? Torna-se então necessário dizer que, se Deus "é", Deus não existe. Assistimos, então, a duas eliminações espontâneas: do sentido verbal de "ser" e da noção a ele vinculada. Inicialmente, esse sentido verbal se viu eliminado pelo do nome, "ser" se confundindo então com "ser um ser" ou, em outros termos, o próprio fato do ser se confundir com "aquilo que é"; em seguida, o próprio sentido verbal se viu confiscado em proveito da existência, como se o próprio fato de ser se confundisse necessariamente com o modo de ser especificamente distinto que designa esse verbo "existir". Nos dois casos, o ato de ser se encontra radicalmente eliminado da metafísica, e sua eliminação pela existência conduz às mesmas consequências que sua eliminação pela essência do "aquilo que é". Eis por que, se for conservado o sentido francês clássico das palavras "existir" e "existência", que não significam senão "o ser simples e nu das coisas" ou, em outros termos, aquilo pelo que todo real se distingue do nada, pode-se dizer sem paradoxo que os existencialismos contemporâneos em nenhum momento propõem o problema da existência, sendo o objeto próprio deles uma nova essência, qual seja, a do ser em devir no tempo. Como o "ente" é e dura, tal é sua preocupação principal, mas que ele "seja" não lhes põe nenhum problema, o nada que o ser do existencialismo não cessa de ultrapassar, até que enfim sucumba a ele, nunca sendo senão um nada interior para seu próprio ser que, por sua vez, não é objeto de nenhuma questão. Ora, aí está para nós a questão principal. Pouco importa que seja nomeado "ser" ou "existir" o ato em virtude do qual o "ente" é, ele mesmo, "um ser", e não contestamos em nenhum instante – muito pelo contrário – que o existencialismo encontre na existência, tal como a entende, o objeto de uma fenomenologia útil e mesmo necessária; o único erro do existencialismo é o de tomar-se como uma metafísica, o de esquecer a presença do ato em virtude do

qual o "ente" existe e, em seu esforço legítimo para remeter da existência ao ser, tê-lo uma vez mais essencializado.

Mas, por sua vez, o que é a essência? O nome francês (a saber, *essence*; em português, essência) deriva do latim *essentia*, que Sêneca considerava um neologismo indispensável, nenhuma outra forma latina podendo traduzir com exatidão o grego οὐσία (*Ad Lucilium* 58,6). Muito tempo depois, Santo Agostinho ainda falaria de *essentia* como uma palavra estranha à língua antiga e lhe reconheceria exatamente a mesma função. De fato, as traduções francesas de Platão vertem quase invariavelmente οὐσία por "essência", o que é perfeitamente correto, contanto que se entenda "essência" no sentido primitivo do grego οὐσία. A própria língua se presta a isso, pois, em bom francês clássico, "essência" significa inicialmente "o ser", ou seja, o próprio real, aquilo que é. Tal é, de fato, o sentido geralmente apresentado pela οὐσία dos gregos, pois Platão a emprega para designar a Ideia tal como Aristóteles para designar a substância. Ele foi conservado em Santo Agostinho, para quem dizer que Deus é *summa essentia* (suma essência) significa manifestamente: Deus é o ser supremo ou o supremamente ser. Assim também em francês, em que dizer que Deus é a essência suprema equivale simplesmente a atribuir-lhe o grau supremo de realidade.

Observemos, porém, que nenhuma palavra francesa derivada de *essentia* é empregada no sentido absoluto do grego οὐσία. Quando falamos de modo absoluto da "essência", não pensamos no "ser" (*esse*), mas "naquilo que faz que uma coisa seja o que ela é". Eis aí, dizemos, "a essência da coisa". Ora, é bem verdade que, sem aquilo que a faz ser aquilo que ela é, a coisa em questão não seria; é verdade também, desse ponto de vista, que a essência coincide com aquilo que há de mais íntimo e de quase secreto na natureza da coisa, em suma, com aquilo que há nela de "essencial", mas, exatamente por essa razão, quanto mais nosso pensamento se empenha na busca da essência assim

entendida, mais ele se arrisca a perder contato com a sólida realidade que designava inicialmente a *essentia*. Quando, na mesma passagem de sua *Metafísica* (II,3,5), Scipion du Pleix distingue a existência, que significa o fato bruto de que uma coisa seja, da essência, que marca "a natureza da coisa", vê-se bem que ele as distingue como o real do abstrato. Isso é tão verdadeiro – ele o acrescenta prontamente – que, embora não possamos conceber a existência de uma coisa sem pensar essa coisa como existente, podemos muito bem, ao contrário, conceber a essência de uma coisa que não existe.

Parece, então, mais uma vez, que certo nome, inicialmente consagrado à designação do ser atual, tenha progressivamente deixado de exercer essa função. Assim como o *ens* dos latinos deveria nos fornecer um "ente", sua *essentia* deveria ter levado à formação de um nome tal qual seria o nome de "*entância*", graças ao qual disporíamos de um derivado do verbo ser correspondente à οὐσία dos gregos. Esse termo nos faz falta, mas, certamente, não é sem razão que ele não foi formado. Com efeito, tudo se passa como se o intelecto tivesse procurado na *essentia* o meio para dissociar o ser do próprio fato de que ele existe, pois, se a essência da coisa é verdadeiramente aquilo que há nela de essencial, é notável que essa essência permaneça a mesma, quer a coisa exista quer não.

Seguramente já se percebem as anfibologias que afligem a linguagem empregada inevitavelmente por toda a metafísica do ser; porém, elas traduzem muito bem as dificuldades reais que o metafísico deve superar. Aqui, como noutros lugares, as variações da linguagem expressam as do pensamento em seu esforço incessantemente renovado para definir a natureza do objeto. Eis por que o modo de emprego de palavras tais como "essência", "existência" ou "ser" costuma ser suficiente para situar uma filosofia, e, inversamente, a atitude fundamental de um filósofo com respeito ao real permite apenas explicar o sentido que ele lhes dá. São

precisamente algumas dessas atitudes que nos propomos examinar, certamente não para refutá-las com a demonstração de que são falsas, mas para discernir as confusões de que sofrem e fazer ver que tais confusões se devem ao fato de que tais atitudes são apenas parcialmente verdadeiras. Ora, a própria parcialidade de um ponto de vista requer uma explicação. Aquilo que é visto pode, sozinho, esconder o resto. Deve haver, então, no próprio ser, algo que seja demasiado visível para que o resto seja facilmente percebido, mas uma experiência histórica muitas vezes secular, caso ao menos a tenhamos, em seu conjunto, interpretado corretamente, permitiria, talvez, colocar sob a luz que convém aquilo que o entendimento tende espontaneamente a deixar na sombra.

É isso que nomearemos o mais frequentemente de "existência", mas que entenderemos sempre, a menos que se faça referência expressa ao existencialismo contemporâneo, no sentido, tornado clássico em francês após Descartes, de *esse*. No entanto, há de ficar claro que, se o uso autorizasse o emprego da palavra "ente" (*ens*) para designar aquilo que nomeamos "um ser", evitaríamos toda obscuridade. O "ente" (*ens*) seria então a essência (*essentia*) concretamente atualizada pelo ser (*esse*), a existência (*existentia*) servindo unicamente para designar, como o faz muito corretamente o existencialismo contemporâneo, o modo de ser próprio ao devir, do qual ele tenta legitimamente construir a fenomenologia. Nosso tempo necessita de uma metafísica do ser concebida como prolegômeno a toda fenomenologia. Não há nada mais curioso para observar do que o contraste entre a sagacidade, o cuidado minucioso ou mesmo o talento que os existencialistas dispensam abundantemente em suas análises do "ente", e a negligência com a qual sumariamente aplanam em algumas páginas problemas metafísicos cujas conclusões, aceitas por eles levianamente, às vezes comprometem, logo em seguida, a exatidão de suas análises e sempre falseiam a interpretação delas. Atribuir ao existencialismo o único fundamento seguro que se possa

conceber é exatamente o contrário de fazer um mau juízo de sua importância. A verdadeira metafísica do ser jamais teve a fenomenologia à qual tinha direito; a fenomenologia moderna não tem a metafísica que é a única a poder fundá-la e, ao fundá-la, guiá-la.

É, portanto, desejável que esses dois métodos filosóficos terminem por se confundir. Conseguir que eles o façam não poderia ser obra de uma única pessoa, mas ninguém está proibido de trabalhar nessa direção, e toda tentativa de fazê-lo é justificável, desde que, apenas, esta não seja completamente estéril. Refletir, como filósofo, sobre os dados da história certamente não é o método mais direto, nem, consequentemente, o melhor, mas se busca a verdade como se pode, e jamais se está sozinho para seguir a via particular em que se está engajado, ainda mais quando, para dizer bem a verdade, nela não se está inserido. A via em que desejamos entrar é a do "ente e da essência". Aliás, temos a impressão de ter lido um livro cujo título é esse, mas *de ente et essentia* seria mais preciso que sua tradução francesa, e essa é a única razão pela qual, por uma timidez talvez equivocada, não ousamos adotá-lo. O "ser" ao qual desejamos chegar não se limita ao *ens* da metafísica latina clássica, ou seja, o "ente". Poderíamos ainda nomear essa via como aquela do "ser e da existência", mas, já o dissemos, o existencialismo tem direitos legítimos de propriedade sobre o termo "existência", que lhe advém do gênio de Kierkegaard e que nenhuma metafísica tem o direito de lhe usurpar. Assim, preferimos, finalmente, "o ser e a essência", a palavra "ser" designando ao mesmo tempo o nome ou o verbo, isto é, conforme o caso, a essência concretamente atualizada pelo *esse* que faz dela "um ser", ou o ato de "ser" que a essência especifica e do qual a existência manifesta no tempo a fecundidade. Mas talvez seja melhor esquecer essas precisões no momento de abordar tal doutrina que as ignora e, inclusive, trabalha para excluí-las, mas não sem

padecer da grande angústia metafísica da qual apenas elas podem nos libertar.

Capítulo 1

O SER E O UNO[1]

O ser de Parmênides

Quando os gregos inauguraram a especulação filosófica, perguntaram-se inicialmente do que as coisas eram feitas. Por si só, essa questão revelava uma das necessidades fundamentais do espírito humano. Compreender e explicar racionalmente algo é assimilar o ainda desconhecido ao já conhecido; em outras palavras, é concebê-lo como idêntico em natureza a algo que já conhecíamos. Logo, conhecer a natureza do real é saber que cada um dos seres que compõem o universo é, no fundo, e sejam quais forem as diferenças aparentes que os distingam, idêntico em natureza a qualquer outro ser real ou possível. Movidos por essa convicção, que é tanto mais irresistível quanto menos ela for refletida, os primeiros pensadores gregos sucessivamente tentaram reduzir o real à água, depois ao ar, em seguida ao fogo, até que um deles, chegando astutamente à solução mais geral do problema, declarou que a tessitura primitiva na qual todas as coisas são, por assim dizer, talhadas é o ser.

A resposta estava manifestamente correta, pois é evidente que, na medida em que todo elemento do real concebível geralmente é um ser, as propriedades essenciais do ser devem pertencer a tudo o que é. Quando Parmênides de Eleia fez essa descoberta, alcançou uma posição metafísica pura, ou seja, intransponível a todo pensamento que se engajasse na mesma via, mas se obrigou ao mesmo tempo a dizer o que entendia por "ser", e a descrição que ele fez ainda hoje merece reter nossa atenção.

Tal qual aparece na primeira parte do poema filosófico de Parmênides, o ser é dotado de todos os atributos que se aparentam à noção de identidade. Primeiramente, é da própria essência do ser que tudo aquilo que participa de sua natureza seja, e que tudo aquilo que dela não participa não seja. Mas, se tudo aquilo que é ser é, e vice-versa, o ser é ao mesmo tempo único e universal. Pela mesma razão, o ser não pode ter causa. Para causar o ser, seria necessário primeiro que essa causa fosse, o que significa que, sendo o ser a única causa concebível, o ser não tem causa. Logo, ele tampouco tem começo. Além disso, na medida em que toda causa imaginável de sua destruição deveria primeiramente ser, para poder destruí-lo, o ser não pode perecer. Indestrutível e não-engendrado, o ser é, portanto, eterno. Não se pode dizer que ele tenha sido no passado, nem que deva ser no futuro, mas somente que ele é. Assim estabelecido num perpétuo presente, o ser não tem história, porque é essencialmente estranho à mudança. Toda modificação do ser suporia que algo que não era teria começado a ser, ou seja, no fim das contas, que o ser possa em algum momento não ter sido, o que é impossível.[2] Aliás, como a estrutura do ser poderia se modificar? O ser não tem estrutura, é o ser homogêneo, e nada mais. Nenhuma descontinuidade e nenhuma divisão interna são concebíveis, pois tudo o que nele se poderia introduzir de semelhante a isso seria, ou seja, seria ainda ser. Em suma, dele não se pode dizer nada a não ser que ele é e que aquilo que não é o ser não é.

Livremo-nos, no entanto, ainda que reproduzindo as fórmulas de Parmênides, de trair seu pensamento. Com efeito, esse grego apresentou o problema do ser numa forma tão concreta que ele parece menos tê-lo concebido que tê-lo imaginado. Primeiramente, como já se observou,[3] ele não fala exatamente de "ser", mas, antes, "daquilo que é". Somos nós que, traduzindo sua linguagem em termos de uma ontologia mais evoluída, fazemo-lo colocar o problema do ser

abstrato em geral. O "aquilo que é" em que pensa Parmênides é, ao contrário, a mais concreta das realidades. O que ele designa com esse nome é manifestamente o todo ou o universo, e figura-o limitado, "completo em todos os sentidos, como a massa de uma esfera arredondada, pesando igualmente, a partir do centro e em todas as direções".[4] Em contrapartida, se é importante não atribuir a Parmênides uma ontologia abstrata, a qual, naquela data, seria um anacronismo, não é por isso que se deve fechar os olhos para o alcance geral de suas conclusões. Ele mesmo talvez não o tenha visto, mas outros que o sucederam não podiam deixar de vê-lo. As propriedades que ele atribuiu ao ser imaginado sob o aspecto de uma esfera finita, homogênea e imóvel, valiam para todo e qualquer ser, independentemente da maneira pela qual se pudesse concebê-lo. Pouco importa a ilustração sensível de sua tese. Parmênides era ainda um daqueles "físicos" que, em busca da "natureza" ou realidade última, procuravam determinar a tessitura da qual é feito tudo aquilo que é. Entretanto, a solução extrapolava por todos os lados os dados de seu próprio problema. Qualquer que fosse o ser no qual ele pensava, uma vez que o concebia simplesmente enquanto ser, o que quer que dele dissesse, isso valia necessariamente para todo ser em geral. Quando se alcançam, para além da imagética de seu poema, as exigências racionais últimas, cujo sentimento concreto Parmênides queria dar, Parmênides ressurge tal qual o viu Platão: "um homem igualmente digno de respeito e temor".[5] Em seu pensamento há algo da inflexibilidade que caracteriza sua noção do real. A partir do século V a.C., Parmênides verdadeiramente fundou a ontologia, embora ele mesmo não tivesse consciência disso.

Suponhamos, com efeito, que ampliemos sua conclusão e a estendamos do todo concreto que ele imagina para o ser tomado em toda sua abstração. Obtém-se imediatamente uma ontologia geral reduzida à constatação de que o ser é, e que dele não haveria como

dizer outra coisa. Ora, no plano em que o problema é posto agora, essa constatação não significa primeiramente que o ser existe, mas, antes, que aquilo que é seja aquilo que ele é, e que, a menos que cesse de ser, ele não pode se tornar outra coisa. Aliás, é por isso que acabamos de ver Parmênides excluir do ser todo começo e todo fim, toda descontinuidade e toda heterogeneidade. Em suma, o ser se define aqui como o idêntico a si mesmo e como o incompatível com a mudança. Desde sua origem, a ontologia do "aquilo que é" leva à negação do movimento, o qual, por contradizer a identidade do ser consigo mesmo, é excluído desde o início por ser ao mesmo tempo irreal e impensável. Resulta imediatamente disso que todo o mundo da experiência sensível, com as mudanças perpétuas de que ele é palco, deve ser excluído da ordem do ser e remetido à da aparência, ou, o que dá no mesmo, visto que não se pode pensar senão aquilo que é, deve ser excluído da ordem do conhecimento verdadeiro e remetido à da opinião. Traduzida em linguagem simples, essa conclusão equivale a recusar o ser a tudo aquilo que nasce e morre, a tudo aquilo que causa ou é causado, a tudo aquilo que vem a ser e muda, ou seja, a tudo aquilo que inicialmente nos apareceria como dotado de uma existência empiricamente constatável. Comparada aos dados mais óbvios da experiência sensível, a doutrina de Parmênides culmina, portanto, na oposição do ser à existência: aquilo que é não existe, ou, caso ainda se queira atribuir a existência ao devir do mundo sensível, aquilo que *existe* não *é*.

O realmente real

Sobre esse ponto, Platão permanece o herdeiro e o continuador de Parmênides, ou melhor, da intuição fundamental cuja necessidade fora reconhecida pelo Eleata. Seguramente, nada se opõe mais ao materialismo de Parmênides que o idealismo de Platão, mas, como tudo o que se diz do ser enquanto ser implica as mesmas necessidades fundamentais, pouco importava, no fundo, que o ser fosse atribuído a

uma esfera perfeitamente homogênea ou às Ideias. A metafísica de Platão difere profundamente da física de Parmênides; a ontologia de ambos obedece à mesma lei.

O que Platão procura definir, quando aborda esse problema, é aquilo que ele mesmo designa como o ὄντως ὄν. Essa fórmula costuma ser traduzida em latim por *vere ens* (verdadeiramente ente), ou, em francês, por *véritablement être* (verdadeiramente ser). Essas traduções são seguramente corretas, mas não perfeitas. Na falta de melhores, conformamo-nos com elas. Ao traduzir o advérbio ὄντως por "verdadeiramente", é perdida a reduplicação, tão expressiva na fórmula grega, da raiz que conota por duas vezes a noção de ser. "Realmente real" seria uma reduplicação análoga, mas aí se substitui pela noção de *res*, ou de "coisa", a noção de ser, que, assim, desaparece completamente. De qualquer modo que ela for traduzida, o sentido de tal fórmula permanece claro. Platão quer manifestamente designar por meio dela, no conjunto dos objetos de conhecimento, aqueles que merecem verdadeira e plenamente o título de seres, ou, em outros termos, aqueles dos quais se pode dizer legitimamente que são.

O que é ser "realmente real"? Como Platão não se cansa de dizer, é ser "si mesmo enquanto si mesmo". Aqui, portanto, a marca própria do ser é a identidade da coisa consigo mesma. Aqui, reencontramos imediatamente aquela relação misteriosa e, contudo, inevitável, que Parmênides já havia constatado entre as duas noções de identidade e realidade. Essa relação é uma igualdade. "Ser", para uma coisa qualquer, é "ser aquilo que ela é". Essa fórmula abstrata adquire um sentido concreto se perguntarmos, para qualquer um de nós, aquilo que seria o "tornar-se um outro". Rigorosamente falando, essa hipótese está desprovida de sentido, pois implica contradição. "Tornar-se um outro" seria cessar de ser, pois seria cessar de ser o ser que se é. Ser o ser que se é, então, nada mais é do que ser. A mesma

constatação valeria para todo e qualquer ser: a abolição da identidade de um ser consigo mesmo equivale à sua aniquilação.

Em tal doutrina, em que a identidade consigo mesmo é a condição e a marca da realidade, o ser aparece necessariamente como uno, o mesmo, simples e isento de toda mudança. Estes são muito menos atributos do ser que aspectos da identidade. Aquilo que é idêntico a si mesmo é uno. Como Leibniz não deixará de repetir, é uma só e mesma coisa ser *um* ser e ser um *ser*. Pela mesma razão, o ser verdadeiro é incompatível com toda complexidade e toda alteridade: à equação do ser com o mesmo corresponde, inevitavelmente, a do não ser com o outro. Enfim, digamos nós, ser é ser isento de mudança, pois se mudar é ser ora uma coisa, ora uma outra, ao menos segundo certa relação, mudar é, apesar dessa relação e ainda sob essa relação, cessar de ser. Portanto, o ser é imutável de pleno direito.

Essa estabilidade, essa permanência na identidade consigo mesmo, que é o próprio do ser, é o que Platão chama de οὐσία – termo cuja fortuna foi brilhante, mas cujo sentido frequentemente variou desde então. Em francês, foi traduzido ora por *être* (ser), ora por *essence* (essência), mas sempre haverá a tentação de traduzi-lo ainda por "realidade". De fato, no pensamento e na língua de Platão, οὐσία corresponde à autoipseidade fundamental que, segundo ele, justifica, sozinha, a atribuição do ser, porque apenas ela o constitui. Lembremo-nos da passagem célebre do *Fédon*, em que o próprio Platão, lutando com seu próprio vocabulário, esforça-se para formular claramente esta equação fundamental:

> Esta realidade em si mesma (αὐτὴ ἡ οὐσία), a cujo ser damos razão tanto em nossas interrogações, como em nossas respostas, dize-me, comporta-se sempre do mesmo modo em sua identidade, ou ora assim, ora diversamente? O Igual em si, o Belo em si, o real em si de cada coisa, ou seu ser (τὸ ὄν): poderia dar-se que isso seja suscetível de alguma mudança? Ou, antes, cada um desses reais (αὐτω□ν ἕκαστον ὃ ἔστι), cuja forma é una em si e por si, não se comporta sempre do mesmo modo em sua identidade, sem admitir, nunca, em nenhum lugar, em nada, qualquer alteração? – É necessariamente do mesmo modo, diz Cebes, que cada um guarda sua identidade, Sócrates.[6]

Em outros termos, tudo aquilo que é o mesmo é; tudo aquilo que é "outro" não é. Essa exclusão do outro para fora do domínio do ser se torna, aqui, uma necessidade de pensamento inelutável, e esse limite da ontologia platônica, que talvez seja um limite da ontologia da essência em geral, é atingido quando se iguala a identidade à realidade.

O ser e o mesmo

Tendo aceito o padrão de realidade estabelecido por Parmênides, Platão devia necessariamente medir tudo por ele. Se somente aquilo que é "si mesmo enquanto si mesmo" merece verdadeiramente o nome de ser, o que faremos com a realidade sensível, que se torna incessantemente outra que si mesma e jamais permanece inteiramente fiel àquilo que ela era? A questão se encontra muito claramente no *Timeu*, 27 D, do qual o melhor a se fazer é reproduzir os termos: "Qual é o ser eterno e que não nasce, e qual é aquele que nasce sempre e não existe jamais?".[7] Tal como aqui formulada, a questão implica sua resposta. Por um lado, o gênero daquilo cuja forma é sempre idêntica a si mesma, não engendrável e indestrutível, é aquele que Platão descreve cem vezes como sendo "divino, imortal, inteligível, forma simples, indissolúvel, e que possui sempre, do mesmo modo, sua identidade consigo mesmo":[8] entendamos com isso aquilo que é verdadeiramente porque, como a esfera de Parmênides, é de uma perfeita homogeneidade interna (μονοειδέ) e de uma pureza essencial absoluta (καθαρόν). Por outro lado, o gênero daquilo que nasce e morre está sempre em movimento, fica preso aos sentidos e, consequentemente, não pode ser objeto de ciência, mas somente de opinião.[9] A antítese entre o que "é sempre" e o que "nunca é" repousa, portanto, sobre a oposição primitiva entre o mesmo e o outro. Se o ser verdadeiramente se confunde com a pureza ontológica de uma essência que não é maculada por qualquer mistura,

todo o mundo da experiência sensível se encontra relegado à ordem da aparência e, nessa medida, do não ser. Nesse ponto, portanto, Platão permanece fiel ao ensinamento de Parmênides, pois, embora tenha transferido às Ideias inteligíveis o ser que Parmênides atribuíra à esfera corpórea, permanece a mesma a qualidade fundamental que justifica, para ele, a atribuição do ser. "Possuir sempre do mesmo modo sua identidade consigo mesmo", eis o que é próprio da realidade.

Mesmo que se admita que tal tenha sido exatamente o pensamento de Platão, uma ambiguidade fundamental ainda afeta o sentido de sua doutrina. O significado do termo "ser" é duplo, se não no pensamento de Platão, ao menos no nosso, e como essa dualidade de sentido permanecerá como o objeto principal de nossa investigação, importa defini-la tão logo a ocasião se apresentar. Os termos "ser" ou "realidade" podem significar ou "aquilo que" é, ou a característica que pertence "àquilo que" é, em razão do próprio fato de que ele "é". Dito de outro modo, quando se fala de "ser", a questão que sempre se coloca, ou pelo menos que deveria sempre ser colocada, é a de saber se se pensa na "realidade" ou na "existência"; se se pensa no "aquilo que" que, por sua própria natureza, merece a qualificação de ser real, ou no fato de que esse real seja atualmente existente. A questão é importante, até mesmo para a simples interpretação histórica do pensamento de Platão. Quando ele atribui o ser às Ideias, o que ele quer dizer? Devemos compreender que, para ele, elas são dotadas de todas as marcas da realidade verdadeira, ou devemos admitir que elas existem? É a própria natureza do "realmente real" que se acha posta em questão.

Se aceitássemos sem restrições o testemunho dos tradutores de Platão, o problema estaria prontamente resolvido. Assim como eles usam livremente o termo "criação" para descrever a formação do mundo pelo Demiurgo, não hesitam em dizer das Ideias de Platão que elas existem. Seguramente, essa é uma das interpretações

possíveis do platonismo e não se pode rejeitá-la *a priori*. Acrescentemos que a linguagem usada pelo próprio Platão parece frequentemente favorecê-la. Além disso, ela traz consigo como que o consentimento universal da história, pois a maioria das críticas dirigidas contra o "realismo platônico" torna risível a hipótese de uma existência qualquer das Ideias. Com efeito, como não se perguntar o que pode significar exatamente esta proposição: a Igualdade é, ou existe? Para atribuir-lhe um sentido aceitável, costuma-se esclarecer que a existência das Ideias não deve ser confundida com a das coisas sensíveis, já que, precisamente, é como puramente inteligíveis que as Ideias possuem o ser verdadeiro. Concordemos, então, com isso. Depuremos ao limite máximo o nosso conceito da existência das Ideias, eliminando dele até os últimos traços de todo "realismo crasso": o que restará? Tão pouco que nada. Para dizer a verdade, não resta senão uma palavra, ou seja, o mínimo necessário e suficiente para que o platonismo se ofereça à imaginação como a mais paradoxal negação que se possa conceber do universo do senso comum. Atribuir às Ideias essa existência sensível que Platão considerava como um quase não-ser seria afirmar aquilo que ele não se cansou de negar. Em contrapartida, recusar-lhes esse gênero de existência é atribuir-lhes somente um ser do qual nenhuma representação nos é possível, a menos que, por meio de uma dissociação completa das noções de realidade e de existência, chegue-se francamente ao ponto de dizer que as Ideias são seres, mas que, pela mesma razão, elas não são.

A ideia e a existência

Essa antinomia convida a pensar que isso que se impõe a nós como um problema urgente talvez não o fosse do ponto de vista do próprio Platão. Seus leitores se perguntaram com frequência como ele pôde afirmar que o fogo que queima nossos dedos não é verdadeiramente ou quase não é, ao passo que o Fogo em si, "que possui sempre da mesma maneira sua identidade consigo mesmo", é eternamente. O

inocente artifício tipográfico que consiste em escrever os nomes das Ideias com maiúsculas, como o Fogo, o Belo ou a Igualdade, certamente não é suficiente para fazê-las existir. Mas talvez essa questão jamais tenha se apresentado ao pensamento de Platão e talvez, inclusive, não se possa traduzi-la literalmente na língua que ele usava. Em seu livro tão sugestivo sobre *A natureza da existência*, McTaggart colocou a mesma questão de outra forma: a Sra. Gamp é real ou não? Escrevendo para um público de leitores franceses, esse metafísico teria perguntado, por exemplo, se Tartufo existe. Para permanecermos com a fórmula do próprio McTaggart, digamos que, se tivéssemos interrogado Dickens sobre isso, o criador da Sra. Gamp sem dúvida estaria vigorosamente impedido de responder. Para ele, a Sra. Gamp e seu golinho de uísque provavelmente eram, como também são para nós, incomparavelmente mais reais do que as centenas de pessoas cuja existência temos por certa pelo fato de que as encontramos com maior ou menor frequência na vida. Sabemos muito bem o que queremos dizer quando afirmamos que a Sra. Gamp é real e que Kitty não é; mas não há razão para crer que Dickens tenha atribuído a existência atual para a Sra. Gamp ou para Scrooge. Tanto para ele, como para nós, a realidade deles é a dos tipos, ou, para falar a língua de Platão, das Ideias. Com efeito, Sra. Gamp, Scrooge, Tartufo e Harpagon só nos parecem tão reais porque "possuem, sempre do mesmo modo, sua identidade consigo mesmos". Em suma, eles são, ainda que eles não existam, enquanto a maior parte dos indivíduos cuja existência constatamos empiricamente, de fato, existem, mas não são.

Dickens não era um metafísico e não se pode esperar dele a solução de tal problema, mas parece que Platão ao menos devia ter se interessado pela questão. Aliás, ela interessa vividamente seus intérpretes, que raramente deixam de se perguntar se, para ele, as Ideias *existem* verdadeiramente, ou se ele não as consideraria mais do que simples objetos de pensamento. De fato, ele mesmo parece ter

posto o problema de um modo completamente diferente, visto que ele incessantemente se dedica a deixar claro que as Ideias são, com efeito, objetos puros do pensamento, mas que, precisamente por essa razão, elas são. Assim, embora Platão nos apareça, em um sentido, como o pai de todo idealismo porque ele identifica o real à Ideia, num outro sentido ele nos aparece como o pai de todo realismo, visto que parece erigir, em toda parte, como seres reais, as noções que nós mesmos consideramos que não podem ser senão simples conceitos. Com efeito, se Platão une a um verdadeiro idealismo da existência um verdadeiro realismo da essência, é porque, para ele, ser não é existir. Logo, o leitor comum não está enganado quando se recusa a admitir que, para Platão, o Justo em si ou o Igual em si possam constituir também seres atualmente existentes, mas talvez esteja errado em concluir daí que, no platonismo autêntico, esses sejam apenas simples conceitos. Inicialmente, o próprio Platão formalmente o negou, no *Parmênides* (132 B-C), mas, por outro lado, é importante compreender que o objeto platônico do conceito pode muito bem ser, sem de modo nenhum existir. Reforcemos, ainda, que, dado que nossa noção de existência é toda de origem sensível, não podemos aplicá-la às Ideias de Platão sem destruí-las. Para fazê-lo, seria preciso, depois de ter recusado o ser verdadeiro no mundo sensível do devir, reter dele, contudo, a noção de existência concreta para atribuí-la subrepticiamente às Ideias, o que levaria a transformar os modelos ideais de Platão em cópias de suas próprias cópias. Para interpretar Platão nos termos de sua própria doutrina, o melhor seria, sem dúvida, esquecer provisoriamente a associação, tão familiar a nós, do ser à existência, e raciocinar como se o dilema ser ou não ser significasse outra coisa que existir ou não existir. Suponhamos, com efeito, que o termo "ser", em Platão, não signifique nada além de "aquilo que é"; daí, descobrir o ser verdadeiro consistiria em discernir, entre os diversos objetos de conhecimento, aqueles que correspondem a um padrão definido de realidade. Há boas razões para pensar que o

platonismo tenha sido exatamente uma ontologia desse gênero, inteiramente centrada no problema da essencialidade da οὐσία e – feita a abstração da ordem do mito, a qual não diz respeito à ciência propriamente dita – indiferente a todo problema de existencialidade.

A ideia de existência

Esse fato permitiria, inicialmente, compreender por que, na doutrina do próprio Platão, como também em todas aquelas que dependem mais ou menos de uma ontologia do mesmo gênero, trata-se menos de discernir aquilo que é daquilo que não é, que de discernir "aquilo que é verdadeiramente" daquilo que "não é verdadeiramente". Essa consequência está inevitavelmente ligada ao tema platônico primitivo do "verdadeiramente ser" ou do "realmente ser". Aliás, a simples presença desses advérbios convida a pensar que tais ontologias se movem fora da esfera da existência. Nas doutrinas em que "ser um ser" quer dizer existir, todo intermediário entre o ser e o não ser é dificilmente concebível. Torna-se, então, literalmente verdadeiro dizer "ser ou não ser, eis a questão", pois não há meio-termo entre existir verdadeiramente e não existir de todo. Algo completamente diferente ocorre em uma doutrina na qual o ser se reduz à essencialidade. Podem-se e até mesmo devem-se distinguir, então, "graus de ser" proporcionais aos da pureza da essência. É assim que Platão pode dizer do mundo sensível que ele é, mas certamente não sem cair, no entanto, em nenhuma contradição. Em tal doutrina, as coisas materiais são na medida em que, participando da essência das Ideias, participam da essência daquilo que "é verdadeiramente", mas elas também não são, na medida em que sua instabilidade e sua mistura as excluem da pureza da essência. Reconhece-se, em tais ontologias, que o ser se apresenta como um valor variável, proporcional à essência da qual depende.

Tendo aceito essa solução do problema do ser, o próprio Platão não deixou, contudo, de ver quais dificuldades ela implicava. Afinal,

conceber que uma coisa qualquer não seja de modo nenhum um ser não é muito mais fácil do que concebê-la como não existindo de modo nenhum. Platão podia não se dar conta de que sua tese cada vez mais diretamente contradizia a lei formulada por Parmênides: se falamos do real, "ele deve ou, de fato, ser, ou, absolutamente, não ser".[10] À luz desse princípio, como não ver que a noção de um quase-ser é confusa e, talvez, impossível? E de nada serviria recorrer à doutrina da participação para sair do embaraço, pois ela mesma é contraditória. Como defender que cada ser material é e, ao mesmo tempo, não é a Ideia da qual ele participa? A noção de participação é o tipo próprio daquilo que se chamou de "pré-lógica", e se é preciso se livrar da "mentalidade primitiva" para conceber a Ideia, é preciso, ao contrário, embrenhar-se nela para conceber que o sensível dela participa. Portanto, não é de surpreender que, justamente num diálogo intitulado *Parmênides*, Platão encarregou o velho Eleata de submeter sua doutrina das Ideias à prova do princípio de contradição.

Seria difícil exagerar a importância desse diálogo, no qual Platão antecipa mais objeções contra o realismo das Ideias do que seus adversários jamais teriam depois imaginado. Por exemplo, se há uma só Ideia ou essência de Homem, cada ser humano deverá participar dessa Ideia, seja totalmente, seja somente em parte. Ora, se a Ideia for única, ela não poderá ser ao mesmo tempo toda em si mesma e toda em cada indivíduo; mas se, ao contrário, admite-se que cada indivíduo participa apenas em parte de sua Ideia, será necessário admitir que a Ideia é divisível e que ela carece de unidade. Ora, carecer de unidade é carecer de ser. Assim, o "verdadeiramente ser" não seria; o "realmente real", propriamente dito, seria desprovido de realidade.

A ideia e a existência

Todavia, isso não é o pior. No mesmo momento em que conseguíssemos explicar que vários indivíduos participam da unidade

de alguma essência comum sem romper tal unidade, ainda nos faltaria compreender como essa essência, tomada em si mesma, pode ser una. É preciso, de fato, ir até este ponto. Definir o ser pela perfeita identidade da essência consigo mesma é reduzi-lo à unidade. O que é é perfeitamente uno. Se, portanto, é em virtude de sua unidade fundamental que aquilo que é uno merece o título de ser, é igualmente verdadeiro dizer que o ser é uno, ou que o uno é. Mas é justamente aqui que o problema que se podia acreditar resolvido se coloca novamente com toda a sua acuidade: desta vez, porém, não se trata mais de explicar como o múltiplo pode participar da unidade da Ideia, mas de como a própria Ideia pode, sem deixar de ser, participar da unidade. Pois, se começarmos dizendo que ela é porque é una, ao mesmo tempo nos obrigamos a conceber que o ser é uno, ou um "uno que é". Ora, esse "uno que é" forma, ele mesmo, um todo composto de uno e de ser. Assim, dizer que o uno é, é dizer que o uno é composto de partes, das quais, por sua vez, para poder ser parte, cada uma deve ser e, consequentemente, possuir por si mesma o ser e o uno. Como o mesmo raciocínio se aplica não menos validamente a cada uma das partes considerada à parte, vê-se que o uno não é somente múltiplo, mas que ele o é indefinidamente. Suponhamos, ao contrário, esse "uno" considerado em si e em estado puro; ele não será mais "ser", mas apenas "uno"; ele será, portanto, outro que o ser, o que quer dizer que ele não *será*.[11] Em outros termos, quando se funda o ser sobre o uno, o ser disso que é uno não se concebe mais facilmente do que o ser de suas múltiplas participações.

Desde Plotino, que descobriu nesse texto a base de que necessitava para fundamentar sua metafísica do Uno, até A. E. Taylor, que pensa que esse diálogo tem "em larga medida, a natureza de um jogo de palavras",[12] o *Parmênides* recebeu inúmeras interpretações, mas, no que se refere ao nosso problema, o sentido da obra é claro. Em parte, é impossível conceber o ser essencial de outro modo que não fundado

sobre a unidade: “se o uno não é, nada é”; em parte, a relação do ser essencial com o uno é inconcebível: “quer o uno seja ou não seja, o próprio uno e os outros, quer os tomemos em relação consigo mesmos ou todos os unos em relação aos outros, são e não são, aparecem e desaparecem”. Consequência necessária de uma dialética perfeitamente correta, mas cuja conclusão negativa marca um dos limites intransponíveis de toda ontologia da essência. A lição permanente que ela nos ensina é que, se o ser for reduzido à sua unidade essencial, ele se torna impensável ao mesmo tempo como uno e como ser. Portanto, ser deve ser outra coisa que ser uno. Mas o que é isso?

Platão ficou tão embaraçado com esse problema que sempre desejou reconciliar o princípio de Parmênides com a aparente realidade do devir sensível. A questão que, no *Sofista*, o estrangeiro coloca aos “amigos das Formas” mostra com que lucidez Platão definia para si mesmo a sua própria posição: “O devir e, tudo à parte dele, a realidade (τὴν οὐσίαν), eis exatamente a divisão que estabeleceis, não é?”.[13] Mas o estrangeiro não tarda em exibir o chocante paradoxo encadeado por uma posição desse gênero: “Qual o quê! Por Zeus! Deixar-nos-emos nos convencer tão facilmente de que o movimento, a vida, a alma, o pensamento, realmente não têm lugar no seio do ser universal, que ele não vive nem pensa, e que, solene e sagrado, vazio de intelecto, ele permanece lá, plantado, sem poder se mexer?”.[14] A única maneira de evitar essa escandalosa consequência seria mostrar que, se se recusa o ser ao devir sob o pretexto de que o devir rompe a identidade do ser consigo mesmo, deve-se também recusar o ser à própria identidade e, por mais estranho que possa parecer, pela mesma razão.

Para justificar essa nova conclusão, bastaria a Platão mostrar que as mesmas dificuldades que acompanham a redução do ser ao uno afligem inicialmente sua redução ao idêntico. Dizer que “o ser” é

aquilo que é, sempre e, sob todas as relações, "o mesmo", é admitir que não há nenhuma distinção entre esses dois termos. Se aderirmos rigorosamente a essa hipótese, tornar-se-á contraditório atribuir o ser a dois objetos diferentes, sejam quais forem. Assim, por exemplo, dois contrários como o movimento e o repouso seriam apenas um, se – uma vez que, por definição, o ser é "o mesmo" – for admitido que eles são.[15] A única alternativa seria, então, para todas as coisas, aquela que Parmênides já havia formulado: ser apenas uma única e mesma coisa ou não ser de todo. Sigamos mais longe. Se subtrairmos o ser a tudo aquilo que não é identicamente "o mesmo", a existência de todo ser, qualquer que ele seja, geralmente se tornará impensável. Com efeito, dizíamos que, para tudo aquilo que é verdadeiramente, ser é ser idêntico a si mesmo; mas não se pode ser idêntico a si mesmo sem ser outro quanto ao resto. Numa doutrina em que "o mesmo" é a condição do ser, "o outro" é a condição do não ser. Consequentemente, em vez de conceber o ser como exclusivo do não ser, precisaremos necessariamente sustentar que, visto que ser o mesmo que si é, ao mesmo tempo, ser outro quanto ao resto, ser é, ao mesmo tempo, não ser. Como, então, sustentar ainda, com Parmênides, que é impossível que o não ser seja? Ao redor daquilo que cada coisa é, e necessariamente posta por seu próprio ser, surge a imensa multiplicidade daquilo que ela não é. Para cada vez que um ser é aquilo que ele é, e que, consequentemente, ele é, há uma infinidade de vezes em que ele é outro que aquilo que ele não é, e, consequentemente, em que ele não é.[16] Assim, o não ser se instala no próprio coração do ser, a mistura dos gêneros se torna a regra, e o todo homogêneo de Parmênides se abre a todas as contradições.[17]

A ideia e a unidade

Não tratemos como conclusões firmes de um sistema fechado as posições que a dialética de Platão apenas atravessou, mas também não

desconheçamos as necessidades permanentes que dominam os passos ligeiros dessa dialética. A primeira de todas é aquela que Parmênides aceitara sem discussão: apenas aquilo que é pode ser conhecido, não se pode conhecer aquilo que não é. "Aquele que conhece, conhece algo ou nada? Responde-me tu, no lugar dele. – Eu responderia, disse, que conhece algo. – Algo que é ou que não é? – Algo que é, pois de que modo seria conhecido algo que não é?".[18] Por outro lado, Platão concebe manifestamente "aquilo que é" como uma realidade estável, idêntica a si mesma em todos os aspectos. É por isso que a dialética é a única disciplina competente para, em última instância, julgar sobre aquilo que é e aquilo que não é. Ao determinar, por sua arte, o contorno das essências, ou, como o diz Platão numa célebre comparação, ao recortar o real segundo suas articulações, como fazem os bons açougueiros, o dialético faz de um só golpe a separação entre o ser e o não ser. Logo, a ontologia toda se constitui sobre o plano do pensamento puro, em que o único indício concebível da realidade de um ser é sua aptidão de se tornar objeto de definição.

O que talvez haja de mais constante no pensamento de Platão é sua fidelidade a essa ontologia da essência. Ele não deixou de percorrê-la em todos os sentidos, para explorar suas possibilidades e reconhecer seus limites, dos quais o mais insuperável é o que acabamos de constatar com ele: o ser assim concebido não consegue se acomodar a suas próprias condições formais, de modo que todo esforço para pensá-lo obriga a destruí-lo. Se οὐσία é aquilo que é uno, ela é dois; se ela é aquilo que é sempre o mesmo, ela é uma infinidade de vezes outra, "de modo que o ser, incontestavelmente ainda, milhares e milhares de vezes absolutamente não é, e os outros, seja individualmente, seja em sua totalidade, sob múltiplas relações, são e, sob múltiplas relações, não são".[19]

O segundo desses limites é aquele que marcará muito fortemente Aristóteles, mas que Platão já havia reconhecido: a impossibilidade,

para uma ontologia desse gênero, de fundar uma ciência do devir. E como ela justificaria a ciência, já que deve lhe recusar o ser? Se pelo menos ela pudesse recusar-lhe o ser totalmente, a dificuldade não seria tão grande. De fato, o devir sensível é composto por "coisas feitas de sorte que, ao mesmo tempo, são e não são", de modo que elas estão, de algum modo, no "meio entre o ser puro e o não ser absoluto". É por isso, inclusive, que, flutuando entre o ser e o não ser, elas caem nas garras desse conhecimento degenerado, intermediário entre a ciência e a ignorância, ao qual denominamos opinião.[20] Por isso também, em Platão, ainda que a ciência trate, de pleno direito, dos puros objetos abstratos que a razão define e que o intelecto contempla, tudo aquilo que diz respeito ao devir e à existência concreta entra, consequentemente, no domínio do mito, ou seja, do simples relato. História da origem do mundo no *Timeu*, história da origem e destino das almas no *Fédon* e na *República*: nada disso alcança o nível da ciência, porque os existentes não são seres, mas simples imagens "daquilo que é".

O ser e o outro

Incapaz de relacionar o devir concreto com sua noção do realmente real, Platão esbarra em sérias dificuldades quando se trata de explicar, pelo ser tal como concebido por ele, o mundo da aparência que, conforme ele nos garante, depende de tal ser. É fácil dizer que o sensível deriva do inteligível, e o movimento, do imóvel, mas é bem mais difícil torná-lo compreensível. O próprio Platão percebeu isso. Se há Ideias, ou formas arquetípicas, elas são o que são em si mesmas ou, no máximo, em virtude de suas relações mútuas, mas elas são sem relação com o mundo onde vivemos. Aristóteles não deixará de dizer que, quer existam quer não, as Ideias não explicam nada do que para nós existe, mas até isso Platão já afirmara. Os escravos não são escravos da essência do senhor em si, mas de um homem concreto

que é seu senhor e que, por sua vez, não comanda a οὐσία do escravo em si, mas os escravos particulares que possui: "As realidades que são nossas não têm influência sobre essas realidades lá do alto, e estas tampouco a têm sobre nós". Conclusão verdadeiramente devastadora, pois, se as Ideias não têm eficácia no mundo concreto do devir, como, a partir desse mesmo devir, poderíamos adquirir a ciência das Ideias? Essa ciência propriamente dita, pode ser que um deus a possua, "mas nós, pelo menos, não conhecemos nenhuma das formas, visto que não temos acesso à ciência em si... Então, é-nos incognoscível tanto o belo em si essencial, como o bem e tudo aquilo que admitíamos a título de formas em si".[21] Tal é a conclusão "terrível" em que a própria dialética de Platão se encurrala. O ceticismo da Nova Academia oferece-se, aqui, como uma saída natural. Sem dúvida, o próprio Platão não cedeu a essa tentação, mas ele não permaneceu fiel à sua ontologia da essência senão por ter renunciado a vinculá-la às existências concretas que, porém, ela tinha a tarefa de explicar.

A própria espontaneidade de seu desenvolvimento inicial explica por que, estando envolvido inicialmente com a via da essência, Platão jamais fez esforços seguidos para voltar em seu encalço. A única maneira concebível de unir novamente as existências a partir da Ideia teria sido divinizar uma delas, fazendo dela o Demiurgo e a Causa eficiente do devir, em suma, teria sido transformar uma essência num existente. É o que fazem, em seu lugar, os comentadores que se consideram autorizados a erigir como deus a Ideia do Bem. No entanto, nenhum texto conhecido autoriza fazê-lo, e nada permite crer que o próprio Platão tenha aceito essa identificação. De fato, ele jamais a propôs. Confrontando as dificuldades inerentes a toda ontologia das essências, ele não se perguntou se a noção de "realmente real", a despeito de sua plenitude aparente, não pressupunha a exclusão da existência e não implicava, por isso mesmo, uma irremediável mutilação do ser. A única conclusão, que

ele tirou das dificuldades com que a discussão da οὐσία o engajava, mostra, ao contrário, que, em suas veleidades de ultrapassá-la, Platão sempre continuou-lhe fiel. Ela era para ele a expressão tão completa do ser que, como veremos, ele não hesita em sacrificar o próprio ser a cada vez que sua própria crítica da essência o fez ver a necessidade de ultrapassá-lo.

Se o "realmente real" se revela finalmente inacessível ao pensamento, não resta outro recurso senão procurar um além do ser, a partir do qual o próprio ser se torne inteligível. Ao menos duas vezes no conjunto de seus Diálogos, Platão parece ter tentado transcender a οὐσία. No *Sofista*, a constatação de que o ser é o idêntico a si mesmo o fez tentar a experiência de reduzir o ser ao uno; na *República*, a necessidade de justificar a causalidade da Ideia conduziu-o a subordinar todo o "realmente real" a um termo situado, ele próprio, além da realidade, o Bem, que é ἐπέκεινα τη□□ οὐσί□□ e a ultrapassa em poder e dignidade.[22] Esse Bem, nos é dito – τὸ Πλάτωνο□ ἀγαθόν –, era tido proverbialmente na Antiguidade como algo obscuro.[23] Podemos facilmente ver por quê. Numa doutrina em que o ser se recusa a deixar-se apreender pelo pensamento, como seria pensável o além do ser? Mostrar que tal além do ser é necessário, mas que é necessariamente impensável, haveria de ser uma das principais tarefas da filosofia de Plotino.

Os dois limites do essencialismo

O neoplatonismo não nasceu do platonismo por dedução lógica. Se, em certo sentido, Plotino dá continuidade a Platão, é por ter usado certas conclusões, que Platão colocara como últimas, com o intuito de resolver problemas essencialmente estranhos ao platonismo. Entre esses problemas, um dos principais seria exatamente o de unificar a ordem filosófica e a ordem religiosa ou, talvez mais exatamente, o mundo inteligível dos princípios e o mundo sagrado

dos deuses. Não se poderia realizar uma empreitada como essa sem submeter o platonismo autêntico a um remanejamento que lhe alterou profundamente a estrutura e o espírito. Erigir os deuses em princípios, ou os princípios em deuses, seria transformar a dialética em cosmogonia e solicitar à ciência que resolvesse problemas que, no pensamento do próprio Platão, diziam respeito unicamente ao mito. Empreitada pela qual, qualquer que fosse, aliás, seu sucesso, a ontologia deveria ser inevitavelmente afetada.

Com efeito, acontece às vezes que Platão, alçando analiticamente a hierarquia do ser, se eleva a certo princípio absolutamente primeiro daquilo que é. É isso que o vemos fazer no livro VI da *República*. Mas o que nele não é senão um esforço excepcional, é um desenvolvimento familiar à filosofia de Plotino, em que um incessante vaivém dos seres ao Primeiro Princípio e do Primeiro Princípio aos seres é como que a própria trama da doutrina. Esse primeiro princípio, que Plotino amiúde declara inominável, foi, no entanto, por ele nomeado, e mesmo por dois nomes, os quais consistem exatamente naqueles de que Platão se servira para designar, para além do ser, a raiz daquilo que é. Trata-se do Uno e do Bem, palavras que desta vez convém escrever com iniciais maiúsculas, visto que certamente designam aqui outra coisa e mais do que abstrações realizadas, mas das quais é ainda mais penoso saber o que designam.

Como o próprio Plotino frequentemente deu a entender, o Bem e o Uno são a mesma coisa, com duas ressalvas, entretanto, das quais a primeira é que eles não são propriamente uma coisa, e a segunda é que correspondem a dois aspectos complementares, mas nitidamente distintos, daquilo que designam. Assim como o pensamento de Platão, o de Plotino apresenta-se, em larga medida, como uma reflexão sobre o ser. Eis por que a ontologia está no coração das duas doutrinas. Ainda como em Platão, a ontologia alcança em Plotino sua profundidade última no momento em que, buscando definir o ser em sua essência, ela constata que o ser enquanto ser depende finalmente

de um para além do ser, que nada mais é que sua repugnância essencial e primitiva ao múltiplo, ou seja, o Uno: "Pois o não-uno é conservado pelo uno, e ele é o que é graças a si; e, se uma coisa feita de partes múltiplas não se tornou una, ainda não se pode dizer: *ela é*. E se pode ser dito de cada coisa aquilo que ela é, é graças à unidade e também ao idêntico".[24] Considerada em cada um dos seres múltiplos dos quais ela assegura a unidade e, consequentemente, o ser, essa identidade consigo mesmo ainda não é senão uma unidade participada; mas aquilo que não é em si senão uma unidade pura, livre de toda multiplicidade a ser unificada, é o Uno propriamente dito, fonte de toda unidade participada e, consequentemente, de todo ser. O Uno é uma potência imensa, capaz de tudo engendrar, e não teríamos mais nada a dizer acerca dele a não ser que fosse para determiná-lo, de certo modo estaticamente, como causa da inteligibilidade de tudo o que é.[25] No entanto, o problema se reveste de outro aspecto, quando se pergunta por que essa potência imensa engendra, com efeito, todo o resto. Assim concebido, o Uno adquire o nome de Bem, e é sob esse título que ele é causa "daquilo que é depois do Uno", ou seja, da multiplicidade.

Ter-se-ia pouco êxito em exigir precisões de Plotino, visto que, estando além do ser e do inteligível, ele está em luta com o inefável. Como tomar partido de um texto qualquer sobre o Uno? Outros textos, aparentemente contrários, poderão sempre fazer valer seus direitos, visto que nada do que se diz dele é suficiente para exprimi-lo. Nossas contradições se opõem no plano do ser e do inteligível, visto que o Uno esteja muito além de ambos. Em certo sentido, ele as acolhe todas. Todavia, há em Plotino algumas posições fundamentais às quais correspondem algumas de suas fórmulas preferidas e que definem uma ontologia bastante firme.

Para além do ser

A primeira e mais importante dessas posições é a transcendência do Uno sobre o ser. Aqui se torna perfeitamente claro que o ser não é o primeiro, mas ocupa apenas uma posição segunda no conjunto dos princípios. Quanto a esse ponto, o próprio Plotino definiu claramente sua doutrina dizendo que "é porque nada é nele que tudo vem dele; e que, para que o ser seja, ele mesmo não é ser, mas o gerador do ser; e o ser é como seu primeiro nascido".[26] Aqui, dois pontos são de importância decisiva: o Uno não é o ser e, precisamente porque não o é, pode causá-lo. Como dirá o autor do *De causis* (*Livro das causas*) numa fórmula que a Idade Média latina amará citar e comentar: *prima rerum creatarum est esse* (*a primeira das coisas criadas é o ser*).

Que o Uno não seja o ser, Plotino não cansou de repeti-lo, e a razão disso é clara. Como Platão já havia visto, todo ser é certa unidade, mas, pela mesma razão, cada ser particular é somente uma certa unidade particular e não o Uno. Portanto, se o Uno fosse "um certo uno (τὶ ἕν), ele não seria o Uno em si (οὐκ ἂν αὐτοέν); pois o Uno em si é antes de um certo uno (τὸ γὰρ αὐτὸ πρὸ του τι)."[27] Ademais, é por isso que o Uno é verdadeiramente inexprimível. O que quer que dele se diga, dir-se-á que ele é "algo", um certo τι; que, precisamente, ele não é. E notemos bem que aqui não se trata simplesmente de uma insuficiência de nosso pensamento humano em apreender o Uno. A antinomia é muito mais radical, pois está entre o Uno e todo pensamento em geral. Qualquer que seja o pensamento que pretenda apreendê-lo, imediatamente faria dele um ser, ou seja, "uma certa unidade" que não seria mais a Unidade. E não somente é impossível pensar o Uno, mas ele tampouco pode pensar-se a si mesmo, já que, para se pensar, precisaria ser ao mesmo tempo conhecedor e conhecido, ou seja, ser dois. O Uno de Plotino transcende, assim, o conhecimento de si mesmo: "Se há uma realidade que seja a mais simples de todas, ela não terá o pensamento sobre si mesma; se o tivesse, teria um ser múltiplo. Portanto, ela não se pensa,

e não se pode pensá-la".[28] Eis por que, no sentido rigorosamente definido em que a inteligibilidade e o ser implicam-se mutuamente, o Uno não é, mas, também por isso, como se verá adiante, o Uno pode ser a causa daquilo que pensa e, consequentemente, daquilo que é.

Essa passagem do Uno ao νου□□ e ao ser é tão importante na cosmogonia de Plotino que a interpretação que dela se faz comanda a compreensão de toda a sua doutrina. Não é raro vê-la apresentada como um "monismo", um "panteísmo", ou como um esforço para conciliar "teísmo" e "panteísmo".[29] Na realidade, tais problemas são estranhos ao plotinismo autêntico. O que se costuma chamar de panteísmo de Plotino é uma ilusão de perspectiva nascida da junção de duas ontologias heterogêneas. Ela se produz no espírito de seus intérpretes, no exato momento em que, identificando o Uno e o Bem de Plotino com o Ser do Deus cristão, eles transpõem a emanação plotiniana do múltiplo a partir do Uno para uma emanação cristã dos seres a partir do Ser. Isso é um erro, pois aqui não se trata de comparar duas ontologias entre si, mas uma "ontologia" com, se for possível dizê-lo, uma "enologia". Ora, tal comparação é impossível, porque cada um desses pontos de vista comporta exigências contraditórias com as do outro. Numa doutrina do Ser, o inferior não é senão em virtude do ser do superior. Numa doutrina do Uno, ao contrário, é um princípio geral que o inferior não é senão em virtude daquilo que o superior não é; com efeito, o superior nunca dá senão aquilo que não tem, visto que, para poder dar essa coisa, é preciso que ele esteja acima dela.[30] Aliás, é exatamente nestes termos que o próprio Plotino colocou o problema: "Como o Uno conferiu o que não possuía?".[31] Ora, já conhecemos a resposta: "É porque nada é no Uno que tudo vem dele, e, para que o ser seja, é preciso que o próprio Uno não seja o ser, mas aquele que o engendra. O ser, portanto, é como seu primeiro nascido".[32] Em uma doutrina como essa, a causa da οὐσία se encontra além da οὐσία; fica claro que a causa

eficiente do ser não é ela mesma o ser.[33] Portanto, estamos no exato oposto das ontologias cristãs do ser. *Quid enim est, nisi quia tu es?* (*O que, com efeito, é, senão porque tu és?*) – perguntará prontamente Santo Agostinho.[34] Se tivesse se dirigido ao Uno de Plotino, e não ao Deus cristão do Êxodo, Agostinho certamente teria formulado sua questão de maneira totalmente diferente; não mais "o que há que seja senão porque tu és?", mas, ao contrário, "o que há que seja senão porque tu não és?".

Situar exatamente a posição de Plotino é mais do que catalogar com precisão algum fato histórico, ou mesmo do que captar, em sua pureza, o espírito autêntico de uma grande filosofia; trata-se de extrair as implicações últimas de uma posição filosófica pura, que aqui é a metafísica do Uno. Quando Plotino diz que o Uno é todas as coisas e não é nenhuma,[35] não se deve concluir que o Uno esteja nas coisas pelo seu ser. O que está nas coisas é o ser, ou seja, um emanado, que não é ele mesmo o Uno, do Uno, que não é ele mesmo o ser. O corte radical que separa as coisas de seu princípio passa por aí, e em nenhum outro lugar, na doutrina de Plotino. Outras filosofias não deixarão de repetir que a palavra *ens* (*ente*) deriva do verbo *esse* (*ser*), como os seres vêm do Ser. A etimologia proposta por Plotino é bem diferente, mas não menos expressiva de seu próprio pensamento: "Nos números, a participação na unidade fazia nascer a quantidade; aqui, o traço do Uno faz nascer a essência, e o ser é apenas a marca do Uno. E se fosse dito que a palavra 'ser' (εἶναι) deriva da palavra 'uno' (ἕν), sem dúvida a verdade seria alcançada".[36] É importante, então, distinguir as ordens. Numa doutrina em que o *ens* deriva de *esse*, toda emanação seria panteísta ou monista de pleno direito, mas a situação é bem diferente numa doutrina em que εἶναι deriva de ἕν. É que, como diz o próprio Plotino: "Quando se trata do princípio anterior aos seres, o Uno, este permanece em si mesmo".[37] Portanto, não se pode confundi-lo em nenhum ponto com o que ele engendra: "O

Princípio não é o conjunto dos seres, mas todos os seres vêm dele; ele não é todos os seres; ele não é nenhum dentre eles, a fim de que possa engendrá-los todos".[38]

É certo que, na doutrina de Plotino, o ser deriva do Uno, mas, em primeiro lugar, não se vê por que, na mesma doutrina, ser e pensar se confundem. Contudo, Plotino o afirma: "ser e pensar são a mesma coisa".[39] A maneira mais simples de descobrir o sentido dessa tese talvez seja abordá-la desta outra forma: ser e ser objeto de pensamento são a mesma coisa. À questão "o que é um ser?", várias respostas são possíveis, mas todas terão esse caráter comum de serem determinações ou delimitações feitas pelo pensamento desse *x* a que chamamos de "ser". Fiel à tradição platônica que liga o problema do ser ao do conhecimento, Plotino vê o ser surgir no ponto preciso em que, circunscrevendo pela definição uma área inteligível, o pensamento engendra um objeto do qual se pode doravante dizer que é, porque é pensável. Por isso mesmo, a noção de realidade e as noções de essência ou de quididade podem ser significadas por um único termo, a οὐσία, ou essência inteligível, sendo isso mesmo que é. Ora, como já dissemos, o Uno transcende o ser, porque transcende o pensamento; depois do Uno, o que há de melhor é o conhecimento do Uno. Portanto, será colocada logo depois dele, como segunda hipóstase, a Inteligência (νου□□), ou conhecimento subsistente de tudo aquilo que o Uno tem o poder de produzir, ainda que ele mesmo não o conheça. Essas coisas, que vêm do Uno, são como que fragmentos virtuais do primeiro princípio, que a Inteligência divide, de certo modo, pelo ato que coloca todas as coisas como participações possíveis do Uno: "E é por isso que essas coisas são essências; pois cada uma delas tem um limite e como que uma forma; o ser não pode pertencer ao ilimitado; o ser deve ser fixado num limite determinado e num estado estável; para os inteligíveis, esse estado estável é a definição e a forma, da qual eles tiram também sua realidade".[40]

Assim postos, e literalmente causados, por esse ato subsistente que é o conhecimento do Uno, ou a Inteligência, os inteligíveis não se distinguem dele sob nenhuma relação. Eles são a Inteligência, a Inteligência é seus objetos. Ora, acabamos de dizer que cada um desses objetos é um ser. Considerados juntos, eles constituem, assim, a totalidade do ser e, uma vez que a Inteligência é idêntica ao conjunto desses objetos, pode-se dizer que ela é o próprio ser ou, inversamente, que "a inteligência ou o ser são a mesma coisa".[41] Conclusão pela qual, para além de Platão, Plotino aproxima-se de Parmênides: "Ser e pensar são a mesma coisa".[42] É verdade que, no momento em que reivindica essa fórmula, Plotino toma o cuidado de marcar em qual sentido pessoal a adota, mas o endurecimento que ele lhe impõe não faz senão ressaltar melhor a necessidade abstrata que ela expressava desde sua origem. A cosmogonia plotiniana traduz, com uma fórmula quase tangível, a inconceptibilidade de que sofre o próprio ser quando é reduzido ao estado de essência pura. O intelecto não encontra mais nele, então, nada que o justifique. Portanto, é preciso decretar-lhe sua decadência em benefício de algum outro do qual ele seja deduzido; donde aquele paradoxo de uma ontologia em que o ser não é mais a tessitura da qual o real é feito, visto que, para além do ser, e como que em sua própria fonte, há aquele não ser que é o Uno.

Capítulo 2

O SER E A SUBSTÂNCIA[1]

Substância e realidade

O nome de Platão, por si só, já traz à imaginação uma multidão de belas imagens de homens, eventos e até mesmo de coisas: Sócrates e Alcibíades, as cenas finais do *Fédon* e do *Banquete*, um lugar sombreado por um plátano às margens do Ilissos. No caso de Aristóteles, em rigor, ocorre o contrário, pois seu nome nos lembra apenas títulos de escritos áridos e pares abstratos de termos antitéticos: ato e potência, matéria e forma, substância e acidente. Todavia, aqui a imaginação trai a realidade. Platão era, ao mesmo tempo, um filósofo e um artista: ele falava concretamente de noções abstratas. Aristóteles, pelo menos tal qual o conhecemos, não era um artista, mas um filósofo e um sábio: falava abstratamente de coisas concretas. Foi Platão, e não Aristóteles, aquele que abstraiu as essências. O próprio Aristóteles sabia disso, e o vivo sentimento que teve disso inspira toda a sua crítica da filosofia de Platão.

Os argumentos dialéticos dirigidos por Aristóteles contra a doutrina das Ideias são bem conhecidos. Se há Ideias de tudo o que é comum a uma pluralidade de objetos, quando terminará a lista delas? Deveria, então, haver Ideias não apenas das substâncias, mas também dos acidentes, das relações e, talvez, até mesmo das negações. Além disso, supondo que há Ideias, como explicar que cada uma delas seja ao mesmo tempo una em si mesma e partilhada por uma pluralidade de indivíduos? Por mais conhecidas que sejam, essas objeções não têm nada de original. O próprio Platão já as havia formulado, e com uma força tal que nada se pode dizer contra sua doutrina da participação

que já não tenha sido dito por ele. Se, apesar das dificuldades que ele próprio encontrava, Platão jamais abandonou sua doutrina das Ideias, é certamente porque ela lhe parecia expressar uma verdade fundamental que seria preciso manter a qualquer preço, ainda que talvez não fosse possível elucidá-la de modo completo. Além disso, essas dificuldades só estavam em Platão como momentos de um cálculo dialético, nenhum dos quais se apresentando como um resultado final. Quando tudo é dito contra a doutrina das Ideias, ela permanece intacta. A típica objeção aristotélica contra as Ideias nasce de uma fonte totalmente diferente. Ela expressa a convicção primitiva e completamente espontânea de que aquilo que Platão chamava de Ideia nada tinha em comum com o que chamamos de o ser real.

Com efeito, é importante compreender que a relação histórica de Aristóteles com Platão não é de ordem dialética. Seria satisfatório para o espírito poder designar, na doutrina de Platão, um problema cuja discussão crítica teria aos poucos conduzido Aristóteles a suas próprias conclusões. Mas as coisas se passaram de outro modo. Aristóteles não deduziu sua ontologia de alguma crítica preliminar da doutrina platônica das Ideias; ao contrário, foi certa visão ou certo sentimento espontâneo da natureza do real que lhe ditou sua crítica da ontologia platônica. Portanto, é para essa visão, ou para esse sentimento, que devemos voltar primeiro nossa atenção.

Quando falava, por sua vez, em οὐσία, Aristóteles imaginava uma unidade ontológica, ou seja, um núcleo de ser distinto, capaz de subsistir e de ser definido à parte. É o termo aristotélico que ora traduzimos por substância, ora por essência, como melhor convém; porém, οὐσία conota sempre, independentemente de como for traduzida, a propriedade fundamental "daquilo que é", no sentido pleno da expressão. Precisamente porque designa a realidade última, a οὐσία é difícil de descrever, e, cada vez que tenta dizer o que ela é, Aristóteles acaba se contentando em dizer o que ela não é.

Uma primeira classe de objetos que não merecem verdadeiramente o título de οὐσία, porque não são verdadeiramente seres, compreende todos aqueles que Aristóteles designa como "presentes num sujeito". Entendamos com isso: os seres que são incapazes de existir à parte de outro ser. Logo, trata-se aí de objetos desprovidos de ser próprio e que não têm outro que não aquele do sujeito em que residem. A realidade deles é a realidade dele. Tais são as qualidades dos corpos materiais, como suas dimensões ou suas cores, por exemplo. Uma dimensão ou uma cor pertencem sempre a um corpo particular; elas não têm outra existência que não a dele, e é por isso que tais determinações são chamadas de "acidentes" dos sujeitos em quem e por quem existem. É patente que a οὐσία deve ser outra coisa: os acidentes não respondem plenamente à noção de "aquilo que é".

Agora voltemo-nos a uma classe de objetos bastante diferente. Ao dizer que determinado ser é "branco", queremos dizer que a "brancura" está presente nesse ser como em um sujeito. Ao contrário, se dizemos que certo ser é um "homem", não entendemos com isso que "homem" seja alguma coisa que, como a altura ou a brancura, por exemplo, se encontra existindo atualmente nesse ser. "Homem" não é uma propriedade física observável *em* certos sujeitos, e sim alguma coisa que se pode dizer *de* certos sujeitos. Chamemos essa propriedade particular de "predicabilidade". É certo que ela não é um puro nada, mas também não é uma coisa, já que nem mesmo tem realidade o bastante para que se possa dizê-la presente num sujeito. Portanto, "homem", "cavalo" ou "pedra" não podem ser considerados termos que designam uma οὐσία, ou seja, um "aquilo que é".

Essa dupla eliminação nos deixa diante das unidades ontológicas distintas de que tratamos no início. Na verdade, tudo o que se sabe delas é que não são nem ideias gerais, como "homem" ou "cavalo", nem simples acidentes, como a estatura ou a cor de um cavalo ou de um homem. Todavia, essa dupla negação pode se tornar dupla

afirmação. Se a οὐσία não é uma simples noção geral, é com certeza porque todo ser digno desse nome é individual por definição. Por outro lado, dizer que um ser propriamente dito não existe apenas como "presente num sujeito" é afirmar que todo ser real é sujeito de pleno direito. Mas em que consiste ser um sujeito? Em ser aquilo em que e pelo que os acidentes podem existir. Em outras palavras, uma οὐσία propriamente dita é aquilo que, tendo ele mesmo do que existir, confere, além disso, existência a essas determinações complementares que designamos como seus acidentes. Nesse sentido, isso recebe o nome de substância, porque se situa, por assim dizer, sob os acidentes que suporta, e, como todo ser empiricamente observável possui acidentes, o termo substância é, em geral, empregado para designar os seres dados na experiência, ou, como se diz, as coisas, as realidades.

O caráter indireto dessa determinação do ser se revela com clareza pelas fórmulas usadas pelo próprio Aristóteles: "A realidade (οὐσία), no sentido verdadeiro, primeiro e rigoroso desse termo, é o que não é nem predicável nem presente num sujeito, por exemplo, um homem ou um cavalo particulares".[2] Essa definição equivale, por fim, a dizer que o real propriamente dito é outra coisa e mais que um simples conceito ou que um simples acidente, pois ele é aquilo em que o acidente reside, ou aquilo cujo conceito se predica. Para dizer a verdade, trata-se aí muito mais de situar a οὐσία que de defini-la, mas nosso problema é precisamente saber se o real como tal é definível, e a dificuldade de Aristóteles talvez se deva à própria natureza da questão. Seja como for, Aristóteles diz sobre esse ponto o suficiente para fazer compreender que, tal como a concebe, a οὐσία é muito diferente daquilo que Platão designava por esse nome. Descrita em linguagem aristotélica, uma Ideia platônica não é nada mais do que um termo "predicável de um sujeito". Portanto, ela não é um "ser", no

sentido verdadeiro, primeiro e rigoroso do termo, porque não é um "sujeito".

Assim, tendo relegado as Ideias à classe das realidades secundárias ou derivadas, Aristóteles não se acha menos em presença do mesmo problema: o que é que, no sujeito individual, constitui a οὐσία? O modo tipicamente aristotélico de discutir a questão é transformá-la em outra: mediante quais sinais se reconhece a presença de uma substância? Em nossa experiência sensível – a única, aliás, de que dispomos –, o sinal mais surpreendente e mais imediato da presença de uma substância é o das operações que ela realiza e das mudanças das quais ela é a causa. Precisamente, chama-se de "natureza" toda substância considerada como princípio de uma mudança de tipo qualquer.[3] Assim concebidas, as substâncias são as causas de diversas ações e operações (tais como deslocamentos no lugar, crescimentos e mudança de qualidades) que observamos incessantemente no mundo dos corpos. Mas o poder de agir e operar que revela a presença das substâncias não é, ainda, senão o sinal externo da natureza delas. Assim, elas só desenvolvem suas energias porque cada uma delas é uma energia (ἐνέργεια); elas só exercem essas diversas atividades porque cada uma é, de início, um ato. Tal é, então, o fundamento da realidade propriamente dita: o ser é o próprio ato em virtude do qual cada substância é aquilo que é, e subsiste à parte, como uma realidade que se basta.

Uma vez tendo avançado até aí, Aristóteles não teria podido senão parar. Ele sabia muito bem que ser era ser em ato e, consequentemente, ser um ato, porém, dizer aquilo que teria sido um ato não estava a seu alcance. Tudo o que ele ainda podia fazer era dirigir nossos olhares para a atualidade, como se em direção a algo que não se pode deixar de reconhecer, desde que, unicamente, se o veja. Por exemplo, ele poderia nos indicar o contrário disso, a saber, a simples potência, ou possibilidade. Entretanto, isso não resolve muita

coisa, pois compreender a potência sem o ato é menos possível ainda que compreender o ato sem a potência. Assim, por fim, não lhe restava senão este recurso: recorrer a exemplos diversos e, lembrando a seu leitor que "não se devem buscar definições para tudo", convidá-lo a imaginar por si mesmo, por analogia, o sentido desses dois termos:

> Logo, o ato é a existência de um objeto, mas não do modo que expressamos como potência. Dizemos, por exemplo, que Hermes está em potência no bosque, e a semirreta na reta inteira, pois aquela poderia ser tirada desta. Também chamamos de sábio em potência aquele que não especula, quando tem a faculdade de especular; o estado oposto, em cada um desses casos, existe em ato. A noção de ato que propomos pode ser conhecida por indução, com o auxílio de exemplos particulares; não é necessário procurar definir tudo, mas é preciso saber se contentar em apreender a analogia; o ato estará, portanto, como o ser que constrói está para o ser que tem a faculdade de construir; o ser desperto para o ser que dorme; o ser que vê para aquele que tem os olhos fechados, mas possui a visão; aquilo que está separado da matéria para aquilo que tem a matéria; aquilo que está elaborado para aquilo que não está elaborado.[4]

Enfim, todas as vezes que uma possibilidade se realiza, numa ordem e de um modo qualquer, há um ato, e, consequentemente, há ser; é isso que se deve compreender, e é necessário que essa compreensão nos baste, pois o pensamento não poderia ir além dela.

É característico do realismo de Aristóteles que, embora plenamente consciente do caráter irremediavelmente "dado" do ser atual, ele não tenha sido tentado a expulsá-lo de sua filosofia. É isso que mais tarde permitirá que concepções tipicamente existenciais do ser sejam enxertadas em sua ontologia, não apenas sem trair sua intenção primeira, mas, antes, conferindo-lhe o alcance pleno que a ela se integra de pleno direito. Com efeito, a objeção fundamental de Aristóteles ao platonismo, aquela que todas as outras explicitam ou justificam, é a indiferença radical da οὐσία platônica ao mundo das coisas concretas atualmente existentes no qual vivemos. Eis por que, depois de ter discutido longamente as dificuldades dialéticas levantadas pela doutrina das Formas ou Ideias separadas, Aristóteles

acrescenta esta observação decisiva: "A mais importante questão a se colocar seria perguntar qual pode ser exatamente a contribuição das Ideias tanto aos seres sensíveis, como aos seres eternos (isto é, os astros) ou aos seres que podem ser gerados e corrompidos. Na verdade, elas não são para esses seres as causas de nenhum movimento, nem de qualquer mudança".[5] Aí se encontra o cerne do problema. A mudança é um dado empírico primeiro. Se existe uma causa das coisas sensíveis, ela deve ser ao mesmo tempo causa de seu incessante vir a ser. Ora, causar a mudança é aquilo de que as Ideias são menos capazes, e, antes de tudo, elas não podem causar aquilo que lhes dá a existência: "Os outros objetos não podem provir *das* Ideias em nenhum dos sentidos pelos quais se costuma entender essa expressão *de*".[6] Causar é agir, e a primeira condição para agir é ser em si mesmo um ato, ou seja, um ser atualmente existente. Simples abstrações, as Ideias não são nem seres nem atos, e visto que não são atos, não poderiam ser causas. Reduziremos então as Ideias à condição de simples modelos das coisas que são feitas? Que o seja, mas quem, então, fará as coisas? "Dizer que as Ideias são paradigmas, e que as outras coisas delas participam, é proferir palavras vazias e produzir metáforas poéticas. O que, afinal, é isso que trabalha com os olhos fixos nas Ideias?".[7] Com efeito, para o próprio Platão, o Demiurgo nunca foi mais do que um mito; os seres atualmente existentes certamente podem explicar a presença de suas ideias no intelecto humano que as pensa, mas as Ideias não explicariam em nada a existência atual dos seres concretos que lhes correspondem. Como não entram em sua composição, as Ideias não podem nos ajudar em nada para conhecer a realidade.

A oposição de Aristóteles a Platão sobre esse ponto é um dos lugares-comuns da história da filosofia, o que é legítimo, pois expressa a oposição de duas exigências intelectuais dificilmente conciliáveis, mas que igualmente se impõem, e que, aliás, são vistas, todas as duas,

em operação tanto no espírito de Platão como no de Aristóteles. Trata-se, com efeito, de saber se o termo "realidade" inclui tudo o que é integralmente inteligível, e nada mais, ou se pode eventualmente incluir elementos de uma natureza opaca para o pensamento, que, ainda que dificilmente inteligíveis em si mesmos, parecem condicionar todo o resto, e sua própria inteligibilidade. Enquanto filósofo, Platão tem sede de inteligibilidade pura, mas assim que aborda os problemas concretos em que ela não é mais do que incompletamente acessível, renuncia à ciência e se contenta com esse substituto que é a probabilidade do mito. O contrário é verdadeiro a respeito de Aristóteles. Em vez de estabelecer, inicialmente, como real um tipo de ser integralmente satisfatório para o pensamento – e tanto mais "ser" para ele quanto mais o satisfaça –, ele começa por aceitar os fatos brutos como tais, com o risco de afastar em seguida, tão longe quanto possível, sua investigação sobre suas condições abstratas de inteligibilidade.

É isso que o vemos fazer a propósito do próprio ser. Sua primeira atitude é propor as substâncias concretas atualmente existentes como o melhor exemplo concebível "daquilo que é". Análises ulteriores lhe permitem identificar em seguida, nesse mesmo real, como que camadas de realidade sobrepostas profundamente. Na superfície, por assim dizer, estão os acidentes; no fundo, a substância individual que partilha com eles seu ser e, exatamente por essa razão, constitui a οὐσία propriamente dita. Eis por que o ser se confunde, em última análise, com a substancialidade. Com efeito, as dimensões, qualidades, relações e outros acidentes não são "aquilo que a coisa é", mas apenas aquilo que pertence àquilo que essa coisa é, a saber, ao ser dessa coisa. Assim, entre as diversas significações do termo "ser", há uma fundamental, que o identifica "àquilo que" a coisa é. O próprio Aristóteles o diz, em termos tão precisos quanto se poderiam desejar:

“Entre os inúmeros sentidos de *ser*, está claro que o primeiro é aquele em que *ser* significa *aquilo que é*, e no qual significa a οὐσία”.[8]

Ao expressar-se assim, Aristóteles tomava uma decisão fundamental e, como amiúde acontece em casos semelhantes, sem dar-se conta de que outra teria sido possível. Não que a importância e a complexidade do problema lhe tivessem escapado. Muito pelo contrário. Ele tinha clara consciência de estar aqui às voltas com a questão das questões, aquela que, porque delibera sobre o objeto da metafísica, domina completamente a filosofia; mas a própria maneira pela qual ele, por sua vez, colocava o problema, que todos os seus predecessores também colocaram, de Tales a Platão, o mantinha no plano da essência e da substância, que sempre fora o deles:

> E, em verdade, o objeto eterno de todas as investigações, presentes e passadas, a questão sempre posta “o que é o ente (τί τὸ ὄν)?” remete a esta: “o que é a οὐσία?”. É dessa οὐσία, com efeito, que os filósofos afirmam, uns, a unidade, outros, a pluralidade, sendo essa pluralidade, para uns, limitada em número e, para outros, infinita. Eis por que, também para nós, nosso objetivo fundamental, primeiro, único, por assim dizer, será estudar o que é o ente considerado nesse sentido.[9]

Constatemos, portanto, esta série de equivalências fundamentais: aquilo que é, na acepção primeira do termo, é o *ser*, ou a realidade (οὐσία); essa realidade se identifica, por sua vez, *àquilo que a coisa é*, a saber, para empregar um termo desde há muito em uso, sua *quididade*, ou *essência*. Portanto, resta-nos investigar, no individual concreto que forma o objeto de nossa experiência, onde se encontra esse núcleo ontológico resistente, que faz dele um ser digno desse nome, uma realidade.

A estrutura do real

Tomemos como ponto de partida um indivíduo qualquer, um homem ou um cavalo, por exemplo. Não é um objeto simples; ele tem uma estrutura própria e, uma vez que investigamos o que o qualifica como ser, o problema para nós é saber o que, entre os

elementos de que ele se compõe, o define "naquilo que ele é". As análises precedentes nos autorizam a eliminar, inicialmente, todos os acidentes quantitativos ou qualitativos que ele possui, já que tais acidentes só existem, por definição, pelo ser subsistente que se trata precisamente de descobrir. Pelo mesmo motivo se eliminarão as faculdades ou energias diversas que esse ser possui ou exerce, pois, conforme dissemos, elas são só o desdobramento do ato primeiro e fundamental a cuja investigação damos prosseguimento. Assim, restam apenas a matéria, ou a forma, ou o composto dos dois. Ora, é verdade que todas as substâncias empiricamente dadas são compostas de matéria e forma. Consequentemente, é certo que elas não podem ser sem ser ao mesmo tempo uma e outra; mas essa constatação não resolve o problema, pois toda substância deve sua unidade ao fato de que os elementos dos quais ela se compõe são hierarquicamente ordenados. Saber que uma substância não seria sem sua matéria ou sem sua forma não diz qual desses dois elementos atualiza o outro e lhe dá, consequentemente, o existir.

Uma vez que a substância sensível não seria sem sua matéria, é preciso que, num certo sentido, a matéria seja substância. Aristóteles afirma, então, quando a ocasião se apresenta, que ela o é, entendendo com isso que ela é um dos objetos que podem ser e são corretamente designados pelo termo "substância", mas é muito difícil admitir que a matéria, que é substância, seja a própria substância. Muito pelo contrário, ela não é senão na e pela substância da qual faz parte. A matéria jamais se encontra tal e qual na experiência. Ela não é observável ali senão quando determinada por acidentes, tais quais suas dimensões quantitativas, suas qualidades, o lugar que ela ocupa e suas relações com outras substâncias. Ora, essas determinações, por sua vez, advêm a ela desde a forma, que faz dela uma individualidade distinta de todas as outras, mas classificável numa espécie e em gêneros determinados. É, então, finalmente, para a forma que é preciso se voltar, se o que se quer é descobrir o princípio último, em

virtude do qual toda substância é verdadeiramente tal. Aliás, isso é confirmado pela linguagem. Se for feita a pergunta "o que esta coisa é", responder-se-á pela definição de sua essência, isto é, de sua forma. Sem dúvida, a definição da essência de um ser material deve levar em conta sua matéria: assim, a definição de homem o determina inicialmente como um animal – portanto, como um corpo vivo; mas esse corpo, por sua vez, não é determinadamente aquele de um homem senão em virtude da alma racional que é sua forma, e é por isso que a essência ou forma de cada ser permanece a raiz última de sua substancialidade.

Com efeito, não vemos como Aristóteles teria se furtado a essa conclusão, mas todos os seus críticos chamaram a atenção para as dificuldades por ela encontradas em sua doutrina. Ali, cada ser possui sua forma própria, em virtude da qual ele existe como uma unidade ontológica distinta que se basta. Por outro lado, a forma de todo indivíduo dado é o que expressamos por sua definição. Ora, a definição de uma coisa remete diretamente à sua forma, que é uma e a mesma para todos os indivíduos de uma espécie determinada. "Aquilo que o homem é" permanece identicamente o mesmo em todos os homens, a tal ponto que isso não sofre nenhuma variação, nem mesmo de grau, seja entre os diversos seres humanos, seja no interior do mesmo homem. O próprio Aristóteles o afirma expressamente num texto bastante conhecido das *Categorias*:

> Uma substância particular, *homem*, não pode ser mais ou menos *homem*, seja com respeito a si mesma num tempo diverso, seja com respeito a outro homem. Um homem não pode ser mais *homem* que outro, como o que é branco pode ser mais ou menos branco que um outro objeto branco, ou como o que é belo pode ser mais ou menos belo que algum outro objeto belo... Uma substância não pode ser dita mais ou menos aquilo que ela é; um homem não é, em certo momento, mais verdadeiramente *homem* do que era antes. Em suma, nada que é uma substância pode ser mais ou menos aquilo que é. Portanto, a substância não admite qualquer variação de grau.[10]

Nada mais claro, e não seríamos tentados a afirmar que Aristóteles fala aqui como simples lógico, pois ele não tem dois universos distintos, um para sua lógica e outro para sua metafísica. Tanto para ele quanto para Platão, "a quididade (τὸ τί ἦν εἶναι) de cada ser é aquilo que cada ser é dito ser por si (καθ' αὑτό)".[11] É exatamente por isso que, em dado indivíduo, essa quididade, ou "aquilo que a coisa é", "pertence primeira e absolutamente à essência (τὸ τί ἦν εἶναι... ὑπάρξει πρώτω... καὶ ἁπλω τη οὐσίᾳ)".[12] Assim, "o que é evidente é que a definição e a quididade (τὸ τί ἦν εἶναι), no sentido primeiro e absoluto, pertencem às substâncias".[13] Portanto, um ser assim concebido é primeiramente uma substância determinada por uma essência e exprimível por uma definição. Ora, essa conclusão nos convida a ver em Aristóteles um metafísico decerto bem diferente de Platão, mas menos liberto da ontologia platônica do que desejava e acreditava estar. Digamos que Aristóteles não encontrou a justificação metafísica completa desse sentimento agudo do individual concreto que o distinguia tão claramente de Platão. Certo de que só o indivíduo merece verdadeiramente o título de "ser", todas as suas investigações sobre o que faz do indivíduo um ser verdadeiro o reconduzem, contudo, a colocar a essência, ou a forma, como a raiz última do ser "daquilo que é". Assim, a ontologia de Aristóteles é solicitada por duas tendências opostas: uma, completamente espontânea, que o faz situar o real no individual concreto, e outra, herdada de Platão, que o convida a situá-lo na estabilidade inteligível de uma essência una, que se mantém sempre idêntica a si mesma, apesar da pluralidade de indivíduos. Já se enfatizou com bastante pertinência:

> O fato é que a οὐσία não significa, inicialmente, para Aristóteles, nada mais definido que *aquilo que é em toda a verdade e plenitude do termo*. Ele a concebe, por vezes, como aquilo que, nas coisas, é no sentido pleno do termo: o τί ἐστι, ou essência; e, por vezes, também como aquilo que é no sentido pleno do termo, visto que não é em algo, mas existe por si mesmo: o τόδε τι, ou indivíduo.[14]

Por certo, Aristóteles sabia que apenas o individual é, ou existe, mas o único modo de ser pelo qual ele poderia se tornar inteligível era a essência. Ora, para ele, apreender inteligivelmente aquilo que é o ser era precisamente a tarefa própria do filósofo, e, sobretudo, do metafísico, visto que ele teria definido a metafísica como "a ciência que estuda o ser enquanto ser e os atributos que lhe pertencem enquanto tal".[15] Para ele, estudar o ser enquanto ser era inevitavelmente analisar o ser em seus elementos constitutivos ou, segundo a expressão do próprio Aristóteles, em suas "causas"; e como nada há de mais inteligível que a essência, não era menos inevitável que fosse a ela que essa análise deveria finalmente conduzir.

O primado da essência

A ambiguidade fundamental da ontologia de Aristóteles se reflete no duplo aspecto de sua obra e da influência que ela exerceu ao longo da história. Há um primeiro Aristóteles, muito diferente de Platão por sua viva curiosidade pelo real concreto e pelos dons de observador que ele demonstra ao estudá-lo, pois Aristóteles, que escreveu a *Historia animalium*, se interessa pelo desenvolvimento do pintinho no ovo, pelo modo de reprodução dos tubarões e pela vida das abelhas. Esse é o Aristóteles para quem o real é o τόδε τι. Mas há também um segundo Aristóteles, muito próximo de Platão, e para o qual essas investigações sobre o particular não têm finalmente outro objetivo senão conduzir ao conhecimento da essência, que é o único objeto de ciência propriamente dita, porque é universal de pleno direito: "Os indivíduos compreendidos em uma espécie, como Sócrates e Corisco, são os seres reais; mas, uma vez que esses indivíduos possuem em comum a forma da espécie, será suficiente assinalar uma única vez os atributos universais da espécie, ou seja, os atributos comuns a todos os indivíduos".[16] Logo, compreende-se com isso por que Aristóteles teria se tornado, na Idade Média, ao mesmo tempo o sábio por

excelência, aquele que, por oposição ao idealista Platão, se interessa pelo mundo concreto em que vivemos, e o mestre de uma filosofia das formas substanciais, que costuma ser visto como aquele que retardou em vários séculos o nascimento da ciência moderna, visto que teria reduzido o real a uma hierarquia de formas abstratas e teria se contentado em deduzir, quando teria sido o caso de observar. A controvérsia de há muitos séculos sobre o problema dos universais atesta, aliás, melhor ainda essa dualidade interna do aristotelismo. Realistas e nominalistas medievais, para dar-lhes os nomes tradicionais, não estavam errados em recorrer, de igual modo, à autoridade de Aristóteles, ainda que o interpretassem, como se sabe, em dois sentidos diametralmente opostos, pois os realistas aquiesciam às exigências platônicas da doutrina, e os nominalistas seguiam, ao contrário, a acentuada inclinação que os arrasta sem cessar rumo ao real concreto. A ontologia do τὸ τί ἦν εἶναι conduz naturalmente ao realismo da essência e da espécie; a do τόδε τι ou *hoc aliquid* (este algo), conduz, não menos naturalmente, ao nominalismo do termo universal e ao realismo do individual concreto. Esse debate, interno ao próprio aristotelismo, não fazia senão desenvolver, ao longo do tempo, uma oposição que, latente desde o início, ilumina a história por ela engendrada.

Dominada por essa ambiguidade fundamental, a concepção aristotélica do universo oferece a muitos olhares o aspecto de um compromisso entre as duas ontologias que aí se enfrentam. Em sua forma mais geral, o problema que Aristóteles deve resolver consiste sempre em conciliar as exigências da essência universal com as do individual concreto. De fato, a solução que ele propõe para tal problema consiste, na maior parte das vezes, em reduzir o individual concreto ao mínimo indispensável, para que não se possa dizer que ele cessou completamente de ser. Digamos, em outros termos, que o individual, que em princípio é tudo, aí se reduz de fato a não ser mais

do que o sujeito portador do universal, como se ele mesmo não tivesse outra função ontológica além de lhe permitir existir. Pois é bem verdade que só o indivíduo existe, mas só do universal se pode dizer: ele *é*; e como o universal incluído no individual constitui finalmente o próprio ser deste, toda essa filosofia que em princípio só se interessa pelo que existe, sempre o aborda, todavia, de tal maneira que o problema de sua existência não tenha de ser posto.

Essa sutil eliminação dos problemas ligados ao fato fundamental da existência afeta inicialmente a questão da origem do mundo. Platão não a colocara no plano da ciência propriamente dita, mas ao menos a abordou sobre o do mito; Aristóteles sem dúvida teria considerado indigno de um verdadeiro filósofo recorrer a tal subterfúgio, mas ele mesmo não aborda de forma alguma a dificuldade, pois, numa ontologia como a sua, o problema não tem sentido. Independentemente de como se o traduza, o termo οὐσία designa sempre, para ele, "aquilo que é", ou seja, algo que é. Assim, não se poderia perguntar, sem cair no absurdo, sobre "aquilo que é", se ele é ou não é. É isso que o próprio Aristóteles dá a entender numa passagem que por muito tempo chamou a atenção de seus comentadores medievais: "ταὐτὸ γὰρ εἶ ἄνθρωπ καὶ ων ἀνθρωπο καὶ ἄνθρωπο"[17] "Homem", "homem existente", "um homem" são o mesmo. Na verdade, Aristóteles está pensando, sobretudo, aqui, em marcar bem a identidade fundamental entre o ser e o uno: dizer "um homem existe" não difere em nada de dizer "homem existe". Nessa passagem, ele não afirma menos expressamente que o caso do ser é o mesmo do uno. Assim como pertence essencialmente à οὐσία ser una, pertence essencialmente a ela ser. A prova disso é que há tantas espécies de unidade quantas espécies de ser. Para utilizar uma terminologia que será a da Idade Média, digamos que não se pode ver como uma distinção real entre essência e existência poderia se justificar numa doutrina como a de Aristóteles. A identidade de

ambas está inscrita na própria fórmula que define o objeto de sua investigação: τί τὸ ὂν τουτό ἐστι τί ἡ οὐσία ("o que é o ente" equivale a "o que é 'aquilo que é'").[18] Observemos, aliás, que, para justificar a crítica aristotélica do platonismo, é preciso que a essência seja idêntica "àquilo que é". De fato, se ela não o fosse, nossa ciência das essências não seria uma ciência do real concreto; voltaríamos a cair em todos os inconvenientes resultantes da doutrina das Ideias, pois o conhecimento da quididade, ou essência, não seria mais o conhecimento do real dado na experiência, mas o de um mundo abstrato, puro produto de nossa imaginação à imagem do mundo sensível. A quididade, portanto, se confunde bem com a οὐσία, ou seja, com o próprio ser do qual se pode dizer que existe como se por definição.[19] Tendo chegado a esse ponto, é inútil querer ir adiante na análise do ser. Não apenas inútil, mas absurdo. A única causa que faz com que uma coisa seja o que ela é, é, com efeito, sua forma, quididade ou essência; ora, essa forma, quididade ou essência, só é a causa desse ser porque é a οὐσία e a própria realidade dele. Investigar por que uma coisa é consiste em investigar por que ela é ela mesma; portanto, de fato, é não investigar absolutamente nada.[20]

Essência e causalidade

Se se entender que Aristóteles identificou a existência com a essência assim que ele se propôs, de modo direto, o problema da natureza do ser, compreende-se menos facilmente que ele tenha podido manter a mesma posição quando lhe coube explicar o devir dos seres passíveis de serem gerados e de serem corrompidos. Uma vez que tais seres nascem e morrem, é, de fato, preciso que a própria οὐσία deles comece a e cesse de existir. Logo, parece que apenas o fato de ter colocado o problema da natureza das causas deveria necessariamente ter conduzido Aristóteles a distinguir essência de existência, ao menos no domínio dos seres submetidos à geração e à

corrupção. E não é menos digno de nota que seja extremamente difícil saber o que Aristóteles entende por aquilo que chamamos de "causa eficiente". Dos quatro gêneros de causas que ele distingue, nenhum corresponde exatamente, nem de modo exclusivo, à causalidade eficiente. "Causa", declara Aristóteles, se diz em quatro sentidos: a essência ou quididade; a matéria ou o sujeito da mudança; a origem ou princípio do movimento; o bem, enfim, ou "aquilo em vista de que" o movimento se produz. Entre esses quatro gêneros de causas, não é de admirar que a essência venha primeiro. A οὐσία, ou τὸ τὶ ἦν εἶναι, é manifestamente a primeira de todas as causas, pois, como acabamos de ver, sendo aquilo pelo que a coisa é aquilo que é, ela é, por isso mesmo, aquilo pelo que a coisa é. Ora, é em virtude de um único e mesmo princípio que um ser é e é causa. Portanto, pode-se afirmar que a essência é, ao mesmo tempo, a raiz primeira de todo ser e de sua causalidade.

Sem dúvida, foi por isso que Aristóteles comparou várias vezes a relação dos efeitos à sua causa com a relação dos atributos ao sujeito, ou dos raciocínios aos conceitos cujo conteúdo aqueles desenvolvem. "A substância é um princípio e uma causa", afirma; depois acrescenta: "Ora, perguntar-se o porquê é sempre se perguntar por que certa coisa pertence a outra".[21] É patente que esse "por que" não pode ser encontrado em outro lugar senão na essência do próprio sujeito. Logo, a origem da relação do efeito à causa se encontra, exatamente, na essência, e em nenhuma outra parte: "Assim, portanto, em todas as produções, como nos silogismos, o princípio é a essência (οὐσία); pois é a partir da quididade que se fazem os silogismos (ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστιν οἱ συλλογισμοί εἰσιν), e é a partir dela também que se fazem as gerações (ἐνταῦθα δὲ αἱ γενέσεις)".[22] Podem-se perfeitamente acrescentar também as produções. Se há, com efeito, dentre as que Aristóteles distingue, duas produções causais aparentadas ao que chamamos causalidade eficiente, por certo são a "geração" natural e a

“produção” artificial. Ora, todas provêm, em última análise, da forma; as “gerações” tendo como causa a forma natural do vivente que engendra outro vivente, e as produções tendo como causa a forma, ou quididade – pois esses dois termos significam o mesmo –[23] que se encontra no pensamento do artista ou do técnico. É a casa concebida pelo arquiteto que é causa primeira da casa real construída em seguida, conforme esse modelo; é a saúde concebida pelo médico que é causa da saúde gozada em seguida pelo doente. Aqui não se trata simplesmente de maneiras figurativas de expressão. Aristóteles não quer dizer apenas que, sem a presença desses modelos no pensamento do arquiteto ou do médico, não haveria nem casa construída nem saúde restabelecida ao doente. Muito expressa e exatamente, o que Aristóteles atribui à forma, ou essência, é a eficácia produtora do efeito: “O ponto de partida do movimento da cura, e aquele que o efetua (τὸ δὴ ποιοῦν), ao menos quando é um efeito da arte, é a forma que está na alma (τὸ εἶδος ἐστι τὸ ἐν τῇ ψυχῇ)”.[24] Assim como a forma natural é o princípio do movimento que leva à geração de um ser natural, a forma que está no pensamento do artista e do técnico é o princípio do movimento que leva à produção da obra de arte ou do resultado que se tratava de obter. Se for assim, a causa da qual provém a mudança (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) se confunde de fato com a causa formal, que é apenas outro nome da essência. Toda geração ou toda produção é um movimento; portanto, toda causa geradora ou produtora é uma causa motora, e toda causa motora se reduz, em última análise, à οὐσία, ou essência, daquilo que é.

Desse modo, é possível inclusive compreender por que, em uma doutrina cuja noção de causa eficiente se encontra a tal ponto obliterada, o problema da origem radical das coisas não tenha encontrado lugar. Se tal problema se colocasse para Aristóteles, poderia ser apenas no plano da ciência e da própria essência. Ora, Aristóteles não se iludiu sobre esse ponto. O próprio Platão não

buscou resposta para esse problema na doutrina das Ideias, que, com efeito, não poderia dar-lhe nenhuma. Para explicar a existência do mundo, ele teve de recorrer ao artifício do Demiurgo, que, sendo bom e livre de toda inveja, queria que tudo lhe fosse tão semelhante quanto possível. "Que tal seja o princípio essencial do Devir e do Mundo", diz Platão, "teremos plena razão de aceitar essa opinião da boca de homens sábios".[25] Acolhamo-la, então, com o próprio Platão, como uma tradição efetivamente venerável, mas não como a solução racional de um problema filosófico. Aristóteles não pode se conformar a tais facilidades, e, como o único gênero de causa eficiente de que dispõe, a οὐσία, é existencialmente tão estéril quanto a Ideia platônica, não lhe resta nenhum outro recurso além de simplesmente evitar a questão. Se houvesse, em Aristóteles, algo semelhante ao Demiurgo de Platão, seria o Primeiro Motor imóvel, mas logo se percebe que, entre o universo e uma causa como essa, nenhuma relação de ordem existencial poderia ser estabelecida. O Primeiro Motor de Aristóteles é eternamente; logo, ele faz eternamente que as substâncias, engendradas numa matéria também ela eterna, sejam as substâncias que elas são. Em suma, o Primeiro Motor imóvel de Aristóteles é a substância primeira, causa da substancialidade de todas as outras substâncias e, consequentemente, causa do próprio ser delas, na medida em que elas são substâncias; mas, se ele é causa daquilo que o mundo é, não é causa de que o mundo seja. A οὐσία desexistencializada de Aristóteles não permite resolver os problemas da existência e, na medida em que a causalidade eficiente implica um problema de existência, ela não permite nem mesmo oferecer uma interpretação adequada desse gênero de causalidade.

Substância e existência

Estabeleceu-se o hábito de dizer "teologia cristã", por ser ela a menos mal conhecida das teologias medievais, mas talvez fosse

melhor falar aqui de "teologias do Antigo Testamento". Esse livro sagrado não pertencia exclusivamente aos cristãos, visto que foi inicialmente a propriedade dos judeus, que o tinham em comum com os muçulmanos. Portanto, não é uma surpresa que o problema da existência tenha sido discutido entre filósofos e teólogos do mundo islâmico, antes mesmo de sê-lo entre cristãos.

Nesse ponto, Averróis se oferece à nossa observação como uma experiência paradigmática. Se as análises precedentes estiverem corretas, pode-se dizer que o pensamento do próprio Aristóteles, tão intensamente realista na intenção e de fato, permaneceu, contudo, livre de toda preocupação propriamente existencial. Qual teria sido sua reação na presença da cosmogonia bíblica? Sem dúvida nenhuma, a mesma que demonstra na presença do *Timeu* de Platão, que ele descarta, por meio de uma alusão desdenhosa, como sendo antes do âmbito da poesia que da ciência. A única diferença é que ele, por certo, a assimilaria antes aos mitos de Homero e Hesíodo que ao de Platão; mas a doutrina de Averróis nos permite, aliás, superar aqui o plano da hipótese, pois, ainda que não se possa admitir que esse filósofo tenha sido de fato aquilo que queria ser, um *Aristoteles redivivus* (Aristóteles redivivo), não se pode duvidar de que o espírito do aristotelismo mais autêntico tenha animado sua doutrina; e, na medida em que isso é verdade, é certo também que, em Averróis, Aristóteles finalmente se encontrou às voltas com o problema da existência sob a forma do problema da criação.

É bastante notável que Averróis não tenha hesitado em reconhecer e denunciar logo o adversário. O que ele tinha diante de si, não sendo mais filosofia, mas, antes, religião, seria, então, no fim das contas, um mito que, embora socialmente útil e mesmo necessário, como todos os grandes mitos religiosos, diria respeito a outra ordem que não a do saber propriamente dito.

Como Aristóteles, e, aliás, como todo mundo, Averróis podia constatar com facilidade que no mundo há seres sujeitos a geração e

corrupção; explicar como tais seres nascem e perecem é um problema filosófico. É, de fato, um dos problemas filosóficos fundamentais, visto que é o problema do possível e do necessário. Trata-se de um problema tão essencialmente filosófico, que as revelações religiosas nada dizem dele, visto que as respostas que podem ser dadas a ele são incompreensíveis para a massa do povo e, aliás, em nada afetariam sua conduta, a fim de torná-lo mais disciplinado ou feliz. Usando contra os asharitas um argumento *ad hominem*, Averróis os remete, quanto a isso, a um texto do Talmude, que convida o teólogo à sobriedade nas investigações desse gênero. Em todo caso, se apraz aos teólogos filosofar, é importante saber que, quando um filósofo propõe um problema desse gênero, ele teologiza.[26] A partir desse ponto preciso, aquele que comete tal falta abandona, então, o terreno da ciência e da demonstração para adentrar no da retórica ou, no máximo, da dialética, em cujo final jamais encontrará algo além da probabilidade. Esse é notoriamente o caso de Al-Ghazali, que não dissimula, aliás, suas intenções teológicas,[27] mas também o de Avicena, que se coloca como filósofo e, no entanto, fala aqui como teólogo. Averróis o diz com muita perspicácia, em uma observação da qual Duns Escoto, aliás, tirará proveito: "Avicena esteve muito equivocado ao pensar que o uno e o ser significam disposições acrescentadas à essência da coisa. E nos perguntamos como esse homem cometeu tal erro; é que ele deu atenção aos teólogos de nossa religião, e misturou as propostas deles à sua própria ciência divina".[28] É por essa intromissão da teologia revelada na teologia natural que se explica a célebre tese aviceniana: assim como o uno, o ser se acrescenta à essência como uma sorte de acidente.

Averróis não deixou de denunciar esse erro, nem mesmo de lembrar o que, para um aristotélico, ele possui de ridículo. A raiz dele se encontra, com efeito, tal como se acaba de dizer, em uma confusão de ordens, mas dizer que se estão misturando opiniões religiosas com

as filosóficas é exatamente dizer que se mistura a língua do povo com a língua dos sábios. Para significar que uma coisa existe ou não existe, por vezes se diz que ela "se encontra lá", ou que ela "não se encontra lá", o que é, com efeito, radicalmente acidental para a essência da coisa. Imagina-se, então, a coisa em questão como uma essência anterior à propriedade que ela tem de poder estar ou não estar lá, e à qual, portanto, essa propriedade não pertence senão – para falar desta vez a língua dos filósofos – a título de acidente. Tal é exatamente, no dizer de Averróis, o erro inicial de Avicena, ao sustentar *quod esse sit accidens eveniens quiddidati* (*que o ser seja um acidente adveniente à quididade*). Ora, a esse primeiro erro se juntam muitos outros. Se o próprio fato de existir se distingue daquilo que existe, todo ser real se encontra, desse modo, composto de sua *essentia* e de seu *esse*. Além disso, uma vez que a essência só merece então o título de ser em virtude de seu *esse*, essa composição de essência e existência se apresenta como a composição de um condicionado, que é a essência, com sua condição, que é a existência. Enfim, o que é mais grave, pelo fato de o ser real se encontrar assim composto, a atualidade de seu ser se torna dependente do fato de sua composição ser ou não realizada, o que equivale a dizer que, porque composto, ele é simplesmente possível. Seguramente, e Avicena não deixou de dizê-lo, seres assim compostos podem ainda se encontrar necessários em virtude da necessidade da causa que os produz. São, nesse caso, os *necessaria ex alio* (necessários desde outro). Essa necessidade condicional não impede, no entanto, que, por si mesmos, eles não permaneçam intrinsecamente puros possíveis. Esses são, então, dessa vez, os *necessaria ex alio possibilia ex se* (necessários desde outro, possíveis desde si mesmos). Tal universo, constituído por seres que se encontram, cada qual, atingidos, em sua própria essência, por uma contingência radical, convém exatamente às teologias bíblicas da criação. Ora, não se pode admitir essa tese sem acolher ao mesmo tempo as que a justificam ou explicitam: composição de essência e

existência, acidentalidade do *esse*. Eis, tal qual Averróis o compreende, o universo de Avicena. Considerado em si mesmo, ele é perfeitamente coerente. Todavia, por mais rigorosamente deduzidas que pareçam, todas essas diversas proposições não dependem menos do mesmo erro inicial, cuja origem popular vimos Averróis denunciar, mas que, como verdadeiro filósofo, ele vai se empenhar, ademais, em refutar.

Suponhamos, como quer Avicena, que a existência se acrescente à essência a título de acidente: como a conceberemos? Só é possível representá-la como um ser real ou como um ser de razão. Admitindo que seja um ser real, em qual das dez categorias se poderá classificá-la? Uma vez que se acrescenta à substância, a existência deveria se confundir com uma das nove outras categorias. Ora, sabe-se que não é nada disso. Ou, então, seria ainda possível concebê-la como um gênero distinto de acidente, comum às dez categorias, de modo que o objeto de cada uma delas existiria ou não segundo a presença ou ausência desse acidente. Mas quem não veria que não passam de hipóteses desesperadas? Como diz Averróis, "*hoc totum est falsum et vituperabile*" ("tudo isso é falso e condenável"). Portanto, renunciemos a fazer da existência um acidente real da essência. Resta, então, que ela seja um simples ser de razão, nesse sentido segundo o qual ela não existe senão no intelecto. E, com efeito, é exatamente isso que ela é. Consideremos um juízo verdadeiro qualquer. Ele é verdadeiro porque ele diz "aquilo que é". Logo, nossa proposição só é verdadeira porque a essência de que fala é posta pelo entendimento como real, e é exatamente essa realidade da essência que é designada pelo verbo *é*. Desse verbo *é* derivou o nome *ser*, que significa "aquilo que é", assim como da palavra "homem" derivou a palavra "humanidade", ou a palavra "individualidade" da palavra "indivíduo". Portanto, o que fez Avicena? Simplesmente imaginou que o *é* do juízo verdadeiro, que não exprime senão a constatação pelo pensamento da realidade de uma certa essência, se acrescentava a essa essência para conferir-lhe

sua realidade. Portanto, encontra-se na origem de seu erro a mesma ilusão que seduz a imaginação do vulgo, e que consiste, tecnicamente falando, em confundir o ser lógico, afirmado do real pelo juízo verdadeiro, com um ser suplementar, que viria se sobrepor ao da substância, mas que não se vê onde situar. E como o veríamos? O real não precisa de outro ser que não sua própria realidade para existir.[29]

O universo de Averróis, como o de Aristóteles, é, portanto, composto de substâncias das quais cada uma possui, de pleno direito, a unidade e a existência que fazem dela um ser; a substância daquilo que é uno, pela qual ele é uno, é o seu ser, pelo qual ele é um ente: *substantia cujuslibet unius, per quam est unum, est suum esse, per quod est ens*.[30] Nada há de mais interessante que se perguntar em que pode consistir, em tal doutrina, a relação do possível com o necessário, ou seja, no final das contas, a origem das gerações e corrupções. Pois, enfim, se há momentos em que o problema da existência se coloca a respeito de determinado ser, é exatamente quando ele começa a existir ou quando cessa de existir. Ao distinguir, tão francamente como ele o fez, a existência de um ser de sua essência, Avicena cedeu à tentação, que talvez não seja completamente superável, de imaginar a existência como uma coisa que se acrescenta a outra para fazê-la ser, ou que a deixa sem ser quando a abandona, como se aquilo que ainda não existe já pudesse receber algo, e aquilo que já não mais existe pudesse tê-lo perdido. No entanto, para além desses truques da imaginação, Avicena fazia deferência a uma exigência do pensamento diferentemente profunda, concebendo todo ser submetido ao devir, tomado no próprio tempo de sua existência, como em potência a respeito do ato em virtude do qual ele existe. Aquilo que existe por si existe sempre. Aquilo que não existe sempre não poderia, mesmo enquanto existisse, existir de pleno direito. Foi o que Avicena expressou ao dizer que um ser sujeito a geração e corrupção permanece sempre, quanto àquilo que

lhe cabe, um puro possível, embora talvez sua causa o faça existir necessariamente. Essa necessidade de existir está, então, nele, mas em nenhum momento é sua. O sentido real e profundo da acidentalidade da existência na doutrina de Avicena não deve ser procurado lá onde seus críticos mostraram, muito bem, aliás, que ele não pode ser encontrado, em alguma nova adaptação da doutrina das categorias, mas, sobretudo, no plano metafísico dessa doutrina do *possibile ex se* (possível a partir de si mesmo).

Isso também graças a Averróis tê-lo claramente percebido, e foi ao levar a batalha até o próprio coração do território inimigo que ele melhor revelou a natureza de suas próprias forças. Reduzida ao essencial, a solução averroísta do problema da existência consiste em dizer que se trata aí de um falso problema, e que uma filosofia que preze o rigor demonstrativo sempre recusará propô-lo. Dar a razão de um ser é atribuir-lhe a causa; uma vez descoberta a causa, sabe-se por que esse ser é, e quando se sabe por que um ser é, torna-se absurdo perguntar, além disso, por que ele existe. Foi o que Averróis disse, com uma força insuperável, em sua crítica do *possibile ex se* (*possível a partir de si mesmo*) de Avicena. Afinal, Avicena tinha razão em propor que o ser necessário só pode finalmente ser concebido como um ser necessário por si ou como um ser necessário por outro. Ele tinha ainda razão em acrescentar que, quando se trata de um ser necessário por outro, sua existência finalmente só pode ser explicada, seja qual for o número dos intermediários a ligá-los, por um ser necessário por si, mas é aqui que, segundo Averróis, seu erro se produziu. Pois ele considerou que aquilo que é necessário em seu ser em virtude de outro não é possível em seu ser senão com relação àquilo que é por si mesmo. Acréscimo supérfluo, e, aliás, falso. Com efeito,

> caso se trate de um necessário, seja como for que ele tenha sido posto, a possibilidade está completamente ausente dele. Não se pode encontrar nada cuja natureza seja tal que se possa dizer dessa natureza que ela é possível de certa maneira e necessária de outra. Pois já se mostrou que aquilo que é necessário não é em absolutamente nenhum sentido possível,

> uma vez que o possível contradiz o necessário. Quando há possibilidade em um ser, dá-se que esse ser contém, para além de algo necessário, do ponto de vista de certa natureza, algo simplesmente possível, do ponto de vista de outra natureza. Esse é o caso dos corpos celestes, ou daquilo que se encontra acima deles [*sc.* o primeiro motor], porque é o caso do necessário quanto ao ser, mas do possível quanto ao movimento segundo o lugar. Induziu-o a essa distinção o ter acreditado que os céus são eternamente necessários por outro, mas que são, contudo, possíveis por si mesmos.[31]

Para concluir sua crítica, só faltava a Averróis identificar a causalidade da existência, exigida por Avicena para explicar o ser do *possibile ex se* (possível a partir de si mesmo), com a causalidade da existência exigida pelas religiões para explicar a criação de um mundo novo. Foi o que ele fez: *Et debes scire quod innovatio, quam Lex declaravit de hoc mundo, est ejusdem speciei cum innovatione quae apparet hic* (E deves saber que a inovação, que é declarada pela Lei sobre este mundo, é uma inovação da mesma espécie daquela que aparece aqui).[32] Mas, também aqui, a crítica averroísta de Avicena ajuda, de modo admirável, a compreender a posição do próprio Averróis e as necessidades intrínsecas que a regem. Rejeitando, com a noção religiosa de criação, toda contingência radical da existência, nosso filósofo espera naturalmente a questão: e você, como explica que o movimento possa começar ou terminar? À qual ele responderá simplesmente: o movimento jamais começou e, por isso, jamais terminará. Todos os movimentos celestes que movem o universo se oferecem à imaginação cósmica de Averróis como um único e mesmo movimento que se perpetua: "Eis o porquê, quando os teólogos perguntaram aos filósofos se os movimentos anteriores ao movimento presente cessaram, de os filósofos terem respondido que não cessaram: porque, de acordo com a posição deles, tal como esses movimentos não têm começo, também não têm fim". Na falta de uma imobilidade perfeita, que é incompatível com a potencialidade de sua matéria, o universo da mudança tem, portanto, ao menos isto de estável: jamais cessar de mudar, e de mudar sempre da mesma maneira, os mesmos

movimentos engendrando incessantemente indivíduos de mesma espécie, e isso eternamente. Mas essa estabilidade na mudança, da qual o universo é palco, não é senão o sinal de uma estabilidade ainda mais profunda, a de seu ser. À questão "por que os possíveis passam ao ato?", não há outra resposta senão a de que o ato deles já está lá, naquele de sua causa. Pois, tal como, se o movimento pudesse cessar, não poderia mais recomeçar, pode-se dizer que, se o ato daquilo que é cessasse por um só momento de ser, nunca mais haveria nada. Ora, estamos aqui numa ordem de necessidades absolutas e transcendentes ao tempo, e também podemos, então, dizer com correção, inversamente, que a atualização empiricamente dada dos possíveis implica a presença eterna de seu ato tanto no passado como também no futuro.[33] Tal é o universo de Averróis, bloco ontológico sem fissuras, do qual, em virtude de uma substancialidade que não é contaminada por qualquer traço de existência, o "ser aí" se basta.

Essa magnífica posição da ontologia substancialista, tão vivaz em Aristóteles e em Averróis, responde inicialmente à decisão, incessantemente reiterada nos escritos averroístas, de manter a filosofia no plano da ciência, ou seja, da demonstração necessária, sem mistura de dialética nem de retórica. Daí o cuidado cioso aí destacado de conceber o universo tal qual ele deve ser, para que aquilo que, de sua natureza, não cair integralmente sob o domínio da razão demonstrativa seja, tanto quanto possível, eliminado dela. Tal seria, antes de tudo, a noção das "inovações" verdadeiras no mundo dos seres, como se a totalidade do ser verdadeiro não estivesse sempre integralmente dada. Tal seria, sobretudo, esta "inovação" radical e global do ser do cosmos, que os teólogos chamam de criação. Atitude que se observa comodamente nos historiadores, mas que se pode bem chamar de "meta-histórica" em sua própria essência, se é verdade que ela nada mais faz do que deferir ao horror inato da razão por tudo

aquilo que, tendo a pretensão de um grau de novidade qualquer, recusa se deixar incluir integralmente na categoria do "já aí".

Não é, então, surpreendente que Aristóteles tenha sobrevivido em Averróis, nem Averróis no averroísmo, mas essa segunda sobrevida se efetuou em condições tão particulares, e, pode-se mesmo dizer, tão paradoxais, que ela merece ser considerada como uma experiência distinta das que a precederam. Cristãos, os primeiros averroístas latinos do século XIII se encontraram às voltas com uma ortodoxia religiosa particularmente clara e firme, que lhes impunha, como uma verdade de fé acima de qualquer discussão, a criação do mundo *ex nihilo* (a partir do nada), e mesmo sua criação no tempo ou, se assim se o preferir, a sua não eternidade. A preocupação de construir uma ontologia compatível com esses dogmas deveria naturalmente conduzir alguns teólogos cristãos a aderir, eles também, à distinção metafísica de essência e existência nos seres criados. Teremos ampla oportunidade de examinar o fato a propósito de São Tomás de Aquino. Nada é mais notável que observar cristãos filósofos, falando como filósofos, rejeitar tal distinção como incompatível com a filosofia de Aristóteles, e mesmo com toda a filosofia em geral. Esse acontecimento não é apenas instrutivo naquilo que vemos nele ser afirmado contra a oposição religiosa a mais resoluta que ele poderia ter encontrado: a afinidade das ontologias da substância com uma das inclinações naturais mais fortes do entendimento humano; ele se torna ainda mais instrutivo do fato de que o substancialismo de Aristóteles se choca, daí por diante, com uma ontologia do existir enfim plenamente consciente de si mesma e que, como veremos, inserida na ontologia da substância, pretende ultrapassá-la.

A essência e a existência

Discípulo de Aristóteles, cuja doutrina tem a incumbência de ensinar, em torno de 1270, na Faculdade de Artes da Universidade de Paris, Sigério de Brabante comenta a *Metafísica* para seus alunos e,

chegando ao livro IV, encontra a célebre definição dessa ciência que certamente jamais se deixará de comentar: uma ciência que tem como objeto o ser enquanto ser, com seus princípios, suas causas e as propriedades que lhe pertencem. Averróis, em quem mestre Sigério se inspira, havia comentado antes dele essa mesma tese, e seu comentário incidentalmente o havia levado a discutir a noção aviceniana da acidentalidade da existência. Em Sigério de Brabante, a questão passa bruscamente para o primeiro plano. Dentre todas aquelas, de seu comentário oral, que ele escolheu para fazer uma *Quaestio* escrita, a primeira que se lhe oferece sobre esse ponto é precisamente saber *"Utrum ens vel esse in rebus causatis pertineat ad essentiam causatorum vel sit aliquid additum essentiae illorum"* ("Se o ente ou o ser nas coisas causadas pertence à essência dos causados ou é algo acrescentado à essência deles").[34] É patente que o problema da existência passou a ocupar a ordem do dia, e basta o nome "ser" para fazê-lo surgir.

Como todos os mestres de renome de sua época, Sigério de Brabante conhece muito bem a literatura de seu tema. Os argumentos de Avicena a favor da distinção de essência e existência lhe são familiares, e ele reporta os principais. Sigério também não ignora que, em certo sentido, essa distinção pode se valer de Boécio, para quem, em tudo o que está abaixo de Deus, o *quod est* (aquilo que é) é distinto do *esse* (ser). Sobretudo, ele vê com clareza que, de qualquer modo em que se interprete essa distinção, a função que lhe atribui a fórmula de Boécio é exatamente aquela que ela está destinada a cumprir. Se há um ser cuja essência é idêntica à sua existência, esse ser é Deus, e apenas Deus. É preciso, então, que, como Avicena bem percebeu, tudo aquilo que não é Deus seja atingido em sua existência por uma "possibilidade" radical, a mesma que ele teria de não existir. Ele mesmo um cristão, Sigério certamente não ignorava o peso dessa consideração sobre as decisões doutrinais dos teólogos cristãos: "*Omne*

per se subsistens citra primum compositum est. Ista et ultima ratio movit fratrem Thomam" ("Todo subsistente por si para além do primeiro é composto. Esse argumento, também o último, move o frei Tomás"). [35] Veremos que ele tinha razão.

Sigério não teria, aliás, se engajado na via que ele mesmo escolhera, se não tivesse percebido o meio de nela preservar o caráter único da asseidade divina. Que Deus seja o ser por si, num sentido que só é verdadeiro a respeito dele, é evidente, mas a distinção de essência e existência nas criaturas não é necessária para estabelecer isso.[36] Para esse fim, é suficiente que se lembre que a existência nada mais é que a essência em seu ponto de atualidade suprema, e que o Ser Primeiro é também o único em quem o ser alcança uma atualidade perfeita, pura de toda potencialidade. Todos os outros seres, nos quais a potência se mistura ao ato, são mais ou são menos segundo participarem mais ou menos da atualidade do Primeiro Ser do qual dependem.[37] Não é preciso mais para distinguir as criaturas do Criador, pois, em tal doutrina, o ser pertence à essência de Deus, num sentido único e verdadeiro que só cabe a ele.

O universo de Sigério se apresenta, então, como um conjunto de substâncias, que se distinguem do Primeiro nisto que só existem a título de participações, ao passo que apenas ele se basta. Algumas dessas substâncias participam mais do ser, outras menos, segundo se aproximarem mais ou menos da atualidade do Primeiro. Passa-se com elas o mesmo que com os números, em referência à unidade. Não se podem encontrar dois números cujas referências à unidade, princípio e medida dos números, sejam idênticas. Eis por que as espécies de números se distinguem umas das outras, e não apenas se distinguem, mas também se hierarquizam, segundo umas e outras serem mais ou menos distantes da unidade. Igualmente, na ordem dos seres, não se podem encontrar duas espécies deles que, sendo completamente distintas, estariam à mesma distância da simplicidade do Primeiro.

Portanto, é inexato que os seres só possam se distinguir de Deus, como imagina frei Tomás, por uma composição de essência e de existência, pois eles não "são" como ele "é", não conhecem como ele conhece, em suma, eles se distinguem de seu princípio de um modo muito diverso.[38]

Seria difícil se mostrar mais inteligentemente aristotélico na discussão de um problema tão estranho à filosofia de Aristóteles quanto a distinção de essência e existência. Sigério se mantém firmemente na concepção peripatética do ser substância, a saber, seja forma pura, quando se trata de um incorpóreo, seja união de uma forma e de uma matéria, quando se trata de um corpo. Considerada em si mesma, cada uma dessas substâncias é, segundo a noção aristotélica clássica, um ser por si que não tem necessidade de nenhum outro para subsistir. Defrontados com essa definição, certos filósofos cristãos logo percebem a necessidade de esclarecer que existe ao menos um ponto de vista a partir do qual as substâncias não se bastam a si mesmas: o de sua existência. Sigério não o contradiz, mas sustenta que o ser da substância enquanto tal não é senão *a se*, *ex se*, e mesmo *per se* (*sc.* desde si, a partir de si, por si). Sem dúvida, concede Sigério, Alberto Magno tem razão de dizer que cada substância que não Deus é *per aliud* (por outro) na ordem da causa eficiente, que é aqui o próprio Deus. Se Deus não criasse os seres, o problema da natureza deles não se colocaria; portanto, esse problema supõe que os seres existem, e uma vez que trata da natureza deles tal qual ela é uma vez criada por Deus, o efeito do ato criador não tem de interferir em sua solução. Não confundamos os gêneros de causas. Dizer que uma substância criada é *per se* (por si) é dizer que ela se basta na ordem da causa formal, que é, com efeito, suprema na ordem da substancialidade.[39] Alberto confundiu, portanto, a causa eficiente e a causa formal; frei Tomás não fez melhor ao ensaiar introduzir, no ser da substância, uma existência que não se sabe como nela localizar.

Digamos, antes, que ele mesmo não sabe como nela localizar. Num texto célebre por sua ambiguidade, e ao qual voltaremos, Tomás de Aquino havia dito que o *esse* (ser) é "como que constituído pelos princípios da essência", ou, na transcrição que dele faz Sigério: *"esse est aliquid additum essentiae rei, non pertinens ad essentiam rei, nec quod sit accidens, sed est aliquid additum quasi per essentiam constitutum sive ex principiis essentiae"* ("o ser é algo acrescentado à essência da coisa, que não pertence à essência da coisa, nem é acidente, mas é algo acrescentado, como se constituído pela essência ou a partir dos princípios da essência").[40] Assim, contra Avicena, Tomás de Aquino não quer que a existência seja um acidente; contra Averróis, ele quer que a existência seja, contudo, distinta da essência, e como se não bastasse, ele quer, além disso, que ela seja como que constituída pelos princípios dessa mesma essência. Mas, então, quais são esses princípios? Há apenas dois que podem aqui ser levados em conta: a matéria e a forma. Se a existência não é nem matéria, nem forma, nem acidente, o que, então, ela é? Isso é, como Sigério observa ironicamente, "*ponere quartam naturam in entibus*" ("sustentar uma quarta natureza nos entes"). Portanto, ele triunfa por completo, ao menos como perfeito dialético que se mantém obstinada e deliberadamente na ontologia substancialista de Aristóteles, ou, antes, que nem mesmo conjectura poder haver uma outra, precisamente aquela que Tomás de Aquino se esforça para construir, mas que, uma vez que ele também fala a língua de Aristóteles, ele experimenta certa dificuldade para formular. É partindo dessa dificuldade que Sigério triunfa. "*Quasi constituitur per principia essentiae*" ("como que se constitui pelos princípios da essência"), diz frei Tomás da existência. Se esse *quasi* (como que/ como se) significa que ela não é constituída pelos princípios da essência, ele nada diz. Se significa que os princípios da essência constituem o sujeito ao qual advém a existência, esta não passa de um acidente, o que Tomás de Aquino

nega contra Avicena. Se significa que os princípios da essência são causa integral da existência, o termo não quer dizer mais nada, pois aquilo que é assim constituído pelos princípios da essência é a própria coisa: "*sed constitutum per principia essentia est ipsa res*".[41] Essência, substância, coisa, ser, tantos pontos de vista diferentes sobre a única realidade que é, e a qual, desde o momento em que é real, não tem nenhuma necessidade de uma existência que não pode ser nada além de sua própria realidade. *Ens* (ente) significa como ato aquilo que *res* (coisa) significa como *habitus* (hábito), e, nesse sentido, Avicena tinha razão em dizer que os dois termos não são sinônimos, mas não se deve concluir daí que o *ens* de uma coisa seja distinto da *res* propriamente dita. Ao cometer esse sofisma, Avicena negligenciou distinguir os nomes que significam objetos diferentes, nomes que significam a mesma essência considerada segundo modos diferentes. O mesmo que estabelecer o ato de correr como atualmente distinto da corrida, ou o ato de viver como algo outro que a vida. Em suma, Avicena cometeu o erro de fazer com que uma essência distinta correspondesse àquilo que, no final, não passaria de um simples modo de significação.[42]

A ontologia de Sigério, portanto, permanece a mesma de Aristóteles. Nela, o ser se confunde com a substância, cujo núcleo resistente é a forma. Eis por que o problema da causa primeira ou da origem radical do ser se coloca nele, assim como em Aristóteles, exclusivamente no plano da substância. Costuma-se perguntar se, nas doutrinas averroístas, talvez, Deus é verdadeiramente causa dos seres dos quais o universo é composto. À questão assim posta, é preciso responder que sim. Para Aristóteles, para Averróis e para os discípulos deles, o mundo não é apenas movido pelo Primeiro Motor imóvel; em certo sentido, ele é verdadeiramente produzido por ele. O Deus de Aristóteles não causa simplesmente o movimento do universo, ele causa o seu ser.[43] Esse é um ponto sobre o qual o próprio São Tomás

insistirá com vigor. No entanto, tomemos cuidado para não concluir daí que o Deus de Aristóteles e de Averróis produz a existência. O Deus de Aristóteles e do averroísmo não pode ser causa de outro ser que não aquele que Aristóteles conheceu, a saber, o ser da substância, em virtude do qual um ser é aquilo que ele é. Isso foi bem percebido também por São Tomás, e é por isso, inclusive, que a questão de saber se o mundo é ou não eterno não lhe parecia aqui de importância decisiva. Com efeito, não é nesse plano que se joga a partida. Que o Primeiro Motor produza os seres eternamente ou não, pouco importa ao problema da origem radical do universo. A verdadeira questão é saber se, eternamente ou não, Deus causa apenas substâncias, ou se sua causalidade se estende à própria existência dessas substâncias. Ora, em Aristóteles e seus discípulos, nenhuma dúvida é possível. Para eles, trata-se exatamente de um Primeiro Motor que, pelo desejo que provoca, faz com que as formas engendrem, sem cessar, novas substâncias na matéria, e aí sua causalidade tem freio. Todos os intérpretes de Aristóteles e de Averróis que, eles também, identificam o ser à substância, concluíram e concluem ainda hoje que o Deus de Aristóteles é um criador. Com efeito, o que é criar se não causar o ser? Portanto, argumentar-se-á corretamente assim: o ser é a substância; o Deus de Aristóteles causa as substâncias; logo, ele causa os seres e, consequentemente, também é um criador. Mas tudo se dá bem diferentemente para quem não considera a substancialidade o todo do ser. Se a existência é um ato constitutivo da substância real, a causa primeira das substâncias só será considerada criadora se sua eficácia atinge também, e, em certo sentido, inicialmente, o ato primeiro pelo qual a substância existe. O problema da eternidade do mundo retoma aqui sua importância, pois a noção de criação não implica que o mundo não tenha sempre existido, mas exige que o mundo possa não ter sempre existido. Essa "possibilidade" de não ser é precisamente aquilo que falta ao mundo de Aristóteles e de seus

autênticos discípulos, para que o problema de sua origem radical possa ser proposto.

Para que esse problema possa ser proposto, é preciso que a existência seja outra coisa que não a simples atualização da essência como tal. "*Esse*, diria Sigério de Brabante, *significat essentiam per modum actus maximi*" ("O ser significa a essência a modo de ato máximo"). Está tudo ali. É o bastante atualizar ao máximo a essência enquanto tal para que, sob a pressão interna de sua própria perfeição, ela de repente surja, por assim dizer, para a existência? Se for assim, a noção de substância se oferecerá como adequada para a noção de ser e será suficiente, consequentemente, para fundar completamente a ontologia; mas será preciso, então, renunciar à proposta do problema da própria existência das substâncias. Para chegar a ele, é preciso conceber a existência como um ato radicalmente distinto da atualidade da essência, ou seja, tal que não seja suficiente para levar a essência ao máximo de sua atualidade própria, para vê-la, de certo modo, brotar. Em suma, é preciso ir ao ponto de colocar a essência como "em potência" a respeito de seu ato de existir. Se formos até aí, francamente ultrapassaremos o plano da ontologia aristotélica da substância para alcançar uma ontologia da existência propriamente dita. Talvez esteja aí o esforço supremo da filosofia primeira, e foi isso que tentou, no século XIII, São Tomás de Aquino.

Capítulo 3

O SER E A EXISTÊNCIA[1]

A ciência do ser

As reflexões de São Tomás de Aquino sobre a natureza do ser estão ligadas à definição aristotélica da metafísica como ciência do ser enquanto ser.[2] Portanto, é dessa máxima que nós também devemos partir, mas pode-se entendê-la em dois sentidos diferentes.

Num primeiro sentido, ela significa a ciência daquilo que o ser é e das propriedades que lhe pertencem enquanto tal. Assim concebida, a metafísica é uma ciência distinta de todas as outras, porque seu objeto, o ser enquanto ser, é distinto dos objetos de todas as outras ciências. Com efeito, cada uma das outras ciências tem como objeto certo gênero de ser: por exemplo, o ser quantitativo, estudado pela matemática; ou o ser em movimento, estudado pela física; ou o ser vivo, estudado pela biologia; mas a ciência à qual nos referimos estuda em que consiste o ser, pura e simplesmente, ou seja, aquilo que, em tudo o que merece, em qualquer sentido que seja, o título de ser nos autoriza a dizer que isso é.[3]

Num segundo sentido, a definição aristotélica da metafísica significa essa ciência que tem por objeto a classe dos seres que merecem por excelência o título de seres, porque são, no sentido pleno do termo. Entre as ciências teoréticas, como a matemática e a física, encontra-se uma cujo objeto não está, de modo nenhum, engajado na matéria, nem submetido ao devir. É a ciência dessas formas separadas e imóveis, causas eternas de todo devir, que são chamadas de Primeiros Motores. Se há algo de divino em algum lugar do universo, é exatamente nesses seres puramente imateriais que ele

se encontra. Falando propriamente, esses são os deuses. Eis por que a ciência teorética que trata desses seres recebe o nome de teologia. Ora, dizemos da metafísica, ciência do ser enquanto ser, que é a ciência por excelência, visto que trata de um objeto mais universal que os das outras ciências, mas se existem seres imateriais, imóveis, divinos e, consequentemente, primeiros, a ciência que deles se ocupa deve ser, ela também, a ciência por excelência, porque trata sobre seres que são causas de todos os outros. A teologia assim concebida, portanto, acaba se confundindo com a metafísica. Sendo ciência primeira, como ciência dos seres primeiros, ela é, por isso mesmo, ciência universal. Além disso, ela se refere a seres imóveis, dos quais jamais se pode dizer que "vêm a ser", mas dos quais se deve dizer, ao contrário, que "são", pura e simplesmente. Sendo cada um desses seres um ser, no sentido pleno, e, de um modo todo particular, o Primeiro Motor imóvel, que é o mais nobre de todos, a teologia é, portanto, também ela, exatamente a ciência do ser enquanto ser. Ela se confunde, consequentemente, com a metafísica.[4]

Comentador de Aristóteles, São Tomás de Aquino encontrou sucessivamente todas essas teses, e se esforçou para introduzir nelas um pouco de ordem ou, se assim preferirmos, extrair delas a ordem latente. A metafísica, ele declara, é a ciência suprema, porque tem como objeto o supremamente inteligível, que é o ser comum, *ens commune*. Mas quais são as características do supremamente inteligível? O *maxime intelligibile* pode ser considerado, inicialmente, do ponto de vista da ordem a ser seguida na aquisição do conhecimento. Ora, conhecer é conhecer pelas causas. O mais inteligível é, então, o conjunto das causas primeiras, pelo conhecimento das quais se chega àquele de todo o mais. A metafísica assim entendida se apresenta, então, como a ciência das primeiras causas de tudo o que é. O *maxime intelligibile* pode ser em seguida considerado do ponto de vista de sua intelectualidade, pois, quanto

mais intelectual é um conhecimento, mais inteligível ele é. Ora, um conhecimento é tanto mais intelectual quanto menos sensível e, consequentemente, quanto mais abstrato ou mais universal. A ciência mais intelectual versará, então, sobre os princípios mais universais, ou seja, o ser, assim como sobre as propriedades do ser enquanto tal, como o uno e o múltiplo, ou a potência e o ato. Por fim, pode-se considerar o *maxime intelligibile* do ponto de vista da inteligibilidade de seu objeto. Assim entendida, a ciência primeira será a ciência do primeiro inteligível; a ciência por excelência será a ciência do inteligível por excelência. Ora, o que há de mais inteligível é o que há de mais separado da matéria, ou seja, Deus e as Inteligências separadas. De fato, esse terceiro ponto de vista se une ao primeiro, pois Deus e as Inteligências separadas são, ao mesmo tempo que os inteligíveis supremos, as causas universais e primeiras de tudo o que é. O fato de que esses três pontos de vista sobre o objeto dessa ciência primeira sejam igualmente legítimos justifica, porém, os três nomes diferentes pelos quais a designamos. Enquanto visa principalmente as causas primeiras, chama-se filosofia primeira, *prima philosophia*; enquanto versa sobre o ser enquanto ser, assim como sobre suas propriedades, recebe o nome de "metafísica", pois tais objetos são, com efeito, *transphysica* (*transfísicos*), como que situados além da ordem do físico e do sensível, para os quais se remonta dos efeitos às suas causas; enquanto trata dos seres supremamente inteligíveis, chama-se ciência divina, ou teologia.[5]

Portanto, eis-nos em face da mesma ambiguidade, desta vez tanto mais incômoda quanto, ao agrupar num único quadro-resumo os diversos sentidos aristotélicos da palavra "metafísica", São Tomás torna mais manifesta ainda a heterogeneidade fundamental de dois deles. Definir a metafísica como a ciência do ser enquanto ser e de suas propriedades é certamente dar-lhe como objeto não uma simples noção geral, mas, ao menos, uma essência comum, que fosse a

primeira e a mais fundamental de todas: a própria essência daquilo que é, enquanto é. Definir a metafísica como a ciência dos seres divinos dos quais se pode dizer que "são", na plena acepção da palavra, é, ao contrário, dar-lhe por objeto essências individuais, ou seja, "seres", e não mais simplesmente "o ser" comum como tal. Entre essas duas metafísicas, poderia parecer que teria sido necessário escolher. Todavia, não consideramos que Aristóteles tenha feito tal escolha, nem mesmo que São Tomás tenha achado necessário fazê-la no texto que acabamos de evocar. É verdade que, nesse texto, São Tomás falava como simples comentador de Aristóteles, e que nada o obrigava a prolongar o pensamento do Filósofo num sentido que este certamente não teria previsto; mas certos problemas teológicos lhe apresentavam a mesma dificuldade de uma perspectiva que Aristóteles não podia, de fato, prever, e que São Tomás não podia, ao contrário, deixar de considerar. Não é de admirar, portanto, que o São Tomás comentador de Aristóteles não tenha resolvido o problema exatamente nos mesmos termos que São Tomás teólogo. Aristóteles conhecia apenas uma teologia: a que faz parte da metafísica. São Tomás, por sua vez, conhecia duas: a que faz parte da metafísica e a que a transcende, porque fundamentada na palavra de Deus. Ora, essas duas teologias tomistas não podiam permanecer estranhas uma à outra, visto que seu objeto era o mesmo, ainda que conhecido sob duas luzes distintas. Portanto, era inevitável que, nesse ponto, como em tantos outros, a teologia de São Tomás exercesse sobre seu aristotelismo uma influência que alguns qualificariam de perturbadora, mas na qual devemos ver, antes, a fonte do pensamento filosófico o mais pessoal e o mais autenticamente criador.

Não temos nenhuma exposição do conjunto daquilo que teria sido uma "filosofia tomista" redigida pelo próprio São Tomás, mas as teses mestras se encontram espalhadas em seus escritos teológicos, nos quais o historiador pode vê-las em ação. O interesse excepcional que a observação delas oferece se deve precisamente ao fato de que nelas

sempre se pode discernir, sem hesitação possível, que interesse teológico provocou tal progresso filosófico em particular. Em contrapartida, como São Tomás talvez não nos apresente seu pensamento filosófico último senão em função dos problemas teológicos dos quais ele trata, terminamos por nem sempre encontrar esse pensamento desenvolvido plenamente por si mesmo e por não sermos capazes de prevê-lo senão raramente, sobretudo no início de uma investigação na qual se falará dele. No caso em pauta, não é no início de seu Comentário sobre a *Metafísica* de Aristóteles que São Tomás nos oferece todo o seu pensamento sobre a natureza e o objeto dessa ciência, mas no livro III, capítulo 25, do *Contra Gentiles* (isto é, da *Suma Contra os Gentios*), em que ele se empenha em estabelecer *Que o fim de toda substância intelectual é conhecer a Deus*. Na verdade, apenas o enunciado do problema basta para fazer compreender com que espírito São Tomás julgará esse conflito entre duas concepções possíveis de metafísica, e qual será sua sentença. Mas o mais simples é deixá-lo se explicar:

> Aquilo que não se deve amar senão em virtude de outra coisa é em vista daquilo que não se deve amar senão por si. Com efeito, não se pode ir ao infinito no desejo da natureza; de outro modo, o desejo da natureza seria frustrado, já que é impossível superar o infinito. Ora, todas as ciências, artes e atividades práticas, não devem ser amadas senão em virtude de outra coisa, pois nelas o fim não é saber, mas operar. Ao contrário, as ciências especulativas devem ser amadas por si mesmas, visto que seu fim é o próprio saber, e que não se encontra, nas coisas humanas, nenhuma ação que não esteja ordenada a algum outro fim, salvo a consideração especulativa. Isso permanece verdadeiro inclusive quanto aos jogos, que parecem não visar nenhum fim, pois têm, no entanto, um fim que lhes convém, já que, graças a eles, nosso espírito se entretém, por assim dizer, e nos sentimos em seguida mais fortes para retomar nossos estudos. De outro modo, se precisássemos amar o jogo por si mesmo, seria preciso jogar sempre, o que não se faz. Portanto, as artes práticas se ordenam às artes especulativas e, semelhantemente, toda operação humana se ordena à especulação intelectual, como a seu fim. Ora, todas as vezes que ciências e artes são ordenadas, o fim último cabe à arte ou à ciência arquitetônica cujas prescrições se impõem às outras. Por exemplo, a arte da pilotagem, da qual depende o fim do navio, que é o uso que dele se faz, é uma arte arquitetônica cujas prescrições se impõem à arte de construir embarcações. Tal é também a relação da Filosofia Primeira com as outras ciências

> especulativas. Com efeito, todas as outras dependem dela nisto que dela recebem seus princípios e diretivas contra aqueles que negam seus princípios, e, por sua vez, essa Filosofia Primeira está, ela mesma, completamente ordenada ao conhecimento de Deus como a seu fim último, donde seu nome de ciência divina. Logo, o conhecimento de Deus é o fim último de todos os conhecimentos e de todas as operações do homem.

Como se chega a essa conclusão? Trata-se aqui de uma questão bem diferente daquela do Comentário sobre a *Metafísica*. Nesse último texto, o problema era saber sobre o que versa a metafísica, ou, para usar os termos de São Tomás, qual é o "sujeito" dela. Como se pode ver, é um problema puramente especulativo, e mesmo abstrato, visto que se trata de delimitar o campo de uma ciência encontrando um "sujeito" real cuja essência defina o objeto da ciência em questão. Esse "sujeito" é o *ens commune* (o ente / ser comum). Portanto, tudo o que trata do ser enquanto ser é do âmbito da metafísica e, como os seres divinos merecem esse título, eles entram, sem quebrar-lhe a unidade, na ciência "daquilo que é" pura e simplesmente. Entretanto, é bem diferente a questão colocada pelo *Contra Gentiles*. Ali, São Tomás se pergunta se conhecer a Deus é o fim de toda substância dotada de intelecto. Dessa vez, é o teólogo quem fala, mas, nele, o teólogo jamais se separa do filósofo, o que pode ser visto exatamente no fim de seu capítulo, em que ele simultaneamente recorre ao Evangelho e a Aristóteles para garantir sua própria conclusão. Com efeito, o Evangelho diz que os corações puros verão a Deus, e que a vida eterna consiste em conhecer o único verdadeiro Deus; mas essas palavras concordam com esta outra palavra, desta vez de Aristóteles, de que a felicidade suprema do homem é o conhecimento especulativo do objeto de especulação mais perfeito.[6] Assim, então, para obter não, certamente, a verdade completa, pois a do Evangelho se basta, mas a verdade vista sob todas as suas faces, basta dar continuidade aqui a Aristóteles com o Evangelho: a felicidade suprema do homem, segundo Aristóteles, é o conhecimento especulativo do inteligível supremo, que é o divino; ora,

precisamente, Jesus Cristo prometeu aos corações puros verem a Deus; assim, a felicidade suprema do homem será a visão da própria essência divina por toda a eternidade. Portanto, eis Aristóteles engajado numa *praeparatio evangelica* (*preparação evangélica*) que ele mesmo não havia previsto, e sua filosofia não se prestará à colaboração que dela se espera sem se modificar para se adaptar ao papel completamente novo que São Tomás lhe atribui. Destaquemos que São Tomás não deforma em absoluto a doutrina de Aristóteles atinente ao objeto da metafísica. Para ele, também, ela permanece exatamente essa filosofia primeira que tem como objeto o ser enquanto ser e da qual todas as outras ciências recebem seus princípios, mas produz-se nela como que uma sorte de desdobramento, ou, pelo menos, os dois aspectos já distinguidos por Aristóteles se hierarquizam, por sua vez, em vez de permanecer simplesmente justapostos. Em vez de uma metafísica que conteria, ao mesmo tempo, "filosofia primeira" e "teologia", São Tomás fala de uma "filosofia primeira" ordenada completamente ao conhecimento de Deus, e que, por essa mesma razão, toma o nome de "ciência divina": "*Ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur*" ("E essa filosofia primeira é completamente ordenada ao conhecimento de Deus como ao fim último, donde também é chamada de ciência divina"). A metafísica como ciência "daquilo que é" e das propriedades do ser enquanto tal ainda não é, então, a ciência suprema, ou, se assim se preferir, ainda não é enquanto ciência do ser assim concebido que a metafísica é ciência suprema. Ela só o é na medida em que a ciência dos primeiros princípios do ser, os quais ela possui de pleno direito, se ordena totalmente nela ao conhecimento de Deus, o Ser que "é", pura e simplesmente. Se a metafísica é a ciência do ser enquanto ser adquirida em vista do conhecimento de Deus, ela é uma ontologia completamente orientada para uma teologia. Isso é o mesmo que

dizer que, na própria metafísica, a ciência da essência do ser em geral não está mais lá senão vista da ciência do sumamente Existente.

Tal texto ajuda a compreender como, ao realizar sua obra de teólogo, São Tomás conduziu a filosofia por novos caminhos. O fato de citar incessantemente Aristóteles não prova que ele se contenta em segui-lo. É possível, aliás, certificar-se disso ao comparar o papel que desempenham as mesmas fórmulas em seu novo contexto tomista e em seu antigo contexto aristotélico. É certo que Aristóteles tenha chamado a metafísica de "ciência divina", visto que, se existe uma ciência que trata das coisas divinas, é ela;[7] não é menos certo que Aristóteles tenha dito que a felicidade suprema do homem é contemplar as coisas divinas, mas ele não parece jamais ter concluído disso que a ciência do ser enquanto ser tenha sido completamente ordenada ao conhecimento de Deus.[8] Sem dúvida Aristóteles considera a metafísica como o mais perfeito dos saberes, e como ele ensina, aliás, que saber perfeitamente é saber a primeira causa, parece, de fato, ser preciso que Aristóteles tenha concebido a metafísica como ordenada "completamente" ao conhecimento da primeira causa. Ele, no entanto, não disse nada disso, e talvez nem mesmo pudesse dizê-lo, pela simples razão de que a noção de uma causa absolutamente primeira em todas as ordens lhe fizesse falta. No próprio texto citado por Santo Tomás, Aristóteles de fato diz simplesmente o seguinte: "Portanto, é manifesto que a ciência a ser adquirida [*sc*. a metafísica] é a das causas primeiras, visto que digamos conhecer cada coisa somente quando pensamos conhecer sua causa primeira. Ora, as causas são ditas em quatro sentidos".[9] Com efeito, a própria matéria também é, a seu modo, causa primeira, em um universo como o de Aristóteles, em que o Primeiro Motor imóvel não é um criador. O deus de Aristóteles é, inegavelmente, uma das causas e um dos princípios de todas as coisas,[10] mas não é a única causa e o único princípio. Na falta da noção de criação, há, em Aristóteles,

certo ser que Deus não explica, o da matéria; a metafísica de Aristóteles não pode, então, se ordenar "completamente" para Deus, uma vez que a matéria, como um dado irredutível ao próprio Deus, opõe-se a que a filosofia primeira verdadeiramente se encerre completamente na teologia. Não há nada assim em São Tomás, e isso porque a fórmula que ele empresta expressamente de Aristóteles, não sem modificar-lhe significativamente a letra, se reveste nele de um sentido novo: "Consideramos saber perfeitamente quando conhecemos a primeira causa. Portanto, o homem deseja, naturalmente, como seu fim último, conhecer a primeira causa. Ora, a primeira de todas as causas é Deus. O fim último do homem, portanto, é conhecer a Deus".[11] Nada há aqui que se oponha a que a filosofia primeira se ordene totalmente a Deus; antes, se dirá que tudo a convida a isso, pois, uma vez que saber é saber pela causa, a ciência por excelência deve visar à causa por excelência, que é Deus.

O que pode parecer, num primeiro momento, um simples progresso de detalhe na apresentação de uma tese de Aristóteles era, ao contrário, uma reforma de alcance incomensurável. Se São Tomás tivesse se contentado em dizer que a metafísica e a teologia natural se ordenam à teologia do revelado como a seu fim, sua conclusão só interessaria indiretamente à história da filosofia. Mas ele fez outra coisa. Ao afirmar que a própria "filosofia primeira" está toda ordenada ao conhecimento de Deus como ao seu fim, é, inicialmente, exatamente no conhecimento de Deus pela razão natural que ele pensa. As palavras que terminam sua frase são suficientes para prová-lo: "*unde et scientia divina nominatur*" ("donde também é chamada de ciência divina"). Portanto, é exatamente a própria *prima philosophia* (filosofia primeira), ou metafísica, que é feita teologia ao se ordenar ao conhecimento de Deus. Se for assim, toda a metafísica se encontra centrada, para além do conhecimento da essência mais universal de todas, a do ser enquanto ser, em *um ser* do qual se pode muito bem

dizer, ao contrário, que é eminentemente singular. Como diz o próprio São Tomás em termos tão claros quanto possível: "Quando o homem conhece um efeito qualquer, deseja naturalmente saber sua causa. Ora, o intelecto humano conhece o ser em geral (*ens universale*). Portanto, deseja naturalmente conhecer sua causa, que não é outra que Deus... O próprio conhecimento de Deus é, portanto, o fim último do homem".[12] Eis por que, já o dissemos, o conhecimento de Deus é também o fim último da metafísica: "*Est... ultimus finis hominis intelligere quoquo modo Deum*" ("É... o fim último do homem igualmente inteligir a Deus").

Se isso não fosse contradizer Aristóteles, seria pelo menos ultrapassá-lo, ao suprimir uma das ambiguidades latentes de sua doutrina em um ponto relativo ao sentido de toda a metafísica. Aristóteles já havia afirmado que o homem se diviniza na contemplação intelectual do inteligível, e que o pouco que podemos saber das coisas divinas é mais valioso para nós que o mais profundo conhecimento científico das coisas sensíveis. São Tomás não se cansa de citar essas palavras de um filósofo que ele tem em tão grande estima e que sente aqui tão próximo daquilo que ele mesmo considera mais precioso.[13] Para ele, porém, não é demais dizê-lo. O termo "teologia" não designava para Aristóteles senão uma ciência pouco acessível e miseravelmente limitada, visto que estamos diante de seu objeto como a ave noturna diante do sol. Para São Tomás, a teologia tomava uma consistência e uma plenitude absolutamente diferentes, pelo fato de que, tendo Deus falado, ela podia se constituir, a partir da Revelação, como uma ciência da fé. Sem dúvida, mesmo assim, ainda se deve falar da teologia como desse "pouco que sabemos de Deus", mas, inicialmente, visto que doravante ela esteja fundamentada na fé, sua certeza se tornou inquebrantável, o que constitui uma primeira diferença de importância capital; e, além disso, visto que, doravante, ela seja a ciência da salvação, ela se tornou o fim

vitalmente urgente de toda a especulação humana. Assim constituída em Sabedoria por excelência, a *doctrina fidei* (doutrina da fé) associou, por assim dizer, a seu império, a modesta teologia que a metafísica de Aristóteles já incluía. Ao explorar a fundo essa prerrogativa de "fim último" à qual, como conhecimento natural de Deus (*quoquo modo* / igualmente), ela, de agora em diante, era vista ter direito, a teologia sobrenatural elevava a teologia natural à dignidade de fim de toda a especulação filosófica. Aliás, não esqueçamos que, desde o drama do Calvário, a relação do homem com Deus não era mais a mesma. Para Aristóteles, a escuridão de nosso conhecimento de Deus era a de um crepúsculo antes de uma noite eterna; para São Tomás, era a da aurora que antecede um pleno meio-dia que não terá fim. Nada há de surpreendente em que São Tomás ordene toda a sua metafísica ao termo diante do qual a de Aristóteles tem freio; o Ser divino não é mais para ela um ideal definitivamente inacessível; ele é, pelo contrário, e em todos os sentidos do termo, um fim.

Para interpretar corretamente a doutrina de São Tomás, é importante ter presente ao pensamento essa dualidade de planos, ambos indispensáveis, mas hierarquicamente ordenados. Pode-se dizer, com efeito, que toda a sua doutrina do ser é marcada por esta distinção fundamental entre a ordem do "ser enquanto ser", que é a ordem da substância, e a ordem da causa desse "ser enquanto ser", que é a ordem da existência e, se o problema for investigado até o fim, conduz o pensamento até Deus. Conforme se dá ênfase a um ou outro aspecto da doutrina, chega-se a duas interpretações bastante diferentes do tomismo. Sua verdadeira interpretação é aquela que, como o próprio São Tomás, mantém simultaneamente os dois pontos de vista em sua ordem de subordinação hierárquica, passando de um a outro segundo a natureza dos problemas em causa, e sempre no momento que convém.

A ordem da substância

A persistência, no tomismo, de um plano aristotélico do ser concebido como idêntico à οὐσία é incontestável. Ora, se colocarmos os problemas nesse plano, não pode haver questão sobre uma distinção entre a essência e o ser, uma vez que o ser e a οὐσία se confundem por definição. Cada vez que considera as coisas sob esse aspecto, São Tomás volta a se encontrar, por isso mesmo, na posição primitiva do aristotelismo. É isso que ele faz numa passagem justamente famosa de seu Comentário sobre a *Metafísica*, e, aliás, nada há de mais natural: se há um momento em que o pensamento de São Tomás deve se aproximar do aristotelismo puro ao ponto de parecer confundir-se com ele, é exatamente quando ele se vê no dever de comentar Aristóteles. Relendo esse texto com a interpretação que São Tomás lhe dá, nós recolheremos a dupla vantagem de verificar as conclusões às quais o estudo da ontologia de Aristóteles nos conduziu, e de constatar o quão fielmente Aristóteles foi compreendido por São Tomás de Aquino.

Trata-se de uma passagem do livro IV, capítulo II, da *Metafísica*, pelo qual, aliás, já passamos.[14] No curto capítulo I, Aristóteles acabara de dizer que há uma ciência que estuda o ser enquanto ser (τὸ ὄν ᾗ ὄν) e aquilo que lhe pertence em si mesmo. No capítulo II, ele vai perguntar o que significa a palavra "ser". Eis então qual é a sequência das ideias. O ser se diz em vários sentidos, mas sempre com relação a uma única e mesma realidade fundamental, que é a οὐσία. Certas coisas serão chamadas "seres" porque são elas mesmas substâncias (οὐσία); outras, porque são propriedades de alguma substância; outras ainda, porque engendram ou destroem alguma substância. Portanto, se há uma ciência de tudo o que merece o título de ser, é porque tudo aquilo que é chamado por esse nome tem nela tal direito em razão de sua relação com a οὐσία. Logo, é sobre a οὐσία, sobre seus princípios e suas causas, que deverá tratar a ciência do ser.

Aliás, ao tratar do ser, ela se estenderá, de um só golpe, a todos os aspectos do ser enquanto tal. Eis por que, notadamente, ela deverá tratar do "uno", pois "ser" e "uno" são uma única e mesma coisa (ταὐτὸ καὶ μία φύσι), o que conduz à conclusão de que οὐσία, "ser" e "uno" são termos equivalentes. Donde a célebre fórmula que já citamos: "um homem", "um homem que é" e "homem" são a mesma coisa; ταὐτὸ γὰρ ϵ ἄνθρωπο ὢν ἄνθρωπο καὶ ἄνθρωπο (1003 b 26-27). Com efeito, a realidade significada por esses termos distintos é una: "assim como a realidade (ou substância, ou essência = οὐσία) de cada coisa é una, e isso não por acidente, por isso mesmo ela é certo ente (ὅπερ ὄν τι)" (1003 b 32-34). Portanto, a intenção de Aristóteles nessa passagem é clara: a metafísica tratará do uno, assim como trata do ser, porque esses são apenas dois outros nomes desta mesma realidade fundamental, a οὐσία, que é e é una de pleno direito. Se há em algum lugar uma doutrina da identidade do ser e da substância, ela é exatamente essa, e facilmente se pode conceber que Averróis teve consciência de restabelecer o aristotelismo autêntico ao criticar a posição de Avicena sobre esse ponto.

Que fará São Tomás aqui? Comentador, expor Aristóteles tal qual ele é. E não apenas porque é comentador, mas também porque, entre os limites exatos em que se desenvolve a tese de Aristóteles, ela é verdadeira. Ela o é, inicialmente, no que concerne ao ser e ao uno: "*unum autem et ens significant unam naturam secundum diversas rationes*" ("ora, o uno e o ente significam uma natureza segundo noções diversas"). Ela o é, inclusive, no que concerne à quididade, ou essência (οὐσία) e o ser. Eis aqui a prova: "Jamais se engendra um homem (*homo*) sem que se engendre um homem existente (*ens homo*), e jamais se corrompe um homem sem que se corrompa um homem existente. Ora, aquilo que se engendra e se corrompe ao mesmo tempo é apenas um". O mesmo se pode dizer do uno: "Quando há geração de *homem*, é *um homem* que é gerado, ou,

inversamente, que é corrompido, se há corrupção". Em que esses termos se distinguem, então? Pois é, de fato, preciso que eles se distingam em algo, caso contrário seriam puros sinônimos que se poderiam utilizar uns pelos outros, o que não se faz. De fato, explica São Tomás, os termos *homo*, *res*, *ens*, *unum* (*homem*, *coisa*, *ente*, *uno*) significam, de fato, uma única e a mesma realidade, mas considerada sob razões diferentes. Essa realidade é nomeada *homo* (homem), em razão da quididade ou natureza do homem; é nomeada *res*, uma coisa, em razão desse fato de que ela tem uma quididade ou natureza qualquer; é nomeada *ens*, um ente, em razão de seu ato de ser ("*hoc vero nomen ens imponitur ab actu essendi*" / "de fato, esse nome 'ente' é imposto desde o ato de ser"); finalmente, é nomeada *unum*, ou seja, algo de uno, em razão de sua indivisibilidade para consigo mesma. No entanto, aquilo que tem a essência, aquilo que tem uma quididade em razão dessa essência, e aquilo que é indiviso em si são a mesma coisa: "*unde ista tria*, *res*, *ens*, *unum*, *significant omnino idem*, *sed secundum diversas rationes*" ("donde estes três: a coisa, o ente, o uno significam completamente o mesmo, mas segundo noções diversas"). [15] Isso quer dizer que, entre a realidade existente e sua existência, não há nenhuma distinção real, mas, ao contrário, uma identidade real absoluta, nuançada por uma simples distinção de razão?[16] Pelo menos, não é o que diz o próprio Tomás. Ele não fala aqui da relação do *esse* (*ser*) com a *essentia* (*essência*), mas da relação do *ens* (*ente*) com a *essentia* (*essência*), e o que ele diz, em consonância com Aristóteles, é que aquilo que se designa pelo nome de ente é idêntico àquilo que se designa, de outro lado, por outros nomes, como "uno", ou "coisa", ou "homem". Isso é exato, o ser tendo sido uma vez constituído, mas São Tomás acrescenta algo que Aristóteles não havia dito: "*hoc vero nomen ens imponitur ab actu essendi*" ("de fato, esse nome 'ente' é imposto desde o ato de ser"). Em outros termos, assim como é por sua quididade que o objeto de que se está falando é uma

"coisa", é em virtude de seu ato de existir que ele é um "ser". A quididade existente é, portanto, idêntica, de fato, ao ser real que essa quididade define. Quando se diz, de um homem que é, "é um homem", ou "é um ser", fala-se, de fato, nos dois casos, da mesma coisa vista sob dois aspectos diferentes; mas de modo algum se depreende disso que o ato de existir (*actus essendi*), que confere o ser à essência, não se distingue da própria essência senão por uma distinção de razão. Tudo se passa, portanto, como se o tomismo tivesse herdado do aristotelismo a noção de substância concebida como um bloco ontológico sem fissura, no qual a essência, a existência e a unidade não constituem senão um.

É verdade que, como dissemos, São Tomás está falando aqui enquanto comentador de Aristóteles, mas observaremos que, salvo sua discreta alusão ao papel fundamental do *esse* na constituição do ser, ele não ergue nenhum protesto, não formula nenhuma reserva, em suma, não traz aqui a menor veleidade de não ser solidário com seu autor. Muito mais, não faltam textos, tirados das obras em que São Tomás certamente fala em seu próprio nome, que convidam a pensar que, tanto para ele como para Aristóteles, o ser real e a existência verdadeiramente não constituem senão um. Por exemplo, em seu *Comentário sobre as Sentenças*, encontra-se a seguinte divisão tripartite do *esse*:

> É preciso saber que *esse* (ser) se diz de três maneiras. Primeiramente, nomeia-se *esse* a própria quididade ou natureza da coisa, como quando se diz que a definição é a fórmula que significa aquilo que o ser é, e, com efeito, a definição significa a quididade da coisa. Em segundo lugar, nomeia-se *esse* o próprio ato da essência; assim, por exemplo, viver, que é o *esse* daquilo que vive, é o ato da alma; e não o ato segundo, que é a operação dela, mas o ato primeiro. Em terceiro lugar, nomeia-se *esse* aquilo que significa a verdade da composição dos termos nas proposições; é nesse sentido que *est* (é) é nomeado "cópula" e, assim concebido, o *esse* só se encontra plenamente constituído no intelecto que associa ou dissocia os termos, mas ele se funda sobre o ser da coisa (*fundatur in esse rei*), que é o ato da essência, assim como foi dito acima acerca da verdade.[17]

Eliminemos o terceiro sentido, que só concerne indiretamente ao ser real. Permanecem então dois sentidos do termo *esse* admitidos por São Tomás e, na medida em que é possível julgá-lo de acordo com esse texto, somente dois: de um lado, a *essentia* (ou *quidditas*, ou *natura*), que se reconhece àquilo que é objeto de definição; de outro lado, o ato primeiro dessa mesma essência, em virtude do qual ela é. O primeiro desses dois sentidos é claro. Para esclarecer o segundo, São Tomás recorre ao exemplo da alma. O que é a alma? É aquilo que exerce as operações vitais em um corpo organizado. Tal é, com efeito, seu *esse*, ou ser, no sentido de *essentia*, de *quidditas* ou de *natura*. Mas consideremos mais de perto a essência assim definida. O que ela faz? Nós já o dissemos: ela exerce diversas operações vitais, como vegetar, crescer e outras do mesmo gênero. Esses são seus atos segundos. Para encontrar sua fonte, é preciso ir além do que a alma *faz*, até aquilo que a alma *é*, ou seja, até seu ato primeiro. Constata-se, então, que a alma é vida, e que, uma vez que esse é o ato de sua essência, aí está seu ser. O *esse* da alma é exatamente isso, no sentido mais profundo: "*esse rei est actus essentiae*" ("o ser da coisa é o ato da essência").

Aceitemos esse texto tal como ele é. Se não dispuséssemos de nenhum outro, nada desautorizaria a suposição de que São Tomás jamais tivesse distinguido a existência da essência. Com efeito, nada prova que o *esse* que ele apresenta aqui como o ato da essência seja o próprio ato de existir. Ao contrário, a letra do texto sugere que o *esse* de que se trata se confunde com esse ato primeiro, em virtude do qual cada essência é precisamente aquilo que ela é. Aliás, o exemplo usado aqui por São Tomás, e que ele não cessará de retomar em diversas obras em todas as fases de sua carreira, é literalmente tomado de Aristóteles,[18] e seu significado aristotélico é, ao menos, claro. "*Vivere est esse viventibus*" ("Viver é o ser para os viventes") significa que, assim como "homem", "um homem" e "um homem que é" são "uma única e a mesma coisa", assim também "vivente", "um vivente" e

"um vivente que é" são uma única e a mesma coisa. Colocar esse ato primeiro que é "viver" é colocar, de uma só vez, "o ser vivente" correspondente. Nada mais aristotélico que essa identificação do *esse* (τὸ εἶναι) com o ato primeiro, ou perfeição primeira, que faz com que a substância seja, e seja aquilo que ela é.[19] Ao citar essa fórmula, o próprio São Tomás se mantém no plano autenticamente aristotélico do ser substancial. Toda substância é aquilo que ela é em virtude de um ato, e esse ato, que a faz ser porque a faz ser aquilo que ela é, não é outro que sua forma.[20] O mesmo que dizer que permanecemos, então, no plano da substância já constituída e que o problema metafísico de sua relação com a existência não se põe.

Isso se dá com muita frequência na doutrina do próprio São Tomás, que percorre uma extremidade e outra como se um vasto plano aristotélico. Não somente se dá que se detenha nele, mas pode-se dizer que é nele que ele normalmente se detém. A filosofia, e mesmo a teologia, quando põe a filosofia em operação, começam exatamente por colocar e resolver o problema da origem radical do ser, que é o da existência, mas, uma vez resolvido esse problema limiar, é por "aquilo que existe" que ambas se interessam. Não é, pois, surpreendente que, na obra de São Tomás, o nível da substância, da essência e da causa formal seja aquele em que, com frequência, tem-se a oportunidade de se deter. Também não é de se admirar que aqueles de seus intérpretes que se esquivam diante do problema da existência procurem justificar a interpretação que fazem de sua doutrina citando textos nos quais, para o próprio São Tomás, a noção de existência, com efeito, não tem lugar para intervir.

É um fato dos mais inesperados que o universo de São Tomás, efeito contingente de uma vontade divina sumamente livre, possua, entretanto, a mesma estabilidade e a mesma perduração no ser que os mundos de Aristóteles e de Averróis, que o deus deles produz, no entanto, com a necessidade de uma natureza; mas ele os possui por

razões metafísicas inteiramente diferentes e mesmo em condições completamente diversas. O universo de Aristóteles depende do Primeiro Motor, que é sua causa final, e que é inclusive, num sentido menos direto, mas muito real, a causa eficiente[21] "daquilo que é", ou seja, de seu ser, mas não de sua existência. A prova disso é que não dependia do Primeiro Motor que o mundo tivesse ou não existido, e que não depende sempre dele que esse mundo cesse ou continue a existir. Ocorre exatamente o contrário com o mundo criado dos filósofos cristãos. Assim como Deus é eternamente livre para criá-lo ou não, assim também, e, pela mesma razão, ele permanece eternamente livre para reduzi-lo ao nada em cada instante de sua duração. Para fazê-lo, bastaria que Deus cessasse de influir nele a existência que lhe confere, o que seria aniquilá-lo.[22] Essa dependência existencial em relação à sua causa é característica do universo cristão, e ela é algo que ele não pode perder. É por isso, inclusive, que, ato da essência finita, a existência não lhe pertencerá jamais de pleno direito. São Tomás usa aqui uma comparação, que muitas vezes retomou e cuja força não se pode ignorar. Sabe-se que, na física de Aristóteles, os meios diáfanos, o ar ou a água, por exemplo, são os sujeitos receptores da luz.[23] Ora, a luz impregna integralmente o diáfano que ilumina, mas não se incorpora a ele. A prova disso é que, logo que a luz cessa, o diáfano cai novamente neste nada de luz que é a escuridão. Esse não é o caso de todas as energias físicas. Por exemplo, quando o fogo esquenta uma massa de água, é preciso que essa água possua a forma do calor, motivo pelo qual a água permanece quente após ser retirada do fogo; ao contrário, o ar não recebe a forma do ser luminoso como a água recebe calor; o ar é iluminado, não se torna luzente, como é o sol, princípio da luz. Eis por que, quando o sol se esconde, o ar torna a cair na escuridão. Nesse sentido, o sol é exatamente causa da luz, não somente *in fieri* (*no que diz respeito ao ser feita*), mas *in esse* (*no que diz respeito ao ser*). É de

maneira análoga que Deus causa a existência. Ora, as expressões usadas por São Tomás aqui são de uma força extrema, pois ele diz da luz: "*quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen, cessante actione solis*" ("porque não tem raiz no ar, a luz cessa imediatamente ao cessar a ação do Sol").[24] A existência, continuamente influída por Deus nos seres, jamais se enraíza neles, e se substituirmos a imagem do influxo pela da dádiva, diremos que a existência permanece no ser criado como uma doação perpetuamente revogável ao gosto do doador. Independentemente de como se represente a distinção tomista de essência e existência, está aí o fato que ela tem o objetivo de formular. A existência pode muito bem ser *na* essência, e nós iremos até mesmo ver quão estreitamente ela se encontra, às vezes, ligada àquela, mas ela não é jamais *da* essência. O único ser que existe por natureza é Deus, e assim como o ar não pode se tornar sol, a criatura não pode se tornar Deus: "*Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem*" ("Ora, toda criatura está para Deus assim como o ar está para o Sol que o ilumina"). A essência da criatura, portanto, nunca é seu ato de existir.[25]

Estabilidade da substância

Apressemo-nos, todavia, em acrescentar que, legitimamente precária, essa doação não deixa de ser uma das mais estáveis, porque de fato jamais será revogada. Seguramente, se aprouvesse ao Criador aniquilar sua criação, ele poderia fazê-lo, mas isso não lhe apraz nem lhe aprazerá. São Tomás, que tem completa certeza disso, justifica sua convicção mediante vários argumentos que talvez possamos nos dispensar de examinar minuciosamente,[26] porque – e aí está o que, de longe, mais importa compreender – a questão de saber se Deus exterminará ou não a criação é essencialmente estranha ao problema da estabilidade intrínseca dos seres. Todos os teólogos cristãos estão de acordo sobre o caráter absoluto da onipotência de Deus, mas nem

todos fazem o mesmo uso desse princípio e, para aqueles dentre eles que também são filósofos, sua incidência em suas filosofias está longe de ser a mesma em todos. Sabemos qual o papel desempenhado pelo argumento *de potentia Dei absoluta* (sobre a potência absoluta de Deus) em Ockham e seus discípulos. O empirismo deles se acomoda perfeitamente a ele. Um universo ockhamista é o lugar de acontecimentos cuja realização se pode ver efetivamente e dos quais se pode perguntar como se realizam, mas dos quais é sempre imprudente afirmar que não poderiam se realizar de outro modo, uma vez que, se Deus assim o quisesse, sua onipotência lhe permitiria mudar o curso da natureza sem que ao menos o percebêssemos.

Tal atitude é bastante diferente da de São Tomás, para quem, já que Deus criou naturezas, é nelas que se deve buscar a razão do que lhes ocorre. Por isso mesmo, no tomismo, o que lhes acontece e é inexplicável por elas, forma verdadeiramente uma ordem de acontecimentos à parte, que é a do milagre, cuja explicação não se encontra mais na essência das coisas, mas na vontade de Deus. Aqui também se dá assim. Quando se pergunta se o ser criado é ou não indestrutível, não é na vontade nem na onipotência de Deus, mas na natureza dos seres criados propriamente ditos que é preciso buscar a resposta. Seguramente, uma vez que Deus os criou, ele pode destruí-los, mas o problema é saber se existe a mínima razão para pensar que, tendo-se dado aquilo que eles são, foram criados para serem em seguida destruídos. Portanto, não é sobre o bel prazer de Deus, cujas decisões efetivamente desconhecemos, que especulamos aqui; também não é sobre a imutabilidade de sua vontade que, como posteriormente fará Descartes, apoiamos a estabilidade do ser, mas sobre a natureza diretamente observável do ser criado. Ora, sobre esse ponto, São Tomás não manifesta nenhuma hesitação; as naturezas das criaturas fazem ver que nenhuma delas é reduzida ao nada: *creaturarum naturae hoc demonstrant ut nulla earum in nihilum redigatur*. Com efeito, ou as criaturas são imateriais ou são materiais.

Se forem imateriais, serão formas puras, simples enquanto formas, indivisíveis e, consequentemente, indestrutíveis. Como diz São Tomás em um trecho enfático, "*sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse*" ("são imateriais e, assim, nelas não há potência para não ser"). Voltaremos a essa fórmula. Se, ao contrário, trata-se de substâncias corpóreas, certamente são corruptíveis enquanto substâncias, visto que suas formas podem se separar de suas matérias, mas a própria matéria que entra em sua composição é simples, logo incorruptível. Se a forma se perde, pelo menos a do indivíduo, a matéria permanece.[27] Em outras palavras, se partirmos da observação das substâncias incorpóreas e da matéria primeira, não descobriremos nenhuma brecha pela qual, do ponto de vista daquilo que elas são em si mesmas, o nada poderia ser introduzido nelas. O ser da substância não inclui nada que anuncie sua cessação ou a prepare. Ele não é ser que existe por si mesmo, mas, manifestamente, é ser feito para durar.

Eis por que se pode dizer que o universo eterno de Aristóteles é como que incluído no universo criado de São Tomás de Aquino. Ele nem sempre existiu, mas poderia ter sempre existido e, de qualquer maneira, agora que existe, existirá sempre. Aristóteles não soube que o mundo não existiu sempre,[28] mas ocorre que, ao identificar o ser com a substância, ele efetivamente não tinha nenhuma razão para colocar tal problema. Como Platão, Aristóteles procurava explicar o ser do movimento e, como aquele, também situava essa razão no imóvel. Ora, no plano definido da substância, sua explicação do ser estava completa. Ao colocar a matéria e os Motores Imóveis, os movimentos e as gerações de que resultam os seres em devir se explicam integralmente.[29] Portanto, não basta dizer que Aristóteles teve razão até certo ponto; deve-se dizer que, nesse ponto, que é o do ser substancial, Aristóteles tinha toda a razão. São Tomás considera, então, junto com ele, que, no nível do ser-substância, as noções de criação e conservação do mundo por Deus não devem intervir, visto

que a ordem das substâncias simples é tal que nelas não há qualquer *potentia ad non esse* (*potência para o não ser*). Nada mostra melhor o quanto o plano sobre o qual seu pensamento se move aqui é diverso daquele em que o problema da criação e da conservação do ser por Deus tem de ser colocado. Ou, antes, nada o teria mostrado melhor se o próprio São Tomás não tivesse encontrado um meio de fazê-lo. Contra um adversário que sustentaria que Deus não pode exterminar qualquer de suas criaturas, seria necessário responder, ao contrário, que, considerado em si mesmo, um ser criado do nada permanece sempre em potência para o não ser do qual saiu, e que ele tende, por assim dizer, a retornar para o não ser,[30] mas, mesmo assim, a fórmula não é completamente exata, pois toda criatura é ser, e o ser como tal não saberia *naturalmente* tender a causar o seu próprio não ser. Ao contrário: "*ens, per se loquendo, est causa essendi*" ("o ente, falando por si, é causa de ser"); eis por que, enquanto ele é, ele dura. Se, portanto, a respeito da criatura, é possível falar em certa *potentia ad non esse* (potência para o não ser), que se deve ao fato de que ela recebe seu ser de Deus, não é nela, mas, antes, em Deus, que essa potência se encontra. Como haveria lugar, no bloco ontológico que ela é, para uma possibilidade de retornar ao nada? Precisamente porque não é por si mesma que ela existe, não depende dela continuar ou não a existir. Digamos, então, caso assim se queira, que há em Deus a potência de aniquilá-la; não digamos que ela está, por si mesma, em potência para deixar de ser. Eis por que, falando das substâncias espirituais e dos corpos celestes, dos quais a própria substancialidade é, com efeito, indestrutível, São Tomás pôde escrever, numa fórmula cujos termos todos devem ser pesados: "*esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei; sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus caelestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel materia talium creaturarum*" ("o ser

por si segue a forma da criatura, suposto, porém, um influxo de Deus; assim como a luz segue o diáfano do ar, suposto o influxo do Sol. Donde a potência para o não ser nas criaturas espirituais e nos corpos celestes estar antes em Deus, que pode subtrair seu influxo, que na forma ou na matéria de tais criaturas").[31] A questão de saber se um ser é corruptível ou não equivale simplesmente a perguntar se, tendo sido dada a própria estrutura desse ser, há ou não nele alguma contrariedade interna dos elementos que o compõem, ou pelo menos uma matéria imperfeitamente atualizada por sua forma (como é o caso de todos os seres sublunares), em suma, um princípio intrínseco qualquer de corrupção. É por isso, inclusive, que dizemos que tal problema deve ser discutido no plano formal da substância, abstração feita da causalidade eficiente exercida pela onipotência divina. Como diz São Tomás, "corruptível" e "incorruptível" são "atributos da essência" propriamente dita, primeira e diretamente; logo, é exatamente ela, e não o poder divino, que se deve consultar para saber se há lugar ou não para atribuí-los a ela.[32]

A recorrência obstinada, nas fórmulas tomistas, da cláusula *supposito tamen influxu Dei* (suposto, porém, o influxo de Deus) não nos lembra menos de que a ordem do ser substancial não é última. Isso, até mesmo, é o que torna difícil para muitos espíritos apreender firmemente o sentido da ontologia tomista. Parece-lhes que, se, com efeito, é suposto o influxo divino, faz-se muito para explicar a permanência das criaturas no ser, mas que, se fizermos abstração dele, nada mais resta, nas próprias criaturas, que possa explicar a sua permanência. Trata-se aí, mais uma vez, de misturar o problema da existência com o da substancialidade. Ora, eles estão intimamente unidos, embora sejam distintos na metafísica de São Tomás. Quer seja uma forma simples ou um composto de matéria e forma, a substância tomista é essencialmente "aquilo que é". Se for perguntado em virtude do que ela é, é preciso responder: em virtude de sua forma

ou, se tal for o caso, por ser uma forma. É por isso que São Tomás não cessa de repetir que, onde há forma, há ser: "*esse consequitur ad formam*". O que significa isso? "O ser acompanha a forma" não significa que a forma seja a causa eficiente do ser da substância.[33] Como ela o seria? Uma forma não pode causar seu próprio ser, visto que seria preciso primeiramente ser para poder se causar. Portanto, a forma é princípio de ser, e mesmo, se assim preferirmos, causa do ser, em sua ordem própria, que é a da causalidade formal. Causalidade muito real, aliás, cuja intervenção é necessária para que a existência dos seres seja possível. Nesse sentido, a forma é verdadeiramente *causa essendi* (*causa de ser*), mas apenas nesse sentido. Sem a forma, não há substância; sem a substância, nada que possa existir, portanto, sem existência possível. Em outras palavras, a forma causa o ser porque ela é causa constitutiva da substância, que é a única capaz de existir. Ou ainda, para retomar a comparação usada tão voluntariamente por São Tomás de Aquino, a forma é *causa essendi* (causa de ser) para a substância, tal como o diáfano é *causa lucendi* (causa do luzir) para o ar. Ao informar ao ar, a qualidade de "diafaneidade" faz dele um sujeito próprio a receber a luz; igualmente, ao constituir a substância, a forma produz o sujeito receptor da existência.[34] Ainda que proveniente de uma física atualmente ultrapassada, essa comparação guarda todo um valor ilustrativo para quem quer compreender esse aspecto capital da ontologia tomista. O papel que cabe propriamente à forma é o de constituir uma substância suscetível do ato de existir.[35]

Ato substancial e ato existencial

Não será inútil pararmos um instante para meditar sobre essa fórmula literalmente cardeal. Na falta de compreendê-la, não seria possível saber exatamente até onde vai o alcance da metafísica tomista; se seu sentido for ignorado, sequer seria possível saber

exatamente o que é que se recusa aceitar. Definir a substância como o *proprium susceptivum ejus quod est esse* (próprio suscetível daquilo que é o ser), ou ainda dizer que *substantia completa est susceptivum ipsius esse* (a substância completa é suscetível do próprio ser), é, inicialmente, afirmar a suficiência do ser substancial como tal, no plano que lhe é próprio e no qual ele realiza uma função que apenas ele é capaz de realizar. A substância, dizíamos, é "aquilo que" existe, e ela é um *id quod est* (aquilo que é) em virtude de sua forma. A forma é, portanto, o ato último na ordem da substancialidade. Se o *esse* (ser) deve ser a ela acrescentado, não será para fazer dela uma substância, mas para fazer com que essa substância exista. Em outras palavras, o *esse* jamais será o ato da forma, nem no sentido, nem na linha de ser nos quais a forma é ato da matéria. É verdade que, não sendo por si senão ser em potência, a matéria não se torna ser em ato senão pela forma que, ao constituir a substância, permite a existência atual da matéria no composto. Portanto, a forma é, de fato, para a matéria uma *causa essendi* (causa de ser), e, acrescenta expressamente São Tomás: "*forma non habet sic esse per aliam formam*" ("a forma não tem o ser, desse modo, por outra forma"). A própria forma não tem como ser posta em seu ato de forma por outra forma; logo, ela é suprema, no interior da substância, em sua ordem própria de forma e de atualidade da forma; ela não tem causa formal de seu ser de forma: "*nec habet causam formalem sui esse*" ("nem tem causa formal de seu ser"). O que ela ainda pode receber de atualidade complementar não teria como ser de ordem formal, mas, se assim for possível dizer, seria de ordem existencial: "*habet tamen causam influentem ei esse*" ("tem o ser, porém, a causa que é influente para ela"). Assim, o ato que faz a substância existir pode e mesmo deve se acrescentar ao ato da forma que causa a substância. Ele o pode, pois, se toda forma é ato, nem todo ato é forma. A composição de existência e essência, se fôssemos, aliás, levados a estabelecê-la, não poderia, então, ser senão a

composição de um ato que não seja ele próprio o ato de uma forma, com a forma do ser subsistente.[36]

Essa composição, e, por conseguinte, essa distinção de existência e essência, foi proposta por São Tomás de Aquino? A questão implica investigar se, para além do plano aristotélico do ato substancial, São Tomás revelou outro plano, que seria o do ato existencial. Para nos valermos de uma fórmula recebida, cujo sentido, aliás, seria o caso de precisar, nos perguntaremos se o próprio São Tomás sustentou a "distinção real" de essência e existência. Alguns intérpretes de seu pensamento, mesmo entre aqueles que se dizem munidos de sua doutrina, negam que ele tenha sido capaz de fazê-lo, visto que, eles dizem, tal distinção seria impensável. No entanto, tanto aqui como alhures, a questão *an sit* (se, por acaso, é) deve vir primeiro. Se é verdade que São Tomás afirmou essa distinção, é preciso dizê-lo, remetendo a outra etapa da discussão o problema de saber se essa distinção é ou não pensável, e sob quais condições. Por ora, duas constatações se impõem. Inicialmente, entre os inúmeros textos tomistas que tratam da distinção de essência e existência, um número ínfimo e proporcionalmente o menor possível qualifica essa distinção de "real". De fato, conhecemos apenas um deles que seja incontestável, e é possível que se encontrem outros, mas uma vez que, sem encontrá-la mais frequentemente, se leu e releu em todos os sentidos os textos em que parecia que essa fórmula haveria de aparecer como que por si mesma, não foi possível que se impedisse a conclusão de que São Tomás fez muito raramente uso dela. Dito isso, permanece o fato de que, quando ela se lhe apresentou, ele não recuou diante dela. Muito pelo contrário: fez uso dela em um contexto tal, que, depois de lê-lo, não conseguimos ver como o sentido exato dela não estaria subentendido em todo lugar em que São Tomás apresenta o *esse* (*ser*) como distinto da *essentia* (*essência*). Tudo o que está no gênero substância, ele diz nessa passagem, é

composto *reali compositione* (por composição real). A razão que ele dá para isso é suficiente, por si só, para estabelecer que seu pensamento, de fato, implica o duplo plano ontológico do ser substância e do ser existir, ambos exigidos pela plenitude do ser. Com efeito, continua São Tomás, "aquilo que é na categoria substância é subsistente em seu existir; portanto, é preciso que seu existir seja outra coisa que não ele mesmo". Toda a doutrina está aí. A noção completa de ser inclui, de uma só vez, a existência (*esse*) e algo que existe (substância). Todo ser, na plena acepção do termo, exige, então, a copresença desses dois elementos, portanto, a distinção real deles e, consequentemente, por fim, a composição real deles. Se a composição deles não fosse real, isto é, se o *esse* (ser) não fosse *aliud* (outro) que o *id quod est* (aquilo que é), como todas as substâncias de mesma espécie têm a mesma quididade, o *esse* de uma seria o mesmo que o das outras, elas não poderiam se distinguir. A distinção e a composição do *esse* e do *id quod est* é, portanto, tão real quanto a que distingue, uns dos outros, os sujeitos realmente existentes. Ao ponto de dizer que ela não pode ser mais real. Conclusão confirmada pela seguinte observação complementar de São Tomás: ao contrário, não poderia haver composição nem distinção real de essência e existência na própria forma do composto ou nos acidentes de uma substância, visto que, não sendo eles mesmos substâncias, eles não *são*.[37] Assim, por si só, a ontologia da substância não é suficiente para resolver o problema do ser, porém, sem ela, não haveria espaço sequer para que ele fosse posto.

Portanto, não podemos duvidar que a distinção de essência e existência foi concebida por São Tomás como real, pelo menos no sentido de que ele certamente não a concebeu como uma simples distinção de razão, ainda que fundada na realidade. Por outro lado, é fato que a própria fórmula "distinção real", que tantos tomistas empregam como evidente, não é encontrada senão raramente nos

textos de São Tomás. O detalhe das controvérsias às quais esse problema deu lugar é ainda muito imperfeitamente conhecido, para que se possa dizer com certeza quando e por que se começou a empregar essa fórmula. É provável que o desejo de se opor nitidamente aos adeptos de uma simples distinção de razão tenha valido algo aí, mas também é possível que os discípulos de São Tomás tenham cedido, nesse ponto, à inclinação de uma razão naturalmente substancialista. Ainda que ele mesmo não tenha o costume de falar em uma "distinção real" entre a essência e a existência, ele fala muito frequentemente que o ato de existir é *aliud* (outro), e que "aquilo que é", ou a essência, é *aliud* (outra). Poderíamos traduzir *aliud* por "outro", o que seria absolutamente correto quanto ao significado que lhe é próprio, mas nós o traduzimos espontaneamente por "outra coisa". Ora, não é nada certo que, embora seja "outro" que a essência, o existir seja outra "coisa" que ela. Para isso, seria preciso que o existir fosse uma coisa, o que ele não é. Com efeito, São Tomás não parece ter alguma vez falado do existir como se de uma *alia res* (outra coisa), para distingui-lo da essência, e uma vez que a distinção "real" evoca espontaneamente a distinção de uma *res* (coisa) em relação a uma outra *res* (coisa), percebe-se que a fórmula que deveria causar tantas controvérsias não foi uma opção recomendada por ele. Sem dúvida haveria hoje alguma afetação em recusar-se a fazer uso dela. Justamente os que defendem que São Tomás jamais admitiu mais que uma distinção de razão entre a essência e a existência impõem a seus opositores a obrigação de dizer que a distinção de que se trata é uma distinção real, mas o melhor talvez fosse esquecer logo a controvérsia e a fórmula, para dirigir toda a atenção para o próprio fato que ela tenta tão desajeitadamente significar.

O ato de existir

Trata-se do fato de que todo ser que não Deus, seja ou não composto de matéria e de forma, é necessariamente composto

"daquilo que ele é" e de seu ato de existir (*esse*). Caso se trate de uma substância puramente espiritual, ela comporta, portanto, ao menos uma composição, que é exatamente aquela última. Caso se trate de uma substância corpórea, ela comporta duas composições profundamente superpostas: a da forma e da matéria, que constitui a substância, e a da substância assim constituída com seu ato de existir. Para melhor compreender a posição de São Tomás, consideraremos sobretudo os casos de composição dupla, em que a natureza própria de cada um se define por oposição àquela que é própria do outro. Inicialmente, é certo que São Tomás ensina essa dupla composição. Eis uma das fórmulas mais perfeitas dela que ele nos deu:

> Na substância composta de matéria e forma se encontra uma ordem dupla: uma, da própria matéria à sua forma; outra, da coisa já composta ao existir de que ela participa (*alius autem* [*ordo*] *rei jam compositae ad esse participatum*). Com efeito, o existir da coisa não é nem sua forma nem sua matéria, mas um *aliquid* (*algo*) que advém à coisa por sua forma.[38]

Respeitemos esse *aliquid* para não traí-lo ao traduzi-lo por "alguma coisa", e apenas retenhamos desse texto que o *esse* (ser) se acrescenta à coisa já composta como substância. Como se pode conceber uma tal composição?

Um primeiro ponto, que já assinalamos, mas ao qual devemos voltar, visto que o próprio São Tomás volta a ele incessantemente, é que essas duas composições, e, consequentemente, essas duas distinções, se assemelham, sob certa perspectiva, mas diferem profundamente, sob outra. Elas se assemelham nisto: ambas são composições de ato e potência, isto é, de um determinante e de um determinado. Elas diferem nisto: a composição constitutiva da substância corpórea é aquela do ato da forma com a potência da matéria, ao passo que a composição constitutiva do ser existente é aquela do ato do *esse* (ser) com a própria substância, tomada como já constituída tal como acaba de ser dito, mas ainda em potência com respeito ao existir. Tudo isso, aliás, pode caber numa breve fórmula:

"*Nec est autem ejusdem rationis compositio ex materia et forma et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu*" ("A composição de matéria e forma e a de substância e ser não são da mesma razão, embora ambas sejam compostas de potência e ato").[39]

Visto que essas duas composições não são da mesma ordem, embora ambas sejam composições de ato e potência, é preciso que a atualidade de que se fala não seja a mesma nos dois casos. O que torna difícil perceber essa diferença é o fato de que os dois atos, por mais distintos que sejam, concorrem, tanto um como outro, para o mesmo efeito, que é a existência. A forma, inicialmente, pois já dissemos que apenas o *id quod est* (aquilo que é) pode existir; ora, esse *id quod est* é sempre uma substância, e como é pela forma que a substância é tal, a forma é exatamente um dos coprincípios da existência. Nesse sentido, tudo aquilo que é, existe em virtude de sua forma: "*forma… potest dici quo est, secundum quod est essendi principium*" ("a forma… pode ser dita aquilo pelo qual é, segundo o que é princípio de ser").[40] Não apenas se pode, mas se deve dizê-lo, pois, ainda que a forma não seja o ato ontológico último, ela é, como ato próprio do ser substancial, o receptor e o transmissor obrigado do ato de existir. Não esqueçamos jamais a fórmula lapidar que resume toda essa doutrina: "*Per hoc enim in compositis ex materia et forma, dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cujus actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum lucis.*" ("Com efeito, nos compostos de matéria e forma, a forma é dita ser princípio do ser por isto: porque é complemento da substância, da qual o ato é o próprio ser, assim como o diáfano é o princípio do luzir do ar, porque faz dele o sujeito próprio da luz").[41] A fórmula de aspecto tão embaraçoso, da qual zombava Sigério de Brabante, na qual São Tomás teria dito sobre o *esse* (ser) que ele é, "como se constituído pelos princípios da essência", encontra aqui seu esclarecimento. Com

efeito, lembremos que, por si só, o existir finito não existe. Ele não pode ser senão o existir de uma essência, e uma vez que a essência é uma condição necessária do *esse* (ser), é exato dizer que ele resulta dela: "*Esse in re est, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis.*" ("O ser é na coisa, e é ato do ente que resulta dos princípios da coisa, assim como o luzir é o ato do luzente").[42] Se São Tomás por vezes acrescentou a restrição *quasi* (como se), é porque, com efeito, a essência e a existência são impossíveis uma sem a outra, se bem que não se possa dizer que uma resulta da outra pura e simplesmente. É, portanto, como São Tomás frequentemente o repete acerca da forma, de fato, *nela* e *por* ela que o existir alcança a substância. Assim, princípio e causa de existência no sentido que acaba de ser definido, a forma é por si mesma, sendo última em sua ordem própria, e, no entanto, se não há forma da forma, deve haver um ato da forma, que é precisamente o ato de existir.[43]

Para que essa atualização da forma seja possível, é preciso, portanto, que, ainda que ela seja ato último em sua ordem própria, que ela esteja em potência numa outra. É o que ensina São Tomás, mas em termos tais que, desde já, podemos ver uma linguagem adequada lhe fazer falta. Observemos com cuidado essas dificuldades terminológicas, pois estão ligadas ao essencial do problema. Tais flutuações de sua língua, tão reveladoras dos interesses metafísicos maiores e verdadeiramente últimos que aqui estão em jogo, podem tanto servir para reconhecer o pensamento profundo de São Tomás quanto para fornecer argumentos àqueles que querem lhe atribuir uma doutrina completamente diferente da sua. Tais são, segundo o alcance de cada um, preciosas indicações sobre o sentido verdadeiro da curva, ou dos pretextos cômodos para que se escape pela tangente. A língua natural da razão raciocinante é a das essências e das substâncias, e se a própria substância é descrita em termos de matéria e forma, a noção de potência evocará sempre ao pensamento a de

matéria, tal como a noção de ato recorre normalmente à noção de forma. Ora, trata-se aqui precisamente de ultrapassar o plano do ser substancial como tal, o que não se pode fazer sem conceber a forma, que é ato, como estando, de uma só vez, em ato, de modo último, em sua ordem, e, no entanto, em potência numa outra ordem. Em outras palavras, pede-se a nós o conceber uma potencialidade que não é, de modo algum, a da matéria, uma vez que é a de um ato. A língua de Aristóteles se recusa a fornecer termos para uma relação ontológica tão estrangeira ao próprio aristotelismo, e é por isso que São Tomás se acha tão frequentemente levado a qualificar com um *quodammodo* (de algum modo) as únicas fórmulas das quais ele ainda pode fazer uso. As formas, ele diz, estão "de algum modo" em potência a respeito do existir de que elas participam.[44] No que concerne ao papel determinador do *esse* (ser), a dificuldade parece menor, e São Tomás dirá, o mais frequentemente sem hesitar, que ele é ato, mas também, às vezes, que é a "atualidade" das formas ou essências, e mesmo, como se viu, que o *esse* é "formal" a respeito de todos os outros elementos do real.[45] Com efeito, aqui ainda, a noção de ato traz naturalmente em seu encalço aquela de forma, ainda que o ato existencial da forma, uma vez que está além da ordem da substância, esteja ele mesmo além da ordem da formalidade.

A relação do existir com a essência se apresenta, então, como a de um ato que não é uma forma, com uma potencialidade que não é uma matéria, isto é, com certo tipo de potencialidade. É a própria possibilidade de uma tal relação que precisamos agora estabelecer, pois é possível se perguntar se, no caso em que o ato em questão é a existência, sua composição com uma potência qualquer é concebível. Para poder entrar em composição real com a existência, é preciso, evidentemente, que a própria essência seja real, isto é, que ela exista; aquilo que é chamado de composição real de essência e de existência, como se diz, deveria, então, antes, se chamar de composição real de

existência e existência, o que é absurdo. Em outros termos, se a essência, da qual se fala, existe, ela não tem mais que se compor com a existência; se ela não existe, como não é nada, ela não pode compor com nada.[46] Tal qual está aqui formulada, a objeção é irrefutável em seu próprio terreno; concebe-se, assim, que aqueles que a sustentam se recusem a abandoná-la, visto que aí são imbatíveis, mas, pela mesma razão, é, dentre todos os terrenos, um daqueles em que podemos estar certos de jamais encontrar São Tomás de Aquino. Tal qual aqui concebida, a distinção real, ou composição real, só parece possível entre duas realidades que podem ser completamente definidas uma em separado da outra, das quais cada uma delas forma o objeto de um conceito distinto. Ora, o que São Tomás diz precisamente é que a existência só pode ser concebida como a existência de uma substância que existe. Pois é certo dizer que, se nós a separamos do conceito daquilo que existe, isto é, da substância, ou da "coisa", a "existência" como tal é um termo sem conteúdo próprio;[47] mas não é preciso se apressar em concluir disso que aquilo que não é objeto de conceito não é objeto de conhecimento, e que aquilo que não é objeto de conhecimento não é. No entanto, é o que se costuma fazer; pois, dizem-nos, visto que, nem para o homem, nem para o próprio Deus, o ato de *esse* (ser) não é concebível fora de uma essência qualquer, o *esse* não tem existência própria que lhe permita a composição com a essência nem o distinguir-se dela.[48]

Transcendência da existência

Não se trata mais aqui de simplesmente escolher entre duas interpretações possíveis da ontologia tomista, mas entre duas concepções heterogêneas da própria filosofia. Todo o mundo concorda com o fato de que não temos um conceito quiditativo do *esse* (ser), mas a dificuldade não está aí. Costumeiramente se diz, para nós, que aquilo que não é concebível não é pensável, e que aquilo que não é

pensável não é. Ora, talvez se dê, precisamente, que a metafísica de São Tomás exija um método mais complexo que esse conceptualismo intransigente, cuja lei, por vezes, parece querer instruir o intelecto do próprio Deus. Se a ontologia tomista de fato incorpora, como dissemos, a de Aristóteles, ela deve, com efeito, reconhecer, na estrutura de cada ser real, a presença de uma causa do ser apreensível por um conceito, e ela é a essência; mas se a ontologia tomista comporta, além disso, um esforço para ultrapassar a de Aristóteles, ao situar, para além da essência, um ato da própria essência, ela obriga a reconhecer a atualidade própria de um *esse* (ser) que, porque transcende a essência, transcende também o conceito. As argumentações em sentido contrário são formalmente impecáveis, mas provam que São Tomás não teria sido capaz de distinguir realmente a essência da existência, caso tivesse identificado o real ao pensável e o pensável àquilo que é o objeto do conceito quiditativo. Como ele o teria feito? Exigir que o *esse* (ser) seja conceptualizável é querer que ele seja uma coisa; ora, se o que dissemos é verdade, o *esse* (ser) é o ato constitutivo último de toda coisa; logo, ele mesmo não poderia ser uma. Portanto, permanece possível, para uma ontologia que não seja um "coisismo" integral, compor o existir com a essência e distingui-lo dela.

Que essa composição e essa distinção não sejam apenas de razão, é o que devemos agora estabelecer. Podemos fazê-lo ao definir as relações mútuas da essência e do ato de existir na estrutura da substância, mas talvez não seja inútil, antes de fazê-lo, relembrar dois princípios aristotélicos que a ontologia tomista da existência põe em operação, ainda que ela os empregue aqui em um domínio no qual o próprio Aristóteles jamais adentrou. O primeiro é que toda composição da qual o efeito seja um ser dotado de unidade real é a composição de uma potência com um ato. O segundo é que as causas dos quatro diferentes gêneros (material, formal, motriz e final) podem se causar umas às outras, sem haver nisso nenhuma

contradição: "*causae adinvicem sunt causae sed in diverso genere*" ("as causas são causas entre si, mas em gêneros diversos").[49] Dito isso, é possível mostrar que o existir pode e deve se distinguir da essência da qual é o ato, e que ele não se distingue dela por uma simples distinção de razão.

O princípio que funda a necessidade dessa distinção se encontra no próprio fato que passa pelo papel de torná-la inconcebível. O *esse* (ser), faz-se observar, não é concebível senão em uma essência. Nada mais verdadeiro, mas é precisamente por isso que, quando se fala de um ato finito de existir, é preciso obrigatoriamente que esse ato e sua essência sejam *aliud et aliud* (outro e outro). Há seres finitos, é fato, e esses são, de fato, os únicos de que temos experiência; ora, a possibilidade de um ser finito supõe que seu ato de existir seja "outro" que sua essência. Se, com efeito, se tratasse do *esse* (ser) puro, então não se daria assim. O ato puro de existir é integralmente ato, o que significa dizer que ele é sob todas as relações e em todas as ordens, pela simples razão de que, sendo anterior a todos como a condição da própria possibilidade deles, ele os transcende a todos. O *esse* (ser) puro, portanto, não é somente ilimitado na ordem da existência propriamente dita, ele o é também na ordem da essência, visto que ele precede essa ordem e que, consequentemente, nenhuma determinação essencial se aplica a ele. Eis por que, tal como São Tomás observa no *De ente et essentia* (*O ente e a essência*), alguns filósofos puderam sustentar que Deus não tem essência; visto que ele é o *esse* (ser) puro, aquilo que será chamado de sua quididade, ou essência, se confunde, com efeito, necessariamente com seu *esse* (ser).[50] Por razões sem dúvida ligadas a sua própria doutrina dos nomes divinos, São Tomás parece ter evitado negar pura e simplesmente que Deus tenha uma essência; ele prefere dizer que a essência de Deus é seu próprio ato de existir. De qualquer modo, aliás, que isso seja expresso, o fato continua sendo este: o *esse* (ser) puro não é

determinado por nenhuma essência que o fará ser tal. No nível supremo do ser, ao qual tentamos aqui nos elevar, o problema da relação da essência com a existência desaparece pela redução da essência ao ato puro de existir.

O ato puro de existir

Nada há de mais necessário que não cometer nenhum erro sobre o *esse* (ser) que aqui está em questão. Como o haveremos de dizer, nossa tendência natural para confundir o real e o conceptualizável conduz imediatamente a razão a conceptualizar o próprio *esse*. Cada vez que nos deixamos fazê-lo, ou seja, cada vez que não lutamos ativamente contra essa tendência natural de fazê-lo, a afirmação do ato de existir se reduz à afirmação do ser, e como o ser é aquilo que é, o *esse* (ser) então se objetiva, por assim dizer, enquanto conceito de essência. Deus, que é o *esse* puro, é, desde então, concebido como uma essência infinita, que contém eminentemente em si a causa de todas as suas participações possíveis. Cada *esse* finito assim entendido não é, por sua vez, um ser senão a título de essência, ou seja, na medida em que definido e causado pelo ato doravante supremo de sua forma. Aquilo que ainda se designa como *esse* não é então senão a condição formal primeira para que uma coisa mereça o nome de "ser". Ocorre exatamente o contrário no caso do *esse* tomista. Em vez de ser uma essência infinita à qual pertenceria de pleno direito a existência, ele é o ato absoluto de existir, para quem a existência tem, por assim dizer, o lugar de essência. O Deus de São Tomás é o *esse*, ele não é nada de outro, e sua pureza existencial o distingue de todos os outros seres, dos quais cada um não é senão um ato de *esse* qualificado e determinado a ser "tal ser" por uma essência a ele acrescentada.[51] Observemos com cuidado essa distinção fundamental, sem a qual alguns se perguntam em vão como uma doutrina que a põe na origem de todo o ato puro de *esse* pode evitar o panteísmo. A dificuldade, absolutamente imaginária, se deve precisamente ao fato de que se

confunde aqui o ato puro de existir com o conceito formal de uma essência pura ou, antes, ao fato de que se imagina uma degeneração metafísica, que existiria como ato de *esse* e seria, no entanto, universal enquanto essência geral do ser. Em outros termos, o *esse* existencial puro se distingue de tudo o mais pela recusa que opõe sua plenitude a todo acréscimo ulterior, ao passo que a essência permanece aberta a todos os acréscimos que vêm ulteriormente determiná-la.

Portanto, tomemos como ponto de partida o ato puro de existir, não seu decalque conceitual e abstrato. Se existe tal subsistente por si, que seja o *ipsum esse* (*próprio ser*), dele não pode haver senão um. Como, com efeito, seria o existir puro e sem qualquer mistura de potência, se existisse, fora dele, algo de real que ele pudesse ser e que, no entanto, ele não fosse, ou que não fosse ele? Pode-se, portanto, afirmar que, em virtude de sua própria noção, o existir puro é único: "*Ipsum igitur esse per se subsistens est unum tantum*" ("Há apenas um que é o próprio ser por si subsistente"). Como é possível, então, que os seres, ao contrário, sejam múltiplos? Para compreendê-lo, é preciso admitir uma diferença radical entre aquilo que *é* o próprio existir e aquilo que o *tem*. Tudo aquilo que é, exceto o próprio Deus, *tem* a existência ("*omne autem quod est*, *esse habet*" – "ora, tudo o que é, tem o ser"), ou seja, não a possui senão a título de participação. Há, então, que ser levado a conceber, para dar a razão dos existentes finitos dados na experiência, cada um deles como composto de "aquilo que é" (sua substância ou essência) e do ato de existir, ou *esse*, em virtude do qual essa substância ou essência existe. A objeção, bastante conhecida, é que, para se distinguir ou compor, é preciso que a própria essência exista. É em tudo exato que a essência deva à existência o poder compor com ela, ou dela se distinguir, mas permanece, porém, verdadeiro dizer que a essência compõe com a existência ou dela se distingue *in diverso genere* (num gênero diverso). Se nos agarrarmos àquela refutação dialética da distinção de essência e

existência, será preciso, com efeito, levá-la ao limite, pois aquilo que é real, não é nem o *esse* nem a essência, mas o ente constituído pela união deles. Não é só a essência que deve ao *esse* a existência que lhe permite compor com ele, mas o próprio *esse* finito deve à essência o ser que lhe permite, por sua vez, compor com ela. É por um truque da imaginação que se nos representa aqui um ato de existir, que se bastaria a si mesmo ao informar, por assim dizer, uma essência que não seria *nada* sem ele. O ato finito de existir não é mais capaz da existência atual sem uma essência do que essa essência (seria capaz da existência atual) sem seu ato de existir; no entanto, disso não resulta que um não seja *nada* à parte do outro, a menos, evidentemente, que se considere como mutuamente adequadas as noções de *ser* e de *coisa*, caso no qual há o engajamento na tarefa impossível de compor o ser com os seres e a coisa com as coisas, ainda que faltasse saber como e de que o próprio ser e a própria coisa são feitos. Eles são feitos de um ato de existir e de uma essência, o *esse* conferindo existência à essência que o especifica, e recebendo dela, por sua vez, não, certamente, o ser que ele mesmo lhe dá, mas a especificação que o qualifica como tal; vice-versa, a essência certamente recebe a existência em ato, mas põe, em contrapartida, a determinação formal sem a qual não há o ato finito de existir.[52]

A composição de essência e de existência

Não é preciso, então, imaginar a composição metafísica de essência e existência como uma composição física entre dois elementos, cada um dos quais devendo já possuir, para torná-la possível, a existência concreta que a composição deles tem por fim explicar. Um existente não é composto de existentes, mas de elementos que, todos, dizem respeito à ordem do ser, ainda que sob relações diferentes. Não é somente possível que esses elementos componentes não sejam nada uns sem os outros, mas é preciso, para que uma composição e distinção outra que a de simples razão seja possível entre eles, que

cada um desses elementos não seja, com efeito, *nada* daquilo que é o outro. Esse é precisamente o caso. Em uma substância concreta realmente existente, a forma, tomada por si mesma, é um não-ser de existência atual, pois, precisamente enquanto forma, ela não tem nenhuma outra existência que não aquela de que ela participa. Se agora se quiser falar, não mais somente de um não-ser de existência atual, mas do não-ser do ato ou da forma pelo qual algo participa da existência, então, é a matéria naturalmente desnudada desse ato, que se torna um não-ser; quanto à forma subsistente, ela não se apresenta mais, então, como um não-ser, mas como sendo, pelo contrário, um ato. Exatamente, tomada por si mesma, ela é a forma que participa do ato último, que é o existir.[53] Nós reencontramos, então, aqui, sob outro aspecto, a dupla ordem ontológica da qual indicamos a presença no interior da própria substância. A matéria não tem ser atual senão pela forma; quem há de negar, no entanto, que há, em São Tomás, distinção real da forma e da matéria? A união da matéria e da forma, por sua vez, não tem existência senão por seu ato de *esse* (ser), em vista do qual ela está ela mesma em potência, do qual ela é, de uma só vez, verdadeiramente distinta e inseparável, e com o qual ela deve, portanto, necessariamente compor.[54] Seguramente, esses atos imbricados não são da mesma ordem nem do mesmo valor. Há entre eles uma hierarquia da qual o ato de *esse* (ser) marca o ápice. Se ele faltar, não há nada em nenhuma ordem de ser concebível; mas o próprio da ontologia tomista é afirmar que o contrário é igualmente verdadeiro. Pode haver existência real sem que haja matéria, mas não sem que haja uma forma para receber o ato de existir. A substância finita, portanto, sempre se apresenta aí como uma estrutura feita ao menos de dois atos, ambos necessários para a sua existência, e que se determinam mutuamente segundo ordens diferentes: o *esse*, que confere o ato existencial à forma; a forma, que determina, na ordem essencial, o próprio ato que a faz existir.

Essas análises nos colocam diante de um universo cujo ser é, desta vez, completamente diverso daquele do mundo de Aristóteles. O coração do real nele não é mais simplesmente a substância que é, nem mesmo a forma da qual o ato a faz ser aquilo que ela é, mas o *esse* (ser) do qual o ato a faz existir. Reencontra-se naturalmente aqui, mas sobre um outro plano e a uma profundidade jamais antes atingida, a fórmula neoplatônica do *Liber de causis* tantas vezes citada e comentada na Idade Média: *prima rerum creatarum est esse* (a primeira das coisas criadas é o ser). Ela não significa mais, de agora em diante, que a primeira realidade que merece o nome de ser seja produzida por um princípio primeiro transcendente ao próprio ser; ela quer dizer, ao contrário, que, de um primeiro princípio que é o próprio *Esse* absoluto, vêm, por via de criação, atos de *esse*, finitos e delimitados pela essência deles, mas em cada um dos quais se encontra, inicialmente, como condição de possibilidade de todo o resto, seu ato próprio de existir. É nesse sentido integralmente existencial que se torna, então, verdadeiro dizer que o *esse* é a primeira das criaturas: "*Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur, et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum*" ("Ora, o primeiro efeito é o próprio ser, que pressupõe todos os outros efeitos, e ele mesmo não pressupõe outro efeito qualquer").[55] Assim posto pelo ato criador como o próprio fundamento da estrutura dos seres, o *esse* é, neles, o que há de mais íntimo: "*Ipsum enim est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus*" ("De fato, ele é o efeito comuníssimo, primeiro e mais íntimo de todos os outros efeitos").[56] Para obter uma visão correta da ontologia tomista, basta estender à noção de ser enquanto ser as conclusões válidas para cada substância em particular.

O universo tomista é habitado por atos individuais de existir. Ou, antes, é feito deles. Depois de Deus, que é o *Esse* puro, absoluto e,

por isso, único, até a menor das substâncias das quais se pode dizer que são, cada ser possui como próprio o ato de existir em virtude do qual ele é: "*unumquodque est per suum proprium esse*" ("cada um é por seu próprio ser"). Isso significa que tudo o que possui realmente a existência é, no fim, individual. Ora, a ciência só alcança diretamente o universal. É, portanto, inevitável que, mesmo a mais alta das ciências, a metafísica, não atinja senão indiretamente esses atos particulares de existir dos quais dizíamos que são o que há de mais real na própria realidade. É por isso, aliás, que, ao definir seu objeto, a vimos orientar-se completamente para o conhecimento de um ser que seria verdadeiramente, pela própria unicidade de uma essência indiscernível de seu ato de existir, o Ser enquanto Ser. Esse *Esse* supremo, a metafísica pode e deve pô-lo. Ela pode mesmo, tendo-o posto, definir, por uma série de juízos, aquilo que ele não é e que relações os outros seres têm com ele, mas seu esforço termina aí. Para ir mais longe, é preciso que Deus seja visto. Ora, o objetivo da metafísica não é nos fazer vê-lo; nem ao menos é o de nos pôr em relações pessoais com o Existir supremo, apreendido desde o presente por um ato de amor que o alcançaria, de algum modo, nas trevas, pois esse é o ofício próprio da religião. A teologia natural deve, portanto, se contentar, a fim de poder falar, em apreender o *esse* divino no conceito essencial do ser. Mas a metafísica também tem tal dever. Visto que o existir próprio de cada ser escapa ao conceito, é certamente preciso que nos contentemos em apreendê-lo no ser, que é a determinação primeira e a mais imediata do ato de existir. Eis por que o *ens* (ente) é o conceito supremo e o princípio primeiro de nosso conhecimento. Ele o é, e deve continuar a sê-lo, independentemente do que se possa e se deva dizer do primado do ato de existir. Se dispuséssemos de uma intuição intelectual pura e não sujeita ao sensível, teríamos uma ciência do existir, e nossa metafísica seria exatamente essa ciência. De fato, para as substâncias intelectuais que somos, uma ciência do existir é uma noção

contraditória e uma coisa impossível. Eis por que, por mais profundamente que ele tenha transformado a noção de ser, São Tomás não tinha nenhuma razão para modificar a da ciência do ser enquanto ser, nem para desqualificar a própria noção de ser como princípio primeiro do conhecimento. Ciência primeira, a metafísica trata necessariamente do objeto primeiro de nosso conhecimento natural, sob o qual, em razão de sua própria primazia, se encontram incluídos todos os outros. E esse objeto é precisamente o ser: "*quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis inquantum hujusmodi*" ("que não é outro que o ente. Portanto, o nosso intelecto conhece naturalmente o ente, e aqueles que, por si, são do ente enquanto tal").[57] Pode-se dizer de uma ontologia assim concebida que ela é para nós a ciência do inteligível por excelência, ou, mais exatamente, talvez, daquilo que é por excelência o inteligível para nós. Portanto, ela permanece, em São Tomás de Aquino, aquilo que ela já era em Aristóteles: o conhecimento mais perfeitamente adaptado a nosso modo humano de conceber.

Parece, no entanto, necessário acrescentar que, depois de São Tomás de Aquino, a metafísica assim concebida foi trabalhada com uma inquietação fecunda, nascida do sentimento do limite existencial que, de agora em diante, se deveria reconhecer como próprio dela. Em vez de tratar do ser integralmente substancial de Aristóteles, depois de São Tomás, ela teve de se aplicar a um ser do qual a substancialidade finca suas raízes para além da própria substância. Ela teve de fazê-lo, ou pelo menos deveria tê-lo feito, se uma grande proporção de seus esforços não tivesse sido aplicada precisamente em fazer de tudo para exorcizar a presença, no seio da coisa, de uma causa que não era, ela mesma, uma coisa, e para impedir que a ciência do real por excelência não se chocasse com o inconceptualizável no coração da própria realidade. É, aliás, para não se chocar consigo

mesma que a própria metafísica tomista prontamente canaliza a energia existencial, onde quer que a encontre, no conceito de ser que a expressa imediatamente, depois, a partir dele, em todos os conceitos de essências que nos tornam o mundo concebível. Essas essências não são como a substância inteligível de tudo aquilo que é? O próprio Deus não poderia criar esses monstros que seriam atos finitos de existir livres de toda essência, isto é, os atos ao mesmo tempo finitos e infinitos de existir. O mundo de São Tomás permanece, então, povoado de seres, tal como o era aquele de Aristóteles; nossas ciências permanecem conhecimentos "daquilo que é", e nossa ciência suprema, a metafísica, permanece, por isso mesmo, um conhecimento daquilo que é o ser enquanto ele é o ser. No entanto, quando tudo está dito, a metafísica tomista é animada por uma inspiração diferente daquela de Aristóteles, visto que o ser do qual ela trata se comunica com profundezas em cujo limite o pensamento grego se manteve sempre fixo.

Visto que ela expressa a natureza geral daquilo que é, e que tudo aquilo que é verdadeiramente é substância, a própria noção de ser deve comportar a dualidade ontológica intrínseca a toda substância finita. No *id quod est* (aquilo que é), há o *id quod* (aquilo que), e há o *est* (é), isto é, de um lado, aquele sujeito próprio do existir que é a substância enquanto tal e, de outro, o existir que é o ato próprio da substância.[58] Transportada para o interior da noção geral de ser, essa clivagem se expressa na fórmula conhecida: o ser é "aquilo que tem o existir".[59] Não é, aliás, sem razão que aquilo que possui o existir (*esse habens* / tem o ser) recebe o nome de ser (*ens* / ente); com efeito, o próprio termo "ser" (*ens* / ente) deriva daquele que designa o ato de existir (*esse* / ser). Tal como o diz São Tomás: "*hoc nomen ens… imponitur ab ipso esse*" ("este nome 'ente'… é imposto como derivado do próprio 'ser'").[60] Entendamos com isso, tal como ele mesmo torna preciso em outra passagem, que o termo *ens* (ente), que

significa principalmente e diretamente a coisa (*res*), sempre cossignifica, no entanto, o ato de existir.[61] Uma ontologia que trata do ser assim concebido repousa, então, inicialmente e necessariamente, sobre o assento sólido das essências apreendidas pelos conceitos delas e formuladas pelas definições delas, mas ela visará sempre, na essência conceptualizável, o ato de *esse* que não é conceptualizável, e que significa o ato de juízo. Eis por que unicamente o juízo, que diz aquilo que é e aquilo que não é, alcança finalmente a verdade das coisas. Ele alcança a verdade delas porque, nas e pelas essências, ele alcança os atos de existir. Compreende-se, assim, como, na doutrina de São Tomás, a verdade do juízo se fundamenta menos na essência das coisas do que no *esse* delas. A adequação do intelecto e da coisa, na qual consiste a verdade, encontra sua expressão completa na operação de um intelecto que, ultrapassando a simples apreensão da quididade de um ser, alcança o ato que a causa, visto que ele o *é*.[62]

Capítulo 4[1]

A ESSÊNCIA CONTRA A EXISTÊNCIA

Acidentalidade da essência

Na história do problema da existência, o nome de Avicena imediatamente evoca ao espírito um predecessor de São Tomás de Aquino. Não foi ele o perseguido pelas críticas e sarcasmos de Averróis por ter defendido, sob a influência da noção religiosa de criação, que a existência é um acidente da essência? O próprio Tomás de Aquino não o criticou por ter de certa maneira exagerado, na defesa da mesma tese, quanto à distinção da essência e da existência, e ter desconhecido a íntima correlação destas duas noções? No entanto, há algo de ilusório na assunção dessa perspectiva. Seja como for, é num sentido completamente oposto à ontologia do existir que a influência de Avicena se exerceu, mas, para compreender a razão desse fato, deve-se remontar às noções de natureza e de essência, fundamentais em sua doutrina.[2]

As essências das coisas estão ou nas próprias coisas ou no intelecto. Portanto, pode-se considerar a essência sob três aspectos: inicialmente, em si mesma, isto é, independentemente das relações que ela pode ter com o intelecto ou com as coisas; em seguida, como que engajada nos seres singulares; por fim, no intelecto.[3] Com relação à essência concebida em si mesma, no seu duplo desdobramento, de um lado, com o intelecto, e, de outro, com os reais singulares, é possível dizer que ela se encontra precisamente no coração da doutrina de Avicena, ou, pelo menos, de sua ontologia. Tudo o que existe tem uma essência, pela qual ele é aquilo que é. Como veremos, é dessa essência que depende a necessidade que funda o ser, e,

consequentemente, sua própria existência. Ora, a propriedade fundamental da essência é ser una, ou seja, ser, em si mesma, exclusivamente o que ela é, sem se confundir com seja lá o que for de outro, mesmo que sejam as propriedades que dela decorrem. Tomemos como exemplo um homem. Ele tem uma essência, que é a humanidade, e é ela que o define no seu ser. Sem dúvida, além dela ele possui, em comum com os outros homens, as propriedades comuns do homem, como ser capaz de rir, de chorar, e assim por diante, mas todas elas são o resultado da presença nele dessa essência, que aparece no mesmo momento em que uma alma racional informa uma matéria apta a recebê-la: a humanidade.[4]

A atitude de Avicena diante da essência é digna de nota e, aliás, foi sempre a mesma. Quer fale dela enquanto lógico, quer enquanto metafísico, ele se recusa a considerá-la, por si, como sendo universal ou singular. A essência é neutra e como que indiferente em relação à singularidade e à universalidade, e é exatamente por isso que, não tendo por si nem uma nem outra, ela pode se tornar universal no intelecto e singular nas coisas: "Para tomar um exemplo da classe do gênero, nós diremos que *animal* é algo em si, e que permanece o mesmo, quer se trate de algo sensível, quer se trate de algo inteligível na alma. Relativamente a si mesmo, *animal* não é nem universal nem singular. Com efeito, se ele fosse em si universal, de modo que a animalidade fosse universal exatamente enquanto animalidade, não poderia haver nenhum animal particular, mas todo animal seria um universal. Se, ao contrário, *animal* fosse um singular pelo simples fato de ser animal, não seria possível haver mais de um único singular, a saber, o próprio singular ao qual pertence a animalidade, e nenhum outro singular poderia ser um animal. Assim, tomado em si, *animal* nada mais é do que esta intelecção no pensamento: animal; e, na medida em que é concebido como sendo animal, não é senão animal e nada mais (*et secundum hoc quod intelligitur esse animal, non est nisi*

animal tantum); mas se, além disso, animal for concebido como um ser universal, ou singular, ou seja lá o que for de outro, concebe-se com isso, além daquilo que é *animal*, algo de acidental à animalidade (*quod accidit animalitati*)".[5]

Essa formulação permite compreender o que Avicena quer dizer quando ele afirma que a existência é um acidente da essência. A existência não pode ser nada diverso, no interior de uma doutrina que, partindo da essência, considera como acidental em relação a ela tudo o que não estiver imediatamente e necessariamente contido em sua definição. Tal é, por exemplo, o caso do uno. A unidade é uma propriedade que acompanha inseparavelmente a substância, e que, consequentemente, não poderia existir em si mesma, separada do ser, do qual se diz que é uno. Porém, independentemente de qual seja a substância a ser definida, a unidade não entra na definição da sua quididade. Com efeito, toda definição se faz pelo gênero e pela diferença específica; ora, o uno não é gênero nem diferença específica de nenhuma substância e, uma vez que não é nem gênero nem diferença da substância, ele é um acidente dela. Aliás, ele é um tipo de acidente bastante particular; pois, no fundo, o próprio uno nada mais é que a substância considerada em sua indivisão em relação a si mesma, de modo que o uno é inseparável dela; mas a noção de unidade, que designa este fato, é acrescentada à noção de substância, e significa, consequentemente, um acidente.[6] Logo, a unidade é um tipo de acidente inseparável do ser de tudo aquilo que é. Conclusão inevitável numa doutrina da natureza ou da essência "comum", como a de Avicena. A essência do "cavalo" ou a essência do "homem" nada mais são do que a "equinidade" e a "humanidade", sem que qualquer condição de unidade ou de pluralidade seja associada. Precisamente enquanto homem, o *homo* que é significado pela essência *humanitas* não é nem uno nem múltiplo; ele é por si estranho ao número.[7]

Logo, desde seu ponto de vista, a unidade não é mais que um acidente.

O que é verdadeiro sobre o uno é verdadeiro sobre o ser. Analisemos uma essência qualquer: nela não encontraremos o ser nem como gênero, nem como diferença específica. Eis precisamente por que a essência da espécie pode se realizar em uma pluralidade de indivíduos, pois se a essência de homem, por exemplo, incluísse por direito sua existência, não existiria senão um único homem. Ora, esse não é o caso. Aquilo que designamos como "homem" é uma essência comum, que se vê possuir o ser em Platão, em Sócrates e em Hipócrates. Logo, o ser é exatamente como que um acidente da essência: "*dicemus ergo quod naturae hominis ex hoc quod est homo accidit ut habeat esse*" ("portanto, diríamos que à natureza do homem, a partir disso que é homem, é acidental que tenha o ser").[8] Em outras palavras, não é enquanto possui o ser que o homem possui a natureza de homem, nem enquanto ele possui sua natureza de homem que ele possui o ser. O *esse* (ser) é acrescentado à *humanitas* (humanidade) para constituir o homem real, assim como a universalidade é acrescentada à *humanitas* para constituir a noção universal de homem no pensamento que a concebe como suscetível de ser atribuída aos indivíduos. É essa exterioridade do ser em relação à essência que se expressa ao dizer que o ser é um acidente da essência.

A existência sem a essência

Tendo sido dado o princípio sobre o qual essa tese se funda, ela é legitimamente universalizável, pelo menos no sentido de que ela vale de maneira geral para qualquer essência. Com efeito, do que acabou de ser dito, resulta o fato de que nenhuma essência inclui sua existência, pois, independentemente de qual for a essência considerada, a existência não está contida na sua definição. Mas essa proposição pode ser invertida. Se existe um ser cuja noção inclui

necessariamente a existência, é certo que esse ser não tem essência. Isso é certo porque, se ele tivesse uma essência, a existência deveria ser-lhe acrescentada como um acidente. Esse é, precisamente, aquele que nós chamamos de Deus, e que Avicena prefere chamar de o Ser necessário (*necesse esse*). Este ser único, princípio e causa a quem todos os outros devem a existência, merece, por isso, ser chamado de Primeiro. Esse nome, aliás, não designa uma propriedade suplementar que seria acrescentada à sua necessidade, mas simplesmente sua relação com o que está fora dele. Logo, não se deve conceber tal ser como tendo uma essência à qual a unidade ou o ser seriam posteriormente acrescentados, o que seria fazer do ser necessário por si um ser necessário por outro, portanto, um ser contraditório e impossível. O *necesse esse* de Avicena não *tem* a unidade e o ser, ele *é* a unidade e o ser, e é por essa mesma razão que nós devemos defini-lo como a causa de tudo o que *tem* a unidade e o ser, mas não *é* nem a unidade, nem o ser.

Atingimos aqui o ponto em que a noção aviceniana de "natureza comum" se apresenta como imediatamente equivalente à noção de "ser causado". Aquilo cuja essência não inclui o ser não pode ter o ser que tem senão de uma causa que o dá para si, e já que este é o caso de toda essência, pode-se dizer que tudo o que tem uma essência é um ser causado ("*omne habens quidditatem causatum est*") e que, após o Primeiro, tudo o mais tem essências puramente possíveis, às quais o ser não cabe senão como um acidente provindo de fora. Isso é tão verdadeiro que, a bem considerar as coisas, seria melhor afirmar que o próprio Primeiro não tem essência: "*Primus igitur non habet quidditatem*". Nele, não há nada a que o ser possa sobrevir desde fora, mas é dele que o ser se efunde sobre tudo o que possui uma quididade ou essência. Ele é o ser livre de toda condição de essência, e justamente por isso ele é necessário. Todos os outros, que têm

essências, não são senão possíveis, visto que têm a sua existência do Primeiro.[9]

Portanto, é correto afirmar que Avicena fez da existência um acidente da essência, e não é sem razão que Averróis pôde lhe atribuir essa doutrina a fim de criticá-la. Mas, nesse contexto, em que sentido Avicena entende o termo "acidente"? Toda a crítica de Averróis consiste em negar que se possa fazer da existência seja uma das categorias acidentais da substância, seja uma categoria acidental suplementar. Numa perspectiva doutrinal bem aristotélica, a crítica é certamente válida, mas ela não vai contra Avicena, que tenta aqui resolver um problema que o próprio Aristóteles jamais propôs. Certamente Avicena não tinha a intenção de fazer da existência um acidente do mesmo tipo que a quantidade ou a qualidade, por exemplo; ao contrário, ele próprio precisou que, nesse contexto, entendia o acidente no sentido amplo do termo, de acordo com o qual ele aparece na lista dos "predicáveis" (gênero, espécie, diferença, próprio e acidente). Sem dúvida, é precisamente por essa razão que, em vez de dizer que a existência é um *accidens* (acidente) da essência, ele prefere designá-la geralmente como *id quod accidit quidditati* (aquilo que é acidental à essência/quididade).[10] Com efeito, ela é algo que se predica da essência como se não estivesse incluída na própria essência; portanto, a existência é verdadeiramente um predicável da essência e, enquanto tal, uma vez que ela não é nem o gênero, nem a espécie, nem a diferença, nem o próprio, ela só pode ser um acidente da essência.

Existência e necessidade

No entanto, acrescentemos que se trata de um acidente bastante notável, e, nesse contexto, o paralelismo entre o ser e o uno auxilia muito a compreensão. Visto que o uno não está contido na definição de essência, conforme dizíamos acompanhando Avicena, ele é

acrescentado a ela à maneira de um acidente. Porém, no ser real, a unidade é inseparável do ser. Ela não se confunde com ele, pois ela decorre dele, mas, em compensação, sendo dele decorrente, ela é inseparável da essência, assim como a própria essência é inseparável de sua unidade. Portanto, a unidade é um acidente inseparável da essência. O mesmo se pode dizer da existência. Todo ser real é uma essência realizada por sua causa, e, antes de tudo, por sua causa primeira, que é o Ser necessário ou o Primeiro. Logo, a essência existente é um possível realizado. Ora, se considerarmos esse possível enquanto realizado por sua causa, ele se revela a nós como uma essência que, sendo possível no que diz respeito a si mesma, se torna necessária pela eficácia de sua causa. Portanto, a existência se apresenta aqui como uma determinação ulterior da essência. Pode-se dizer que ela é acrescentada à essência, mas deve-se dizer também que ela decorre desta. Portanto, a existência se apresenta em Avicena como um "concomitante" extrínseco da essência considerada em sua quididade pura (pois esta não inclui a existência na sua definição), mas que necessariamente a acompanha em virtude da causa que a realiza.[11]

Sendo assim, pode-se dizer que, num primeiro sentido, a doutrina de Avicena prepara a doutrina de São Tomás sobre a distinção da essência e da existência, mas que, num segundo sentido, ela anuncia uma completamente oposta. O que Tomás vai reter da doutrina de Avicena é seu ponto de partida, ou seja, esta observação, com efeito, de importância capital, de que a definição da essência não inclui sua existência. Logo, é necessário que em ambas as doutrinas a existência seja acrescentada à essência, e, em ambas as doutrinas, cabe ao ato criador acrescentá-la; logo, em Avicena, há uma distinção entre essência e existência, no mesmo sentido geral em que se pode dizer que há uma distinção entre essência e existência em todo criacionismo, ou seja, em toda doutrina em que a causa da existência

do ser finito lhe é radicalmente extrínseca, pelo fato de ela se encontrar finalmente em Deus. Nesse sentido, todos os teólogos cristãos admitem-na, mas não é esse o sentido que aqui está em questão. Com efeito, a questão é saber se, no ser atualmente realizado por sua causa, a existência deve ser posta à parte da essência, e mesmo, mais exatamente, como um ato da essência. Nós já sabemos que, em São Tomás, esse é mesmo o caso, mas já era o caso em Avicena? Tudo leva a crer que não.

Notemos primeiramente que em nenhum lugar, tanto no pensamento do próprio Avicena quanto no de seus intérpretes, se encontra algo semelhante à distinção essência e existência tal qual São Tomás a expôs com tanta frequência. Avicena nunca empregou essa formulação. Se lhe foi atribuída a tese que ela define, é porque, tendo São Tomás muitas vezes a deduzido do princípio – autenticamente aviceniano – de que a noção de essência não contém a existência, espontaneamente se raciocina como se, em Avicena, o mesmo princípio já tivesse engendrado a mesma consequência. Entretanto, nada disso procede, pois, ainda que, em ambas as doutrinas, a existência seja acrescentada à essência, ela não é acrescentada da mesma maneira nas duas. Em São Tomás de Aquino, o *Esse* do criador cria livremente um *esse* finito que, enquanto ato da essência, constitui um ser atualmente existente. Em Avicena, a necessidade intrínseca do Primeiro – cujo nome, não se deve esquecer, é *Necesse esse* (Ser necessário) – se efunde, por assim dizer, fora de si, ao se comunicar a todos os possíveis de que seu intelecto está pleno, e aos quais sua vontade, que forma uma unidade com o próprio intelecto, nada pode fazer a não ser consentir. A existência da essência finita não é, portanto, um ato que a criação lhe confere, mas, segundo a formulação do próprio Avicena, é um concomitante que dela decorre, ou que a acompanha. Não dizemos que a existência resulta da essência. Como vimos, a essência, por si mesma, é existencialmente neutra; ela não inclui a existência nem a exclui, e é exatamente por

isso que ela é, na plena acepção do termo, um puro possível; mas, quando o fluxo divino que atualiza todas as coisas a atinge e a atravessa, pode-se dizer efetivamente que a existência lhe sobrevém e doravante a acompanha, enquanto ela durar, como uma qualificação daquilo que ela é. É por essa razão que Avicena nunca fala de uma distinção entre a essência finita e sua existência, a qual, aliás, ele não teria como pensar. No pensamento de Avicena, a acidentalidade da existência com relação à sua essência não tem como corolário a distinção real da essência e da existência, visto que, na essência real, esse acidente que é a existência a acompanha necessariamente em virtude de sua causa. O existente finito de Avicena é o próprio possível, eternamente subsistente no intelecto divino como possível, que se encontra posto como existente em virtude da necessidade de sua causa. A existência do possível aviceniano não é o ato de existir em virtude do qual esse possível existe: é o próprio possível, posto por sua causa como um existente.

A natureza comum

Se esta interpretação de Avicena estiver correta, ela permite esclarecer um fato histórico do qual bem se pode dizer, caso ela estivesse errada, que constituiria uma anomalia desconcertante. Sabe-se bem o quanto o pensamento de Duns Escoto foi influenciado por Avicena, mas sabe-se também que Duns Escoto rejeitou nitidamente a distinção real da essência e da existência. É certo que Duns Escoto nem sempre seguiu Avicena, e poder-se-ia considerar esse ponto como um daqueles em que dele se distanciou, mas acontece precisamente que a hipótese aqui é pouco verossímil, pois, para admiti-la, seria necessário supor que Duns Escoto e Avicena tenham se separado em virtude de um mesmo princípio e, se for possível dizê-lo, que eles tenham divergido a partir do mesmo ponto de partida.

Esse ponto de partida não é senão a noção aviceniana de essência, ou natureza comum, que Duns Escoto não cessou de professar, e sem

nenhuma restrição. Para ele, como para Avicena, a "natureza" por si não é nem universal nem singular, ela é indiferente tanto à universalidade como à singularidade. Para que ela se torne universal, é necessário que o intelecto a amplie de alguma forma, ao lhe atribuir a universalidade; para que ela se torne singular, é necessário, ao contrário, que um princípio de determinação a ela acrescentado a contraia, por assim dizer, fazendo dela um singular. Por si, a "equinidade" não é, então, nem o conceito de cavalo, nem um cavalo; ela é apenas essa essência comum que pode indiferentemente se tornar um ou outro; como diz Avicena, "*equinitas est tantum equinitas*" ("a equinidade é apenas a equinidade").[12]

O que é, então, essa natureza? Se for perguntado que ser pertence a ela, será preciso distinguir os diversos estados nos quais é possível encontrá-la. Na origem, ela não tem outro ser que o de um objeto do entendimento divino que a produz. Ali, ela não é um puro nada. Objeto do entendimento de Deus, ali ela possui o ser de um tal objeto, ou, se assim preferirmos, seu "ser de objeto", ou seja, um ser inteligível. Na medida em que pode ser produzido por Deus sob a forma de criatura atualmente existente, esse objeto do entendimento divino se apresenta como um "possível". Como tal, ele também possui seu *esse*, que é o *esse* (ser/existência) do possível. Tomemos como exemplo o homem na medida em que concebido por Deus. Trata-se de um objeto do entendimento divino, que pode, se Deus o quiser, ser dotado de existência atual. Se sua noção fosse contraditória, ele não seria um possível, visto que a existência lhe seria incompatível; ele seria, então, um puro nada; mas não se trata de um puro nada, visto que ele é um possível. Ora, esse possível nada mais é do que a natureza comum ou essência, igualmente indiferente tanto à universalidade do conceito como à singularidade do existente. A criação é o ato pelo qual uma tal essência se encontra posta na existência atual que convém ao singular.

Vê-se, assim, como, na doutrina de Duns Escoto, põe-se o problema da relação entre a essência e a existência. Ele é completamente dominado pelo ponto de vista da essência, uma vez que toda essência, enquanto tal, é. A cada estado da essência corresponde um *esse* que lhe é, de algum modo, proporcionado. Assim sendo, nunca há essência sem uma existência correspondente, ou, melhor dizendo, a existência nada mais é do que a modalidade de ser própria à essência tomada em cada um dos estados em que ela se encontra. Uma distinção real entre a essência e a existência é, então, inconcebível nessa doutrina, em que a essência possui imediatamente a existência própria que ela comporta. Como diz um comentador que é uma autoridade em Duns Escoto: "é simplesmente impossível que uma essência qualquer seja no *esse* possível sem existência no *esse* possível, ou que ela seja no *esse* atual sem existência no *esse* atual".[13] Isso quer dizer que as determinações da existência seguem as determinações da essência, ou, em outros termos, que a essência é a medida da existência concebida como sua simples modalidade. Pelo menos essa é a interpretação da ontologia escotista que o mesmo comentador nos propõe: "Assim como a essência do homem como *esse* real e atual se acha posta no tempo, também a existência no *esse* real e atual convém à essência de homem tomada precisamente num tal ser real e atual. É, portanto, simplesmente impossível que a essência do homem como *esse* real e atual se distinga realmente de sua existência tomada precisamente como *esse* real e atual." Com efeito, acrescenta esse mesmo escotista: "A essência de homem, como *esse* real e atual, é anterior à sua existência atual. Isso é evidente, pois uma coisa é naturalmente anterior a seu modo intrínseco; ora, uma tal existência pertence à essência como razão intrínseca da própria essência, visto que é pela definição de uma coisa que se demonstra sua existência. Portanto, em qualquer ser que for posta a essência, ela sempre é posta nele antes da existência e como sua causa intrínseca".[14]

Não há dúvida de que, aqui, o comentador não trai seu texto, pois Duns Escoto teve a oportunidade de se explicar sobre esse ponto a propósito do problema da individuação. Certo doutor, que, aliás, não é São Tomás, havia defendido que a substância material é individualizada por sua existência atual, ou seja, para empregar o vocabulário técnico de Duns Escoto, por seu ato último, que é seu *esse existentiae* (ser da existência). É isso que Duns Escoto se recusa aceitar, pela razão fundamental de que, não sendo ele próprio nem distinto nem determinado, o *esse existentiae* não poderia desempenhar o papel de um princípio de determinação e de distinção. Aquilo que retém o espírito de Duns Escoto aqui, e aquilo que o faz decidir-se finalmente a rejeitar a tese que lhe é proposta, é que, ao contrário de poder determinar a essência, é a existência que é sempre determinada por ela. Com efeito, é impossível conceber uma coordenação hierárquica das existências, que não seja inicialmente aquela das essências correspondentes. Ora, a série das determinações da essência basta a si mesma. Ela é completa em si mesma, sem que haja necessidade de recorrer à existência para alcançá-la, visto que ela parte do gênero mais geral, desce por uma série de diferenças específicas até a espécie mais especial, e é alcançada com o indivíduo que sua "hecceidade" determina. É verdade que, ao alcançar assim o indivíduo, alcança-se inevitavelmente a existência atual, mas, precisamente, esta não é nada mais do que a existência que convém à essência individualizada. Portanto, a existência atual vem se adicionar à essência individual como uma sorte de determinação última, mas que dela resulta. Ela se distingue da essência? Sim, sem dúvida, mas tal como se distinguia dela na doutrina de Avicena, cuja tese, conscientemente ou não, Duns Escoto aqui retoma com aquilo que ela tinha de hesitação. Ele afirma que trata-se aqui de uma distinção "*quae est aliquo modo accidentalis, licet non sit vere accidentalis*" ("que

é, de algum modo, acidental, embora não seja verdadeiramente acidental").[15] Fórmula em tudo parecida com aquela usada por Avicena, mas que a própria posição do problema tornava quase inevitável. Simples modo de ser da essência individual, a existência não se distingue dela nem mesmo o bastante para ser um acidente verdadeiro, mas a acompanha como seu grau de existência correspondente.

A imensa influência exercida por Duns Escoto, graças à difusão da escola escotista, contribuiu enormemente para generalizar a oposição, que, depois dele, se fez sentir por toda parte, contra a distinção real de essência e existência. Ele próprio se pronunciou a respeito disso em fórmulas um pouco sumárias, mas incisivas: "*Simpliciter falsum est quod esse sit aliud ab essentia*" ("é simplesmente falso que o ser seja outro desde a essência"),[16] ou ainda: "*Non capio quod aliquid sit ens extra causam suam quin habeat esse proprium*" ("não apreendo que algo seja ente fora de sua causa sem que ele tenha um ser próprio").[17] Mas essa oposição geral repousava sobre a difusão de uma ontologia da essência, em que esta se torna o índice, a regra e como que a medida da existência. Toda essência, qualquer que seja, pode reivindicar uma existência que lhe corresponda. É assim que os acidentes possuem seu *esse existentiae* (ser da existência) próprio, independentemente do da substância que os suporta; a matéria tem seu próprio *esse* no composto, independentemente do da forma; para ir mais longe, numa mesma e única coisa, há tantas formas parciais, quanto há de *esse*. E é preciso que assim seja, pois cada essência secreta, por assim dizer, sua própria existência. Portanto, estamos aqui no extremo oposto de uma ontologia do primado da existência, como era a de São Tomás de Aquino, e nada o mostra melhor do que a oposição resoluta de Duns Escoto à interpretação tomista do ato criador.

Em sua *Suma teológica*,[18] ao propor a questão de saber se só Deus pode criar, São Tomás respondeu afirmativamente, argumentando principalmente que criar um efeito, mesmo finito, pressupõe uma potência infinita, já que se trata então de causar o próprio *esse* do ser em questão. Ora, só Deus, que é o ato puro de existir, pode causar um ato de existir. Sendo o próprio existir (*esse*) o primeiro e mais universal de todos os efeitos, ele só pode ser produzido pela primeira e mais universal das causas, que é Deus. Sobre esse ponto preciso, Duns Escoto argumenta em sentido inverso, precisamente porque aquilo que ele coloca no fundamento do ser é a *essentia* (essência) e não mais o *esse* (ser). Sem dúvida, como São Tomás e praticamente todos os teólogos, Duns Escoto admite que somente Deus pode criar, mas de modo nenhum é por essa razão, propriamente tomista, que o *esse* seria o efeito exclusivo unicamente de Deus. Para ele, o que vem a ser um *esse* senão uma essência atualmente realizada? Ora, cada vez que uma causa eficiente qualquer engendra um composto, ainda que se trate apenas de uma causa eficiente criada e finita, uma vez que produz uma essência real, ela também produz o *esse* desta.[19] E que não se faça a objeção de que a produção de um *esse* finito supõe uma potência infinita, uma vez que, entre a existência e o nada, a distância é infinita. Isso não é exato; pois é bem verdade que, entre Deus e o que não é Deus, a distância é infinita, visto que Deus mesmo é infinito; mas entre um ser finito qualquer e o nada desse ser, a distância não é infinita, mas exatamente proporcional à quantidade de ser que a essência desse ser contém, e, consequentemente, a quantidade é finita como a essência. "*Non plus deficit nihil ad ente*" ("Não falta ao ente nada mais"), diz Duns Escoto, "*quam ens illud ponat*" ("que aquilo que o ente põe").[20] A noção de essência domina aqui de modo tão visível a de existência, que a alternância entre a existência e o nada, que se impunha ao pensamento de São Tomás, desaparece no pensamento de Duns Escoto. Do nada ao ato tomista

de existir, a distância é efetivamente infinita; mas, da essência finita a seu próprio nada, a distância é finita, assim como a quantidade de ser que mede a própria essência. Saímos manifestamente da ontologia da existência para entrar num universo em que o ser é completamente essencializado.

Duns Escoto tinha deixado o problema da relação entre o ser e a existência antes direcionado que resolvido. Bastante firme em sua recusa de distingui-los realmente, ele havia dado apenas indicações sumárias sobre a natureza da relação de ambos. Definir esse ponto ficou a cargo de seus discípulos e, embora não seja possível reconduzir as interpretações deles do escotismo a uma unidade perfeita, eles parecem estar quase perto de um acordo sobre o ponto em questão. Inspirando-se em certas fórmulas do próprio Escoto, eles procuraram a solução do problema na noção dos "modos intrínsecos" do ser. Nenhuma outra noção é mais autenticamente escotista. Chama-se de "modo intrínseco da essência" tudo aquilo que a ela se acrescenta sem variar sua razão formal. O tipo do modo intrínseco é o grau de intensidade de uma forma. Aliás, é por isso que, entre os autores escotistas, o termo *gradus* (grau) frequentemente substitui aqueles de *modus intrinsecus* (modo intrínseco). Com efeito, trata-se, assim, de uma modalidade da essência que, sem afetá-la absolutamente enquanto essência, altera seu grau de realização. Por exemplo, uma luz branca pode variar de intensidade sem deixar de ser luz branca; seu grau de intensidade, no entanto, a modifica quando muda; a intensidade de uma luz é, então, um modo intrínseco dela ou, se assim preferirmos, um grau. Na ordem metafísica, será possível dizer, semelhantemente, que o finito e o infinito são dois modos intrínsecos do ser, pois o ser permanece univocamente ele mesmo sob qualquer modalidade em que o considerarmos, mas, idêntico a si mesmo enquanto ser, ele difere infinitamente, em sua modalidade de ser infinito, do ser em sua modalidade ou em seu grau de ser finito. É extremamente notável que, para formular o pensamento de seu

mestre, os escotistas tenham concordado em fazer da existência uma simples modalidade da essência. Nada mostra melhor o quanto, no escotismo, a essência domina a existência, que, à maneira de um acidente, vem de algum modo se acrescentar a ela.

Podemos nos assegurar da exatidão do fato consultando um escotista bastante tardio para ter conseguido apreender, num passar de olhos, a relação da doutrina do mestre com a de Avicena, que ela prolonga, e com a de São Tomás, que ela contradiz. Tal foi, por exemplo, Francisco Antônio de Bríndisi,[21] cujas posições, todas autenticamente escotistas, são, ao mesmo tempo, as mais claras. Partindo do princípio aviceniano, reivindicado, ao mesmo tempo, por tomistas e escotistas, de que a existência não está incluída na quididade da essência, ele inicialmente se recusa a concluir disso que a existência se distingue realmente da essência. Com efeito, simples modo intrínseco da essência, a existência não é realmente distinta dela. Portanto, pode-se dizer, com Avicena, que a existência é um acidente da essência, visto que o modo intrínseco de uma essência não está incluído em sua quididade. "Acidente" não é tomado aqui no sentido próprio daquilo que subsiste em outro, mas no sentido de estranho à quididade.[22]

Em tal ontologia, portanto, a existência vem à essência precisamente de fora, visto que nela não está incluída,[23] e, no entanto, a existência não se distingue da essência, uma vez que, em vez de sobrevir como seu ato – o que ela faz no tomismo –, ela não tem outro efeito que pôr a mesma essência sob uma nova determinação. Pretender distinguir realmente a essência de seu modo intrínseco seria pretender distingui-la realmente daquilo que ela é. Em contrapartida, recusar distinguir realmente a existência da essência é, inevitavelmente, subordinar a existência à essência. E é preciso, uma vez que ela não é mais que uma simples modalidade da essência. É o que reconhece abertamente nosso filósofo quando,

afirmando com convicção que a existência do ser real não se distingue da natureza, ou, se assim preferirmos, que nenhuma natureza poderia ser posta fora de suas causas sem ter ao mesmo tempo a existência real, ele atribui uma "prioridade de natureza", ou seja, uma prioridade metafísica na estrutura do real, ao ser de essência sobre o ser de existência. Observemos cuidadosamente a razão disso: a essência é o sujeito do qual a existência é uma propriedade; ora, ainda que o sujeito não possa existir sem sua propriedade, ele lhe é "por natureza" anterior.[24]

Quando se vai até este ponto, é preciso ir mais longe, pois todo sujeito é naturalmente anterior a suas determinações em virtude da própria perfeição que o eleva acima dela. O anterior por natureza é também o superior. Eis por que, tendo, por assim dizer, libertado ao estado puro as intuições que sentíamos confusamente presentes desde o início desta história, Francisco Antônio de Bríndisi chega a dizer que o ser de essência é mais perfeito que o ser de existência, uma vez que o ser de existência é algo que sobrevém acidentalmente à natureza.[25] A tradição aviceniana parece aqui intacta, mas está fazendo mais do que se manter: ela adquire plena consciência do primado da essência em que se inspirava desde a origem, ainda que raramente o tenha afirmado de uma maneira tão franca e tão precisa. É verdade que a posição metafísica à qual a partir daí se foi conduzido é mais fácil de ser afirmada que formulada. Assim concebida, a existência é um modo intrínseco da essência. Enquanto ela é modo desta, ela deve se distinguir dela, mas, enquanto ela é um modo "intrínseco", ela não poderia se distinguir da essência, da qual é apenas uma modalidade, tal como uma forma se distingue de outra forma. Na luta contra esse problema espinhoso, a famosa distinção formal do escotismo aqui ajuda pouco. Na impossibilidade de introduzir uma distinção formal positiva entre a essência e um modo existencial que não se deixa ser concebido sem ela, nosso metafísico

recorre ao artifício de uma distinção formal privativa, aquela que ele parece conceber como se distinguindo esse modo da essência em que ele se encontra quiditativamente incluído.[26] Seria difícil ir mais longe na afirmação do primado metafísico da essência sobre a existência concebida como uma de suas modalidades.

O âmbito do problema não aparece em nenhum lugar com maior clareza do que a propósito da existência divina. As formulações do próprio Duns Escoto sobre a relação da existência de Deus com sua essência são perfeitamente claras. Todas afirmam a existência de Deus como pertencendo direta e imediatamente à sua essência. Assim é, por exemplo, a famosa passagem do *Opus Oxoniense* em que Duns Escoto afirma que a existência é "*de quidditate essentiae divinae*" ("sobre a quididade da essência divina"). É por isso, inclusive, que o vemos sustentar que, para aquele que pudesse conceber a essência divina tal qual ela é, a proposição "Deus existe" seria conhecida por si, ou seja, com uma evidência imediata. Tal é o caso do próprio Deus e dos bem-aventurados que o veem face a face. O que convém observar nessa tese teológica é a maneira pela qual ela se justifica. Duns Escoto não quer dizer simplesmente que a existência está ligada à essência divina por uma relação necessária, mas mediata; ele afirma, ao contrário, que, visto que se trata aqui de uma proposição evidente em virtude apenas de seus termos, não se deve tomá-la como evidente "*per se secundo modo*" ("por si no segundo modo"), mas "*per se primo modo*" ("por si no primeiro modo"). Uma proposição evidente no segundo grau é aquela em que o predicado não está incluído na noção do sujeito, "*quasi praedicatum sit extra rationem subjecti*" ("como se o predicado estivesse fora da noção do sujeito"), ainda que, para além disso, ele se associe a ela por um vínculo necessário. Contrariamente, numa proposição evidente no primeiro grau, o predicado está incluído imediatamente no sujeito, ainda que a evidência da proposição decorra unicamente da inspeção dos termos. Assim é precisamente a

proposição *Deus est* (Deus é), para quem pode ter a essência divina, visto que, observa Duns Escoto, assim, ela é conhecida como sendo "esta" essência única a qual é a essência divina, e da qual não há outro a quem a existência pertença mais perfeitamente: "*quia esse nulli perfectius convenit quam huic essentiae*" ("porque o ser não convém a nada mais perfeito do que a esta essência").[27]

É isso, aliás, que Duns Escoto repete em outros termos ao afirmar que "*in divinis existentia est de conceptu essentiae*" ("no que é divino, a existência é sobre o conceito da essência").[28] Recorreu-se a essas formulações, e a outras do tipo, para aproximar a posição de Duns Escoto da posição clássica, que estabelece a existência de Deus como imediatamente contida em sua essência. O ilustre comentador escotista Licheto, que é para Duns Escoto o que Cajetano é para São Tomás, defendeu vigorosamente essa interpretação da doutrina. E de modo legítimo; no entanto, com a restrição de dois pontos que aqui não são sem importância. Inicialmente, seja como for que se interpretem essas fórmulas, elas pressupõem que a existência de Deus é uma modalidade de sua essência. Portanto, estamos aqui bem distantes de Avicena, para quem Deus não tinha essência, e, também, completamente distantes de São Tomás, para quem aquilo que em Deus se nomeia essência se confundia com o ato puro de existir. O primado da essência se afirma, então, sem erro possível nessas fórmulas de Duns Escoto. A segunda restrição que importa fazer, pois é ela que permite associar esse primeiro grupo de textos àquele que virá a seguir, é que a essência de Deus, a quem a existência pertence imediatamente, é aquela que o próprio Deus e os bem-aventurados concebem como *haec essentia* (esta essência), quer dizer, a essência considerada com todas as determinações que fazem dela esta essência que é a essência divina. Veremos quais são essas determinações.

A segunda série de textos, em torno da qual se reuniram numerosos e importantes intérpretes de Duns Escoto, contém, com efeito, todos

aqueles que colocam a ênfase nas modalidades necessárias para que a essência em questão seja verdadeiramente a essência divina, e, consequentemente, para que a existência legitimamente lhe pertença. Assim entendidas, essas modalidades se apresentam como mediadoras entre a essência de Deus e sua existência, mas continua sendo verdadeiro dizer que a existência pertence imediatamente à "quididade da essência divina", visto que, como exigido pela própria definição das modalidades, elas não alteram em nada a essência em questão. Nós já conhecemos uma dessas modalidades. Visto que a existência pertence à essência de Deus como *haec essentia divina* (esta essência divina), a hecceidade passa necessariamente a ser levada em consideração. Mas isso não é tudo. Para que a essência seja definida como "esta" essência que é a essência divina, é necessário que ela seja a essência infinita. Portanto, pode-se estar certo de que a infinidade é um dos modos intrínsecos da essência à qual a existência pertence de pleno direito. É isso que resulta já claramente da estrutura de todas as provas escotistas da existência de Deus que, sem exceção, visam mostrar que a existência pertence necessariamente à essência infinita: se a essência infinita é possível, ela existe. Mas isso resulta evidentemente da própria letra de um trecho em que Duns Escoto retoma a questão geral e revela a unidade profunda dos dois grupos de textos que se quis opor. Com efeito, ele afirma nesses textos que o modo intrínseco que é a infinidade pertence à essência divina anteriormente a este outro modo intrínseco que é a hecceidade. Evidentemente, o ser que pertence a Deus, ou seja, o ser por essência, é o próprio ser infinito, e não simplesmente um ser qualquer. Portanto, é verdadeiro dizer que, *ex se* (a partir de si mesmo), Deus é este ser aqui e o ser infinito, mas é preciso entender isso como se, por assim dizer, a essência divina possuísse a modalidade da infinidade antes da modalidade da hecceidade: "*quasi per prius intelligatur aliquo modo infinitas esse modus entitatis per essentiam, quam ipsum intelligatur hoc esse*" ("como se fosse entendido que, de

algum modo, a infinidade fosse, pela essência, o modo da entidade antes de que se entendesse este próprio ser").[29]

Assim, não precisamos escolher entre duas teologias de Duns Escoto: uma que atribuiria diretamente a existência à essência divina; outra que só lhe atribuiria a existência através de seus modos. Há apenas uma teologia de Duns Escoto, uma vez que a única essência cuja quididade inclui a existência é aquela cujos modos determinam que seja a essência divina: esta essência infinita que está aqui. Duns Escoto não teve tempo para desenvolver e precisar seu pensamento sobre esse ponto importante, mas seus discípulos se encarregaram de fazê-lo, e com uma lealdade que os levou a resultados surpreendentes. Quero dizer, resultados sobre os quais até mesmo aqueles que hoje se valem do pensamento de Duns Escoto se declaram surpresos. Tomemos como exemplo Francisco de Meyronnes, *scotistarum princeps* (o príncipe dos escotistas), e vejamos como ele fala da essência divina. Ela se apresenta a ele como qualificada por uma sequência de modalidades sucessivas que a determinam progressivamente a ser tal. Não é possível fazer melhor que dar a ele aqui a palavra.[30] "*Essentia est primo essentia. Secundo essentia est haec. Tertio essentia est haec infinita. Quarto essentia est haec infinita existens et realis*" ("Primeiro, a essência é a essência. Segundo, a essência é 'esta'. Terceiro, a essência é esta, infinita. Em quarto, a essência é esta, infinita existente e real"). Assim, o que Francisco de Meyronnes designa aqui como o *modus realitatis vel existentiae* (*modo da realidade ou da existência*) está bem no quarto lugar na ordem das determinações da essência divina. "*Er scheut sich nicht, es zu sagen*" ("Ele não teme dizê-lo"), observa Roth! E por que ele não o diria? Numa ontologia da essência, o ser como tal não contém nada além da essência do ser. Portanto, ele não inclui por si nenhuma das modalidades que a ele se acrescentam tal como "formalidades" determinantes. A existência só pertence necessariamente à essência de

Deus porque é a essência divina, ou seja, esta essência infinita que está aqui. Os modos intrínsecos constitutivos da essência de Deus como tal são, portanto, igualmente condições anteriores e necessárias de sua existência. Como, por conseguinte, esta não viria depois deles? É isso o que ensina Francisco de Meyronnes, sem outras hesitações além daquelas que lhe ocorrem acerca da ordem dessas modalidades. Nós o vimos colocar a hecceidade antes da infinidade; agora o vemos colocar a infinidade antes da hecceidade, o que parece, aliás, mais de acordo com o pensamento autêntico de seu mestre. De qualquer maneira, para ele, tanto uma como outra sempre precedem a existência: "*Prima* [*conclusio*] *est quod infinitas Dei praecedit ejus existentiam et actualitatem… Secunda conclusio, quod infinitas divina praevenit ejus hecceitatem… Tertia conclusio, quod divina singularitas praevenit ejus existentiam et actualitatem*" ("A primeira [conclusão] é que a infinidade de Deus precede sua existência e atualidade… A segunda conclusão é que a infinidade divina vem antes de sua hecceidade… A terceira conclusão é que a divina singularidade vem antes de sua existência e atualidade"). E Francisco de Meyronnes dá simultaneamente a razão disso. É que, em Deus (*in divinis*), cada razão formal, tomada enquanto prescinde das outras, possui intrinsecamente sua hecceidade própria antes de ser concebida como atualmente existente; tal como, aliás, ele conclui, nós havíamos deduzido quanto aos seres criados. Há apenas uma modalidade da essência divina que vem após a existência: sua necessidade.[31]

Assim, tanto em Deus como nas criaturas, a existência aparece ao final de uma série de determinações modais da essência, que a habilitam, por assim dizer, a existir. Eis, observa um escotista contemporâneo, aquilo que Francisco de Meyronnes "não receou dizer", sob o risco de trazer Deus ao plano da criatura, do qual a essência não contém imediatamente a existência. Francisco de Meyronnes se recusaria vivamente a admitir essa consequência, mas,

de qualquer maneira, ele não podia evitar subordinar a existência à essência tomada com todas as suas modalidades. O eminente escotista do século XVI Antônio Trombetta, em seu célebre tratado sobre as *Formalitates*, encontrará fórmulas ainda mais duras sobre isso. Contra aqueles que sustentam, parece-nos que com Duns Escoto, que a existência pertence, de fato, à quididade da natureza divina, ele declarava sem rodeios: não concordo em absoluto, *cum quibus minime convenio*.[32] Com efeito, permanece verdadeiro dizer que, para quem vê Deus face a face, "*existentia est de conceptu essentiae*" ("a existência é sobre o conceito da essência"), pois, não sendo senão um modo da essência, a existência não é o objeto de um conceito distinto daquele da essência; mas deve-se, ao mesmo tempo, sustentar que a existência se distingue modalmente da quididade da essência divina. Munido do que Duns Escoto ensina sobre a infinidade posta como uma modalidade da essência de Deus, Trombetta se nega a transigir sobre esse ponto: "Se a infinidade, que é mais íntima à essência que a própria existência, é um modo intrínseco e não é da quididade da essência, com maior razão se poderá dizer o mesmo de seja lá o que houver de mais afastado da essência, tal como o próprio Duns Escoto reconhece que a existência o é".[33] Aqueles que veem Deus, veem claramente que a modalidade da existência pertence à sua essência, mas apenas a título de modalidade. O conceito da essência divina como tal, do qual essa modalidade decorre, não a inclui, no entanto, em sua quididade. Eis aquela que parece ser, de fato, a conclusão última à qual conduz a essencialização integral do ser. Nela, a existência é de tal modo um simples apêndice da essência, que a essência do próprio Ser por si não inclui mais imediatamente em sua noção seu próprio ato de existir.

Capítulo 5

ÀS ORIGENS DA ONTOLOGIA[1]

A essência real

Hoje, o termo ontologia é livremente empregado, e, até agora, nós também assim o empregamos, sem – ou quase sem – maiores cuidados, para designar a ciência do ser enquanto tal e das propriedades que lhe pertencem. No entanto, não deixa de ter interesse observar que esse termo é relativamente moderno, visto que, como veremos, sua primeira aparição se dá no século XVII. Essas modificações terminológicas geralmente não são isentas de significado filosófico. É possível perguntar, notadamente, se a essencialização do ser à qual acabamos de assistir, ao dissociar a teologia natural, ciência do Ser enquanto Ser, de uma filosofia primeira pautada pela noção abstrata do ser enquanto ser, não teve o efeito de provocar a ruptura da filosofia primeira e de liberar uma ontologia pura de todo comprometimento com o ser atualmente existente. Francisco Suárez não chegou a tal ponto, mas se pôs nesse caminho, e sua influência certamente tocou a muitos no movimento que haveria de conduzir a essa dissociação final.

As *Disputationes metaphisicae* (*Disputas metafísicas*) de Suárez ocupam, por sua própria forma, um lugar de destaque na história da filosofia. Enquanto *disputationes* (disputas), elas ainda pertencem à Idade Média. Com efeito, Suárez conservou o costume medieval – que se alastrou por toda parte em várias *Quaestiones disputatae* (*Questões disputadas*) desde o século XIII – de nunca determinar uma questão sem ter primeiro apresentado, confrontado e criticado as opiniões mais famosas propostas por seus predecessores sobre o ponto

em disputa. Por outro lado, as *Disputationes* de Suárez já se apresentam como um tratado filosófico moderno, pois seu autor deliberadamente se libertou de toda sujeição ao texto da *Metafísica* de Aristóteles, cuja ordem, ou, antes, cuja desordem, lhe parecia trazer múltiplos inconvenientes: "*a textus Aristotelici prolixa explicatione abstinendum duximus resque ipsas, in quibus haec sapientia versatur, eo doctrinae ordine ac dicendi ratione, quae ipsis magis consentanea sit, contemplari*" ("abstendo-nos de uma explicação prolixa do texto de Aristóteles, levamos à contemplação das próprias coisas sobre as quais versa este saber, pela ordem do ensinamento e pela argumentação própria à aprendizagem, que está mais de acordo com elas").[2] Pautar-se, assim, pelos próprios objetos da metafísica, e não mais pela letra de Aristóteles, para saber segundo qual ordem e como falar dela, era pôr-se a escrever sobre a metafísica, em vez de escrever sobre Aristóteles. Seguramente havia certa ousadia no fazê-lo e, ainda que Suárez tivesse tido predecessores, uma incontestável novidade. Com efeito, não parece que Suárez apenas tenha sido o primeiro a abordar toda a metafísica, e não mais apenas uma ou outra de suas partes, dessa forma objetiva e sistemática: ao fazê-lo, ele se viu conduzido a precisar o vocabulário filosófico recebido na Escola com um rigor e uma clareza que não se encontram com a mesma intensidade em seus predecessores. Aquilo que Suárez disse a respeito do ser e de sua relação com a existência, aliás, nos dará muitas ocasiões para constatá-lo.

Distingamos, inicialmente, com Suárez, o conceito formal do conceito objetivo.[3] O conceito formal é o próprio ato pelo qual o intelecto concebe uma coisa, ou a noção comum que se designa como conceito;[4] o conceito objetivo é, ao contrário, a própria coisa, ou noção, que é imediatamente oferecida ao intelecto pelo conceito formal.[5] Assim, o conceito formal de homem é o ato pelo qual concebemos esse conceito objetivo que é a noção de homem incluída

em sua definição. Perguntar-se o que é o ser é buscar, portanto, qual conceito objetivo corresponde a esse termo no pensamento. Ora, a todo conceito objetivo corresponde um conceito formal e vice-versa. Portanto, trata-se para nós de saber que realidade o intelecto apreende e expressa, quando pensa o ser enquanto tal.

Ao abordar esse problema, Suárez propõe outra distinção, da qual ele não é o autor e que nós vamos imediatamente reconhecer, mas que lhe dará a ocasião de fixar definitivamente o sentido moderno do termo *existentia* (existência). Trata-se aqui da distinção entre *ens*[6] como particípio presente e *ens* (ente) como nome. Com efeito, Suárez constata, por sua vez, o caráter anfibológico desse termo. Costuma-se dizer que *ens* (ente) vem de *sum* (sou), assim como *existens* (existente) vem de *existo* (existo). É verdade, mas, acrescenta Suárez, *sum* é um verbo que significa sempre a existência atual, e do qual se pode dizer que inclui sempre seu próprio particípio presente. *Sum* quer dizer: *sum ens* (sou ente), e *quidam est* (algo é) significa realmente: *quidam est ens* (algo é ente).[7] Decisão capital. Trata-se, com efeito, de saber se todo juízo, mesmo o juízo de existência, é um juízo de atribuição. Aliás, é por isso que, em sua significação primeira, o termo *ens* parece ter designado inicialmente todo ser dotado de existência atual e real: aquela que o verbo *esse* propriamente designa, da qual ele é o particípio presente. Porém, por uma extensão espontânea desse sentido primitivo, *ens* logo passou a designar, além do sujeito que possui a existência, aquele que simplesmente pode possuí-la. Assim entendido, *ens* se torna um nome, que designa toda *essência real*, ou seja, não fictícia pelo pensamento e quimérica, mas verdadeira e capaz de existir realmente.[8] Observemos, contudo, que essa anfibologia não implica que um equívoco esteja necessariamente ligado à própria noção de ser, pois não se trata aqui de algum conceito comum que confundiria dois outros conceitos, os de ser atual e ser possível. Não temos senão um único e simples conceito de ser, mas

considerado segundo graus diversos de precisão: "Com efeito, tomado no sentido de um nome, *ens* significa o que tem uma essência real, precisão feita da existência atual, ou seja, não a excluindo ou a negando, mas afastando-a simplesmente por abstração (*praecisive tantum abstrahendo* / unicamente ao abstrair precisivamente); ao contrário, enquanto um particípio, *ens* significa o próprio ser real, que tem a essência real com a existência atual, e, desse modo, significa-o como mais contraído".[9] Assim, quando o tomamos com essa precisão preliminar, o termo "ser" é um nome que pode significar seja o ser simplesmente possível, seja o ser atualmente existente, mas, nos dois casos, trata-se exatamente do mesmo ser, com ou sem a existência atual que pode determiná-lo ulteriormente. Em suma, o ser é a essência, e a realidade da essência é sua aptidão para existir.

Esses são os dados suarezianos do problema. Vê-se que neles está implicada a solução, visto que o ser atual não é ali senão um caso particular do possível. É claramente preciso examinar mais de perto a natureza dessa essência real, sobre a qual, ao que se pode ao menos prever, vai estar o peso principal dessa ontologia. O que é a essência? Ela não se apresenta a nós como primeira pela ordem da origem. Com efeito, com exceção apenas do caso de Deus, é antes fora da essência que lhes é própria que nós buscamos a causa que nos permite conceber a origem dos seres. Em contrapartida, a essência é certamente primeira pela ordem de dignidade e de primazia do objeto, pois aquilo que é sobre a essência de uma coisa é aquilo que, ao ser-lhe, em primeiro lugar, conveniente, a constitui intrinsecamente como sendo uma coisa, ou como sendo tal coisa.[10] Na medida em que dá a resposta da questão *quid sit res* (o que é a coisa?), a essência assim concebida toma o nome de *quidditas* (quididade). Na medida em que ela é aquilo que o ato de existir confere inicialmente a cada coisa, ela toma o nome de *essentia* (essência). A essência, cujo nome deriva de *esse* (ser), é, portanto, a

quididade atualizada por sua causa e tornada assim atual, em vez de permanecer um puro possível. Enfim, observada *a posteriori* e do ponto de vista de seus efeitos, ela se apresenta sob seu aspecto de *natura* (natureza), como o princípio radical e íntimo de todas as ações, operações e propriedades do ser que ela define.[11] Portanto, é a relação de uma tal essência, quididade ou natureza, com sua existência atual que se deve determinar no caso geral dos seres finitos.

No prefácio de suas *Metaphysicae disputationes*, Suárez se apresenta modestamente como um teólogo de profissão que, pelas exigências de seu ensino, precisou impor-se a tarefa de estabelecer, de uma vez por todas, os preâmbulos metafísicos de sua teologia. De fato, ele possui um conhecimento da filosofia medieval de causar inveja a qualquer especialista dos nossos dias. No que diz respeito particularmente à distinção de essência e existência, Suárez observa que foram propostas três soluções ao problema: distinção real, distinção modal e distinção de simples razão. Ele não esconde, aliás, que a tese da distinção real é aquela que se considera como tendo recebido a aprovação de São Tomás de Aquino e de seus discípulos mais antigos: "*Haec existimatur esse opinio D. Thomae, quam in hoc sensu secuti sunt fere omnes antiqui Thomistae*" ("considera-se que esta seja a opinião do Divino Tomás, a qual foi seguida neste sentido por quase todos os antigos tomistas"), [12] mas deve-se logo acrescentar que, ao definir, por sua vez, essa posição, ele o faz quase sempre segundo o ponto de vista adotado por Egídio Romano, ou seja, ele interpreta a distinção real como distinção de duas coisas. A primeira opinião, nos diz, "*est existentiam esse rem quamdam distinctam omnino realiter ab entitate essentiae creaturae*" ("é que a existência seja certa coisa completamente distinta, de modo real, da entidade da essência da criatura").[13] Sem atribuir a esse fato mais importância do que ele talvez tenha tido realmente na formação das ideias de Suárez sobre esse ponto, é importante, entretanto, salientar que ele é pressuposto em toda a sua discussão do problema.

O que ele se incumbe de demonstrar, contra São Tomás de Aquino, é que não se pode dizer sobre a essência criada, constituída em ato fora de suas causas, que ela se distingue realmente da existência, como se distinguem duas coisas ou duas entidades distintas: "*ita ut sint duae res seu entitates distinctae*" ("de modo que sejam duas coisas ou entidades distintas").[14] À tese assim formulada, Suárez não pode responder senão mediante uma recusa categórica, e ele assim o faz, como era de se esperar, em nome da ontologia aristotélica da substância, segundo a qual não há nenhuma diferença entre *ens homo* e *homo* (ente homem e homem). Entre São Tomás e Avicena, de um lado, Aristóteles e Averróis, de outro, sua escolha está feita, mas a razão fundamental que determina sua decisão, aquela que de certo modo sustenta as múltiplas justificações que ele dá a ela, lança uma luz tão intensa sobre a verdadeira natureza do problema, que não seríamos capazes de considerá-la com suficiente atenção.

Limitando-se às controvérsias sem fim em que se metem adversários e partidários da distinção real, poder-se-ia crer, com efeito, que se trata apenas, entre eles, de um problema puramente dialético, em que cada partido se esforçaria para provar ao outro que está cometendo, em algum lugar, um erro de raciocínio, ou sucumbindo à sedução de algum sofisma desapercebido. Mas, na verdade, não é assim. Como dialéticos, os representantes mais ilustres de ambos os partidos se equivalem, mas não é possível tê-los frequentado por algum tempo sem perceber que não se poderia esperar da dialética qualquer conclusão de sua disputa. As inúmeras demonstrações que eles se contrapõem dependem de posicionamentos metafísicos anteriores à controvérsia, e que essa distinção dialética poderá explicitar com uma abundância incessantemente crescente, mas que não está em seu poder justificar. De fato, o problema da natureza do ser se coloca imediatamente a partir de algumas intuições fundamentais e simples, que orientam tudo o que se poderá dizer

ulteriormente dele. A verdadeira peça se apresenta aqui antes dos atores entrarem em cena, e ela se reduz à mais primitiva de todas as opções metafísicas.

Como definido pelo próprio Suárez, o ponto em discussão consiste em saber se o que ele designa como o ser da essência atual (*esse actualis essentiae*), ou seja, a essência compreendida como um ser atual verdadeiro, requer ainda, para poder existir, esta atualidade distinta que se chama de existência.[15] Portanto, parece evidente que toda a argumentação de Suárez repousa sobre uma noção definida daquilo que se chama um ser real. Trata-se da noção de uma essência integralmente atualizada, e aquilo que Suárez pergunta, depois de posta essa noção, é se ainda falta a seu objeto algo para existir. À questão colocada nesses termos, uma resposta negativa se impõe. Postulemos uma essência atual qualquer – a de homem, por exemplo. Poderíamos considerá-la como possuindo a atualidade plena que lhe cabe enquanto ser real se tivéssemos de acrescentar que lhe falta a existência? Evidentemente não. Dizer que uma essência é um ser atual digno desse nome (*verum actuale ens* / um ente verdadeiramente atual) equivale a dizer que ela existe. Assim, Suárez começa por conceber todo ser finito dado como uma essência plenamente atualizada enquanto tal e, feito isso, ele se pergunta com surpresa o que a existência que ainda se quer atribuir a uma essência assim concebida poderia de fato acrescentar a ela. Aliás, com ele fazemos a mesma pergunta, mas quem não vê que tal posição do problema equivale a supô-lo como resolvido? A verdadeira questão, com efeito, é saber se, precisamente, a atualidade completa do ser real pode se definir integralmente apenas sobre o plano da essência, ou, em outras palavras, se a existência é ato último da essência em direção da própria essência. Dizendo ainda de outro modo, será que a realidade de um homem real pode ser explicada totalmente apenas pelo ponto de vista de sua essência, ou ele a deve também a outra coisa? Segundo

a resposta, afirmativa ou negativa, que se dará a essa questão, se encaminhará num sentido ou noutro o problema da distinção real de essência e existência, mas se primeiramente identificarmos o ser real com o ser da essência concebida como plenamente atualizada, certamente se tornará supérfluo invocar a existência para resolvê-lo. Não há necessidade da existência para explicar que uma essência existente existe. Consequentemente, na verdade é tarde demais não somente para resolver o problema, mas também para colocá-lo.

A objeção que ameaça tal interpretação da ontologia de Suárez é que não é possível que um metafísico como ele tenha se contentado com um argumento tão simples. De igual maneira, não acreditamos que ele assim tenha feito, mas tentamos extrair de seu texto a intuição primitiva do ser, simples e anterior a toda controvérsia, que comanda todas as suas argumentações, e parece-nos ser possível resumir com exatidão o que ele pensa disso, dizendo que, para Suárez, a noção de essência é adequada à noção de ser, de modo que se pode expressar tudo o que é o ser em termos de essência, com a certeza de que não se perderá nada dele. Aliás, tal proposição parecerá evidente para toda mentalidade essencialista, mas é sua própria veracidade que está em questão. Ninguém que tenha lido Platão ficará insensível à beleza tranquila de um universo habitado por essências, cada uma das quais se põe como real pelo único fato de possuir a atualidade plena "daquilo que ela é". Pode-se admitir, com a certeza de atender, assim, ao desejo secreto da razão raciocinante, que a reflexão metafísica alcança o fundamento do ser ao alcançar a essência, e que, consequentemente, se a essência for posta como plenamente atualizada enquanto tal, não há como supor um além qualquer da essência, algum duplo fundamento do ser em que ainda haja seja lá o que for de outro para ser descoberto. Para uma tal ontologia, na qual a essência esgota toda a riqueza do ser, não é de modo algum tautológico, e, consequentemente, é útil e legítimo, demonstrar que a existência não pode ser acrescentada à essência real

como uma atualidade de outra ordem da qual essa essência real ainda precisaria para se atualizar.

É isso que permite compreender o sentido exato da argumentação de Suárez, e a natureza do ponto preciso que ele se põe vigorosamente a demonstrar. Como todos os filósofos, Suárez distingue a essência atual daquela que não é senão possível, e admite que aquilo que distingue o atual do possível é a existência. Como todo teólogo cristão, Suárez admite, além disso, que nenhuma essência finita possui a existência legitimamente, mas cada uma tem a sua de um ato divino de criação. A existência é, então, para ele, tal como ele reconhece de bom grado que ela o é para todo mundo, a marca suprema da verdadeira realidade e, consequentemente, um constituinte intrínseco e formal de todo real propriamente dito.[16] Dito isso, permanece para ele a questão de saber se a existência do ser existente deve ou não ser concebida como uma determinação ulterior da própria essência. À questão assim formulada, a resposta de Suárez se impõe sem hesitação possível. Propor uma essência como começando a ser por si mesma, e fora de suas causas, quer dizer, como cessando de ser um puro possível, é simultaneamente propô-la como começando a ser um *aliquid* (algo), logo, uma essência, e como cessando de ser um puro nada, portanto, como tendo acesso à existência. Dissemos isso mesmo: *simultaneamente*, pois esse efeito aparentemente duplo é, na realidade, único, dado que é totalmente requerido para a atualização real do ser em questão. "*Ens actu*, diz energicamente Suárez, *idem est quod existens*":[17] "um ser em ato e um ser existente – trata-se da mesma coisa". Se for realmente assim, vê-se de uma só vez por que Suárez formula a questão tal como o faz e a inevitabilidade de sua resposta. Com efeito, já não se trata então senão de saber se é possível distinguir realmente entre a existência atual de uma essência e essa mesma essência atual que existe. Certamente não. Entre uma essência existente assim concebida e sua

existência, não pode haver mais que uma distinção de pontos de vista sobre uma única e mesma realidade, em suma, nada além de uma simples distinção de razão.[18]

Certamente há algum perigo em relacionar assim uma metafísica – que conhecemos por experiência direta – com a psicologia de seu autor – que permanece para nós necessariamente hipotética, porque foge à observação. A hipótese que se propõe aqui, no entanto, não está privada de toda justificação, pois não apenas, como acabamos de ver, a análise objetiva da própria doutrina a sugere, mas a maneira pela qual Suárez demonstra sua posição não deixa de confirmá-la. O fato de ele não poder conceber a existência como distinta da essência sem imaginá-la como uma coisa não é aqui o mais importante. O que importa salientar, ao contrário, é a inaptidão profunda de Suárez em conceber a existência, coisa ou não, como um ato capaz de exercer uma função distinta e de produzir efeitos especificamente definidos. O essencialismo espontâneo da razão encontra sua expressão perfeita na série de argumentos pelos quais ele estabelece que de nada serviria colocar a existência à parte, já que tudo aquilo que se poderia então imaginar que ela faria, a essência atual, sozinha, já o faz. Nessa doutrina, tudo se passa como se, a existência se confundindo com a plena atualização da essência como tal, esgotasse exatamente nisso toda a sua eficácia causal e sua virtude explicativa. A noção tomista de um ato de existir que, do coração mais íntimo da essência, atualizando-a, por assim dizer, permanentemente por sua energia própria, garante a unidade da substância e dos acidentes, faz deles um ser de uma só vez e se expande para fora no dinamismo das operações imanentes desse ser: tudo isso se encontra substituído em Suárez pela noção de essência real, cuja perfeição própria basta para explicar sua existência e suas operações.

O caráter ao mesmo tempo primitivo e último de sua recusa de um ato de existir distinto da essência se deixa reconhecer, ao que parece,

na natureza das objeções por ele dirigidas contra ela. Primeiro argumentando *a priori*, Suárez pergunta que sentido pode-se exatamente atribuir a esta proposição: "*Essentia est*" ("A essência é"), se não se admitir que ela quer dizer: a essência existe? Todo homem que diz de uma coisa que ela é pensa, por isso mesmo, que ela existe, e nenhuma distinção entre um ser que não seria senão o da essência, e outro ser que seria o da existência, teria como intervir aqui de maneira proveitosa, pois se o verbo "ela é" não significa que a essência em questão seja dotada de existência atual, é porque ela não é ainda considerada senão como um puro possível, e, consequentemente, ela não é.[19] Argumentando, em seguida, *tam simpliciter quam ad hominem* (tão simplesmente quanto por um argumento *ad hominem*), Suárez se esforça para estabelecer que as razões pelas quais seus adversários põem a distinção real de essência e existência são vãs, visto que o ser da essência atual, tal qual ele a concebe, já possui todas as propriedades que eles atribuem à existência. Ora, todas as razões que ele lhes concede são, de certo modo, extrínsecas à noção de ser considerada em si mesma e, consequentemente, estranhas ao domínio da ontologia propriamente dita. Se tanto se faz para distinguir realmente a essência da existência, diz Suárez, é para que se distinga a criatura do criador; mas nada é mais inútil que isso, uma vez que o ser de essência atual da criatura não é mais eterno que a existência distinta de que se fala. Lembremos disso mais uma vez: o ser da essência puramente possível não é nada de real; portanto, atribuir um ser eterno à essência não é senão dizer dela que é eterna; um ser real é aquele que tem a essência uma vez criada no tempo: "*ergo esse actuale, sicut temporale est, ita etiam est vera existentia*" ("portanto, o ser atual é tal como o temporal, assim também é a verdadeira existência"). Diz-se ainda que a existência não pertence à essência senão de maneira contingente e que, consequentemente, ela se distingue desta realmente; mas também aqui o argumento de nada

serve, uma vez que, como vimos, a essência não merece verdadeiramente o título de ser senão uma vez atualizada na existência pela vontade de seu Criador. O ser de essência atual de que falamos é exatamente tão contingente quanto a existência da qual a nós se fala, e o é da mesma maneira, visto que é o mesmo. Não há sequer uma das condições necessárias de um desses dois seres que não convenha igualmente ao outro. Assim, a única razão decisiva, que tinham seus seguidores, para pôr a distinção real, e que é tirada do caráter último da própria existência posta como perfeição suprema do ser e como ato dos atos, escapa completamente a Suárez. Ou, antes, assim que ele a percebe confusamente e como que por entre uma nuvem por trás da qual ele, de algum modo, suspeita de sua presença, ele dela se desvia resolutamente, como de uma simples petição de princípio. E, com efeito, que mais pode ser a posição inicial da existência, para alguém cuja posição inicial é a da essência? Plenamente satisfeita com uma essência na qual ela encontra com que responder a todas as suas exigências, a razão raciocinante não vê nem como se poderia separar dela a existência, nem por que a existência deveria ser a ela acrescentada. A essência não é o próprio ser? Ora, o ser é, o não ser não é, e jamais há que se afastar desse pensamento; mas dizer do ser que, para que ele seja, é preciso inicialmente que ele exista, é tornar o ser dependente de uma distinção preliminar completamente gratuita, e da qual há que se dizer acertadamente que ela é absurda.[20] A negação suareziana de toda existência distinta não é senão o outro lado de uma afirmação integral e definitiva da essência pura de todo dado não conceptualizável à qual a razão não é capaz de assimilar integralmente.

A metafísica da essência

Essa afirmação foi definitiva não apenas para o próprio Suárez, mas também para a imensa multidão dos que foram iniciados na filosofia dita escolástica em suas obras, ou nos inúmeros manuais, cursos e

comentários que tiveram como inspiração seu ensinamento. Com efeito, é a partir dele que, de certo modo repercutindo até sobre o ensinamento ordinário do próprio tomismo, a filosofia da escola de certa maneira se essencializou, tomando assim a forma que dela se conhece e que lhe foi tão amargamente criticada, de uma tentativa feita para deduzir analiticamente o real a partir de um catálogo de essências definidas de uma vez por todas. Nada mais natural, aliás, que a atitude à qual essa crítica se direciona. Uma vez que a essência foi posta como o ato último, não há mais nada além dela que possa nos convidar não certamente a revisá-la, mas a pôr novamente em questão o conhecimento que temos sobre ela. A partir do momento em que sua fecundidade não lhe é mais dada por um existir que a atualiza, ela se deixa encerrar completamente nos limites de uma definição da qual podemos esperar que uma dedução correta esgotará todas as consequências. Assim orientada para o ideal de uma ontologia e de uma filosofia da natureza alcançadas de uma vez por todas, a razão pode entrever um futuro relativamente próximo, em que a filosofia primeira, tendo alcançado sua perfeição definitiva, se tornará transmissível, por meio de proposições analiticamente justificáveis e das quais nenhum termo, nem mesmo o de ser, ocultaria qualquer mistério. Ora, para que possa ser assim, é preciso, inicialmente, que a metafísica assuma como seu objeto próprio unicamente a essência, excluindo este desconhecido, sempre suspeito para a razão, que é o ato de existir.

Foi exatamente o que fizeram, depois de Suárez, os filósofos que são chamados de "escolásticos", e se se pensar no número de espíritos que, do século XVI aos nossos dias, se nutriram dessa doutrina, não haveria como superestimar a importância desse acontecimento. Pois não se deve ocultar o fato de que, sobre esse ponto fundamental, Suárez ganhou a partida. Para ter certeza disso, basta perguntar a um intérprete tão autorizado quanto Kleugten, qual é o objeto próprio da metafísica, como o entendem os filósofos escolásticos. É o real – *ens*

reale –, ele responderá inicialmente. Mas perguntemos-lhe, além disso, o que se deve entender pelo nome de ser real, e ele nos dirá, fazendo expressamente referência a Suárez, que aqui se trata do que significa a palavra *ens*, não considerada como um particípio do verbo *esse*, mas como o substantivo dele derivado. Para essa ontologia, *ens* significa "algo" que tem uma essência, consequentemente, um ser: "Trata-se, portanto, de se saber o que se entende por essência e por essência real. A essência é a raiz ou o fundamento mais íntimo e o primeiro princípio de toda atividade, assim como de todas as propriedades da coisa", em suma, aquilo que as coisas "têm de mais excelente e que dá a todos os nossos outros conhecimentos relativos ao mesmo objeto o fundamento e a perfeição". Reconhecemos aqui sem dificuldade a exaltação suareziana da essência da qual Kleutgen fala naqueles mesmos termos que, em São Tomás de Aquino, serviam para definir a supremacia do ato de existir. Mas como se temesse que ainda fosse possível um equívoco acerca disso, Kleutgen acrescenta: "Segue das considerações precedentes que, nos escolásticos, o real não se confunde com aquilo que é *atual* ou existente e não está oposto ao possível. Ele tanto pode ser possível como existente, de modo que, desde que a escolástica designa o real como objeto da metafísica, ela, como Hermes, não faz com que a obra principal dessa ciência consista na investigação e descoberta das existências atuais". E Kleugten conclui: "é isso que Suárez declara expressamente". Com efeito, talvez excetuado o fato de que Suárez certamente não teria pensado em Hermes, que oportunamente aparece aqui como um bode expiatório bastante apropriado, mas naquilo que nós vimos ele próprio designar como a opinião de São Tomás de Aquino, "*quam in hoc sensu secuti sunt fere omnes antiqui Thomistae*" ("que, nesse sentido, foi seguida por quase todos os antigos tomistas"). Pois, afinal, as duas questões estão inseparavelmente ligadas. O ato último do ser não poderia ser simultaneamente a *essentia* e o *esse*, e se for o *esse*, como São Tomás não cessou de afirmar, é preciso exatamente que o

termo último da própria metafísica, cujo objeto é o ser, seja de alcançar, para além da essência, a existência que é o ato dela. Nada parecido nessa versão moderna da escolástica, da qual bem se pode dizer que se tornou como que a vulgata daquela, pois ela se estabelece tão franca e resolutamente na essência, que ela abstrai, não apenas de sua existência atual, mas até mesmo de sua existência possível: "Desde que concebemos um ser como real", declara Kleutgen, "não o pensamos como puramente possível, excluindo dele a existência: contudo, também não o pensamos como existente, mas abstraímos a existência… Não é senão por isso que as coisas finitas e criadas às quais a existência não é essencial podem se tornar objeto da ciência".[21]

A essência real

De fato um texto admirável, que qualquer comentário poderia apenas enfraquecer, mas sobre o qual não se saberia como meditar o suficiente. Suárez censurava aos partidários da distinção de essência e existência o fato de terem tido o espírito obcecado pela noção de criação num problema em que ela não tinha nenhum papel a desempenhar. Mediante uma curiosa reverberação, essa mesma noção de criação autoriza aqui um discípulo moderno de Suárez a decretar que, uma vez que não está incluída na essência dos seres, a existência também não está incluída no objeto próprio da filosofia primeira, que é o ser, ainda que seja possível, sem hesitação, excluí-la da ontologia. Em outras palavras, o filósofo não tem de se ocupar com uma propriedade que voluntariamente se quer reconhecer como sendo, a seu modo, constitutiva do ser, mas que, no entanto, não faz parte de sua essência enquanto tal, visto que o ser existente não tem sua existência senão de Deus. Assim, depois e por ter inicialmente reduzido a existência à atualidade da essência real e rejeitado distinguir nela o ato de existir que a põe fora de sua causa, um suareziano chega naturalmente a considerar como indiferente à

natureza do ser o fato de que ele exista ou não exista. Uma ontologia desse gênero não espera, portanto, incluir a existência na ciência do ser; a existência permanece algo a tal ponto estranho a ela que nem mesmo se pensa em excluir a existência da ciência; para dizer a verdade, a ciência sequer pensa na existência. Não se poderia levar mais longe a desexistencialização da essência. Ora, foi bem assim, metafisicamente purificada de qualquer traço de existência, que o último grande intérprete do pensamento medieval transmitiu a essência ao pensamento moderno, nestes anos finais do século XVI e neste início do século XVII em que as descobertas da ciência desmanchavam, em todos os domínios, tantas essências sumariamente construídas por um pensamento que imprudentemente as considerara idênticas às das coisas. Mal defendida por metafísicos que a haviam esterilizado na esperança de torná-la mais pura, a ontologia da essência se perdeu então na ruína de essências de que se tornara inconsideradamente solidária. Foi-lhe censurada a esterilidade de um método com o qual, de fato, ela pôde se contentar, mas que uma ontologia da existência a teria convidado a transcender, para se tornar a conselheira e guia de um século que tão corajosamente partiu para a conquista de um universo fervilhante de realidades imprevistas. Mas, tendo chegado o momento de reivindicar, assim, seu papel tradicional de Sabedoria, dado que tivesse renunciado desde há muito tempo a mais bela de suas conquistas, a ontologia da existência não estava mais lá para preenchê-lo. É um fato de importância histórica considerável que Descartes, por exemplo, aluno dos alunos de Suárez, não tenha recebido como herança senão uma filosofia primeira decepada de sua raiz existencial e sem autoridade para reger uma ciência do existente. Pois essa ciência iria querer criar sua própria metafísica e, por não ousar procurá-la num caminho que poderia daí por diante parecer sem saída, ela haveria de se engajar, e engajar a própria ontologia, em direções nas quais teria sido possível prever que não seria possível encontrá-la.

Descartes discípulo de Suárez

Entre as inúmeras diferenças que separam a filosofia de Descartes da de seus predecessores, talvez não haja outra mais profunda que aquela de seus estilos filosóficos, pois ela traduz imediatamente duas concepções distintas do que seja filosofar. Costuma-se admirar com frequência em Descartes "que tenha tido tão bom ponto de partida": a soberana facilidade com a qual ele inicialmente expurgou, de um só gesto, tantas definições nominais – portanto, segundo ele, estéreis – que obstruíam a metafísica da Escola. No entanto, alguns de seus sucessores, e sucessores de seus sucessores, posteriormente se perguntarão se não teria havido alguma imprudência em se tomarem, desse modo, como imediatamente claras e distintas, certas noções fundamentais que talvez tivesse sido mais proveitoso definir e, consequentemente, analisar.

O próprio Descartes, pelo menos, não é atingido por qualquer hesitação a esse respeito. Depois de se dar ao trabalho de explicar, em seus *Principia Philosophiae* (*Princípios da Filosofia*), o sentido do termo *cogitatio* (cogitação/pensamento), ele declara sua intenção de não explicar muitos outros termos dos quais já havia se servido ou se serviria na sequência, por lhe parecerem claros o bastante por si mesmos, e não somente claros, mas conhecidos por si: "*quia per se satis nota mihi videntur*" ("porque me parecem suficientemente claros por si mesmos"). Sobre o que acrescenta: "E com frequência observei que os filósofos cometiam o erro de tentar explicar, por definições lógicas, coisas muito simples que são manifestas por si mesmas, o que só servia para obscurecê-las". Assim, quando diz: "Penso, logo sou", Descartes não contesta que, para compreender essa proposição, seja preciso inicialmente saber o que é o pensamento, o que é a existência, mas não considera necessário explicar essas coisas, por esta razão notável de que "essas são noções absolutamente simples, e que, por si mesmas, não nos fazem ter o conhecimento de nenhuma coisa

que exista".[22] Como o pensamento em geral, a existência em geral é, portanto, uma simples noção abstrata, cujo sentido, aliás, é tão manifesto que não pode senão ser obscurecido quando é explicado. Wolff mais tarde perguntar-se-á se Descartes não está simplificando demais, e vamos ver, com efeito, que, ao acolher assim a noção de existência, sem crítica e tal qual a recebia de seus predecessores, ele estava assumindo responsabilidades metafísicas mais graves do que ele mesmo parece tê-las pensado.

Reduzir a existência a uma simples noção geral que não designa nada de atualmente existente era, com efeito, formular uma tese por si suscetível de vários sentidos diferentes e que não teria sido inútil esclarecer. Inicialmente, ela pode significar que a existência em geral não existe; mas pode querer dizer, por outro lado, que, naquilo mesmo que existe, nenhuma realidade distinta corresponde ao termo "existência". Ora, é muito provável que o próprio Descartes tenha entendido assim sua própria fórmula, o que equivale a dizer que a distinção real de essência e existência, tal qual entendida por São Tomás, devia lhe parecer desprovida de sentido. Na verdade, Descartes inclusive parece ter pensado que estaria de acordo com os filósofos da Escola acerca disso, pois, ainda que os tenha acusado muito asperamente de ter acreditado ver nos corpos extensos uma matéria e uma forma, a saber, assim como os bêbados que veem duplo, duas coisas onde existe apenas uma, ele ao menos os absolve de terem cometido o mesmo erro acerca da essência e da existência, "entre as quais ordinariamente não supõem outra distinção além daquela que nelas se encontra realmente". Descartes parece, então, ter considerado como normal uma tese análoga àquela de Suárez; em todo caso, ele francamente se opõe àquela de Egídio Romano e seus discípulos, que consideraram a essência e a existência "*tanquam totidem res a se mutuo diversas*" ("como coisas igualmente diversas

umas das outras"), pela simples razão de que não temos ideias distintas das duas coisas que se pretende aqui distinguir.[23]

Portanto, não é o caso de se iludir com as expressões usadas por Descartes na célebre passagem da *5ª Meditação*, em que, para melhor demonstrar que, em Deus, a essência é inseparável da existência, ele nos convida a não confundir a ideia dela com a das outras coisas nas quais temos o costume de distinguir a essência da existência.[24] Descartes sabe muito bem que, com exceção do caso único de Deus, nossa noção de uma essência qualquer jamais implica sua existência, [25] mas, tanto para ele quanto para Suárez, não decorre disso que a existência seja realmente distinta da essência nos seres atualmente existentes. Questionado sobre esse ponto, Descartes se explicou longamente, e como não podia fazê-lo sem recair em distinções frequentemente feitas antes dele pelos escolásticos, ele preferiu falar em latim, "para buscar se exprimir melhor".[26]

Façamos, então, com Descartes, a distinção entre os modos e os atributos. Os atributos são tais que as coisas das quais eles são os atributos não podem existir sem eles, ao passo que as coisas podem existir sem seus modos. Por exemplo, a figura e o movimento são, na acepção própria do termo, modos da substância corporal, pois o mesmo corpo pode existir ora sob uma figura, ora sob outra; ora em movimento, ora sem movimento. Esses modos propriamente ditos são, portanto, os modos das próprias coisas. Os atributos, ao contrário, são as noções segundo as quais nosso pensamento concebe essas mesmas coisas. Assim, os modos propriamente ditos se distinguem dos atributos como *modi rerum* (os modos das coisas) se distinguem de simples *modi cogitandi* (*modos de pensar*). A relação dos modos com as coisas não é, então, a mesma que aquela de seus atributos. Uma vez que – nós o dissemos – as coisas podem existir sem seus modos, elas se distinguem deles de um modo diverso e mais profundo do que por uma simples distinção de razão. Pelo contrário: visto que eles não são

senão modos diversos segundo os quais nosso pensamento concebe uma só e mesma coisa, os atributos são realmente inseparáveis dela; ela não poderia realmente existir sem eles, e a única distinção que se pode introduzir entre eles e ela é uma distinção de razão. A existência é precisamente um desses atributos, "pois conceber a essência de uma coisa fazendo a abstração de sua existência ou de sua não existência é uma maneira de concebê-la diferente de quando considerada como existente, mas a própria coisa não pode estar fora de nosso pensamento sem sua existência". Descartes propõe que se chame de "modal" a distinção que se deve reconhecer entre uma coisa e seus modos propriamente ditos, mas que só se admita uma distinção de razão raciocinada entre a coisa e seus atributos. Portanto, a existência não se distingue da essência real senão por uma distinção de razão, o que equivale a dizer que a existência absolutamente não se distingue da essência na própria realidade, mas unicamente em nossas diversas maneiras de concebê-la. É o que diz expressamente o próprio Descartes: meu pensamento da essência do triângulo difere de meu pensamento de sua existência, assim como um modo propriamente dito de meu pensamento difere de outro modo propriamente dito de meu pensamento, mas não acontece o mesmo com o triângulo existente fora de meu pensamento, "*in quo manifestum mihi videtur, essentiam et existentiam nullo modo distingui*" ("no qual manifestamente vejo que a essência e a existência não são, de nenhum modo, distintas"). E assim acontece, conclui Descartes, com todos os universais.[27]

Nessa distinção de razão raciocinada introduzida entre a essência e a existência, reconhece-se o aluno dos jesuítas de La Flèche, eles mesmos alunos de Suárez. É verdade que, em outras passagens de suas obras, legitimamente mais célebres que as que acabamos de citar, Descartes opõe a Deus, cuja essência inclui a existência, as criaturas, nas quais a existência se distingue da essência.[28] "*Nota est omnibus*

essentiae ab existentia distinctio" ("é conhecida de todos a distinção da essência e da existência"), ele mesmo declara em resposta a um de seus contraditores,[29] e, enfim, num texto que parece não deixar lugar para nenhuma dúvida: "*Deus est suum esse, non autem triangulus*" ("Deus é o seu ser, mas o triângulo não").[30] Mas não se deve esquecer que, tanto para Descartes como para Suárez e seus antecessores escolásticos, a distinção de essência e existência pode ser entendida em dois sentidos diferentes. Inicialmente, ela pode significar que, na criatura, a essência não inclui a existência, uma vez que o ser finito não é, para si mesmo, sua própria causa. Todos os escolásticos aceitam essa tese como um corolário inevitável da doutrina da criação. Alguns escolásticos, como Alberto Magno, por exemplo, chegam a falar, a esse respeito, de uma distinção de essência e existência, mas, assim, a formulação significa simplesmente que a causa da existência do ser finito é realmente distinta do próprio ser finito. É exatamente isso que Descartes afirma no texto que acabamos de lembrar: Deus é seu existir, um triângulo não é o seu. O verdadeiro problema da distinção de essência e existência se coloca noutro plano, pois se trata então de saber, uma vez admitido que o ser finito obtém de Deus a sua existência, se a existência que ele recebe não se faz realmente senão um com sua essência (quer dizer, se ela não é senão a sua essência posta como atualmente existente), ou se ela se distingue realmente de sua essência, como o ato se distingue da potência que ele atualiza. Como todos os filósofos cristãos, Descartes admite, no primeiro sentido, que um triângulo real não é seu existir, mas nega ao mesmo tempo, com Suárez, que o ato de existir se distingue realmente da essência no triângulo atualmente existente. O *esse* (ser/existir) tomista está ausente do mundo cartesiano.

Espinosa discípulo de Descartes

É importante não perder de vista esse fato ao ler os textos em que Espinosa, por sua vez, se explicou sobre o mesmo problema, sobretudo aqueles das *Cogitata metaphysica* (*Pensamentos Metafísicos*), em que por vezes se acreditou, parece-nos que equivocadamente, encontrar contradições indissolúveis. Como indica o próprio título desse escrito, nele Espinosa se propõe a "explicar brevemente as questões mais difíceis que se encontram em metafísica, tanto geral como especial, sobre o ser e suas afecções, Deus e seus atributos, e o pensamento humano".[31] Entre as dificuldades que ele ali examina, várias se referem diretamente a nosso problema,[32] mas deve-se notar inicialmente – uma vez que mais tarde Wolff criticará tanto a ele como a Descartes por isto – que Espinosa não se crê obrigado a definir com rigor todas as noções que utiliza. Tal é, particularmente, o caso das duas noções de "essência" e de "existência", tão claras em si mesmas que não se poderia tentar torná-las mais claras sem as obscurecer.[33] A história não terá como lamentar suficientemente o fato de Espinosa nos ter aqui privado de esclarecimentos tão preciosos sobre a maneira pela qual ele mesmo entendia esses termos, mas aquilo que ele nos disse acerca de suas relações permite ver, até certo ponto, qual o sentido exato que ele lhes atribuía.

Foram propostas interpretações bastante diferentes das *Cogitata metaphysica*, mas todas reconhecem como fato que, nessa obra, seja falando por si mesmo, seja como simples intérprete de Descartes, Espinosa toma posição a respeito de certas doutrinas escolásticas. A distinção de essência e existência é uma delas, pois, ainda que Espinosa não tenha considerado oportuno dissertar sobre o sentido desses termos, ele os definiu e, em seguida, se pronunciou sobre o sentido de sua relação. Para ele, o ser da essência é "o modo sob o qual as coisas criadas são compreendidas nos atributos de Deus". Quanto ao ser da existência, é a "própria essência das coisas fora de Deus e considerada em si mesma, aquele que se atribui às coisas

depois de terem sido criadas por Deus". Acrescentemos que Espinosa distingue a essência da existência, como Avicena fizera antes dele, e as distingue pela mesma razão. Visto que, no ser finito, a essência pode ser concebida sem a existência, ela é distinta dela.[34] Aliás, a experiência mais simples é suficiente para prová-lo: "Se algum filósofo ainda se pergunta se a essência e a existência são distintas nas coisas criadas, ele não precisa, para dirimir essa dúvida, se esforçar muito para definir a essência e a existência. Basta ele procurar um escultor ou um ebanista; eles lhe ensinarão em que ordem fixa começam por conceber uma estátua que ainda não existe, e em seguida lhe mostrarão ela existente".

Tudo se passa, portanto, como se Espinosa fizesse aqui da distinção de essência e existência nas coisas criadas uma evidência empírica imediatamente dada. É verdade que ele próprio rejeitou a noção de criação, mas também sempre sustentou que, de qualquer maneira que se entenda a produção dos seres finitos, "a essência das coisas produzidas por Deus não implica a existência delas".[35] Todavia, como em Descartes, a aceitação dessa tese não implica, em Espinosa, o reconhecimento de uma distinção real de essência e existência na própria estrutura do ser finito. Há distinção entre a essência e a causa de sua existência. A causa da existência do ser finito é extrínseca a esse ser, mas, no ser finito existente, a existência não se distingue realmente da essência existente. Pelo menos é isso que sugere a definição espinosana da existência que já citamos. Se a existência é "*ipsa rerum essentia extra Deum et in se considerata*" ("a própria essência das coisas fora de Deus e considerada em si mesma"),[36] nada a distingue realmente da própria essência ainda que posta como existente fora de sua causa. Portanto, como justamente se observou, essa definição implica, de fato, "a identidade da essência e da existência", visto que "o ser em existência é o ser em essência

considerado fora de Deus, nas coisas, depois de terem sido produzidas por ele".[37]

O desgosto da metafísica

A identificação da existência com a essência, em qualquer filosofia em que ela for produzida, é inevitavelmente acompanhada pela primazia da essência sobre a existência, esta, daqui por diante, não se apresentando mais senão como um acidente, um modo, ou, independentemente do nome pelo qual seja designada, como uma decorrência daquela. É bem isso o que também se pode constatar em Espinosa desde a época das *Cogitata metaphysica*, mas que se vê ainda melhor na *Ética*. Ela começa pelas *Definitiones* (definições), das quais temos aqui a primeira: "*Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id cujus natura non potest concipi nisi existens*" ("por 'causa de si' entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente"). Essa será a definição da substância, ou seja, de Deus. Pode-se dizer que, no século XVII, a metafísica se tornou ontologia, antes mesmo de Wolff ter popularizado esse nome e posto em evidência todas as implicações da doutrina. O sucesso geral do argumento de Santo Anselmo, ao qual Kant dará exatamente o nome de "ontológico", é a marca inegável disso. Descartes, Malebranche, Fénelon, Espinosa, Leibniz, ou seja, todos os representantes do que ainda há pouco se chamava de "cartesianismo", adotaram e retomaram, sob formas diferentes, mas sem lhe alterar o espírito, essa prova da existência de Deus. Uma primeira causa que existe, por assim dizer, em virtude de sua própria essência: esse triunfo do argumento de Santo Anselmo é também o triunfo do ser desexistencializado.

Mesmo para aqueles dentre eles que não acreditavam mais em sua filosofia, Descartes permanecia, aos olhos dos homens do século XVIII, como o destruidor da escolástica e, por isso mesmo, o

renovador da filosofia. A esse respeito, é interessante observar que a alegria produzida por essa libertação jamais foi uma unanimidade. Alguns bons espíritos se perguntavam se essa revolução não tinha sido muito radical, não apenas porque havia jogado fora, como definitivamente obsoletas, noções que ainda poderiam servir e cuja perda já se podia lamentar, mas também porque a maneira de pensar e de ensinar, à qual o nome de "escolástica" permanecia associado, oferecia vantagens inegáveis, das quais era difícil abrir mão. Certamente, os mestres da Idade Média tomaram muito tempo definindo, dividindo e disputando, mas será que os modernos tomaram tempo o bastante em tais operações que, no fim das contas, permaneciam inseparáveis do próprio pensamento filosófico, e sobretudo de seu ensino? Como o próprio nome indica, todos os grandes "escolásticos" foram professores, mas nem Descartes, nem Leibniz, nem Espinosa, nem Malebranche, nem Locke jamais ensinaram; em Christian Wolff, ao contrário, encontramos um professor de carreira, e não poderíamos nos espantar por vê-lo sensível às qualidades de uma filosofia que, independentemente do que fosse pensado acerca de seu valor intrínseco, é preciso ao menos reconhecer que ela era bem talhada para o ensino.

Wolff é para nós uma testemunha particularmente interessante desse espírito dividido. Como a maior parte dos homens do século XVII, ele admitia que Descartes matara a escolástica, e pode-se perceber, pela maneira como ele fala, que toda tentativa de ressuscitá-la lhe parece certamente condenada de antemão ao fracasso. É, certamente, por isso que ele se defende tão enfaticamente de querer fazê-lo, mas a própria insistência em se defender leva a perguntar se, à sua maneira, não é exatamente isso o que ele faz. E seus lamentos vão além da simples forma do ensino. Dentre as perdas às quais Wolff não admite se resignar, nenhuma lhe é mais sensível que a perda desta bela ciência geral que era chamada de "filosofia primeira" ou metafísica. Descartes parece ter sentido por ela apenas desgosto e, no

entanto, se a tivesse desprezado menos – "*si Cartesius non fastidio philosophiae primae correptus fuisset*" ("se Descartes não tivesse sido tomado pelo desprezo da filosofia primeira") –, talvez lhe fosse possível introduzir, nas tantas noções das quais fazia uso, mais de uma útil precisão.[38]

Esse desgosto que Descartes sentia pela metafísica é considerado por Wolff como um estado de espírito amplamente difundido em seu tempo. Depois do sucesso obtido pela filosofia cartesiana, ele assevera, essa Filosofia Primeira, que os escolásticos encheram de elogios invejáveis, caiu no desprezo e se tornou o escárnio de todos.[39] A razão dessa mudança de atitude é, aliás, simples. É que Descartes resolveu filosofar com clareza e distinção, a saber, não admitindo o uso de nenhum termo ao qual não correspondesse uma noção clara, ou do qual a definição não poderia se referir a noções mais simples, que fossem elas mesmas claras. Portanto, Descartes explicava as coisas por suas razões intrínsecas e, consequentemente, de uma maneira inteligível. Em *Filosofia Primeira*, ao contrário, e ao menos tal qual praticada antes dele, as definições dos termos eram ordinariamente mais obscuras que os próprios termos. Nada espantoso, portanto, que se tenha chegado a considerar a ontologia como "um Léxico filosófico em língua bárbara, em que são explicados termos filosóficos em sua maior parte inúteis". Quanto a alguns termos ontológicos verdadeiramente indispensáveis, Descartes, que havia perdido a esperança de defini-los, decidiu simplesmente que não mereciam ser definidos, visto que faziam parte daqueles que são mais difíceis de definir do que de compreender.[40] Seja como for que a consideremos, a metafísica parece, então, merecer o desprezo do qual se tornou objeto.

O "disse me disse" filosófico, para não falar nada daqueles que conhecem as ciências positivas, é uma força de inibição assustadora, visto que impede espíritos excelentes, por medo de não se sabe que

ridículo especulativo, de afirmar o que eles visivelmente gostariam de poder dizer. Testemunha-o Christian Wolff, cujo estado de espírito teria feito dele, no século XIII, um escolástico de primeira grandeza, e que não ousa reivindicar abertamente uma tradição à qual, como veremos, ele, no entanto, deu continuidade. Um bom indício de que o tenha feito é a própria insistência com que ele se defende para dizer que não o fez. Tratar a filosofia primeira como uma ciência, afirma ele no início de sua obra, não é trazer de volta para as escolas a filosofia escolástica, mas corrigi-la de seus defeitos. Com efeito, não é possível abordá-la sem constatar que ela usa termos mal definidos e proposições mal estabelecidas; dispor-se a expô-la de maneira científica, excluindo todas as noções obscuras proscritas por Descartes, não é, portanto, voltar à escolástica, mas fazer dela uma disciplina plenamente constituída como ciência, capaz de ajudar a melhor compreender o que disseram os próprios escolásticos, e de, daí por diante, realizar novos progressos.[41]

Seguramente Wolff não estava errado por se considerar fazendo uma obra nova, pois abordava os problemas da filosofia primeira num espírito verdadeiramente novo e segundo métodos que antes jamais lhe haviam sido aplicados. Em contrapartida, não é menos certo que ele fizesse também uma obra conservadora, ao reivindicar o direito de existir para essa antiquíssima disciplina que era a filosofia primeira, aquela mesma que os escolásticos tomavam por rainha das ciências, e da qual, muito equivocadamente, Descartes acreditou que poderia se livrar. Com Wolff, é a metafísica clássica, concebida como ciência do ser enquanto ser, que retoma vigor em pleno século XVIII, e como o ser não muda de natureza, mesmo quando dele se esquece, a nova filosofia primeira praticamente não podia senão dar sequência àquela que a havia precedido.

Retorno à ciência do ser

Disso, pelo menos, Wolff teve clara consciência e em nada se defendeu. Para ele, é uma regra geral, e, consequentemente, válida em filosofia, que é preciso nunca se afastar do sentido atribuído aos termos na língua de todos os dias. Quando se trata de noções para as quais a língua corrente não oferece termos, deve-se necessariamente criar novos, mas, uma vez que esses novos termos foram colocados em circulação, é preciso se ater a eles. Logo, devem-se conservar com cuidado os termos introduzidos na filosofia primeira pelos escolásticos, [42] ainda que se tenha de defini-los em seguida com maior precisão e encadeá-los com maior rigor do que os próprios escolásticos o fizeram.[43] Pois "os termos filosóficos introduzidos pelos escolásticos na Ontologia são claros, se não todos, ao menos a maior parte, ainda que eles próprios os tenham mal definido".[44] Tal é a conclusão à qual Wolff diz ter sido conduzido pelo exame desses termos. Ele não duvida mais, depois disso, de que os autores que deles fizeram uso, tiveram verdadeiramente presentes ao pensamento noções correspondentes a objetos reais ou a aspectos reais desses objetos, como, aliás, se pode ver nos exemplos que empregam. A definição dada por eles de um "modo" é bastante obscura, mas, assim que eles tomam o calor como um exemplo daquilo que seria um modo, não mais se duvida de que essa noção tenha correspondido a alguma coisa para eles. Ora, não é impossível de maneira nenhuma que um termo obscuro no pensamento de um seja claro no pensamento de outro. Aliás, é possível que os termos ontológicos dos escolásticos sejam obscuros para seus leitores, ainda que tenham sido claros para seus autores. É mesmo possível que esses termos sejam mais obscuros a um de seus leitores que a outro. Às vezes, é por precipitação que se acusa a obscuridade de toda essa terminologia. De fato, parece que simplesmente se passou o seguinte: o uso comum da razão desde há muito tempo permitiu abstrair dos objetos singulares da experiência certas noções gerais que, ainda que confusas, não são menos

correspondentes aos objetos. É a essas noções confusas que os escolásticos deram os nomes introduzidos por eles na Ontologia. Ora, "as noções ontológicas confusas vulgares constituem uma espécie de ontologia natural. Logo, é possível definir a *ontologia natural*: o conjunto das noções confusas que correspondem aos termos abstratos pelos quais expressamos juízos gerais sobre o ser, e adquiridas pelo uso comum das faculdades do pensamento". Essas noções foram naturalmente recolhidas pelos escolásticos, e mesmo completadas por eles. A obra deles, então, consistiu em tornar a ontologia natural mais completa, enriquecendo-a com noções e termos que estavam lhe fazendo falta. A ontologia verdadeiramente científica na qual pensa o próprio Wolff se apresenta desde então como um esforço para atingir a ontologia natural, ou seja, para conceber claramente aquilo que dela já haviam dito os escolásticos, elevá-la a um grau de certeza superior, e pôr em evidência o laço que une essas verdades às outras. Entendida desse modo, a ontologia não se reduzirá a um simples léxico, pois não terá como objeto o explicar o sentido das palavras, mas aquilo que convém a todos os seres enquanto tais. E tampouco seria possível acusá-la de ser o léxico de uma língua bárbara, pois um barbarismo é um termo substituído sem necessidade por aqueles dos quais o latim se vale, ao passo que os termos filosóficos novos dos quais se vale a ontologia são requeridos por essa ciência para expressar noções novas. [45] Portanto, não deve haver escrúpulos em empregá-los.

O possível anterior ao ser

Essas considerações não são sem interesse para quem quer compreender a obra de Wolff tal como ele mesmo a compreendeu. Estamos manifestamente diante de um homem que, embora se defenda de retomar por conta própria as conclusões metafísicas da Escola, não mais se contenta, porém, com a facilidade sumária com que Descartes havia se desincumbido, apoiado sobre a luz natural pura, do cuidado de esclarecer as noções primeiras da filosofia

primeira. Wolff retomou um a um os termos da Escola, e o exame que deles fez o convenceu de que tinham geralmente um sentido. Bem mais que isso, ele retornou à noção de uma ciência própria do objeto que esses termos designam, ainda que, com ele, seja verdadeiramente a filosofia de Aristóteles e dos escolásticos que tenha renascido sob uma forma e com uma técnica novas. A questão que Aristóteles já considerava como bem antiga – "o que é o ser?" – se encontra novamente posta em pleno século XVIII, e é bem nesse momento que a ciência do ser enquanto ser pretende conseguir, pela primeira vez, ser constituída com um rigor perfeito. Digamos mais: é então que, pela primeira vez, ela se impõe à atenção dos filósofos como uma ciência distinta, designada por um nome feito especialmente para ela. É verdade que Wolff não criou o nome "ontologia", que hoje é usado correntemente para designá-la,[46] mas ele garantiu seu sucesso e, ao impô-lo, difundiu nos meios filosóficos as conotações definidas que acompanhavam a noção de ser em seu próprio pensamento. Em Aristóteles, a "filosofia primeira" tratava diretamente das substâncias concretas, para buscar, em sua estrutura metafísica, o que fazia delas seres propriamente ditos. Eis, aliás, por que ela legitimamente incluía a teologia natural, ciência desses seres por excelência que são as substâncias separadas, ou motores imóveis, e particularmente do primeiro de todos, o pensamento puro que se pensa eternamente a si mesmo. Por aí se compreende que nem Aristóteles nem São Tomás de Aquino, depois dele, jamais isolaram, no seio da filosofia primeira, uma ciência do ser abstrato como tal, posto à parte de todo ser atualmente existente. Tendo identificado o ser com a essência, Suárez, ao contrário, foi levado a constituir uma ciência do ser que, com exceção do nome, já anunciava a obra de Wolff, e veremos, ademais, que este último não renegou sua dívida para com seu ilustre predecessor. No entanto, foi exatamente o próprio Wolff o primeiro a constituir uma *ontologia sem teologia*, isto

é, uma ciência do ser tomado abstratamente em si, independentemente de toda questão de saber se ele existe atualmente ou não. O próprio nome de ontologia, tão cômodo, que se impôs definitivamente a todos, nele não implica menos a noção de ser que se deve tomar como característica do pensamento de Wolff e que, tão grande é o poder dos signos, ele frequentemente impõe àqueles que o acolhem sem crítica. Rigorosamente, a ontologia é a ciência do ser integralmente desexistencializado.

Considerada sob esse aspecto, essa nova metafísica conduz a seu fim virtualidades às quais, na doutrina de Leibniz, um sentimento ainda vivo do caráter original da existência não teria permitido que fossem atualizadas. Sabe-se como, em Leibniz, a ordem das essências se distingue da ordem das existências: a primeira dizendo respeito unicamente ao princípio de não contradição; a segunda, ao contrário, dizendo respeito ao princípio de razão suficiente. Ora, é um dos traços mais notados, e, com efeito, dos mais notáveis da doutrina de Wolff a tendência do princípio de razão suficiente de invadir os dois domínios, como se sempre houvesse um motivo para dar razão suficiente das próprias essências e, correspondentemente, como se a justificação das existências não dissesse respeito a nenhum outro método que à análise das próprias essências. Para compreender essa doutrina, cuja influência haveria de ser tão profunda e tão extensa, é, portanto, à concepção wolffiana de essência que convém inicialmente remontar.

É característico do pensamento de Wolff que, para atingir o real, haja a necessidade de passar pelo possível, e para atingir o possível, de passar pelo impossível. Como, então, quando se quer deduzir o ser, se tomaria como ponto de partida outra coisa que o não-ser? É, portanto, isso que faz Wolff. O impossível é aquilo que não pode existir. Com efeito, é impossível aquilo que implica contradição, pois não é possível que a mesma coisa seja e não seja ao mesmo tempo; portanto, é impossível que o contraditório exista. Ao contrário, o

possível é aquilo que pode existir, precisamente porque, sua noção não implicando nenhuma contradição, nada se opõe a que ele possa existir. Ora, aí está precisamente aquilo que se chama de ser: "*Ens dicitur quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat*" ("chama-se de 'ente' aquilo que pode existir, consequentemente, aquilo a que não repugna a existência").[47] Vê-se quão radicalmente o ser se encontra aqui separado deste dado completamente empírico e não dedutível *a priori* que é a existência. Para definir o ser, Wolff se contenta com uma simples possibilidade de existência, que ele inicialmente reduziu a uma não impossibilidade. Para nos expressarmos com uma daquelas fórmulas lapidares que nele são abundantes, diremos, então, que o possível é o ser: "*quod possibile est, ens est*" ("o que é possível, é ente").[48]

A estrutura da essência

Aliás, trata-se aqui apenas de uma noção metafísica implicitamente aceita por todos, ao que afirma Wolff, e conforme a linguagem comum. *Ens*, *possibile*, *aliquid* (ente, possível, algo), termos perfeitamente sinônimos, dos quais o metafísico não faz mais do que depreender as implicações. É fato: aquilo que a linguagem comum nomeia como um ser é algo que existe, mas aquele que pode inferir que A é um ser, porque ele existe, é igualmente capaz de conceber que um ser é aquilo que pode existir. Ao remontar do fato concreto à sua condição abstrata, Wolff argumenta, então, assim: de que A existe, segue-se que A pode existir, "donde se infere, consequentemente, que é um ser".[49] A prova de que essa inferência é realmente feita, ainda que não se tenha consciência dela, é o costume de se falar em seres passados e seres futuros, ou seja, seres que não existem mais ou não existem ainda, mas aos quais, de todo modo, não cabe nada além de uma existência puramente possível.

Para ir mais adiante no conhecimento do ser, é preciso, então, definir as condições de sua possibilidade.

A mais fundamental de todas é aquela sobre a qual já discorremos: a ausência de toda contradição interna, mas ela não basta. Quando se trata de conceber um ser, é preciso pôr em sua noção não apenas elementos que não sejam contraditórios entre si, mas também elementos que sejam os constitutivos primeiros dele. Entendamos com isso elementos que não sejam determinados por outros, e dentre os quais nenhum seja determinado pelo outro. Para compreender como Wolff raciocina, é preciso representá-lo a si, aliás, tal qual ele mesmo se descreve em seu próprio comentário,[50] partindo de alguma noção imaginária que ele concebe como uma sorte de receptáculo no qual se pode colocar aquilo que se quiser. O problema se torna, então, saber o que se deve colocar inicialmente nele, para fazer desse receptáculo a noção de um ser. Ora, se forem colocados elementos determinados por outros, consequentemente se deixa de colocar os determinantes dele, que são os verdadeiros constitutivos do ser. Igualmente, se colocarmos nele elementos determinados por um dentre eles, não colocamos em primeiro lugar aquilo que deve vir antes, uma vez que bastaria pôr o determinante para ter os determinados. Portanto, não poremos inicialmente no ser assim concebido senão os elementos não contraditórios e, se assim pudermos dizê-lo, primeiros. Esses são aqueles que Wolff chama de *essentialia* (essenciais), visto que constituem a própria essência do ser. Donde esta conclusão cuja imensa importância é inútil assinalar: a essência é aquilo que se concebe do ser em primeiro lugar, e, sem ela, o ser não pode ser.[51] Assim, a essência do triangulo equilátero é composta pelo número três e pela igualdade dos lados; a essência da virtude é composta por um *habitus* (hábito) da vontade e da conformidade das ações que dela decorrem com a lei natural. Se uma ou outra dessas condições for alterada, não há mais nem triângulo

nem virtude; que, ao contrário, todas as duas sejam postas, são postos de um só gesto a virtude e o triângulo; a presença desses dois *essentialia* é, então, necessária e suficiente para definir as essências do triângulo ou da virtude. Uma vez que é inseparável de seus elementos essenciais, o ser sempre possui, com eles, todas as propriedades que eles determinam. Dá-se a essas propriedades o nome de "atributos", reservando o nome de "modos" às propriedades que, não sendo determinadas pela essência, nem estando em contradição com ela, podem ou não lhe pertencer. Portanto, os atributos sempre pertencem à sua essência, ao passo que os modos ora lhe pertencem, ora não, o que era expresso pelos escolásticos ao darem a esses modos o nome de acidentes.

Wolff discípulo de Suárez

No ser assim constituído, os *essentialia* são evidentemente a base sobre a qual tudo repousa. Postos como não contraditórios, eles asseguram sua possibilidade: "*per essentialia ens possibile est*" ("pelos essenciais, o ente é possível"), e, uma vez que a essência do ser consiste em sua própria possibilidade, aquele que nele reconhece a possibilidade intrínseca, compreende, simultaneamente, sua essência. Dissemos isso mesmo: "reconhece", pois, se é possível justificar os atributos a partir dos dados essenciais do ser, é impossível dar uma razão intrínseca para que esses *essentialia* lhe pertençam. Eles são, com efeito, por definição, aquilo que se põe em primeiro lugar no ser; portanto, antes deles, não se pode conceber nada de que seja possível deduzi-los. Quanto aos modos, encontra-se exatamente nesses dados fundamentais da essência a razão pela qual eles podem pertencer-lhe, mas a razão pela qual eles lhe pertencem atualmente só pode se encontrar seja nos modos antecedentes do mesmo ser, seja em um ou em vários outros seres, seja na ação concorrente desses modos e desses seres. Os seres em questão são chamados de "exteriores", e eles contêm a razão suficiente dos modos da essência que nem a própria

essência nem seus modos seriam, sozinhos, capazes de explicar. Logo, a essência contém a razão, não somente de tudo aquilo que ela contém na permanência de outro que não ela mesma, mas, ainda, a razão da possibilidade que seus modos têm de lhe pertencer.[52] Chegamos assim à seguinte definição nominal da essência: aquilo que primeiro se concebe de um ser, e no que se encontra contida a razão suficiente pela qual tudo o mais ou lhe pertence atualmente, ou pode lhe pertencer.[53]

O método analítico pelo qual Wolff obtém essa conclusão é próprio dele e, aliás, é apenas isso que ele reivindica como seu bem, mas as noções de ser e de essência que ele estabelece mediante esse novo método nada têm de novo, e ele mesmo o reconhece numa passagem de importância capital para quem se interessa pela filiação das doutrinas do ser:

> Essa noção de essência, como aquilo que primeiro se concebe a respeito do ser, e que contém a razão pela qual tudo o mais é nele incluído, ou pode sê-lo, está de acordo com a noção que dela têm os filósofos. Com efeito, Francisco Suárez, reconhecido como aquele dentre os escolásticos que mais profundamente meditou as questões metafísicas, diz em suas *Disputationes Metaphysicae* (t. I, disp. 2, sect. 4, §5) que a essência da coisa é aquilo que é o princípio primeiro, radical e íntimo de todas as ações e propriedades que convêm à coisa. Ainda que ele prove, pela autoridade de Aristóteles e de São Tomás, que a essência assim compreendida seja idêntica à natureza de cada coisa, ele logo acrescenta, porém, que a essência designa, em segundo lugar, segundo o pensamento de São Tomás, aquilo que se encontra explicado pela definição, e, consequentemente, como ele o conclui a partir daí, que a essência da coisa é aquilo que nós concebemos como a ela pertencendo primeiro, e como constituído inicialmente no ser da coisa, ou de tal coisa. Ora, ele acrescenta mais adiante que uma essência real é aquela que, não implicando nenhuma contradição e não sendo uma ficção do intelecto, é, além disso, o princípio ou a raiz das operações ou dos efeitos reais. Portanto, se olharmos a ideia presente ao espírito do metafísico, em vez das palavras nas quais ele formulou o que aí via, manifesta-se claramente que, caso se queira conceber a essência do ser, 1) se o supusermos inteiramente indeterminado, é preciso acrescentar-lhe algo como primeiro; 2) é preciso que essa essência só contenha elementos que não repugnem, ou seja, que não impliquem nenhuma contradição, e que não sejam determinados por outros, simultaneamente incluídos nessa essência, visto que, de outro modo, os determinantes lhes seriam anteriores; 3) é preciso que essa essência contenha ainda a razão de tudo o que nela se encontra constantemente incluído, ou pode nela ser

encontrado, visto que, de outro modo, não seria possível dizê-la a raiz das propriedades e das ações as quais se diz que dela decorrem. A noção de essência presente ao espírito de São Tomás e de Suárez era, então, a mesma que deduzimos *a priori*, tornando-a mais distinta e mais determinada. Descartes conservou a noção de essência que havia recebido da filosofia escolástica nas escolas dos padres da Sociedade de Jesus. Com efeito, ele diz em seus *Princípios de filosofia*, P. I, art. 53, que há, para cada substância, uma propriedade principal, que constitui sua natureza e sua essência, e à qual todas as outras se referem. E seu digno intérprete Clauberg diz, em sua *Metafísica*, a respeito do ser, art. 56, que "entre todas as coisas atribuídas a um ser qualquer, costuma haver uma que consideramos como o primeiro, o principal e o íntimo da coisa, que envolve, de algum modo, todo o resto, ou, pelo menos, é como que a raiz e o fundamento dele. É isso mesmo que chamamos de *essência* da coisa, e que designamos, além disso, sua *natureza*, com relação às propriedades e às operações que dela decorrem".[54]

Um texto como esse é de uma riqueza que desafia a análise. Retenhamos dele ao menos o vivo sentimento experimentado por Wolff de seu acordo real com a ontologia essencializada de Suárez. Se ele também se considera em acordo com São Tomás de Aquino, é apenas porque o interpreta por meio das citações, corretas, mas tendenciosamente utilizadas, que o próprio Suárez havia extraído de suas obras. Independentemente do que se possa dizer acerca disso, Wolff conserva do suarezismo essa tese fundamental de que a essência, e não o existir, é aquilo que há de primeiro no ser e a fonte de todas as suas operações. É preciso escolher entre *operatio sequitur essentiam* (a operação segue a essência) e *operatio sequitur esse* (a operação segue o ser); ora, a escolha de Wolff foi feita, e, dessas duas fórmulas, ele escolhe a primeira, colocando-se ousadamente do seu lado, tal como Suárez, Descartes e Clauberg, que interpreta a esse. É apenas a partir do ser essencial assim plenamente constituído, e mediante um novo desvio, que Wolff poderá finalmente alcançar a noção concreta do ser atualmente existente.

A existência complemento do possível

Tudo o que existe é possível, pois o contrário implicaria que o impossível existisse, o que é absurdo. Contudo, não é verdade que o

que é possível existe pelo mesmo motivo. Quando um artesão concebe o plano de uma máquina possível, ele a considera como tal porque ela não contém nada de contraditório, ou seja, nenhuma peça que não se possa efetivamente fabricar e combinar. Todavia, disso não se depreende que essa máquina existe, mas apenas que ela pode existir. Portanto, pode-se dizer que a existência não é determinada pela possibilidade da essência, ou, em outros termos, que "a possibilidade não é a razão suficiente da existência". Além da possibilidade de ser, alguma outra coisa ainda é requerida para que ele exista, e é por isso que, numa fórmula justamente célebre, Wolff define nominalmente a existência como "o complemento da possibilidade": "*Hinc existentiam definio per complementum possibilitatis*" ("Donde defino a existência pelo complemento da possibilidade"). É bastante notável que a doutrina de Wolff tenha, nesse ponto, chegado a conclusões tão próximas daquelas de Avicena. Mas acontece que, ambos tendo em comum a identificação do ser com a essência, Wolff não pode evitar fazer da existência um simples modo da essência, tal como Avicena havia feito dela uma sorte de acidente. Aliás, é por isso que, em Wolff, a existência não diz respeito à ontologia enquanto tal. Nada de mais natural, uma vez que a existência não diz respeito diretamente ao ser. Que a essência, ou seja, o ser, seja analisado o mais exaustivamente que se quiser: não se encontrará nada além daquilo que o constitui enquanto tal, ou seja, a simples possibilidade de existir; e, uma vez que o ser se reduz à essência, a qual, por sua vez, se reduz ao possível, a ciência do ser enquanto ser, ou ontologia, não teria absolutamente como explicar por que, em certos casos, tais possíveis privilegiados se veem dotados de existência. Para justificar esse *complementum possibilitatis* (complemento da possibilidade), é preciso se voltar para as diversas ciências que tratam, em cada caso particular, da causa pela qual o ser em questão existe. Assim, a teologia natural demonstrará a razão suficiente da existência de Deus e do universo; em Cosmologia,

explicar-se-á como a existência dos contingentes se encontra determinada no mundo material; em Psicologia, será dito como os possíveis incluídos no pensamento humano são conduzidos ao ato. De todo modo, para propor o problema da existência, será preciso sair da ontologia, visto que o ser de que a ontologia trata se confunde com sua pura possibilidade passiva de receber a existência: a potência ativa de outros seres, que são as causas da existência, é a única que pode conferir a existência ao ser.

A essência razão da existência

Mas não bastará sair da ontologia, pois a cosmologia de Wolff não está suficientemente qualificada para propor os problemas da existência.[55] Com efeito, ao menos em sua parte geral, ela não é senão uma promoção da filosofia primeira: "*Cosmologia generalis scientifica est, quae theoriam generalem de mundo ex ontologiae principiis demonstrat*" ("A Cosmologia geral, que demonstra a teoria geral do mundo a partir dos princípios da ontologia, é científica").[56] Para encontrar a causa do mundo, é preciso situar-se fora do mundo e procurá-la em Deus. Portanto, é a teologia que deverá resolver esse problema,[57] e como ela inicialmente terá de estabelecer a existência da causa da existência do mundo, sua primeira tarefa será provar a existência de Deus. Com efeito, o que é Deus? Se nos referirmos à sua definição nominal, da qual, aqui, como em qualquer circunstância, se deve partir, "entende-se, pela palavra Deus, o ser por si, no qual se encontra contida a razão suficiente da existência deste mundo visível e de nossas almas".[58] Portanto, a existência de Deus é a primeira que deveríamos atingir, e a única via de que Wolff dispõe para aí chegar é aquela que passa pela essência, visto que, em sua ontologia, o ser e a essência constituem apenas um.

Com efeito, a teologia natural de Wolff é dominada, ou, antes, animada do interior, pelo princípio de razão suficiente. Deve haver,

para todo ser, uma razão suficiente de sua existência. Se esse ser não tem em si mesmo essa razão de sua existência, ele deve tê-la em outro, e esse outro, por sua vez, em outro, até que se chegue a um ser que contenha em si mesmo a razão suficiente de sua própria existência. Esse ser é aquele ao qual se dá o nome de ser necessário. Portanto, é certo que um ser necessário existe. Mas o que se deve entender por "ter em si mesmo a razão suficiente de sua própria existência"? Dizer "em si mesmo" é dizer "em sua essência". Assim, se há verdadeiramente um ser necessário, ou seja, um "ser por si", ou, como também se diz, um ser dotado do privilégio da "asseidade", é preciso que ele tenha necessariamente em sua essência a razão suficiente de sua existência: "*Ens a se rationem existentiae in essentia sua habet*" ("O ente tem, desde si mesmo, a razão da existência em sua essência").[59] Não é, então, possível cometer nenhum erro sobre o pensamento de Wolff ao se ver nele a afirmação, sem reservas, de uma causação da existência a partir da essência. A imagem que se oferece a ele, quando ele se permite falar a língua comum, é a de que, no ser necessário, a existência "decorre" necessariamente da essência: "*dicendum erit, ens a se esse illud, ex cujus essentia necessario fluit existentia*" ("cumpriria dizer que o ente, desde si mesmo, seja aquilo de cuja essência a existência flui necessariamente").[60] Isso é o mesmo que dizer que a razão suficiente da existência do ser necessário deve ser buscada em suas determinações essenciais. Ora, ao expressar-se assim, Wolff nada mais está fazendo do que traduzir, em termos técnicos, a propósito desse problema crucial, o sentimento muito vivo, por ele experimentado, de uma sorte de inferioridade ontológica da existência com relação à essência. Todas as essências, quaisquer que sejam, são necessárias: "*essentiae rerum sunt necessariae*" ("as essências das coisas são necessárias"), e por serem necessárias, são imutáveis: "*essentiae rerum sunt immutabiles*" ("as essências das coisas são imutáveis").[61] "A existência considerada em geral, pelo contrário,

não é necessária" ("*existentia in genere considerata necessaria non est*"), ainda que, para encontrar a razão suficiente dela, seja preciso inevitavelmente buscá-la em qualquer outra coisa que não seja ela mesma, a saber, na essência daquilo que existe. Ora, estamos buscando aqui a causa da causa de todas as existências; logo, ela só pode se encontrar numa essência cujas determinações essenciais sejam tais que sua existência dela decorra necessariamente. É nesse sentido forte que se deve entender a fórmula: a razão da existência do ser por si se encontra em sua essência, e se for notado que ainda não se trata, aqui no pensamento de Wolff, senão de uma demonstração *a posteriori* da existência de um ser necessário, compreender-se-á como Kant pôde ser persuadido, posteriormente, de que toda prova da existência de Deus implicava finalmente o argumento "ontológico". Com efeito, acontece exatamente assim numa teologia natural tão completamente essencializada quanto aquela de Wolff, na qual o pensamento não procede de existências em existências, mas de essências em essências, até que, finalmente, encontre uma que seja como que capaz de secretar seu próprio ato de existir.

O argumento ontológico

A definição wolffiana da existência como complemento da possibilidade recebe, assim, finalmente aqui seu sentido pleno. Uma vez que a essência do ser necessário funda sua existência, e que a essência de todo ser se confunde com sua possibilidade, é inevitavelmente em sua própria possibilidade que o ser necessário encontra a razão suficiente de sua existência: "*Ens a se existit ideo, quia possibile*" ("o ente existe, desde si mesmo, por isto: porque é possível").[62] Fórmula, em si mesma, bastante evidente, e da qual o comentário que Wolff faz sobre ela não diminui em nada a importância: "Com efeito, o ser por si tem em sua essência a razão suficiente de sua existência; consequentemente, é por sua essência que se compreende por que ele existe, e, assim, a razão pela qual ele

existe é a de que ele tem essa essência. Com efeito, é por sua essência que um ser é possível, a tal ponto que a essência se reduza à sua possibilidade intrínseca. O ser por si existe, então, porque é possível". Eis-nos aqui reconduzidos à ausência de contradição entre as determinações essenciais do ser por si como se à razão suficiente de sua existência. Assim, o próprio fato de que a existência não pode geralmente se concluir da essência, ou, se assim preferirmos, de que a simples possibilidade não basta geralmente para determinar a existência,[63] nos obriga a propor uma essência cuja existência seja necessária em virtude de suas próprias determinações.

Quando se põe, assim, o possível como anterior ao real, e ainda, no caso único de Deus, como capaz, por assim dizer, de engendrá-lo, a tentação de retomar mais uma vez o argumento de Santo Anselmo é praticamente irresistível. Com efeito, Wolff cedeu a ela, e em condições que lançam uma luz das mais vivas sobre o sentido profundo de sua ontologia. Pode-se inclusive dizer que aí, e somente aí, se descobre a significação verdadeira da atitude adotada por Leibniz e Wolff a respeito de seus predecessores sobre esse ponto importante. Ambos sabem muito bem que a origem do argumento em questão remonta a Santo Anselmo. E o sabem tão bem que acusam Descartes e seus discípulos de tê-lo pura e simplesmente roubado. No entanto, eles próprios não hesitam em, por sua vez, retomá-lo, mas asseverando quanto a isso que eles são os primeiros a finalmente dar-lhe a única forma pela qual ele seria validamente concludente. Com efeito, são os primeiros a começar por estabelecer que a noção de Deus, sobre a qual repousa a prova, é "possível". A demonstração dessa possibilidade se resume ao seguinte: o ser absolutamente perfeito é aquele a quem todas as realidades compossíveis pertencem no grau absolutamente supremo; ora, o grau supremo de realidade, ao excluir toda falta, torna impossível que algo seja dele negado, e, uma vez que a contradição consiste em negar e afirmar simultaneamente a

mesma coisa, o ser do qual não se pode negar nada é livre de toda contradição; portanto, é possível.[64] Como se vê, nada há de mais simples, e seria até mesmo de se admirar a importância atribuída por Wolff a essa operação dialética elementar, se não se lembrasse, a esse propósito, que, para ele, a possibilidade da essência é verdadeiramente a fonte de sua existência. O que não passa de uma precaução redundante quando a existência de Deus é inferida a partir da perfeição de sua essência, como fizeram Santo Anselmo e Descartes, se torna, ao contrário, uma necessidade, quando, como o faz Wolff, há o dever de inicialmente se assegurar de uma essência a fim de, em seguida, poder lhe atribuir a existência necessária como uma de suas perfeições.

Ontologia e criação

É preciso ter levado bem longe a desexistencialização da essência, e talvez ter alcançado seu extremo, para reconduzir, desse modo, sua relação com a existência àquela de um sujeito com seu atributo. Tal qual Wolff a concebe, a existência, seja contingente seja necessária, nada mais é que uma "realidade", isto é, algo realmente presente num sujeito.[65] De maneira exata, ela é para ele uma dentre todas as realidades compossíveis, tomadas em seu grau absolutamente supremo, que sabemos constituir a essência de Deus. A partir desse ponto, a dedução lógica de Wolff pode se desenvolver sem obstáculo até seu termo: "Deus contém todas as realidades compossíveis tomadas em seu grau absolutamente supremo. Ora, Deus é possível. Eis por que: uma vez que o possível pode existir, a existência pode lhe pertencer. Consequentemente, a existência é uma realidade, e como as realidades que podem simultaneamente pertencer a um ser são compossíveis, ela está entre o número das realidades compossíveis. A existência necessária pertence, então, a Deus, ou, o que dá no mesmo, Deus existe necessariamente".[66] Portanto, não saímos aqui

do círculo em que, desde o início, havia nos engajado essa teologia da essência: "*Deus per essentiam suam existit*" ("Deus existe por sua essência"); mas nós sabemos, de agora em diante, que a existência é assimilável a um dos predicados compossíveis da essência, o que nos aproxima ainda mais do tipo de metafísica ao qual a crítica de Kant logo haverá de se opor.

Na doutrina de Wolff, a passagem da existência necessária às existências contingentes se efetua segundo os princípios já estabelecidos por Leibniz, mas com uma precisão analítica que torna sua observação singularmente instrutiva. Ao contrário de Espinosa, que ele critica severamente sobre esse ponto, Wolff mantém a noção de criação, com a irredutibilidade fundamental dos contingentes a toda dedução analítica que ela traz consigo. Tanto para ele quanto para Leibniz, o princípio de razão suficiente, não o princípio de não contradição, explica, sozinho, as existências contingentes. Por certo se dirá que deve haver no próprio Deus uma razão suficiente de sua decisão de criar o mundo, antes que de não criá-lo. Admitamos, se assim o quisermos, que Deus tenha julgado conveniente à sua sabedoria criar um mundo para manifestar sua glória; não será menos verdadeiro que, por nenhum procedimento dialético, se poderá transformar esse motivo numa razão necessitante. Deus se basta; ele não precisa de nada além de si, sendo-lhe, portanto, indiferente que o mundo exista ou não exista. Quanto ao próprio mundo, sua essência finita não contendo a razão suficiente de sua existência, pode-se dizer que sua criação é um milagre, e que a ordem da natureza pressupõe, como sua condição primeira, um estado milagroso.[67] No entanto, o mundo não foi criado por acaso, pois, seja qual for o motivo de "conveniência" que se atribua à criação, ao menos se tem a certeza de que houve um.[68] Além disso e, sobretudo, uma vez tomada a decisão de criar o mundo, não há dúvida de que Deus não tenha escolhido este mundo antes que qualquer outro por uma razão

plenamente suficiente, e essa razão é aquela mesma que Leibniz foi o primeiro a ter claramente percebido: Deus escolheu criar este mundo porque é o melhor dos mundos possíveis. Falando em termos absolutos, uma infinidade de mundos diferentes poderiam ter sido criados, e Deus podia livremente atualizar qualquer um desses mundos possíveis. Não somente podia, mas o pode sempre,[69] visto que sempre pode atualizar todos os possíveis. No entanto, entre esses mundos possíveis, que só diferem por seu grau de perfeição, há um melhor que todos os outros. Visto que é o melhor de todos os outros, sua visão é aquela que melhor satisfaz a inteligência divina, e como a vontade de um ser livre escolhe sempre o que melhor apraz à sua inteligência, Deus, que é livre, escolheu criar o mais perfeito dos mundos possíveis pela perfeição superior que nele achava.[70]

Teria sido difícil tornar a criação mais semelhante a uma dedução analítica sem suprimi-la completamente. Wolff não parte do fato, reconhecido por ele mesmo como indemonstrável, de que este mundo seja o mais perfeito dos mundos possíveis, para justificar a criação dele por Deus.[71] Muito pelo contrário: ele parte de sua noção de um Deus perfeito e que respeita o princípio de razão suficiente para daí concluir que, como foi este o mundo que ele criou, este mundo deve ser, apesar de suas imperfeições, o mais perfeito dos mundos possíveis. Se não o fosse, que razão suficiente Deus teria tido para criá-lo em vez de outro? Avancemos ainda mais: se não houvesse um mundo possível mais perfeito que os outros, que razão Deus teria tido para criar algum? Que esse mundo possível seja o mais perfeito de todos, seria, para Deus, uma razão objetiva para escolhê-lo; mas haveria, além disso, uma razão subjetiva para fazê-lo, a saber, que convinha à sua própria perfeição escolhê-lo.[72] Portanto, independentemente do que ele mesmo diga a esse respeito, Wolff se separa aqui da doutrina tomista, segundo a qual, por mais perfeito que este mundo tivesse sido, Deus sempre poderia ter criado em seu

lugar um outro ainda mais perfeito. Tal indeterminação nesta *res facti* (coisa do fato) que é o universo causa profunda aversão ao pensamento de Wolff, uma vez que ele quer uma criação livre tão completamente determinada quanto uma dedução. Aliás, não lhe passa despercebido que, tal qual ele mesmo o concebe, seu Deus depende, aqui, completamente, em sua decisão, da razão objetiva da criatura conhecida por seu intelecto. Mas, ele faz notar, não é absurdo que Deus dependa de si mesmo, uma vez que isso não obscurece em nada sua liberdade.[73]

Esse último ponto ilustra perfeitamente o ideal de completa determinação das existências que domina o pensamento de Wolff. O universo no qual ele pensa é um universo criado, bem diferente, consequentemente, do universo espinosista ao qual ele se opõe;[74] no entanto, em Wolff as coisas não se passam de maneira muito diferente daquela do universo de Espinosa. O Deus de Wolff é livre, mas a razão objetiva pela qual sua vontade se regula é ela mesma inteiramente determinada, o que equivale a dizer que o Deus de Wolff era livre para criar não importa qual mundo, mas que a própria perfeição de sua liberdade o teria determinado a não criar nenhum outro a não ser aquele mesmo que ele escolheu e que a perfeição intrínseca desse mundo possível solicitava irresistivelmente a Deus que o criasse. A essência do Universo wolffiano não postula simplesmente sua candidatura à existência, mas a impõe à própria vontade de Deus com uma força de sugestão ou um atrativo de sedução que bem podem ser ditos irresistíveis. Se a essência finita não é aqui a razão suficiente da existência, ao menos há que se admitir que ela é a razão suficiente da decisão divina que lhe confere a existência, uma vez que ela contém efetivamente aquilo de que a determinar.

Capítulo 6

A NEUTRALIZAÇÃO DA EXISTÊNCIA[1]

Kant discípulo de Wolff

Todos aqueles aos quais a obra de Kant é ao menos um pouco familiar reconhecem a importância deste texto excepcional que é o Prefácio à segunda edição de sua *Crítica da razão pura*. Com uma modéstia de expressão que não diminui a grandiosidade do gesto, o professor de Königsberg se apresenta aí como revolucionário. Pois a ciência só progrediu mediante revoluções bruscas, cada uma das quais consistindo no fato de um único homem, a partir de quem a ciência, da qual ele havia iniciado a reforma, ou antes, completado sua fundação, saía de um longo período de tentativas estéreis e entrava, para nunca mais sair, no caminho régio de um progresso indefinido. Que tenha havido semelhante revolução na origem da ciência matemática, Kant não duvida, ainda que o nome do feliz mortal que a efetuou não tenha chegado até nós. A física se constituiu mais lentamente como ciência, mas sabe-se que, depois de Galileu, a coisa por fim aconteceu. Falta a metafísica, cuja hora da grande transformação final enfim chegou, e cujo revolucionário é Immanuel Kant. Essa terceira e suprema revolução se realizará, aliás, no mesmo sentido das duas precedentes, em nome deste mesmo princípio que não encontra na natureza senão aquilo que o espírito nele coloca. Princípio revolucionário, de fato, no qual o entendimento humano finalmente ousou proclamar sua mais profunda aspiração: criar o real à sua imagem e semelhança, a fim de poder comprazer-se dele, na absoluta certeza de jamais encontrar nele nada de estrangeiro à sua própria essência e de poder sempre se reencontrar nele.

Portanto, há em Kant um lado "Robespierre", que Heine discerniu com sua perspicácia costumeira, mas que parece pouco interessar aos filósofos, porque, sendo da ordem do acontecimento, está fora da ordem da filosofia. No entanto, é aí que se encontra a origem de sua obra crítica, ou seja, do kantismo propriamente dito. Tal decisão pressupunha, em seu autor, a firme convicção de que, pelo menos enquanto ciência, a metafísica ainda estava em período de gestação. Com efeito, foi isso que Kant disse, com tal força que convenceu seus sucessores. Daí por diante, será uma banalidade confrontar a solidez, a unanimidade e a estabilidade das certezas científicas à caducidade, à dispersão e ao caráter efêmero das opiniões metafísicas. Fascinado pela obra de Newton, Kant a considerava definitiva, ao passo que, em metafísica, nada de definitivo jamais fora feito. No entanto, parece que ao menos um homem teria tido a capacidade de constituir a metafísica como ciência se apenas tivesse tido a ideia de fazê-lo. Esse homem era Christian Wolff, cuja doutrina Kant acabou por repudiar, mas cujo método ele sempre reivindicou como o de toda filosofia que, daí por diante, quisesse se constituir como ciência. Hoje, praticamente ninguém mais lê Wolff. No entanto, é um fato que, aos olhos de Kant, Wolff era a própria metafísica, ou seja, a disciplina que ele pretendia reformar ou, antes, fazer passar por revolução brusca ao estado de ciência. Toda a sua crítica da metafísica repousa, portanto, sobre essa assunção de que a obra de Wolff coincide com a própria essência da metafísica, ou, se assim preferirmos, de que a metafísica em si forma uma unidade com aquela "do ilustre Wolff, o maior de todos os filósofos dogmáticos, que foi o primeiro (e é por esse exemplo que ele criou, na Alemanha, esse espírito de profundidade que ainda não se extinguiu) a mostrar como, estabelecendo regularmente os princípios, determinando claramente os conceitos, procurando o rigor das demonstrações, evitando os saltos temerários quando se passa às consequências, pode-se entrar no caminho seguro

de uma ciência".[2] Portanto, trata-se, precisamente, para Kant, depois de ter estabelecido em que condições uma metafísica em geral é possível, de constituir, por sua vez, uma metafísica de tipo wolffiano.

Esse fato seria de pouca importância se apenas se tratasse aqui de uma simples questão de forma ou de técnica no campo da exposição, mas Kant estava ligado a Wolff por laços mais profundos do que ele mesmo podia imaginar. Como ele identificava o wolffismo à metafísica, o fracasso de um se confundia com o do outro. É que ele viveu desse pensamento e por muito tempo dele nutriu seu ensino. A doutrina de Wolff havia sido introduzida na Universidade de Königsberg por este mesmo Franz Albert Schultz de que o próprio Wolff teria dito: "Se alguém algum dia me compreendeu, foi Schultz, em Königsberg".[3] Kant estudou com Schultz e começou, desde então, a sofrer a influência dessa "ontologia" abstrata, centrada na *entitas* (entidade) em geral, e para a qual, como justamente se observou, o mundo, a alma e Deus eram apenas objetos particulares, aos quais as categorias ontológicas se aplicavam, em cosmologia, pneumatologia e teologia, como em ciências igualmente particulares.[4] Se Kant se preocupou tão cedo com a prova da existência de Deus, que hoje se costuma designar como "argumento ontológico", foi porque, com efeito, pela forma que Wolff lhes havia dado, todas as provas da existência de Deus eram "ontológicas". Digamos melhor: toda a metafísica de Wolff era "ontológica", uma vez que se definia a si mesma como a ciência do ser possível, que só chega à existência como complemento de sua possibilidade.

Aí está um fato que não se deve esquecer, caso se queira compreender a importância que teve para Kant o encontro com Hume. A metafísica de Aristóteles tinha como fundamento um sólido empirismo, ao qual, desde a Idade Média, as objeções céticas de um Nicolau de Autrecourt se opuseram vivamente, mas ela encerrava em si os argumentos para superá-las. Essa metafísica de Aristóteles,

aprofundada por São Tomás de Aquino até o plano da existência, não parece que Kant jamais a tenha conhecido ou pessoalmente praticado. Para ele, como também para a maior parte de seus contemporâneos, ela pertencia a esta "Escolástica" ultrapassada e justamente desprezada, da qual a reforma de Bacon e o esplendor da ciência moderna haviam libertado o espírito humano. É verdade que aquilo que ele chamava de "metafísica", ao menos em grande parte, era igualmente proveniente da escolástica, mas ela chegara até ele, através dos séculos, de uma fonte que ele próprio desconhecia. Por meio de Wolff, que pudemos ouvi-lo chamar de "o maior dos filósofos dogmáticos", e de Suárez, que ouvimos Wolff apontar como o intérprete mais profundo do problema do ser, ele herda esta metafísica aviceniana da essência comum, na qual a existência sobrevém à essência como uma sorte de acidente, ou seja, como um *complementum possibilitatis* (complemento da possibilidade). Ao declarar que a leitura de Hume o "despertou de seu sono dogmático", [5] é nesse dogmatismo que ele pensa, o único que jamais conheceu, do qual tentou por um tempo viver, mas do qual acreditamos ele conseguiu um dia se evadir, para não mais ali sucumbir asfixiado. O dogmatismo que inicialmente constituiu para ele a metafísica era uma pura construção racional *a priori*, e foi o que esse dogmatismo continuou a ser para ele, mesmo quando, graças a seu idealismo crítico, ele julgava ter ultrapassado o ceticismo de Hume. Um intérprete de Kant, cuja benevolência a seu respeito é total, disse de modo excelente: "Foi a metafísica assim entendida que, por Wolff, se tornou preponderante na Alemanha e exerceu sobre Kant grande influência. Para poder se opor diretamente ao ceticismo de Hume, era necessária também a ingenuidade infantil com que a filosofia de Wolff manipulava todas as categorias ontológicas, uma ingenuidade na qual Kant havia estado imerso tão profundamente até a sua própria maturidade, e na qual, no fim das contas, perseverou tão bem, que a

acolheu sem escrúpulo em seu sistema na qualidade de formas do entendimento. Essa confiança lhe foi frequentemente censurada depois como uma ausência de crítica".[6] Ao menos constatemos que ele a teve e que, da colisão dessa confiança com o ceticismo, nasceu o movimento de reflexão cujo resultado é marcado pela *Crítica da razão pura*.

Foi a demonstração por Hume do caráter não analítico da relação de causalidade que inicialmente reteve a atenção de Kant. Nada mais natural, pois, se há uma relação que a razão não pode pensar *a priori* e a partir de puros conceitos, é exatamente aquela que liga a causa a seu efeito. Pois a razão colide aqui com o mistério da existência. Como diz o próprio Kant: "É absolutamente impossível perceber por que, pelo fato de que determinada coisa existe, alguma outra coisa deveria necessariamente existir também, e como o conceito de semelhante ligação se deixaria introduzir *a priori*".[7] Contudo, a oposição do empirismo de Hume ao dogmatismo de Wolff ia bem além do problema da causalidade. Ela se afirmava, sob sua forma mais geral, nesta célebre frase da *Enquiry* (*Investigação sobre o entendimento humano*): "Todos os objetos de estudo da razão humana podem se dividir naturalmente em dois gêneros, a saber, relações de ideias e questões de fato". Do primeiro gênero são a geometria, a álgebra e a aritmética, em suma, todas as ciências cujas proposições são intuitiva ou demonstrativamente certas unicamente para o pensamento, independentemente de toda relação a seja lá o que houver de existente no mundo. As questões de fato não se estabelecem da mesma maneira, e a certeza delas, por mais elevada que seja, nunca é da mesma natureza. O contrário de toda questão de fato permanecendo sempre possível, uma vez que não implica qualquer contradição, não se pode jamais demonstrar com evidência que uma relação de fato seja necessária. A relação da causa com o efeito é

apenas o tipo mais comum das relações desse gênero, porque é sobre ela que se fundam todos os raciocínios relativos às questões de fato.[8]

Ontologia e Metafísica

O que o empirismo de Hume no fundo inspirava, portanto, era uma reivindicação dos direitos da existência sacrificados por tantos metafísicos. Ao negar que ela jamais pudesse ser deduzida *a priori* de algum conceito, nem por simples via de conceito, o filósofo inglês opunha à ontologia de Wolff a negação mais radical que ela poderia receber, e foi o que Kant entendeu muito bem. Por aquilo que ele sempre conservaria do empirismo de Hume, uma veia de existencialismo entrou na estrutura da *Crítica da razão pura*, que a atravessa por completo. É a ela que a doutrina de Kant deve o fato de ser um idealismo crítico, e não um idealismo puro e simples. Se, a partir de 1755, aproximadamente, Kant se distancia cada vez mais de Wolff, para reconhecer, de maneira cada vez mais explícita, a irredutibilidade do real ao puramente lógico, é em grande medida à influência de Hume que ele deve isso. Digamos, se assim se preferir, que a leitura de Hume o conduziu a tomar clara consciência de uma objeção fundamental ao wolffismo, que parece ter em boa hora frequentado seu espírito.[9]

Seja como for, com respeito a esse ponto, o fato é que, em 1763, três importantes escritos de Kant atestam o quão profundamente o empirismo de Hume já havia marcado seu pensamento. Inicialmente, nele Kant acolhe, pura e simplesmente, a distinção fundamental introduzida por Hume, entre as relações de ideias e as questões de fato. Em sua *Tentativa para introduzir em cosmologia o conceito de quantidades negativas*, Kant retoma por sua conta essa mesma distinção, que, porém, ele formula em termos mais precisos. Depois de ter lembrado que se pode facilmente compreender como uma consequência deriva de um princípio em virtude do princípio de

identidade, uma vez que então a consequência já está contida no princípio, ele acrescenta esta importante observação: "Mas como alguma coisa decorre de alguma outra coisa, e não em virtude da regra de identidade, é o que eu gostaria muito que me fosse esclarecido. Chamo de *fundamento lógico* (*den logischen Grund*) o primeiro gênero de fundamento, porque sua relação com a consequência pode ser considerada como lógica, isto é, como evidente segundo a regra de identidade, mas o segundo gênero de fundamento, chamo de *fundamento real* (*den Realgrund*), porque, ainda que essa relação pertença a meus conceitos verdadeiros, sua própria natureza não se deixa reduzir a nenhuma sorte de juízo". Visivelmente, Kant ainda não havia descoberto a classe dos juízos sintéticos *a priori* que, na *Crítica*, acolherá todas as relações desse gênero, mas o problema de Hume desde então se coloca para ele com toda a sua força: *Wie soll ich es verstehen*, DASS, WEIL ETWAS IST, ETWAS ANDERS SEI? Como compreender que, porque alguma coisa é, alguma outra coisa seja?[10]

Esse problema de Hume não apenas é aceito por Kant, a partir de então, com toda a sua força, mas é, sobretudo, aprofundado por ele, o que Hume não soube fazer ao transpô-lo do plano da noética para o da ontologia. Com efeito, o que diferencia essas duas classes de relações é que as relações lógicas se estabelecem entre um conceito e outro conceito, ao passo que as relações reais são as de um existente com outro existente. É por isso que a ontologia de Wolff fatalmente fracassa ao fundar relações desse gênero. Admitamos que haja em Deus a noção de um melhor dos mundos possíveis: o problema da existência do mundo permanece intacto. Pois o fundamento *real* da existência do mundo não pode ser um conceito: "Apenas a vontade de Deus contém o fundamento real da existência do mundo. A vontade divina é alguma coisa. O mundo existente é *alguma coisa completamente outra*. No entanto, um é posto pelo outro".[11] Como conceber tal relação?

Mas, antes de tudo, como conceber a relação em virtude da qual, partindo da essência de Deus, proporíamos sua própria existência? Eis aí o teste decisivo ao qual Kant submete o wolffismo em O *único fundamento possível de uma demonstração da existência de Deus* (1763). Teste decisivo, dizemos, porque se trata de ver se, ao menos no caso verdadeiramente privilegiado em que a noção de que se está partindo é a do ser infinito e perfeito, é possível deduzir analiticamente dela a existência. Ora, logo se manifesta que essa operação não é possível. Se o próprio Wolff acreditou poder consegui-la, foi porque não prestou atenção ao caráter irredutível da existência. No entanto, trata-se aí, assegura-nos Kant, de um "conceito muito simples e de muito fácil compreensão", cujo sentido ele se dispensaria de precisar, não fosse a absoluta necessidade de fazê-lo para estabelecer o único fundamento possível da demonstração da existência de Deus. Contudo, Kant acrescenta imediatamente que não se deve esperar vê-lo começar por uma definição formal da existência (*Dasein*) e, como se poderia prever, ele se põe inicialmente a nos dizer aquilo que a existência não é.

Talvez fosse melhor dizer que Kant se põe, inicialmente, a nos dizer qual é a única coisa da qual deve ser bem entendido que a existência não é. O que ela não é, antes de tudo, é um predicado, ou seja, uma determinação lógica de um sujeito. Tomemos como exemplo um sujeito possível qualquer, como Júlio César. Admitamo-lo como posto no entendimento de Deus. Ele certamente se encontra ali com todas as determinações que lhe pertencem por direito, e que lhe pertenceriam de fato se ele existisse, compreendidas aí até mesmo as menores determinações de tempo e de lugar que são incluídas em sua noção. Suprima-se, hipoteticamente, ou, simplesmente, altere-se qualquer uma dentre elas, e não se tratará mais do mesmo Júlio César. Portanto, deve-se dizer que, tomada enquanto puro possível, a noção de Júlio César inclui absolutamente todos os predicados requeridos para a sua completa determinação. No entanto, enquanto puro

possível, Júlio César não existe. Logo, sua noção pode ser completamente determinada sem incluir a existência, donde se segue que, se a existência real se encontrar conferida a esse possível, ela não poderá ser a ele acrescentada a título de predicado. Em suma, uma vez que a noção de todo possível inclui por definição a totalidade de seus predicados, é impossível que a existência seja um deles. É, portanto, por um erro de linguagem que se fala como se ela fosse um. Com efeito, expressamo-nos, o mais frequentemente, como se a existência pertencesse a nossas noções. Certamente, seria perder tempo lutar contra essa imperfeição da palavra humana, mas pelo menos é preciso ter atenção para com ela. Não dizemos: "hexágonos regulares existem na natureza, mas sim: para certas coisas na natureza, como os favos da abelha ou o cristal de rocha, convêm os predicados incluídos no conceito de hexágono".[12] Assim, em vez de a existência ser aqui como que um atributo do possível, são todos os predicados do possível que são corretamente atribuídos ao existente.

Isso acaba por levar Kant para bem perto do fato existencial propriamente dito, ao menos nesse sentido em que ele começa a situá-lo para além do simples possível e fora da ordem completa dos atributos. Ora, o que caracteriza essa ordem é o fato de que ela é aquela das relações lógicas. Reconhece-se isso pelo fato de que o verbo "ser", que aparece ali precisamente a fim de afirmar as relações desse gênero, não desempenha outro papel que o da cópula num juízo. Portanto, todo predicado é atribuído a seu sujeito possível por um juízo em que o termo "é", simples signo da atribuição lógica, não implica de modo algum a existência. Segue-se imediatamente daí que, no sentido contrário, quando o verbo "é" significa a existência, aquilo que ele designa não pode ser uma relação. Quando digo: Júlio César é, não atribuo nenhum predicado novo à noção, já completamente determinada em si mesma, de Júlio César; eu ponho Júlio César de modo absoluto, estando compreendidas todas as

determinações que ele inclui. O mesmo se dá com a noção de Deus. Todo mundo concorda que, se Deus existe, ele é onipotente, visto que esse predicado está necessariamente incluído na noção de um Deus possível; mas se eu digo: Deus existe, eu ponho de uma só vez e absolutamente o próprio Deus com a totalidade de seus atributos. [13]

Posição da existência

Definindo, desse modo, o juízo de existência como uma posição absoluta, em oposição aos juízos de relação que constroem as noções de simples possíveis, Kant deixava intacto o problema da própria natureza da existência. Ora, ele não podia abordá-lo de frente sem trazê-lo de volta à velha questão da relação da essência com a existência. Foi o que ele fez, ao se perguntar numa seção distinta de seu tratado: "Posso dizer, de fato, que, na existência (*im Dasein*), há mais do que na pura possibilidade?". À questão assim formulada, Kant logo responde que inicialmente se deve distinguir *aquilo que* é posto e *como* isso é posto. O "aquilo que", no qual Kant pensa aqui, nada mais é do que a própria essência, ou seja, o possível tomado com todos os predicados que o determinam. Ora, uma vez que, por definição, o possível inclui todos os seus predicados, se for posto como existente, "aquilo que" esse possível é, não contém nada além daquilo que conteria se ele fosse posto como simples possível. Não sendo a existência um predicado, não há um predicado a menos no Júlio César possível do que no Júlio César existente. Inversamente, se for observado "como" Júlio César se encontra posto, acrescenta-se algo ao possível quando se lhe atribui a realidade. Enquanto não se tratava senão do possível, não havia senão a questão das relações de suas determinações com certo sujeito; agora que se trata do real, é o próprio sujeito que se encontra posto com todas as determinações que hão de constituí-lo como possível. O que a existência acrescenta ao possível é, portanto, o próprio sujeito como se tomado em sua

realidade absoluta. Assim, continua Kant, que, por sua vez, se encontra aqui às voltas com a inefabilidade da existência, não se põe um predicado a mais quando se põe a existência, mas "aquilo que" é posto se encontra "mais posto" (*mehr gesetzt*). Depois desse esforço hercúleo, apenas resta a Kant se deter um pouco, resumindo a si mesmo. Digamos, então, que, "num existente, não se encontra posto nada além do que se encontraria num simples possível, visto que então não se trata senão de seus predicados; somente por algo existente se põe mais do que por um simples possível, visto que isso implica, ademais, a posição absoluta da própria coisa. Com efeito, na simples possibilidade, não é a própria coisa, mas somente as simples relações de alguma coisa com alguma coisa que se encontram postas em conformidade com o princípio de não contradição, e continua estabelecido que a existência não é propriamente nenhum predicado de nenhuma coisa".[14]

Tendo alcançado essa conclusão por via de análise direta, Kant declara não ter de modo nenhum a intenção de confirmá-la pela refutação das opiniões contrárias. Ele considera que o leitor saberá muito bem apreciar, por si mesmo, o que têm de novo e de diferente as teses que lhe são aqui propostas. Portanto, Kant tem consciência de estar sendo original ao formular aqui essas *neue und abweichende Lehrsätze* (novas e diferentes teses), mas nada teria mostrado melhor o quanto a novidade e a originalidade são diversas. Original, essa determinação filosófica da noção de existência certamente o é, visto que Kant não a deve senão à sua própria reflexão; nova, pelo contrário, ela seguramente não o é, pois ela equivale, quanto ao essencial, à doutrina escotista que fazia da existência um *modus* (*modo*) da essência, a saber, o próprio modo que a põe, de uma única vez, como real com a totalidade de suas determinações. Aqui o pensamento de Kant não foi verdadeiramente original, como, aliás, é natural, senão com relação àquilo que ele próprio sabia da história da

filosofia. Ora, no decorrer de sua longa carreira de professor, Kant jamais ensinou filosofia a partir de Platão ou de Aristóteles, e bem menos ainda a partir dos grandes metafísicos da Idade Média; os textos por ele comentados junto a seus alunos não eram senão aquilo que hoje chamaríamos de "manuais de filosofia", a saber: Meiern, para a lógica, Baumgarten, para a metafísica e a moral, aos quais, em 1759, ele remetia seus ouvintes. Ser original, para Kant, era ensinar algo diverso desses autores, mas, sobretudo, era ensinar algo diverso de Wolff.

A existência como modalidade

Nova e aberrante, *em relação àquela de Wolff*, essa determinação kantiana da existência certamente o foi, e é tão exatamente isso o que Kant quer dizer que, logo após defender ter estabelecido a originalidade de sua própria tese, ele mostra em que ela difere daquelas de Wolff e dos wolffianos Baumgarten e Crusius. Wolff ensina que a existência é o "complemento da possibilidade". Nada há de mais vago, pois, "se não se sabe de antemão o que se pode conceber de uma coisa, essa explicação nada ensinará além de sua possibilidade". Baumgarten introduz a existência como a completa determinação do objeto, que atinge o que a essência e seus predicados têm ainda de incompleto;[15] mas, já o vimos, a essência de um possível inclui a determinação completa de todos os seus predicados e, além disso, a própria existência não é uma relação que seria acrescentada a outras relações. Quanto ao "célebre Crusius", ele vê no "em um tempo qualquer" e no "em um lugar qualquer" os indícios suficientes da existência, mas esses indícios já pertencem à essência de todo indivíduo possível. Ahasverus é certamente um homem possível, cuja noção inclui a de todos os países pelos quais esse judeu errante deve errar, e de todos os tempos nos quais esse homem eterno deve viver; no entanto, Ahasverus não existe.[16] Visivelmente, o que Kant

considera original em sua própria doutrina é a redescoberta que ele acaba de fazer, depois de sua leitura de Hume, do princípio fundamental de Avicena de que a análise do conceito de nenhuma essência finita jamais permite descobrir nela a existência.[17] Logo, em torno de 1763, tudo se passa como se, graças a Kant, o ato de existir fosse retomar seu lugar na metafísica e novamente nela reivindicar seus direitos.

Foi exatamente isso que haveria de acontecer, ao menos em certo sentido, e sob uma forma bastante curiosa. Com efeito, é evidente que a *Crítica da razão pura* repousa, como sobre uma de suas bases mais sólidas, sobre a admissão prévia de um dado irredutível, que de modo nenhum se poderia deduzir *a priori* por via de conceitos. Esse dado nada mais é do que a ordem da sensibilidade: não, certamente, de toda a sensibilidade, visto que mesmo esta última diz respeito à filosofia transcendental, na medida em que ela implica as formas *a priori* do espaço e do tempo; mas, se há uma ordem de conhecimento em que algo de não *a priori* nos seja dado, é exatamente a da sensibilidade. Esta representará sempre, na obra de Kant, o patamar Hume, feito para acolher o que há de irredutivelmente *question of fact* (questão de fato) em todo conhecimento real, como, no outro extremo, a "razão pura" representará sempre o patamar Wolff, em que uma metafísica pré-crítica tenta em vão extrair conhecimentos reais de conceitos vazios de qualquer conteúdo. Hume, sozinho, é o dado sozinho, e, consequentemente, o ceticismo. Wolff, sozinho, é a razão sozinha, e, consequentemente, o dogmatismo. Entre os dois, o idealismo crítico de Kant introduzirá o plano do entendimento, preocupado em unir sempre a intuição sensível ao conceito, uma vez que, sem o conceito, a intuição sensível é cega, mas, sem a intuição sensível, o conceito é vazio. Justificar esse modo de conhecimento real por conceitos, do qual a física de Newton acabava de dar ao mundo o exemplo típico, tal foi a tarefa própria da *Crítica da razão*

pura, mas se vê que essa crítica bem pressupunha, como uma sorte de fato irredutível, a dualidade primitiva das origens de todos os nossos conhecimentos reais. Ora, o que há aqui de mais notável é o fato de que aquilo que resta de irredutivelmente dado e recebido no universo kantiano do idealismo crítico seja precisamente a intuição sensível dos objetos pensáveis. Como diz o próprio Kant no início de sua *Crítica*: "A única coisa que parece aqui necessária, a título de introdução ou de nota preliminar, é notar que há dois ramos do conhecimento humano, que talvez nasçam de uma raiz comum, mas por nós desconhecida, a saber, a *sensibilidade* e o *entendimento*. Pela primeira, objetos nos são *dados*, ao passo que, pela segunda, eles são *pensados*".[18] Ora, já o vimos: pôr absolutamente os objetos enquanto tais é pôr sua própria existência. O momento empirista que a crítica de Kant inclui é, exatamente, nesse sentido, uma reivindicação contra Wolff dos direitos do existir.

A existência como dado

Na medida em que comporta esse momento empirista, o idealismo crítico inclui um realismo, que o protege eficazmente contra o idealismo absoluto. Desde que a análise transcendental fez ver quais elementos puros a sensibilidade e o entendimento trazem consigo como a contribuição própria deles à constituição dos objetos de pensamento, permanece este aporte primitivo da intuição sensível, em vista do qual a sensibilidade se comporta de maneira puramente receptiva, e diante do qual todas as tentativas de Leibniz e de Wolff para reduzi-la ao inteligível confuso são finalmente destinadas a fracassar. É por isso mesmo que, assim que precisou se defender contra a acusação de idealismo, Kant pôde responder com uma sinceridade em que a "ingenuidade" de seu realismo resplandece: "O que chamei de idealismo não dizia respeito à existência das coisas; ora, duvidar da existência delas constitui propriamente o idealismo no sentido expresso por esse termo, e jamais me veio ao pensamento

duvidar dela".[19] Portanto, o idealismo crítico assim entendido inclui um realismo da existência, do qual se pode dizer legitimamente que é um realismo ingênuo. É inclusive por isso que Kant não rejeita somente o que chama de idealismo dogmático de Berkeley, para quem o mundo material não existe, mas também aquilo que chama de idealismo problemático de Descartes, para quem a existência do mundo exterior, ainda que certa, constitui, pelo menos, um problema. Para Kant, não há nem mesmo o problema da existência do mundo exterior: *res sunt* (as coisas são) é, a seus olhos, de uma evidência não menos imediata que *ego cogito* (eu penso), e essas evidências não apenas são igualmente imediatas, mas elas são de mesma natureza; a realidade dos fenômenos materiais é imediatamente percebida na intuição do espaço, como aquela do sujeito cognoscente é imediatamente percebida na intuição do tempo.

Mas esse dado propriamente dito, que nossa sensibilidade deve pura e simplesmente receber, em que ele exatamente consiste, afinal? Logo que se coloca essa questão, vê-se delinear, com o início de sua resposta, a imensa operação dialética pela qual Kant vai se esforçar para limitar, conter e canalizar o fluxo existencial que, se seguisse livremente seu curso, ameaçaria derrubar o sábio edifício da *Crítica*. Hume havia se entregado sem resistência à espontaneidade de um real anárquico, donde seu ceticismo final, que não expressa senão a impossibilidade de descobrir nas próprias coisas a inteligibilidade que somente o espírito lhes confere. Completamente outra é a atitude de Kant, visto que, conforme dissemos, sua missão pessoal de reformador começa com sua decisão de imitar, em metafísica, o exemplo da matemática e da física, ou seja, de fundar sobre as necessidades internas do próprio pensamento o conhecimento que dele temos. É por aí que, embora repouse sobre certo realismo, a crítica de Kant pode reivindicar justamente o título de idealismo, com tudo o que esse título comporta de rebelião consciente contra o dado como tal, e

de recusa deliberada de submeter-se a ele. Acerca disso, o aparelho técnico ajustado pela *Crítica da razão pura* pode parecer de pouca importância em comparação ao custo da decisão inicial de Kant – da qual ela não é senão a execução laboriosa – de não mais se deixar tiranizar por uma suposta "natureza" que, não fosse aquela que o espírito lhe confere, seria destituída de qualquer inteligibilidade. É aqui que o tom revolucionário da empreitada kantiana soa com maior clareza. Kant decidiu, de uma vez por todas, "forçar a natureza a responder às suas questões, em vez de se deixar levar pelas bordas". O estandarte da revolta é então levantado: "A razão deve, portanto, se apresentar à natureza tendo em uma das mãos seus princípios, que são os únicos a poder dar às concordâncias entre fenômenos a autoridade das leis, e, na outra, a experimentação tal qual ela os imagina para si segundo seus princípios: a razão quer se instruir junto à natureza, não certamente como um aluno que se deixa ensinar segundo a vontade do mestre, mas, ao contrário, como um juiz em exercício que força as testemunhas a responder às questões que ele lhes coloca".[20] Convocada ao tribunal desse juiz, a existência não poderá, daí por diante, senão submeter-se a suas leis.

Essas leis parecem, aliás, se reduzir a uma só, que é, para a existência, a de não estar ali para nenhum outro fim, de não ter nenhuma outra função a cumprir que não o se submeter docilmente a todas as leis que o espírito lhe impõe. Kant a capta, por assim dizer, em sua nascente, como uma dessas torrentes de montanha que a indústria utiliza, e a impede de deixar-se ver ao obrigá-la a servir.

Observemos, com efeito, que, se a realidade do mundo exterior é posta por Kant como uma evidência imediata, é porque mesmo sua exterioridade nos é interior. O próprio espaço, no qual os objetos de fora nos são imediatamente dados, é uma forma *a priori* da sensibilidade. O existente que apreendemos assim com uma apreensão direta não deve ser concebido como um "em si" que,

precisamente à medida que em si, nos é incognoscível por definição. Não pode haver realidade senão numa percepção; portanto, a própria essência do real enquanto tal implica que ele seja percebido, ainda que as fórmulas "real" e "real percebido" signifiquem verdadeiramente a mesma coisa. Sendo assim, pode-se dizer que os objetos exteriores, os corpos, só são algo real nas e pelas nossas representações. Colocados como não representados, eles nada são de real, eles não são nada. É por isso, aliás, que se diz que esses objetos não são nada além de fenômenos, visto que seu próprio ser é o aparecer; em contrapartida, e precisamente pela mesma razão, basta-lhes aparecer para ser, e é por isso que os objetos exteriores nos são imediatamente dados, em sua própria realidade, pelo único fato de que temos consciência deles a título de representações. Assim, o realismo não é um realismo imediato senão na medida em que ele é um idealismo, e o próprio Kant teve clara consciência disso, assim que constatou o caráter "paradoxal" desta proposição: "Não há nada no espaço senão o que nele está representado". Paradoxal, com efeito, e, no entanto, exata, visto que, o espaço não sendo, ele mesmo, senão uma representação, nada pode haver no espaço que não esteja em sua representação. O que não está no espaço, e que, no entanto, existe, é a coisa em si, mas, precisamente enquanto coisa em si, ela não teria como ser para nós um objeto; não sendo um objeto, ela não é para nós "real". Para quem persegue a quimera de uma "coisa em si conhecida", é, de fato, paradoxal dizer que não há nada no espaço senão o que nele está representado, mas a fórmula é rigorosamente exata para nós, que não falamos de conhecer coisas em si, mas unicamente os fenômenos, ou seja, as representações.[21]

Portanto, há no idealismo crítico um ponto quase imperceptível, em que a existência se encontra dada, para ser logo captada pelas formas *a priori* da sensibilidade, esperando que ela o seja pelas categorias do entendimento. Esse ponto coincide com aquele que

Kant nomeia "a intuição empírica", fato de importância capital em sua doutrina, pois é a ele que se reduz o que ela conserva de autenticamente realista. Graças à intuição empírica, pode-se legitimamente dizer que a matéria da qual nossas intuições espaciais dos objetos são feitas é algo realmente "dado", e não uma simples ficção do espírito. Diferentemente do idealismo de Berkeley, o idealismo crítico admite verdadeiramente que haja, no espírito, algo que não vem do espírito, salvo que esse dado se esgota aqui em sua própria função de dado. Ele é "aquilo que é intuído no espaço", e, se chamamos de sensação aquilo que designa este x como relativo ao espaço ou ao tempo, podemos dizer que o x captado pela intuição empírica se confunde, de fato, para nós, com a sensação que dele temos. Portanto, o idealismo crítico se concede algo dado para se certificar de não pensar no vazio, mas toma logo as medidas necessárias para que esse dado nunca reserve qualquer surpresa ao pensamento que o acolhe. Após o próprio instante em que o refrata nas formas *a priori* da sensibilidade, até o momento em que o organiza em ciência graças às categorias do entendimento, o espírito goza sem restrição do privilégio de explorar um dado que seja um real, e que não contenha, no entanto, absolutamente nada que não aquilo que o espírito nele coloca.

É preciso dizer o mesmo da própria existência. Pois falamos do x captado pela intuição empírica como de um existente, mas ele não o é para a própria intuição empírica. Absorvida completamente por esse choque que lhe vem de fora, ela não faz nada mais do que submeter-se a ele e oferecê-lo à sensação que refere logo esse dado ao espaço ou ao tempo. Para que a existência seja conhecida, é preciso que um juízo a ponha como a existência de um objeto. Mas como esse juízo a põe, e o que exatamente ele alcança ao pô-la? À questão assim formulada, uma única resposta permanecia possível. Encontramos a própria origem das reflexões pessoais de Kant na constatação, que ele fez em boa hora, do caráter não analítico da existência. Nós nos

lembramos do que significa esta tese: a existência pode se acrescentar ao conceito de qualquer objeto, ou ser suprimida dele, sem absolutamente alterar seu conteúdo, porque a existência nunca é um predicado. Ora, entre as diversas funções do juízo, há uma que se distingue justamente por este caráter notável de não afetar em nada o próprio conteúdo do juízo. Essa função é a de sua modalidade. As modalidades do juízo correspondem aos diversos valores que o pensamento pode atribuir à sua cópula, conforme ele põe sua afirmação ou sua negação como problemática (possível), assertórica (real) ou apodítica (necessária). Ora, o juízo, que põe uma relação sintética, pressupõe ele mesmo um princípio de síntese, que é um conceito puro *a priori*, em uma palavra, uma categoria. Portanto, às três modalidades do juízo correspondem três categorias da modalidade, que são, se lhes acrescentamos seus contrários: possibilidade e impossibilidade, existência e não existência, necessidade e contingência. Comparando essas duas tábuas, constata-se que a existência é uma das categorias da modalidade dos conceitos e, mais precisamente, aquela que corresponde à modalidade assertórica do juízo, a saber, no caso em que a relação que a cópula significa é posta como real.

Consideremos os juízos que formam essa classe. Em que consiste a "realidade" que eles afirmam? O real não pode ser aqui senão o próprio dado que se oferece ao pensamento na sensação. Portanto, será posto como um postulado do pensamento empírico em geral que "aquilo que está de acordo com as condições materiais da experiência (da sensação) é real".[22] A modalidade que nomeamos realidade não designará, portanto, uma determinação nova do objeto, que seria a existência. O conceito do objeto ao qual ela se aplica já está completo em si mesmo, e, como já o dissemos, a existência não é um predicado suplementar que se possa acrescentar-lhe. Portanto, ela só pode corresponder a uma certa relação do objeto do pensamento, de

tal modo completo em si mesmo quanto ao uso que dele faz o pensamento. Mais precisamente, a realidade de um objeto de pensamento deve à natureza empírica o uso que dele faz o entendimento, o que nos conduz ao postulado que, aliás, não fazemos senão comentar: o real é o que está de acordo com as condições materiais da experiência. É manifesto que essa realidade requer uma base empírica, visto que ela expressa a modalidade definida de certo uso das categorias, aquele que nós fazemos delas quando elas não expressam simplesmente, de uma maneira analítica, a forma do pensamento, mas quando se aplicam às coisas. Todavia, a realidade assim entendida não pode ser aqui senão aquela de um objeto de pensamento, pois, assim como a possibilidade de uma coisa é o acordo de seu conceito com as condições formais de uma experiência em geral, a realidade de uma coisa é o acordo de seu conceito com as condições materiais da sensação.[23] A existência não é mais sequer a modalidade de uma coisa: ela não é mais que a modalidade de um juízo.

O idealismo crítico é uma tentativa das mais instrutivas para contornar o obstáculo que a existência opõe ao entendimento, pois constitui o esforço mais consistente que nenhum filósofo jamais perseguiu, a fim de neutralizá-la tão completamente quanto possível, sem, contudo, negá-la. Aqui não precisamos levar em consideração as exigências da razão prática, uma vez que elas poderão justificar apropriadamente que sejam postos postulados relativos à coisa em si, mas jamais nos darão qualquer conhecimento deles. Portanto, se nos mantivermos no plano do conhecimento propriamente dito, que é o da razão pura, será possível dizer que, nele, a existência é exigida em toda parte como condição de todo conhecimento real, mas que, embora sempre esteja ali, ela nunca faz nada para ele.

A coisa em si, da qual fala Kant, é, com efeito, requerida, inicialmente e acima de tudo, como um pressuposto da crítica, a fim

de que os conhecimentos reais sejam possíveis. Se o diverso da sensibilidade não se oferecesse às categorias do entendimento como um dado irredutível, os conceitos do entendimento seriam tão vazios quanto as ideias da razão. Ora, esse próprio dado implica a presença, primeiro à sensibilidade e, em seguida, ao entendimento, daquilo que nos aparece sob a forma de fenômeno, ou seja, precisamente daquilo que, como fundamento real do fenômeno, é a coisa em si. Não pode tratar-se aqui de uma tese sem importância, pois é por isso que o idealismo crítico se distingue do idealismo metafísico de Berkeley, ao qual sabe-se que Kant se opôs vivamente. O ser das coisas kantianas não é o ser percebido; uma tal fórmula não vale senão para o ser dos fenômenos, ao passo que, por trás do próprio fenômeno, encontra-se o em-si que o funda e que existe independentemente do espírito.

Existência e coisa em si

Posto isso, pode-se perfeitamente acrescentar que se disse tudo daquilo que tal doutrina pode dizer do existente enquanto tal, pois tudo aquilo que se sabe da coisa em si é que ela existe. Agnosticismo inevitável, aliás, uma vez que o em-si do qual aqui se faz questão se encontra definido, em termos de conhecimento, como aquilo de que a própria essência é o não poder ser conhecido. As consequências de tal posição da questão são notáveis. Com efeito, numa doutrina em que cada corpo é um em-si existente, que se apreende por modo de intuição a título de fenômeno, a única contribuição do em-si à estrutura do fenômeno é o fazer com que ele esteja ali. Quanto às próprias propriedades cujo conjunto constitui aquilo que se nomeia a intuição desse corpo, todas pertencem ao fenômeno. Dizemos isso mesmo: todas, sem exceção nenhuma, visto que não apenas suas qualidades ditas segundas, como sua cor e sua temperatura, mas até mesmo sua extensão, são igualmente contribuições do sujeito cognoscente à estrutura fenomênica do objeto conhecido. A fórmula é do próprio Kant: "*alle Eigenschaften, die die Anschauung eines*

Körpers ausmachen, bloss zu seiner Erscheinung gehören" ("todas as propriedades que compõem a intuição de um corpo pertencem apenas ao seu fenômeno"). Ao que ele acrescenta: "Pois a existência da coisa que aparece não é suprimida com isso, assim como ela o é no verdadeiro idealismo, mas com isso somente se mostra que não podemos, de modo algum, conhecer pelos sentidos essa coisa tal qual ela é em si".[24] Assim, portanto, há existência, mas felizmente tudo se passa, para o conhecimento sensível, como se não houvesse.

Por um motivo bem mais forte ocorre o mesmo com o conhecimento intelectual. O universo kantiano da ciência bem comporta um pano de fundo existencial que o universo berkeleyano das Ideias não comportava, mas, se nele se passa alguma coisa, nada jamais transparece dele no plano dos fenômenos. O objeto da ciência kantiana existe, mas nada mudaria para a ciência se, pelo capricho de algum gênio maligno, seu objeto cessasse de existir. É outra maneira de dizer que a coisa em si não intervém de modo algum na estrutura de nosso conhecimento, e compreende-se facilmente que os sucessores de Kant estejam tão geralmente de acordo para eliminá-la. Se o próprio Kant não chegou a tal ponto, não apenas na *Crítica*, mas também na *Opus posthumum*, foi exatamente pelo fato de que não podia fazê-lo sem ir parar no idealismo puro e simples. Ora, seu pensamento pessoal constitui-se, ao ter contato com o empirismo de Hume, como uma reivindicação dos direitos do fato dado contra a pretensão, de essência idealista, de deduzir logicamente o real *a priori* por via de conceito. Portanto, Kant sempre manteve esse dado, mas o concentrou inteiramente nesse ponto, de certa forma indivisível, que é o fato bruto de sua existência. A partir desse ponto, o pensamento pode se desenvolver às soltas, num real que o *a priori* da sensibilidade oferece como uma matéria perfeitamente adaptada às categorias do entendimento.

De um lado, com efeito, o espírito nada pode conhecer se as categorias e os conceitos delas não disserem respeito às intuições sensíveis e, para além destas últimas, ao próprio em-si; mas, de outro lado, o em-si e sua intuição sensível não podem ser pensados senão mediante categorias. A própria experiência é, portanto, a obra do espírito, e é por isso, aliás, que sempre há garantia de encontrá-la ali. Como se encontrará algo de que desviar o pensamento, numa natureza feita de fenômenos que são obras do pensamento? As próprias leis às quais esses fenômenos obedecem não são senão aquelas que o espírito lhes impõe, ou das quais sem dúvida se diria melhor que ele as é. Não nos esqueçamos do ato de violência pelo qual se inicia a revolução kantiana: "O entendimento não tira suas leis *a priori* da natureza, mas as prescreve".[25] Se é graças ao entendimento que a natureza e a experiência são possíveis, nem a experiência nem a natureza podem ocultar nada de impermeável ao entendimento que lhes confere o ser. Talvez fosse impossível obter mais da existência e conceder-lhe menos.

Capítulo 7

A DEDUÇÃO DA EXISTÊNCIA[1]

A crítica hegeliana

A história do pensamento de Hegel constitui, em sua ordem, uma experiência filosófica de importância única. Animado por interesses religiosos e teológicos apaixonados, curioso por conhecer as doutrinas filosóficas mais divergentes, e mesmo vivê-las, esse pensamento se apresenta primeiro como uma espécie de massa em fusão, que se vê progressivamente resfriar-se, decantar-se e derramar-se finalmente no molde rígido de uma dialética dos conceitos.[2] Tudo se passa como se Hegel tivesse querido legitimar cada uma de suas experiências interiores pessoais, e mesmo cada uma de todas as experiências interiores possíveis, conduzindo-o ao lugar que lhe cabe como momento particular da realização progressiva do Espírito. Aliás, trata-se aqui de mais do que uma simples hipótese. O próprio Hegel quis expressamente essa conceptualização integral, pois o desdobramento em noções abstratas dessas riquezas interiores parecia-lhe necessário para elevar aquilo que em si não seria senão experiência bruta ao nível do conhecimento filosófico. Tudo se passa como se a própria essência de seu pensamento consistisse em um diálogo perpétuo entre a intensidade de sua experiência interior e a expansão dessa mesma experiência em uma infinita multiplicidade de conceitos. Tanto para ele como para Wolff, a filosofia não tinha senão a escolha entre ser ou não ser um conhecimento científico da verdade. A força do espírito, dizia ele, é proporcional à sua exteriorização, e sua profundidade só é profunda à medida que "ousa espalhar-se e perder-se ao desdobrar-se".[3] O pensamento de Hegel, portanto, não degenerou em dialética; ao

contrário, ele voluntariamente tentou salvar a totalidade de sua experiência interior conferindo-lhe a necessidade de uma dialética do Espírito.

Eis por que, aliás, por mais interessante que seja a história de sua formação, ela não trai o pensamento verdadeiro de Hegel ao abordá-lo sob a forma definitiva que deu a ele nas grandes obras de sua maturidade. Além disso, aí se reúne a vantagem, inestimável para uma investigação tal como a nossa, de ver esse pensamento tomar definitivamente posição em relação àqueles que o precederam. É verdade que se poderia temer estar, assim, às voltas com o problema de exaurir um detalhe infinito, visto que a filosofia de Hegel inclui, a título de elemento essencial, uma história da filosofia, mas o próprio fato de que essa história faça parte do sistema permite prever que ela teve de ser sistemática e, consequentemente, simplificada. Aliás, nós mesmos precisamos levar em conta apenas uma parte dessa história, a que concerne às diversas atitudes possíveis do pensamento metafísico diante do problema do ser. Ora, Hegel as reduziu a três principais: a da metafísica clássica, a do empirismo e a da intuição imediata. As duas primeiras, que são as únicas a nos interessar diretamente, correspondem a três doutrinas com as quais já deparamos: as de Wolff, de Hume e de Kant. Justificação preciosa, observe-se de passagem, do itinerário que acreditamos dever seguir ao longo de nossa investigação. Ele não representa simplesmente uma linha ideal escolhida, entre outras igualmente possíveis, pelas necessidades da causa; a linha que ele desenha é a de um itinerário realmente seguido.

Que a doutrina de Wolff tenha sido, aos olhos de Hegel, o próprio tipo da metafísica clássica, é impossível duvidar, pois as características que ele atribui a essa metafísica coincidem exatamente com as do conceitualismo wolfiano. Ao descrever a primeira das três posições fundamentais que o pensamento pode adotar em relação ao real, decerto reservando-se uma quarta que será a sua, Hegel a define como o procedimento ingênuo de um entendimento que crê que se pode

alcançar a verdade por via de simples reflexão. Entendamos com isso que o pensamento se contenta, então, com reproduzir em si o conteúdo das percepções e das intuições sensíveis, e que, satisfeito por ter garantido para si esse conteúdo, ele se considera em posse da verdade. Portanto, trata-se aqui simplesmente de um pensamento que crê ter alcançado o próprio real, logo que se eleva ao plano da abstração conceitual a partir da experiência sensível. Hegel certamente não ignora que essa maneira de filosofar já tem por trás de si uma longa e complexa história, mas não se pode hesitar sobre aquela que, de suas formas, ele considera a mais característica. É, como o quer, aliás, a lei da história, a última de todas.

> Tomada sob sua forma mais completamente determinada e a mais próxima de nós, essa maneira de filosofar era a metafísica de outrora, tal qual estava constituída em nós antes da filosofia kantiana. Contudo, essa metafísica não é de outrora senão em relação à história da filosofia, pois, em si mesma, ela permanece este algo completamente presente, a simples consideração, pelo entendimento, dos objetos da razão.[4]

Assim reduzida à sua forma mais recente, a metafísica é, portanto, uma ciência que considera as determinações conceituais do pensamento como sendo as determinações fundamentais das próprias coisas. Ela repousa sobre essa pressuposição de que, pelo único fato de ser pensado, isso que é encontra-se conhecido em si. Hegel não tem objeção quanto a essa tese, pois ele próprio sustentará a mesma coisa à sua maneira, mas ele estima que a antiga metafísica nisso era superior à filosofia crítica que pretendeu em seguida eliminá-la. O que ele censura nela, ao contrário, e, com isso, se vê bem em qual doutrina particular ele pensa, é ter admitido, em princípio, que conhecer o absoluto consiste em atribuir predicados a ele, sem, aliás, preocupar-se nem em examinar esses predicados sob a dupla relação de seu conteúdo e de seu valor, nem em determinar o próprio absoluto pela atribuição desses mesmos predicados. Tal é, por exemplo, o predicado "ser" (*Dasein*). Na proposição "Deus possui o ser", atribui-se ao sujeito um predicado cujo conteúdo não foi determinado, mas que, de toda

maneira, é demasiado limitado para esgotar em sua plenitude a representação desse sujeito. Os orientais sentiram tão bem essa falta que tentaram remediá-la, atribuindo a Deus um grande número de nomes; mas, para que o remédio fosse eficaz, seria necessário que esses nomes fossem infinitamente numerosos.[5]

Por trás dessa crítica, percebe-se a presença latente do próprio método hegeliano, mas não é necessário que nos engajemos nesse terreno. Para o nosso propósito, é suficiente observar que tudo se passa aqui como se, para Hegel, jamais tivesse existido outra metafísica além da metafísica wolffiana do conceito formal, aquela que Platão tinha de longe preparado, com sua doutrina das Ideias que, no fundo, não são apenas universalidades determinadas ou espécies,[6] essa, enfim, que Kant precisamente acabava de destruir com sua crítica, como se ela se confundisse com o próprio dogmatismo metafísico. Não pretendemos dizer aqui que, se as tivesse melhor conhecido ou compreendido, Hegel teria se contentado com a metafísica aristotélica do ato substancial ou a metafísica tomista do ato de existir. Elas teriam sem dúvida permanecido para ele como dogmatismos, com a conotação pejorativa propriamente hegeliana desse termo, ou seja, doutrinas em que, de duas proposições opostas, uma deve ser verdadeira e a outra falsa. Não menos importante é constatar até que ponto a possibilidade de uma ontologia da existência estava doravante esquecida. Resumindo as quatro partes da metafísica tal qual Wolff a constituíra – ontologia, pneumatologia, cosmologia e teologia natural –, Hegel define a ontologia como "a doutrina das determinações abstratas da essência". Quer se trate do ser (*Sein*), por exemplo, quer do ser imediatamente determinado (*Dasein*), a única preocupação de tal ontologia será investigar, sem mesmo ter perguntado se esses são os conceitos dotados de um conteúdo real, quais são os sujeitos aos quais se pode atribuí-los sem contradição.[7] Toda predicação desse gênero é verdadeira, se não for

contraditória; se contraditória, a predicação é falsa. Assim reduzida a um simples jogo de conceitos formalmente abstratos, tirados da experiência sensível e regidos somente pelo princípio de contradição, tal ontologia, no fundo, nada mais é do que uma lógica. O conceito, como Hegel diz com plena razão, finalmente não exibe ao entendimento nenhum outro conteúdo senão "a abstração vazia da essência indeterminada, da pura realidade ou positividade, o produto morto da moderna filosofia das luzes".[8] Não seríamos capazes de melhor exprimir o que o século XVIII fez da metafísica, nem mais ingenuamente confessar o esquecimento completo do que tinha sido essa ciência, antes de o século XVII a dispor nesse estado.

Ao conceitualismo abstrato de Wolff, Hegel opõe ponto por ponto o empirismo sumário de Hume, mas antes poderíamos dizer que ele vê em cada uma dessas duas doutrinas a denúncia daquilo de que a outra carece. Incapaz de retirar um conteúdo concreto dos conceitos abstratos de que se nutre seu entendimento, o próprio metafísico é obrigado a endereçar-se à experiência para sair das generalidades e reencontrar o real. Inversamente, o empirismo de Hume consegue sem dificuldade colocar em evidência a infinita multiplicidade e variedade do dado sensível, mas é extremamente difícil para ele, podemos dizer inclusive impossível, elevar-se daí até o universal. Pois a noção de generalidade significa completamente outra coisa que não um grande número de casos semelhantes, assim como a noção de "conexão necessária" significa completamente outra coisa que não mudanças que se seguem umas às outras no tempo ou justaposições de objetos no espaço. Hume sabia tão bem disso que considerava impossível fundar qualquer proposição universal e necessária, porque não se pode justificar uma proposição universal e necessária somente a partir da experiência.

Essa conciliação entre o empírico e o universal, entre o contingente da experiência sensível e o necessário do entendimento,

é precisamente a empresa que a filosofia crítica de Kant tentou levar a cabo. A filosofia crítica, observa Hegel, tem o seguinte em comum com o empirismo: ela reconhece a experiência como o único terreno em que se encontra o conhecimento. É verdade que o criticismo não considera esse conhecimento como uma verdade absoluta, mas somente como um conhecimento dos fenômenos. O fato que requer tal dado na origem de nossos conhecimentos objetivos não é menos suficiente para onerá-lo com todas as aferições do empirismo de Hume, e, aliás, é por isso que Hegel discute as doutrinas de Hume e de Kant como dois momentos de uma mesma posição do pensamento em relação ao real.

A atitude de Hegel com Kant coaduna-se aqui com as conclusões da história mais desinteressada. Como pudemos constatar, o entendimento kantiano entra em contato, por intermédio da sensibilidade, com um absoluto que, tomado em si, escapa necessariamente de suas pegadas. A coisa em si de Kant é aquilo que é o objeto, abstraindo tudo o que a sensibilidade e o entendimento podem dele conhecer. É, portanto, do âmbito do incognoscível por definição, ou, como diz Hegel, "o abstrato total, o todo vazio, determinado somente ainda como um além".[9] Em síntese, é um não-eu que o entendimento coloca em face do Eu como um objeto abstrato que corresponde a um sujeito igualmente abstrato. Compreende-se com isso que na presença dessa doutrina que mantém sim um em-si, mas não o mantém senão a título de incognoscível, Hegel a tenha qualificado não com o título de idealismo crítico que ela reivindica, mas com o de idealismo vulgar, contra o qual Kant se defendeu tão vivamente. O dado de Kant é tal que tudo se passa para o pensamento como se não existisse. Independentemente do que Kant diga, tanto para ele como para Berkeley, *esse est percipi* (ser é ser percebido).

A atitude de Kant em relação ao problema do ser devia, portanto, provocar, no espírito de Hegel, objeções contundentes. O pensamento de Kant é para ele um idealismo abstrato que, de fato, procede por simples conceito, como fazia o de Wolff. A reforma de Hegel será uma reforma do conceito. Pois ele também pensará por conceitos, mas por conceitos concretos, considerados com a riqueza de todas as suas determinações internas. Daí sua posição pessoal do problema do ser. Em nenhuma parte ela se discerne mais claramente do que na refutação, conduzida por Hegel, às críticas dirigidas por Kant contra o argumento ontológico. Sabe-se bem qual objeção fundamental Kant havia oposto: a existência não é um predicado, mas um dado empírico; logo, é impossível deduzir analiticamente a existência de uma noção qualquer, ainda que fosse a de Deus. A isso, Hegel responde que, não obstante o ser de todo objeto finito seja distinto de seu conceito, o conceito de Deus, ao contrário, inclui seu ser: "Deus é expressamente *aquilo que não pode ser pensado senão como existente*, aquilo cujo conceito inclui em si o ser. É essa unidade entre o conceito e o ser que constitui o conceito de Deus". Clássica em sua forma, essa resposta oferece, no entanto, um sentido inteiramente novo, que diz respeito ao que as próprias noções hegelianas de conceito e de Deus têm de novo. Aliás, isso se vê logo nas observações que se seguem relativas à noção de ser, e que lançam uma luz tão vívida sobre seu sentido propriamente hegeliano. O que mais surpreende aqui nosso crítico é que se recusa a Deus – que para ele é o Espírito em sua vida mais íntima, o "Eu" absoluto e a "totalidade plenamente concreta" – uma determinação tão pobre quanto o ser, da qual bem se pode dizer que é "a mais pobre, a mais abstrata de todas". O ser que o próprio Hegel atribui a Deus de pleno direito conserva, portanto, o caráter formal que obtinha em uma metafísica, daí por diante, indiferente aos problemas da existência. Assim reduzido à mais abstrata das noções e, consequentemente, à mais vazia, ele se torna o estrito mínimo daquilo que se pode pensar

de um objeto, não sendo senão esta determinação elementar pela qual uma coisa qualquer se distingue, por pouco que seja, de um puro nada. "Não pode haver para o pensamento nada que tenha menos conteúdo do que o ser", diz Hegel; ao que acrescenta: "Há apenas uma coisa que possa ter ainda menos, é o que se toma por vezes como o ser, a saber, uma existência sensível exterior, como essa do papel que tenho diante de mim; mas uma existência sensível, que seja aquela de uma coisa finita e transitória, não poderia estar aqui em questão".[10] Essa doutrina que não conhece nada de mais baixo que o ser, a não ser isso que é a própria existência, parece anunciar a desvalorização mais extrema que se possa conceber do ato de existir.

Para compreender a observação feita por Hegel, de que o problema do ser de Deus não oferece senão um interesse bastante medíocre, é necessário, com efeito, admitir literalmente a sua própria tese: se Deus é o supremamente concreto, o ser é, ao contrário, o supremamente abstrato. Conforme a verdade, ele é a abstração absoluta. Abordemos com Hegel, portanto, o ser nesse espírito, e recusemos, consequentemente, ao ser toda e qualquer determinação, uma vez que, no lugar do ser, ela faria dele um ser particular. É, aliás, sob essa condição que o ser poderá constituir o começo absoluto da filosofia. Ele será verdadeiramente o ponto de partida dela, uma vez que todas as determinações ulteriores do pensamento se aplicarão a ele, embora ele mesmo não comporte absolutamente nenhuma. O ser não é nem o Eu idêntico a si mesmo, nem a identidade absoluta considerada em si, nem mesmo a indiferença absoluta. Tomar uma dessas noções, ou outras semelhantes, como ponto de partida da reflexão é ceder à necessidade de começar por uma intuição concreta; ora, precisamente porque têm um conteúdo, essas noções implicam certa determinação do ser; elas não são absolutamente primeiras; nenhuma delas é o ser pura e simplesmente.

Certamente é árduo acompanhar Hegel sobre esse terreno da abstração totalmente pura. Ele mesmo claramente se dá conta do esforço excepcional que exige de nós, mas esse próprio esforço é a seus olhos a condição necessária de um pensamento verdadeiramente filosófico. Em contrapartida, se obrigarmo-nos a dar esse primeiro passo com ele, tornar-se-á consequentemente fácil acompanhá-lo muito mais longe. Afinal, o que é exatamente esse ser que ele toma como ponto de partida? Ele nos diz que é a indeterminação imediata, ou seja, não a indeterminação, ela mesma já determinada, que precede esta ou aquela outra determinação particular, mas sim a indeterminação absoluta, aquela que precede toda determinação. Como apreender tal indeterminado? Visto que é um totalmente abstrato, não é objeto de sensação. Visto que é vazio de todo conteúdo, não mais é objeto de representação ou intuição. O ser nem mesmo é a essência que, por sua vez, já implica certas determinações do ser. De fato, ele se reduz ao pensamento puro, com o qual se pode dizer que ele faz somente um. Pensar é pensar o ser, ou, se preferirmos, o ser é o pensamento que se toma a si mesmo como objeto. Eis por que, aliás, pode-se dizer que o começo da filosofia coincide com aquele da história da filosofia, pois essa história começa realmente com Parmênides. Dispondo o ser como a substância absoluta, Parmênides identificou o real absoluto com o pensamento puro, que é essencialmente pensamento do ser; e para nós também, que a tantos séculos de distância recomeçamos a experiência sempre presente de Parmênides, pensar o ser puro e simples é pensar, pura e simplesmente.

Não saberíamos, no entanto, lembrar o suficiente que o pensamento não é pensamento do ser senão a título de pensamento rigorosamente abstrato e totalmente indeterminado. Esse vazio absoluto de toda determinação é verdadeiramente o vazio absoluto, é o nada. Como diz Hegel em uma dessas fórmulas compactas das quais ele tem o segredo: "Agora, esse ser puro é a abstração pura e,

consequentemente, o negativo absoluto, que, considerado também de maneira imediata, é o Nada".[11] Ao formular essa importante proposição, o próprio Hegel sabe bem que ela causará escândalo. Como o ser seria ao mesmo tempo o não-ser? É preciso, contudo, admiti-lo. Se isso for recusado, será precisamente porque se pensa em algo completamente outro que o ser puro, e que parece então estranho admitir que tal ser particular possa ser e não ser ao mesmo tempo e sob a mesma relação. Aliás, até pode ser que isso seja menos ridículo do que pode parecer, mas, sobretudo, não é disso que se trata. Quando remontamos ao ponto de origem em que surgem simultaneamente o pensamento e o ser, encontramo-nos em face de uma abstração cujo próprio vazio imediatamente iguala-se ao seu contrário. Do ser puro, não há nada de determinado do qual se possa dizer que ele seja; ele não é nada, portanto, verdadeiramente, e, consequentemente, ele é verdadeiramente o não ser; como diz Hegel, "esses dois começos são apenas abstrações vazias, e cada uma das duas é tão vazia quanto a outra".[12] Quando se chega a esse ponto de abstração pura em que o pensamento apreende-se, por assim dizer, a si mesmo sem outro conteúdo, não somente não é escandaloso dispor o ser como não-ser, mas a equivalência dos dois termos impõe-se como um fato evidente.

No entanto, talvez tenhamos, sem querer, antecipado algo sobre o movimento explicativo do pensamento. Dizer que o ser é não ser é, com efeito, unir esses dois momentos em um terceiro, em que eles já não formam mais do que um. Cada um considerado em si mesmo, esse primeiro ou esse segundo começo da explicação dialética não é, com efeito, senão aquilo que ele é. Logo eles são, por assim dizer, simplesmente justapostos. Apreendendo-os em sua unidade, o pensamento concebe, ao contrário, que, assim como o ser é o não-ser, o não-ser é o ser. Para falar mais exatamente, ele concebe que a verdade do ser está no não-ser, como a verdade do não-ser está no ser.

De igual maneira, a verdade do ser, como a verdade do nada, está na unidade deles. Essa unidade, que é passagem de um ao outro e do outro ao um, é precisamente o *devir*.

Detenhamo-nos um instante sobre essa noção capital, pois ela difere profundamente das precedentes. Para dizer a verdade, ela é o primeiro conceito, pois é um pensamento concreto, ao passo que o ser e o não-ser eram apenas abstrações. Primeiramente, Hegel vê no devir, tal qual acaba de ser definido, uma experiência decisiva, ou que deveria sê-lo para todos, sobre a possibilidade de compreender o ser e o não-ser em uma só noção. Aqui, não mais é Parmênides, mas Aristóteles que regressa com seus direitos, pois a definição hegeliana do devir não é senão uma transposição, em termos de ser e de não-ser, da definição aristotélica do movimento, formulada em termos de ato e de potência. Assim como o movimento de Aristóteles é o ato do que está em potência, de modo que ele une em sua noção os dois polos opostos do ser, o devir hegeliano é o ser que passa ao não-ser e vice-versa. Observemos, além disso, que o devir hegeliano oferece esse interesse duplo e complementar, de ser ao mesmo tempo o primeiro conceito e o primeiro real concreto. Aliás, ele é conceito precisamente por ser um concreto, e não mais uma abstração, como eram o ser e o não-ser. O primeiro concreto surge, portanto, nesse sistema, da implicação mútua e da passagem de uma a outra das duas primeiras abstrações.

O devir

Com razão poderia surpreender que tal dedução do concreto a partir do abstrato fosse mantida por Hegel como legítima, mas compreender por que e em que sentido ela lhe parece tal, talvez seja também recolher o ensino filosófico mais precioso que o estudo de sua doutrina reserva. Toda filosofia se propõe a descrever o real em termos de conceito. Todas aquelas, entre as filosofias, que admitem um dado empírico como seu ponto de partida, cedo ou tarde se

chocam com certos aspectos desse dado, os quais se recusam deixar-se conceitualizar, ou, pelo menos, dos quais a conceitualização não se faz a menos que haja a resignação de se reconhecer como atualmente realizadas no concreto combinações de essências cujos conceitos, tomados no abstrato, apresentam-se como inconciliáveis. Esse era precisamente o caso da definição aristotélica do movimento, pois o ato é exatamente o oposto da potência, e, no entanto, caso se queira descrever esse fenômeno ao mesmo tempo estranho e familiar que é um ser em movimento, é preciso admitir que o ato de um ser em potência, enquanto está em potência, seja coisa possível. Suponhamos como presente uma filosofia, como a de Hegel, em que o pensamento, preocupado em alcançar um rigor e uma pureza dialéticos perfeitos, obrigue-se a reconstruir a totalidade do real por modo de conceitos e sem nenhum recurso à experiência sensível: o problema se encontrará invertido. O perigo para ela não será chocar-se com um dado empírico opaco, do qual a conceitualização exige o resignar-se a certas contradições; ao contrário, o perigo será o de se encontrar um conteúdo a partir de simples conceitos, o de retirar o concreto do abstrato e o de encontrar uma natureza a partir de uma lógica. Pois desta vez está perfeitamente claro que a ontologia de que se parte é uma lógica, e que será preciso procurar em um dos momentos dessa lógica o critério da realidade.

Hegel tentou essa experiência, e a grandeza de sua obra, o que confere a ela seu valor meta-histórico e permanente, é o rigor com o qual ele conduziu a experiência até seu termo. Começando como lógico, em primeiro lugar ele não dispunha senão de conceitos. Ora, os conceitos não são somente abstrações vazias e, consequentemente, o próprio contrário do concreto, mas oferecem, além do mais, esse notável caráter de excluírem-se uns pelos outros. Eles estão submetidos à lei fundamental do "ou... ou"; pois só o fato de que um deles é definido em si mesmo exclui de sua própria definição os outros conceitos e se exclui, por sua vez, da deles. Eis por que, aliás, a

regra do pensamento lógico é o princípio de não contradição. Com essa ousadia especulativa e simplicidade de visão que caracterizam o gênio metafísico, Hegel retirou daí a conclusão que se impunha. Se o abstrato é o não contraditório, o concreto não pode ser senão o contraditório. Ele teve, portanto, a coragem de aceitar integralmente, para dela fazer o próprio tecido do real, a totalidade do movimento dialético pelo qual o espírito, cujo movimento é a própria vida, atravessa seus momentos sucessivos, unificando-os. Platão, de quem Hegel devidamente celebrou o *Sofista* e o *Parmênides*, praticara admiravelmente essa dialética, mas não discernira o seu sentido. Cedendo à ilusão de que, se um de seus momentos é verdadeiro, o momento seguinte que o contradiz é falso, ele não tirara dela senão conclusões negativas e, para dizer a verdade, céticas, enquanto ele deveria ter apreendido de uma só vez o todo e ter situado nessa determinação mútua e progressiva dos contraditórios a essência da realidade. Pelo menos foi isso que o próprio Hegel quis fazer. Tendo eliminado de antemão todo dado empírico, para estar certo de que nenhum irracional viria contrariar a obra da razão, ele teve de reintroduzir esse irracional no seio da própria razão para evitar que ela funcionasse no vazio e, se for possível assim dizer, que ela morresse de fome. Nada mostra melhor que Nêmesis não está ausente do mundo das ideias puras. Lá, onde o primeiro concreto não é o ser, porque o ser é posto ali como a abstração absoluta, ele não pode ser senão o devir, porque, sendo ao mesmo tempo ser e não ser, o devir é o primeiro contraditório. Aqui, era Heráclito quem tinha razão. Ao dizer que "o ser não é mais do que o não ser", ele situava com razão o real não exatamente no contraditório, mas no próprio ato de se contradizer, pelo qual o ser e o não-ser negam-se mutuamente, e que é denominado devir.

Portanto, atingimos com o devir o objeto primeiro concreto do pensamento, e isso, visto ser preciso parar por aí, sem ter encontrado a existência. Seria possível que houvesse engano em vista da leitura de

uma tradução francesa de Hegel, em que a existência aparece, a partir desse momento, como sendo a unidade do ser e do não-ser no devir, ou, se assim preferirmos, "o devir nessa forma de unidade". Essa tradução sem dúvida não é completamente injustificável, mas é preciso que ela seja de fato correta. O que a justifica é que, no pensamento comum considerado com o existencialismo espontâneo que ela comporta, é impossível falar de um "concreto" sem concebê-lo como um "existente". O que a torna incorreta é que a doutrina de Hegel propõe-se aqui precisamente construir dialeticamente a noção concreta de devir, após as de ser concreto, de essência e de existência, a partir de uma noção do ser abstratamente pura de todo dado existencial. Eis por que, evitando deliberadamente o termo existência (*Existenz*), ele emprega aquele completamente diferente de "ser-aí" (*Dasein*). Além disso, o *Dasein* hegeliano, de todo modo, não é a existência, e a análise da noção de devir permite ver com bastante clareza o que ele é.

O devir, dizíamos, expressa a relação do ser com o não-ser, passando reciprocamente um no outro. Não o definiríamos exatamente dizendo que ele é a unidade do ser e do não-ser, pois tal fórmula lançaria à sombra a distinção do ser e do não-ser, essencial às trocas mútuas que constituem o devir. Considerado em si, o devir não é unidade do ser e do não-ser, mas, como Hegel diz energicamente, ele é antes a sua agitação interna, a perturbação deles: *werden… ist die Unruhe in sich*.[13] No entanto, não só não está interditado, mas é necessário ultrapassar essa consideração do devir na dualidade interna que é essencial a ele e elevá-lo ao estado de objeto determinado. É o que se faz ao concebê-lo precisamente como unidade do ser e do não-ser. Concebê-lo assim é pô-lo como finito, terminado; é fazer desse "devir" um "devindo", em uma palavra, um Dasein. O ser-aí do devir aparece, portanto, no momento em que a contradição – que ele, todavia, é em si – cessa de ser percebida, porque, embora ela ainda

esteja nele contida, não é mais explicitamente posta nele, mas se encontra absorvida em uma unidade que a supera.

O *Dasein*, portanto, pertence ao devir a partir do momento em que a consideração do pensamento atribui a ele uma determinação que o põe como uma forma nova e distinta. Assim acontece com todo *Dasein*. O *Dasein* é a unidade fixada da inquietude interna do devir. O próprio termo "ser-aí" significa literalmente: ser em um ponto determinado do espaço; mas a determinação espacial do lugar não é aqui senão o símbolo de toda determinação imediata. Retornando ao nosso exemplo, nele veremos o ser-aí brotar inevitavelmente dos termos em presença: "O ser em devir, isto é, o ser uno com o nada, e o nada uno com o ser, não são senão evanescentes; o devir se abisma, por sua contradição em si, na unidade em que o um e o outro são ultrapassados (*aufgehoben*); seu resultado, assim, é o ser-aí".[14] Não resta senão generalizar essa conclusão. Em uma doutrina em que a contradição é o próprio tecido de que é feito o concreto, não há nada em que não se possa ou não se deva descobrir determinações internas contraditórias. Na presença desse fato, duas atitudes são possíveis. Pode-se permanecer no momento da contradição, como fazia, por exemplo, Zenão, acerca do movimento, e concluir daí que, na medida em que o objeto é contraditório, ele é impossível; mas se pode conceber outra dialética, que, recusando-se a permanecer nesse momento negativo, considera, ao contrário, a contradição como um resultado determinado. Ela se torna então um nada posto como ser, isto é, como era o caso do devir, um ser que inclui um nada. Pois esse nada que ela é não é um puro nada, mas um nada determinado, sendo o nada daquilo de que ele resulta[15] pelo próprio fato de que ele o nega. Esse nada determinado, portanto, tem um conteúdo e é assim que se constitui, para além da contradição, essa unidade do positivo e da negação que o inclui: o ser-aí.

O ser-aí de Hegel é, portanto, o concreto ao qual um empirismo qualquer atribuiria a existência, mas se vê que ele mesmo a transpõe e que, longe de reivindicá-la, ele procura seu próprio fundamento em uma direção completamente oposta e o encontra em um dos momentos de sua dialética do ser. "O ser-aí, diz Hegel, é o ser com uma determinidade, que, enquanto ente e enquanto imediato, é a qualidade".[16] Essa qualidade do ser-aí, enquanto se opõe à negação, que ela inclui em si, mas da qual se distingue, constitui sua realidade. É por isso que o ser-aí se opõe ao ser outro e, de um único gesto, põe-se como um em-si. A partir desse momento, que não está, no entanto, muito longe do início da dialética, pode-se dizer que o ser é plenamente constituído enquanto tal. Ele é, como se vê, a título de objeto determinado de um pensamento, o que, em vez de viver das riquezas da existência desdobrada na floração das essências, nutre-se de suas próprias contradições.

A essência

Isso não quer dizer que o hegelianismo ignora o problema da relação entre a essência e a existência, mas o põe noutro plano que não aquele do ser enquanto tal. A essência, com efeito, apresentar-se-á aqui como uma determinação ulterior do ser, e a própria existência como uma determinação ulterior da essência. Por mais profundas que sejam suas diferenças, o hegelianismo e o escotismo – pensamos particularmente aqui no escotismo de alguns dos discípulos de Duns Escoto – têm, portanto, ao menos isto em comum: o fato de porem a existência como um dos momentos da autodeterminação do ser, e de esse momento não ser o primeiro nem em uma nem em outra dessas doutrinas.

Ainda que se reúna a ela pelas vias complexas que lhe são pessoais, Hegel conservou a noção de essência tal qual uma longa tradição lhe transmitiu, e pode-se inclusive dizer que ele salientou preferencialmente o lado menos técnico dela. A essência do ser, com

efeito, é para ele sobretudo o que o ser tem de "essencial", isto é, o que ele é verdadeiramente ou, ao menos, o que ele é enquanto é verdadeiramente. Apressemo-nos, contudo, em acrescentar que essa primeira interpretação de um termo antigo requer aqui uma elucidação completamente nova. O ser, do qual se parte em vista de reencontrar a essência, não é senão o ser (*Sein*). Em si, como imediatamente posto com a determinação que faz dele um ser-aí, ele é um *Dasein*. Suponhamos agora que esse ser entre na ordem da relação. A primeira e a mais simples de todas aquelas que ele pode acolher é aquela que ele tem consigo mesmo. Trata-se de uma relação fundamental, uma vez que, enquanto o ser se une consigo e, consequentemente, se põe como sendo si-mesmo, ele nega de si tudo aquilo que, sendo outro que ele, é sua negação. A essencialidade (*Wesenheit*) é precisamente o ser enquanto relação simples consigo mesmo, ou, como diz Hegel, é o ser enquanto é, por assim dizer, tornado em si. É precisamente nesse sentido que a essência conserva seu caráter tradicional de conotar o "essencial". Sócrates é essencialmente Sócrates. Tomemos, no entanto, cuidado para que os dois termos dessa relação não sejam idênticos. O ser de que se parte é imediato, aquele ao qual se chega é a essência; ora, do ponto de vista da essência à qual se chega, o ser imediato é "o que aparece" na essência, isto é, um "aparecer" (*Schein*), ao passo que a essência se põe como um absoluto. A essência é, portanto, "o ser enquanto ser e também a relação simples consigo mesma".[17]

A essência assim compreendida é uma determinação ulterior do ser, já que, no lugar da imediaticidade de que partimos, temos agora a reflexão do ser sobre si que o põe como idêntico a si mesmo. Vê-se que se reproduz aqui uma situação análoga àquela que revelava a dedução do devir. A essência inclui o ser; mas esse próprio ser que ela inclui, se o considerarmos à parte da essência, não é senão "o que aparece na essência", portanto, a aparência, ou, como ainda se pode

dizer, o "inessencial" (*das Wesen-das Unwesentliche*). A essência inclui, portanto, o inessencial, e, visto que o inclui como sua própria aparência, inclui-o de certa maneira essencialmente. Isso equivale a dizer que a essência não é "essencial" senão enquanto contém em si o negativo daquilo que ela é. Com efeito, quando pensamos *essencial*, pensamos *não acessório*. Esse estado de reflexão interna do ser em sua essência corresponde ao devir do ser e do não ser que vimos desembocar no ser determinado; unicamente, aqui, o termo desse novo devir não mais é o ser-aí (*Dasein*), mas a existência (*Existenz*). Pode-se, portanto, considerar a essência como a razão da existência (*das Wesen als grund der Existenz*),[18] e resta-nos somente mostrar como ela o é.

Tomada em si mesma, a essência *é* puro ato de se refletir em si, isto é, movimento, mas como esse movimento é entre si e si, pode-se dizer que a essência, tomada precisamente como pura reflexão, é "identidade consigo". O que o entendimento se representa, nas ontologias tradicionais do conceito, como uma identidade formal e abstrata é, na realidade, portanto, o efeito do devir interno do ser se pondo na essência como a aparência de si mesmo. De fato, a identidade verdadeira é completamente outra coisa. Ela não é a identidade abstrata que se obtém, em uma filosofia da abstração, por exclusão do contraditório. Ela é, ao contrário, o ser considerado nesta identidade concreta de si mesmo consigo mesmo, que inclui o negativo do ser, isto é, o aparente que implica a essência. Assim, pelo único fato de a essência pôr a identidade como primeira determinação, ela põe também a diferença como segunda determinação. Logo, ela é simultaneamente a identidade de si consigo e a diferença que essa identidade pressupõe, visto que ela é a identidade da aparência e da essência. Consideremos agora a essência como totalidade, isto é, como a unidade da identidade e da diferença; ela se torna então o que Hegel chama de *Grund*: o fundamento ou a

razão de ser. Embora tenha criticado muito vivamente a fórmula, clássica desde Leibniz, de "princípio de razão suficiente", Hegel não entende ser outra coisa aquilo que ele nomeia como *Grund*. Ele ao menos conservou para esse *Grund* o caráter, fundamental do princípio leibniz-wolffiano de razão suficiente, de ser fonte de existência. Para compreender qual lugar ocupa a existência na ontologia de Hegel, é sobre a essência enquanto *Grund*, ou razão de ser, que devemos fixar nossa atenção.

Por que a essência é razão de ser, se ela é posta como totalidade, isto é, como unidade da identidade e da diferença? Acabamos de lembrar que a essência hegeliana não é um abstrato formal, produto de uma reflexão do ser em si mesmo e excluindo, consequentemente, o que não é ela. Bem ao contrário, ela é uma reflexão concreta no outro. A essência não é, com efeito, nem do puro mesmo, nem do puro outro, mas a reflexão do mesmo no outro e vice-versa. Se ela for exatamente isso, pode-se dizer que, enquanto essência, ela é "o que tem seu ser em um outro",[19] e, como esse outro, que ela inclui, é idêntico a ela, ela é de uma só vez aquilo em que ela tem seu ser. A essência total é, portanto, de fato, razão de ser, e ela o é, de algum modo, por definição.

Quando atingimos a razão de ser, estamos no limiar daquilo de que ela é razão de ser, e que é a existência. Há, portanto, analogia e quase paralelismo entre a construção dialética do ser-aí e da existência. O mútuo devir do ser no não-ser, considerado como identidade do um e do outro, engendra o ser-aí; de maneira semelhante, a reflexão mútua do aparecer e do ser no seio da essência, considerada, a título de razão de ser, como identidade do um e do outro, engendra a existência. Portanto, a existência é para a essência, isto é, o ser considerado enquanto aparecer em si mesmo, o que o ser-aí, ou *Dasein*, é para o ser considerado em sua imediaticidade. Se Hegel dá a essa nova determinação do ser o título de existência, é porque ela põe o ser

como resultante de uma razão de ser, portanto, como sendo "a partir de outra coisa", o que nos reconduz à noção de existência familiar aos teólogos dos séculos XII e XIII, bem mais do que ao *esse* (ser) da ontologia tomista: o existir, *ex-sistere*, é "um ser saído de outra coisa"; aqui, o existente é o ser na medida em que saído da razão de ser e que, ao sair dela, ultrapassa-a, como o ser-aí ultrapassava o devir na unidade do ser determinado.[20] A existência é a unidade do ser e do aparecer e vice-versa.

O universo oferece-se, portanto, ao pensamento como uma multidão de essências, que são existências com relação a suas razões de ser, e razões de ser em relação às existências que delas decorrem. Esses dois momentos da dialética se unem, por sua vez, em uma nova totalidade. Com efeito, quando, em vez de opor razão de ser e existência no existente, apreendem-se essas duas determinações em sua unidade, o existente se torna coisa (*das Ding*). Eis finalmente reunida a famosa coisa em si de Kant, e não somente reunida, mas conhecida tal qual ela é em si, uma vez que ela se produz, de certo modo, sob nossos olhos como sendo verdadeiramente a coisa enquanto tal, aquela que ainda nada é além de coisa, completamente abstrata e indeterminada, na espera de todas as determinações ulteriores de que é suscetível. Essa observação nos relembra oportunamente que toda a dialética de Hegel nega o que ainda restava de empirismo na filosofia crítica de Kant. Se a coisa em si de Kant se colocava como incognoscível, não era precisamente enquanto representava o existente como tal, em sua irredutibilidade fundamental à dedução analítica? Em Hegel, a coisa em si não se coloca, ao contrário, como cognoscível senão porque todo caráter de dado empírico é recusado a ela. O que ele nomeia de *das Ding* é a essência da coisa enquanto coisa e, para propriamente dizer, a realidade. Aliás, teria sido possível prevê-lo, visto que a ontologia de Hegel não é, de fato, senão o início de sua lógica. O ser, a essência e a

própria existência só aparecem aí a título de determinações progressivas de uma noção que se constrói no pensamento, e que se nomearia abstrata em qualquer filosofia que não se contentasse, em matéria de concreto, com contradições superadas na unidade das noções. Nunca a razão de ser, a existência e a coisa foram mais integralmente logicizadas do que nessa filosofia. Hegel permaneceu discípulo de Wolff mais profundamente do que talvez ele mesmo o pensasse.

A realidade

O que vincula as duas doutrinas é esse formalismo do pensamento abstrato, ao qual elas devem, é verdade, o rigor científico de que uma e outra justamente orgulham-se, mas que as deixava às voltas com esta temível dificuldade: fazer algo concreto com algo abstrato. Quando ele diz, por exemplo, que a "realidade efetiva" (*die Wirklichkeit*) é o concreto que se pode definir como "a unidade devinda e imediata da essência e da existência",[21] cada um desses termos comporta em seu pensamento um sentido preciso cuja razão ele está pronto para fornecer. Uma vez dada a explicação, subsiste, porém, o problema de saber se construir algo concreto com algo abstrato é tão fácil quanto retirar o abstrato do concreto. Hegel não dispõe, no entanto, de nada além disso para reconstituir o real, e o concreto de que fala não é, no final das contas, nada além de uma concreção de abstrações.

Talvez se proponha a objeção de que essa observação é inexata, já que não consideramos aqui senão a lógica de Hegel, isto é, a parte de sua doutrina que é e deve ser abstrata. A objeção não seria desprovida de força, mas é preciso lembrar, no entanto, que, se a lógica de Hegel representa a parte abstrata de sua doutrina, ela só é abstrata em face do concreto hegeliano, que precisamente não é senão uma construção de abstrações. Aqui, como também em Proclo e em Escoto Erígena, o universo é uma dialética e a dialética é o universo. Aliás, é o que diz o próprio Hegel, quando afirma que a filosofia *faz unidade somente*

com a realidade. Portanto, não poderíamos opor nele a lógica à filosofia da natureza e à filosofia do espírito, como se sua lógica fosse a lógica formal de Aristóteles, em que os conceitos se incluem e se excluem segundo as exigências do princípio de não contradição. Sua lógica é a do conceito hegeliano que, de um movimento engendrado pelas contradições de que é rico, desenvolve-se e determina-se progressivamente em natureza e em espírito. O lógico, aqui, é, portanto, o concreto que ainda não atingiu as determinações ulteriores da natureza e do espírito, e ele não é em si de outra natureza, visto que o automovimento da noção lógica concreta é o princípio comum da natureza e do espírito. O termo último da lógica é a ideia, da qual a ordem lógica inteira é o conteúdo; por sua vez, saindo, por assim dizer, de si mesmo, a fim de se pôr, sob forma de "ser outro", como o negativo ou o exterior de si mesmo, a ideia é "natureza",[22] cujo ápice é o indivíduo; mas, ultrapassando enfim essa exterioridade que a define como natureza, a ideia volta a se pôr por si mesma e em sua subjetividade concreta, sob a forma do espírito. Não se saberia censurar a doutrina de Hegel por ser tão exatamente aquilo que ela quis ser. Aliás, aqui não nos colocamos no plano da crítica, mas no da constatação. Trata-se de ver no hegelianismo o idealismo absoluto cujo título ele mesmo reivindicou. Ele o foi, com efeito, graças à redução completa do real à sua explicação pelo pensamento que acabamos de vê-lo realizar; mas reduzir o real ao pensamento é reduzi-lo ao conhecimento pelo pensamento; logo, é inevitavelmente convocar uma reação da existência contra a dissolução em pura noção da qual ela é ameaçada. Não é de admirar que a recusa da dedução hegeliana da existência seja a fonte do existencialismo contemporâneo.

Capítulo 8

A EXISTÊNCIA CONTRA A FILOSOFIA[1]

Conhecimento e religião

Foi dito que a filosofia de Hegel, longe de ser puramente racional, é "um esforço em direção à racionalização de um fundo que a razão não alcança".[2] Tal observação serviria bem a qualquer outra filosofia, mas quando feita a propósito do hegelianismo, é para constatar seu fracasso. Quer tenha conseguido, quer não, Hegel certamente ambicionou construir uma obra em que o sistema fosse indiscernível da realidade, ou seja, fazer aparecer o real como sendo, em sua própria essência, um sistema integralmente racionalizado. O que há de mais paradoxal na história do hegelianismo é que ele tenha sido combatido mais vigorosamente no terreno em que, ao contrário, se poderia esperar que ele vencesse sem dificuldade, aquele da filosofia do espírito. Há muito tempo, a ciência havia habituado os filósofos com a esperança de uma racionalização integral da natureza; o hegelianismo fez surgir a esperança de uma racionalização integral da arte, da filosofia e da religião. Digamos melhor: ele assumiu como tarefa a realização dessa racionalização, dado que o "sistema" hegeliano inclui tudo o que não é ele como um dos momentos de sua própria verdade. Assim, tudo é verdadeiro nele, no lugar em que o gênio de Hegel lhe designa; aí, tudo é real na mesma medida em que é explicado.

Impossível imaginar desafio mais insolente à autonomia da existência. Aliás, pode-se ser mais exato e dizer que, na obra de Hegel, esse desafio se apresenta como aquele que a filosofia dirige à história, pois, se suas pretensões se encontram justificadas, a operação colossal que ele medita terá como resultado a completa absorção do

histórico pelo filosófico. A história oferece ao observador, sob a aparência de uma série de acontecimentos que se sucedem acidentalmente, os momentos sucessivos do desenvolvimento da ideia, os quais são apenas as etapas necessárias da autorrealização do espírito. Por exemplo, é assim que a história da filosofia se apresenta como a história da origem e do desenvolvimento de sistemas irredutíveis e inspirados em princípios radicalmente diferentes, mas ela só é tal como história, pois a filosofia a faz aparecer-nos como sendo, ao contrário, uma só filosofia na qual os diversos sistemas, com os princípios diferentes em que eles se inspiram, aparecem como partes de um mesmo todo. Não somente seus conteúdos, mas a própria ordem de sua sucessão se apresentam ao pensamento como racionalmente inteligível, pois a história da filosofia, tomada como história, nos conta como as diversas filosofias explicaram o universo, mas a filosofia da história da filosofia nos faz compreender por que cada uma das filosofias dignas desse nome explicou o universo como explicou, no momento em que a vemos aparecer. Vindo por último na ordem do tempo, a filosofia de Hegel contém todas elas, pois se vê nela o Espírito, que buscava, desde a origem dos tempos, conquistar através dos diversos sistemas a plena consciência de si mesmo e de sua essência; aqui, ele se toma como objeto e reivindica a totalidade de sua história a título de conteúdo.

Quando um metafísico inicia desse modo a tarefa de deduzir a história *a priori*, o historiador pouco se incomoda com isso, pois ele, que faz a história, sabe muito bem que esta, ao contrário, sempre se oferece à sua investigação agitada por imprevistos de toda ordem. Notadamente, ele sabe como frequentemente a verdade histórica, quando os documentos lhe permitem alcançá-la, difere daquilo que ele mesmo teria considerado *a priori* como verossímil. Sobretudo, ele não pode se impedir de observar que a história deduzida *a priori* pelo metafísico com uma facilidade tão magistral é sempre aquela, mais ou menos retocada pelas necessidades da dedução, que o próprio

historiador havia começado a contar. Jamais a dedução metafísica do passado conduziu à descoberta de um fato histórico desconhecido pela história como tal; assim como um historiador jamais deduz outra história do passado a não ser aquela que se conhece em seu tempo, ele jamais arrisca deduzir a história do futuro tal como os historiadores do futuro a contarão. Se a reflexão metafísica sobre a história é um método filosoficamente fecundo, a dedução metafísica é um método historicamente estéril, fértil em confusões, praticamente de todo tipo, com as quais o verdadeiro historiador não precisa se preocupar.

Aliás, geralmente ele não se preocupa com elas, mas, quando submetemos a consciência religiosa ao mesmo tratamento, esta, ao contrário, rebela-se e protesta energicamente. Pois o que a metafísica então põe em questão é o próprio homem, com sua existência, seu destino e o sentido absoluto que ele lhes atribui. Ora, quando o recoloca no conjunto da dedução metafísica, esse sentido aparece necessariamente como relativo ao conjunto do sistema, que é o único a deter a verdade absoluta e total. Contudo, não está aí o mais grave, pois praticamente não há consciência religiosa que não admita que uma relação real da alma com o único verdadeiro Deus seja possível, se Ele o quiser, em vidas religiosas de diferentes formas. Nenhum cristão duvida da santidade de Abraão, nem que Moisés realmente tenha conversado com Deus. Para uma alma religiosa qualquer, a verdadeira questão é saber se o que ela tem como a verdade não é apenas um dos momentos de uma verdade total, ou se o Deus de Abraão e o Deus de São Paulo são, no sentido pleno do termo, o "verdadeiro Deus". Para que ele possa sê-lo, é preciso que a vida religiosa autêntica transcenda em cada caso as fórmulas que ela se dá; é preciso, principalmente, que ela se situe no âmbito de uma ordem especificamente outra em relação àquela da "explicação". O cerne do problema está aqui. Trata-se de saber se a religião, considerada em sua essência e sua própria realidade, é homogênea quanto ao

conhecimento que se pode ter e à explicação, qualquer que seja, que se pode dar. Colocar assim o problema é pôr o conhecimento racional em disputa com a existência em sua reivindicação mais irredutível. Com efeito, trata-se de saber, para nos atermos ao exemplo concreto sobre o qual vamos meditar, se a vida cristã é essencialmente um saber, e mesmo, para colocar a aporia da forma mais aguda, se é absolutamente possível, a partir da ciência do cristianismo, "tornar-se cristão".

Para colocar o problema dessa forma e com essa força, não foi preciso menos do que a experiência religiosa pessoal de Sören Kierkegaard, que, por muito tempo esquecido e negligenciado, age com tanta força no pensamento filosófico e religioso de nosso tempo. No coração dessa experiência, talvez fosse preciso situar o ato de humildade cristã de um homem totalmente humilde diante da verdade do cristianismo, a ponto de jamais ousar dizer-se completamente cristão. É verdade que toda a sua obra, tão diversa e mesmo tão misteriosa em muitos aspectos, é consagrada ao serviço do cristianismo, mas ele mesmo nos diz que "essa consagração, que remonta bem longe no passado, mostrava que, mesmo se eu jamais chegasse a ser cristão, empregaria para Deus todo meu tempo e todo meu zelo, ao menos para pôr em plena claridade a natureza do cristianismo e o ponto em que reina a confusão na cristandade".[3] Essa confusão é, em larga medida, aquela pela qual Hegel é responsável; ela equivale a crer que ser cristão consiste em conhecer o cristianismo, ou que existe um sistema, uma especulação, enfim, um saber a partir do qual é possível "tornar-se cristão".

O problema é posto e discutido com a profundidade e superabundância luxuriante que se conhece no *Post-Scriptum* de Kierkegaard.[4] Desde o início dessa imensa meditação dialética, Kierkegaard encontra espontaneamente certas posições fundamentais do problema religioso que, logo de cara, o obrigam a buscar sua

solução além de todo conhecimento objetivo. Tendo ouvido dizer que existe um bem supremo, a beatitude eterna, e que o cristianismo é a condição desse bem, ele se pergunta como se dedicar a essa doutrina. Voltamos assim diretamente àquele eudemonismo de fundo, ou seja, àquele primado da conquista da felicidade que já dominava toda a dialética religiosa de Santo Agostinho. Com efeito, para quem sabe que o cristianismo propõe tornar o homem eternamente bem-aventurado, está claro que a única atitude concebível é a de um interesse infinito, ou, como amiúde diz Kierkegaard, de uma "paixão infinita" do indivíduo pela beatitude. Se ele experimenta essa paixão pela beatitude, esta se lhe torna ao menos possível; se ele não a deseja assim, dela se exclui. Acrescentemos a isso que, desta vez semelhante a São Bernardo, e nisso de acordo com todos aqueles que colocaram o problema da salvação, Kierkegaard não se interroga aqui sobre o problema objetivo da verdade do cristianismo, mas sobre o problema subjetivo de sua própria salvação. Para ele, trata-se de saber "como eu… posso me tornar participante da beatitude prometida pelo cristianismo". A isso, ele acrescenta: "O problema só diz respeito a mim". Com efeito, como cada um de nós resolveria esse problema para os outros? Se, para uma infinidade de homens, sua solução deve ser a mesma, ele deve ser resolvido uma infinidade de vezes *uma* vez. [5]

O conhecimento subjetivo

Quanto a esse problema único, que requer uma paixão infinita pela felicidade – paixão pela qual o Evangelho prescreve ao homem esquecer seu pai e sua mãe –, como o sistema de Hegel é capaz de resolvê-lo? Tal é a questão que Kierkegaard se colocou e que resolveu pela negativa, mas conduzindo sua discussão a um ponto de profundidade que, para além do sistema de Hegel, alcança a noção de conhecimento objetivo em geral. Com efeito, o problema é saber se mesmo a busca infinitamente apaixonada pelo conhecimento objetivo

pode ser tida como equivalente ao conhecimento subjetivo. Ora, logo se manifesta que ela não o é. Por mais interessada que seja a busca do conhecimento objetivo, ele propriamente dito é desinteressado por definição. Uma vez descoberto, ainda que fosse ao preço de um labor infinito, não se coloca o problema de sua apropriação. Ocorre o oposto com o conhecimento subjetivo, que consiste precisamente na apropriação do verdadeiro pelo sujeito. Por apropriação entendemos, aqui, a transformação vital que o próprio sujeito sofre em seu esforço para se tornar o objeto. Em todo conhecimento desse gênero, a oposição ordinária entre sujeito e objeto é abolida: "Objetivamente, só se fala da coisa; subjetivamente, fala-se do sujeito e da subjetividade, e eis que é a subjetividade que é a coisa".[6] Conhecer subjetivamente é ser; o conhecimento subjetivo se confunde assim, no limite, com a subjetividade. Portanto, tal conhecimento é essencialmente diferente daquele, completamente separado e puramente especular, que consiste em refletir aquilo que o sujeito não é. Quanto mais profundamente o sujeito penetrar no conhecimento subjetivo, mais se desviará do conhecimento objetivo. Esses dois modos de conhecimento não são distintos ou complementares, mas irredutivelmente opostos.

Essa dialética só adquire seu verdadeiro sentido em relação ao único problema com o qual Kierkegaard realmente se preocupa: o problema religioso. Posta em termos concretos, a questão que ele discute é simplesmente saber se o cristianismo pode ser conhecido sem ser cristão. Com efeito, pode ser – e Kierkegaard não o nega – que existam objetos tão essencialmente estranhos ao sujeito cognoscente que seu conhecimento possa e deva ser pura ou principalmente objetivo, mas também pode ser que certos objetos de conhecimento só possam ser subjetivamente conhecidos. O cristianismo é do número destes, e pode-se dizer que é assim antes de tudo. Com efeito, o cristianismo é essencialmente subjetividade,

interiorização, já que, como dissemos, ele consiste no interesse apaixonado do sujeito por sua própria bem-aventurança eterna. Se esse interesse apaixonado existe, o cristianismo aí está, e o sujeito que o experimenta pode conhecê-lo ao se conhecer; digamos melhor, já que a verdade consiste aqui na apropriação, a experiência direta que ele tem do cristianismo constituirá seu conhecimento subjetivo dele, mas se esse interesse apaixonado não existe, sendo ele que constitui o cristianismo, nenhum conhecimento do cristianismo será possível, pois o próprio cristianismo aí não estará. Sem dúvida, propor-se-á a objeção de que, no entanto, continuará sendo possível ter ao menos um conhecimento objetivo dele, mas a objeção não se sustenta, pois é impossível conhecer objetivamente aquilo que, por sua própria essência, é pura subjetividade. "Quando se trata de uma observação para a qual o observador deve estar num estado determinado, é verdadeiro dizer que, se ele não estiver nesse estado, não conhece absolutamente nada".[7] Portanto, a religião nos põe diante de um caso de tudo ou nada, e é em função desse caso extremo que Kierkegaard sempre colocou o problema, inesquecível depois dele, da relação do conhecimento com a existência. Não que ele tenha ignorado os outros casos em que se coloca o mesmo problema. O amor, por exemplo, e, geralmente falando, tudo o que diz respeito à ordem ética, imporia uma conclusão muito semelhante, mas não se compreende bem o sentido que ela tem em seu pensamento, com sua profundidade e seus limites propriamente kierkegaardianos, se for esquecido aquilo que ela expressa acima de tudo para ele: a recusa de deixar a existência cristã se dissolver em especulação.

É dessa fonte religiosa que o pensamento de Kierkegaard toma sua força, mas também é por ter posto a questão sob essa perspectiva ética e totalmente pessoal que ele jamais pôde separar o problema da existência daquele de sua existência cristã para alcançar o plano da ontologia propriamente dita. Ele mesmo não o desejava, e tal

empreitada sem dúvida lhe teria parecido absurda. Entretanto, não é certo que ela o seja. O principal problema ao qual conduz toda reflexão filosófica sobre sua doutrina é precisamente saber se não se podem reconhecer os direitos da existência sem negar os da ontologia, mas o problema mais concreto, colocado de imediato pela simples observação de seus desenvolvimentos, é saber se é possível chegar a pensar o ser apenas a partir da existência do sujeito religioso.

Não é ilegítimo colocar essa questão acerca de Kierkegaard, pois, se a força que move seu pensamento é essencialmente religiosa, a doutrina à qual ele se opõe, o hegelianismo, é muito mais que uma filosofia da religião. O próprio Hegel a quis como um sistema acabado em que a religião seria incluída no lugar que lhe convém no conjunto do real. Para criticar essa inclusão da religião no sistema, Kierkegaard teve de se opor à própria noção de sistema e marcar seus limites. Nesse sentido, sua obra – que, por destinação primeira, devia atuar sobre a história da teologia moderna – simultaneamente tornou-se o ponto de partida de um importante movimento filosófico cuja fecundidade não se extinguiu. Há Kierkegaard no teólogo Karl Barth, como também há no filósofo Heidegger, e é para esse Kierkegaard filósofo que devemos aqui voltar a atenção.

Sistema e existência

Sua crítica do hegelianismo como sistema repousa sobre um princípio simples, mas cujo alcance é imenso, porque vale igualmente contra todo sistema em geral. Esse princípio é que "pode haver um sistema lógico, mas não pode haver um sistema da existência".[8] Certamente, não se pode dizer que o próprio Hegel não tenha sentido a importância fundamental da existência. Ao contrário, nós o vimos reagir contra o logicismo abstrato e estatístico de Wolff, substituindo-o por uma dialética construtiva que possuía em si o princípio de seu próprio movimento. Ora, tão logo uma doutrina se abre para o movimento, ela acolhe a existência. Contudo, uma

questão rapidamente se coloca: podemos acolher a existência sem renunciarmos à lógica? Ou, para formular a mesma questão em outros termos, podemos colocar o movimento como base da lógica, "ao passo que a lógica não pode explicar o movimento"?[9] À questão assim posta, só podemos responder pela negativa. Ora, admitir que a existência escapa à lógica é admitir que ela se recusa a deixar-se confinar num sistema. Sem dúvida, um sistema da existência não é impossível por si, mas, se houver um, não pode ser dado para nós:

> A própria existência é um sistema para Deus, mas não pode sê-lo para um espírito existente. Ser um sistema e estar fechado correspondem mutuamente, mas a existência é justamente o contrário. Do ponto de vista abstrato, sistema e existência não podem ser pensados juntos, porque o pensamento sistemático, para pensar a existência, deve pensá-la como abolida e, portanto, não como existente. A existência é aquilo que serve de intervalo, aquilo que mantém as coisas separadas; o sistemático é o fechamento, a perfeita junção. [10]

Portanto, está certo que todo sistema explode a cada vez que se quer constrangê-lo a acolher o existente.

Embora o próprio pensamento de Kierkegaard se recuse a se fechar num sistema, ele é dominado por alguns temas condutores nos quais se pauta constantemente. Um dos mais importantes, e, talvez, o mais importante de todos, é precisamente o da inconceptibilidade da existência sob as formas particulares do movimento e do tempo. Que o tempo e o movimento sejam em certo sentido concebíveis é algo certo, desde que se trate de um movimento realizado e de um tempo passado. Com efeito, enquanto realizados e passados, o movimento e o tempo tornam-se coisas finitas, feitas, que saíram da existência e entraram na eternidade. Ademais, a partir desse momento, movimento e tempo caem sob o domínio do conhecimento objetivo e estão aptos a se inserir num sistema, mas no qual só entram sob a condição de deixar a existência do lado de fora. Só há sistema daquilo que ou não é naturalmente capaz de existência, ou, sendo naturalmente capaz, já terminou de existir.

Ao se considerar somente a síntese universal construída por Hegel e seus discípulos, nada permite suspeitar da presença dessa dificuldade, pois eles não cessam de falar de movimento e de existência, ainda que sua filosofia se apresente antes como um sistema acabado da existência em movimento. Mas pode-se perguntar se eles retêm da existência mais do que o nome. Kierkegaard sempre se gabou de ter senso de humor, que ele considerava, aliás, inseparável do senso da existência; e, ainda que o seu seja por vezes um tanto laborioso, utilizou-o de modo feliz contra o curioso contraste que apresentam sempre o filósofo e o homem, não apenas em Hegel, mas também em todo idealista. Geralmente são professores, que ensinam um universo e, para lidar com ele, se valem de outro. A repreensão que se pode lhes fazer é apenas uma crítica *ad hominem*, sem valor a seus olhos, e que eles se sentem no direito de desprezar, dado que, precisamente, eles fazem abstração da existência concreta. Em contrapartida, ela é inteiramente legítima e cheia de força por parte de um pensador como Kierkegaard, para quem a existência concreta é ao mesmo tempo realidade e verdade. Ora, ele não apenas sugeriu o cômico desses filósofos, cujo senso agudo de seus próprios interesses frequentemente contradiz sua indiferença especulativa em relação ao concreto, como ele também denunciou o escândalo de um divórcio, que vai aumentando, entre os homens e as obras, ou seja, entre a filosofia como saber e a filosofia como sabedoria. Na Grécia, ao menos como Kierkegaard a representa, um artista não se contentava em produzir obras de arte, ele mesmo queria ser uma. E um filósofo, igualmente. Sócrates não *tinha* filosofia, ele a *era*. Ao contrário disso, não é de admirar que o pensamento, que se apresenta em nossos dias como o bem soberano, não proteste contra o fato de o pensador não existir verdadeiramente como homem? A separação entre ser pensador e ser homem, que deveria ser reduzida ao mínimo, jamais foi tão ampla como é hoje.

Essa crítica poderá parecer arbitrária, e, nós reconhecemos, o hegeliano sem dúvida nem mesmo a julgará digna de resposta, mas ele verdadeiramente tem o direito de desinteressar-se dela? Kierkegaard pensa que não, pois sua própria doutrina repousa sobre este fato, que é o mesmo para o próprio hegeliano: por mais abstrato que seja seu pensamento, o pensador abstrato existe. É verdade que, a título de pensamento abstrato, este não é obrigado a levar tal fato em consideração. Não apenas não é obrigado a fazê-lo, como também não pode fazê-lo, pois um pensamento é abstrato na exata medida em que faz abstração da existência. Se ele fala dela, é necessariamente elevando-a ao nível da existência abstrata em geral, em que se perde completamente de vista o sujeito concretamente existente. Por exemplo, coloquemos a um desses filósofos o problema da imortalidade da alma; nós o ouviremos falar imediatamente da imortalidade em geral e identificar essa imortalidade com a eternidade, que está precisamente no plano do pensamento abstrato e do *sub specie arterni* (sob a espécie do eterno). Quanto a saber se eu, que existo, sou imortal, esse filósofo não se preocupa com isso e, de fato, não tem nenhum meio para falar disso. Contudo, ele mesmo existe, e o problema fundamental da filosofia consiste precisamente não em eliminar a existência em proveito da idealidade do pensamento, mas em pensar a síntese de ambos. O que há de estranho no pensador abstrato, e que funda filosoficamente as críticas pessoais que a ele se direcionam, é que seu pensamento se nega a tomar posição acerca deste fato, não obstante fundamental, de que ele existe. Donde o cômico desse ser dúbio: "de um lado, um ser fantástico que vive na pura abstração, e, de outro, uma figura, por vezes triste, de professor que é posto de lado por esse ser abstrato, como se põe a bengala num canto".[11]

Pensar a idealidade na existência. Essa fórmula da meta, para a qual Kierkegaard se inclinou com a paixão que se conhece, não poderia igualmente designar o fim ao qual mais ou menos claramente se propuseram todos os grandes empreendimentos metafísicos? O próprio Hegel, conforme constatamos, opôs-se vivamente àquilo que considerava como uma maneira puramente abstrata, e, consequentemente, oca, de conceber a dialética. Às abstrações do entendimento wolffiano, ele incessantemente opôs os desenvolvimentos concretos pelos quais o Espírito constrói o real, superando sem cessar a contradição. Kierkegaard não ficou sem notar isso, mas não se deixou convencer pelas pretensões dessa dialética. Hegel via um sinal notável do gênio metafísico da língua alemã no fato de que o mesmo verbo, *aufheben*, queira dizer, indiferentemente, "suprimir" ou "conservar". Kierkegaard não partilha essa admiração pela aptidão de um termo a designar o contrário daquilo que significa. Sobretudo, ele não pensa que o abstrato se transforma em concreto pelo único fato de ser pensado como contraditório. Do contraditório abstrato permanece o abstrato. A dialética de Hegel não é outra coisa, e a melhor prova disso é que Hegel não pôde conceber outro sucedâneo do concreto, do movimento e da existência, que esta propriedade, que é inseparável do abstrato ao ponto de lhe ser coessencial: a aptidão para a contradição. Introduzir a existência numa lógica talvez não seja existencializar a lógica, mas é, infalivelmente, logicizar a existência, o que quer dizer: suprimi-la. A julgar o hegelianismo de fora – e temos o direito de fazê-lo se a existência, que é o próprio real, é deixada de fora pelo hegelianismo –, se dirá que todo esse artifício de passagens e ultrapassagens não é nada mais do que uma comédia, mas será equivocado procurar derrotar Hegel em seu próprio campo, querendo impor-lhe a escolha entre alternativas que ele supera com tanta destreza. Aqui ele é verdadeiramente imbatível, precisamente porque, estando de uma vez por todas instalado na lógica e na abstração, ele paira livremente

acima de todas as contradições. No pensamento puro e no ser puro, considerados *sub specie aeterni* (sob a espécie do eterno), tudo é simultaneamente dado de uma única vez; não há espaço para um "ou então – ou então", e a própria abstração é que descarta a contradição. O erro de Hegel é de uma natureza completamente outra. Seu erro foi ter acreditado superar o abstrato ao superar a contradição, sendo que ele só superava a contradição com tamanha facilidade porque ela não pode existir no abstrato. Ser-lhe-ia necessário alçar-se ao cume da abstração para ter a ilusão do êxito. Pois, uma vez que a existência é essa contradição íntima que comporta todo esforço infinito, ela não pode consistir em suprimir as alternativas; ao contrário, é ela que é suprimida ao suprimi-las.[12]

Essa crítica do hegelianismo nos introduz naquilo que se pode considerar, sem exagero, como a contribuição mestra de Kierkegaard ao bem comum da filosofia primeira. Há muitas maneiras de servi-la e as mais ambiciosas não são necessariamente as mais úteis. O mérito de Kierkegaard foi primeiramente o de dizer, aqui, algo de original, só que dizê-lo com tal impostação que isso jamais será esquecido depois dele. A lição que daí por diante se liga a seu nome é que uma ontologia completa não pode nem conceber a existência como tal, nem eliminá-la. Acrescentemos que não se compreenderia o que há de profundidade autêntica em Kierkegaard sem que houvesse grandeza autêntica no próprio erro hegeliano, que ele quis destruir. Uma reivindicação tão apaixonada dos direitos do existente praticamente não podia se produzir, sem que tivesse sido inicialmente levada a termo a experiência de grande estilo tentada por Hegel para incluí-lo nos limites do pensamento lógico. Entre Hegel e Kierkegaard, é Hegel que é o verdadeiro filósofo, mas Kierkegaard é o verdadeiro profeta, e os filósofos que vierem depois dele não esquecerão tão rapidamente de sua mensagem: "Ocorre o mesmo com a existência e com o movimento: é muito difícil relacionar-se com

ela. Se os penso, extingo-os, e, portanto, não os penso. Assim, poderia parecer correto dizer que há algo que não se deixa pensar: a existência. Mas, então, subsiste a dificuldade de que, pelo fato de que aquele que pensa existe, a existência se encontra posta ao mesmo tempo que o pensamento".[13] Uma filosofia que não renuncia ao título de sabedoria deveria ocupar simultaneamente estes dois planos: o da abstração e o da realidade.

Todavia, procurar-se-ia em vão essa filosofia no próprio Kierkegaard, e como aqueles que se engajaram, em seguida a ele, no dédalo da ontologia parecem ter perdido as esperanças de construí-la, é preciso perguntar o que ainda faltava a essa proposta da questão. Talvez não se dissesse nada de injusto ao criticá-los por não terem se engajado com a profundidade suficiente no problema para poder resolvê-lo. É um infortúnio frequentemente observado no curso da história da filosofia – e, sem dúvida, também no curso da história das ciências –, que jamais se expurga completamente a si próprio do erro do qual se busca libertar os outros. No próprio momento em que Kierkegaard se esforçava para restabelecer a existência na plenitude de seus direitos, e na esperança de consegui-lo o mais completamente possível, ele reconstituía um par antinômico análogo àqueles que animavam o pensamento de Hegel: o do abstrato e do sujeito existente. Que a síntese deles seja realizada, de direito e de fato, no ser divino, Kierkegaard o afirma em vários momentos: para ele, Deus parece ser a unidade do eterno com o existente. Que a coexistência de ambos seja, de fato, realizada no homem, ele não cessa de dizê-lo, visto que, segundo ele, é no ponto de contato entre ambos que os problemas se colocam. Contudo, a seus olhos, essa coexistência permanece como um paradoxo precisamente porque o abstrato e o existente opõem-se em seu espírito e, até mesmo, excluem-se no plano da especulação pura, um deles se definindo sempre em seu pensamento como sendo o que o outro não é. Tais oposições são

ordinariamente o fato do pensamento abstrato e, então, pode-se perguntar se, no momento em que Kierkegaard se opunha apaixonadamente a toda confusão entre a abstração e a existência, ele não tratou o existente como uma nova abstração, aquela segundo a qual a essência exigiria que o pensamento abstrato fizesse abstração de toda abstração.

Existência e verdade

Voltemos ao ponto de partida dessa noética. Kierkegaard compreendeu e repetiu incansavelmente que o único conhecimento real é aquele que se relaciona diretamente com a existência. Mas o que se deve entender por conhecimento real? Não se deve concebê-lo, à maneira do realismo clássico, como uma identidade abstrata do intelecto e do real. Por quê? Porque o próprio conhecimento, assim concebido como uma simples reduplicação abstrata daquilo que o ser empírico é no concreto, nada mais é que uma abstração. Suponhamos que essa réplica abstrata do concreto seja sua imagem fiel ou, se preferirmos, sua transcrição correta: ela sempre será apenas uma abstração. Visto que a supomos correta, ela é verdadeira, mas essa verdade não é, ela mesma, nada de real, pois, por definição, é uma abstração. Portanto, Kierkegaard não interpreta o realismo clássico como fundado sobre a interação entre um sujeito cognoscente e um objeto conhecido, igualmente concretos e igualmente existentes. Ele não se pergunta se a intussuscepção do objeto pelo sujeito, com a adequação que ela comporta, não é ela mesma do existente. Retendo dessa doutrina apenas o que seus adversários e, por vezes, é preciso dizê-lo, seus defensores retêm, ele a reduz à noção simplista da verdade-cópia, em que o pensamento se contenta em fotografar de fora um objeto do qual, uma vez que conhece apenas as fotografias dele, jamais poderá saber – a menos que o tome como uma fotografia – se as imagens que dele toma correspondem à realidade. Sobre a *adaequatio intellectus et rei* (adequação entre o intelecto e a coisa)

assim concebida, pode-se dizer que "a fórmula é uma tautologia, ou seja, que o pensamento e o ser significam uma só e mesma coisa, e que o acordo que está em questão é apenas o acordo da identidade abstrata consigo mesma".[14] Na medida em que se deixou de fora, logo de cara, a existência concreta, o ser da verdade assim obtida não é senão o ser do pensamento abstrato. Se for dito dessa verdade que ela *é*, repete-se simplesmente o que ela é, a forma abstrata da verdade.

Kierkegaard era um espírito muito aguçado para se restringir a essa primeira aproximação, que todos podem ver o quanto é frouxa. Sem ter levado sua crítica até o próprio coração de um realismo existencial que ele parece ter conhecido mal e que, se tivesse conhecido, teria sido o seu melhor adversário, ele ao menos sentiu que, mesmo no realismo abstrato que ele criticava, o conhecimento pretende se relacionar verdadeiramente não com o pensamento, mas com algo de real que é precisamente o seu objeto. Ele não somente percebeu, como também declarou isso expressamente, e foi exatamente opondo-se a essa tese que ele encontrou as fórmulas decisivas de sua noética. Para dizer a verdade, trata-se menos de uma crítica propriamente dita do que de um "não" proferido por Kierkegaard como o simples inverso de seu próprio "sim". Alcançamos aqui a opção fundamental de sua doutrina, pois o que ele opõe a essa concepção da verdade é que, de qualquer modo que se pretenda justificá-la, ela a define de uma maneira objetiva, ou seja, como fundada sobre uma relação do sujeito ao objeto. Aquilo que ela considera como a justificação última de todo conhecimento verdadeiro – o fato de se relacionar com algo de real – é precisamente o que a desqualifica aos olhos de Kierkegaard. O objeto, que é introduzido aqui para fundar o conhecimento verdadeiro, é precisamente o que o impede de alcançar a verdade, pois se esta for objetiva, o conhecimento é abstrato, deixando, assim, a existência

escapar, exatamente ela, que deve ser apreendida, para que haja verdade.

Colocar assim o problema é excluir de antemão qualquer possibilidade de apreender uma existência que seja a de um *objeto* e, já que as noções de objeto e de existência são mutuamente exclusivas, permanece que a única existência apreensível seja a do sujeito. Negligenciamos aqui, como o próprio Kierkegaard parece ter feito, a questão de saber se o sujeito no qual ele pensa é o homem ou simplesmente o espírito. Admitamos que seja o espírito. Tal doutrina só se obriga mais necessariamente a resolver o problema do conhecimento segundo as exigências do subjetivismo mais estrito. Com efeito, os únicos conhecimentos reais são os que se relacionam com o sujeito real enquanto existente. Ora, já sabemos que, para Kierkegaard, o sujeito existente é um ser situado no tempo e cuja existência, quando raramente se crê que haja uma, consiste em sua paixão infinita pela beatitude. Portanto, segue-se disso que "somente o conhecimento ético e ético-religioso é um conhecimento real", pois "todo conhecimento ético e ético-religioso está essencialmente relacionado com o fato de que o sujeito cognoscente existe".[15]

A essência da fé

Duas consequências mestras decorrem dessa tese. De início, o subjetivismo ao qual Kierkegaard se associa é necessariamente de natureza ético-religiosa. Reencontramos, portanto, envolvida por todas as justificações teóricas que pode comportar, a decisão propriamente kierkegaardiana que observamos desde o começo. Em seguida, desembocamos aqui em uma noética que merece eminentemente o título de existencial, pois, em vez de conceber a verdade como uma apreensão da existência, faz da existência a verdade. Logo, pode-se dizer que, aqui, a própria verdade é existencializada, pois, sendo somente a existência real, somente ela é verdadeira. Não é *o que* o sujeito sabe de seu objeto que faz a verdade

do conhecimento, mas o *como* segundo o qual ele o conhece. Por exemplo, admitamos que se trate do conhecimento de Deus. Falando objetivamente, o que importa é o que se deve pensar de Deus, para que ele seja o verdadeiro Deus; mas um filósofo, ou mesmo um teólogo, pode desenrolar ao infinito o fio de seus conhecimentos sobre Deus, sem de modo algum se aproximar do conhecimento de Deus. Falando subjetivamente, ou seja, falando em verdade, o conhecimento de Deus aparece no momento em que o sujeito cognoscente se relaciona com seu objeto de tal maneira que essa relação seja realmente uma relação com Deus. A partir desse último ponto de vista, que é o verdadeiro, pode-se dizer que o conhecimento objetivo é sem importância; mas vê-se também como se opera então, no sujeito, a identificação entre o real, o verdadeiro e o existente: "Quando se busca a verdade de uma maneira objetiva, reflete-se objetivamente sobre a verdade como sobre um objeto com o qual o sujeito cognoscente se relaciona. Não se reflete sobre essa relação, mas sobre o fato de que é com a verdade, com o verdadeiro que se relaciona. Quando aquilo com que se relaciona é a verdade, o verdadeiro, então o sujeito é a verdade".[16]

Se Kierkegaard merece e sempre merecerá ser estudado, é porque, como todo pensador de alto gabarito, ele alcança aqui, diante dos nossos olhos, uma posição pura, ou seja, um *nec plus ultra* (e não há nada além) numa linha especulativa definida. Costuma ser por aí que tais pensadores influenciam o espírito daqueles que os seguem, e a própria maneira pela qual essa ação se exerce é feita, de fato, para pôr em evidência o sentido autêntico da mensagem legada pelo mestre a seus discípulos. Numa doutrina em que "o como da verdade é precisamente a verdade",[17] certamente há lugar para a mais intensa das vidas espirituais e, para retomar a linguagem do próprio Kierkegaard, nela a subjetividade ético-religiosa pode certamente desenvolver-se com tranquilidade. Aí, ela de pleno direito está em

casa. O pensador então não deixa de se assemelhar àqueles heróis da vida interior, tal como tantos que podem ser encontrados na Idade Média, para quem o conhecimento é pura ascese. Somente esses heróis da vida cristã podiam tanto mais livremente se desinteressar de toda especulação "objetiva" sobre Deus, de tal modo que esse gênero de conhecimento era regulado para eles pela aceitação de um conjunto de dogmas subtraídos a toda discussão. Eles podiam ocupar-se em "realizar" sua fé, porque tinham uma. Em Kierkegaard, ao contrário, a fé deve necessariamente se desligar de toda relação com um objeto definido, pois ela só pode consistir no "como" dessa relação. Sem dúvida, ela tem um objeto, mas, precisamente enquanto fé, ela permanece-lhe radical e essencialmente independente.

Importa constatá-lo, pois isso conduz a ver que o existencialismo kierkegaardiano do sujeito não escapa à necessidade comum de postular essências; ele simplesmente cria novas, das quais se pode dizer que se refugiam de uma maneira particularmente arisca em sua pureza essencial. A "fé pura" do existencialismo subjetivo é uma dessas essências, e a história do pensamento religioso não conhece nenhuma outra que se recuse mais duramente a toda participação. É que, para participar, ela precisaria se comprometer e, como fé pura, destruir-se. Uma fé que se quer pura não pode ser absolutamente nada além de fé. Portanto, ela exclui não apenas uma certeza racional concernente a seu objeto, o que é necessariamente aceito por toda teologia da fé, mas até mesmo o menor traço de um "saber" qualquer, cuja mistura a atingiria com uma impureza fatal à sua essência. A ironia de Kierkegaard teve livre curso contra os teólogos, hegelianos ou outros, que cultivavam em seu tempo o que ele chama "a teologia erudita". Esses eruditos pretendem primeiro "confirmar sua fé", estabelecendo, do ponto de vista histórico e crítico, com a autenticidade e a integridade dos escritos canônicos do Antigo e do Novo Testamento, a credibilidade de seus autores. Nada de mais legítimo que essa filologia erudita, se ela for tomada como ciência,

mas não se trata dela, e sim de uma suposta "teologia erudita", ou seja, da teologia que parece esperar que de toda essa ciência possa resultar o que quer que seja que for concernente à fé. Ora, é justamente isso que é impossível, pois, primeiramente, nenhum conhecimento histórico poderia alcançar essa certeza absoluta sem a qual não há fé digna desse nome,[18] mas, sobretudo, ainda que fosse possível estabelecer sem sombra de dúvida a autenticidade e a credibilidade dos livros sagrados, só se obteria assim um saber objetivo, como é o da ciência, diretamente oposto a essa decisão apaixonada e totalmente pessoal implicada pela fé.

Aliás, é por isso que o problema não muda de natureza, qualquer que seja o gênero de saber ao qual se recorra para tornar a fé mais crível, ou simplesmente menos inacreditável, aos olhos do incrédulo. Tentando argumentar no terreno deste, simplesmente todos os trunfos são colocados em suas mãos. Pois, quando se evita esse erro, o próprio incrédulo nada pode contra a fé. De seu lado, assim que ele tivesse provado não que os livros sagrados não são inspirados, pois isso diz respeito somente à fé, mas que nenhum deles é autêntico, ele não teria se esquivado da responsabilidade de não ser um crente, pois que é suficiente que Cristo tenha vivido para que se deva crer nele. Inversamente, assim que se tivesse confirmado, por todas as razões imagináveis, a necessidade de crer nele, se estaria mais longe do que nunca da fé, pois jamais se teria uma prova, e se estaria mais longe do que nunca da fé se dela se tivesse uma prova, pois, ao aceitar a prova, se renunciaria à fé. Quer se proceda historicamente, quer filosoficamente, pouco importa. Também não importa que se chegue a tornar a fé um pouco mais acreditável, muito acreditável ou infinitamente acreditável; o incrédulo que exige uma prova bem sabe que ela não lhe será dada, mas o crente que pretende oferecer-lhe uma acaba crendo que a dá. Nesse momento preciso, ele está perdido; sua própria fé acaba de afundar no impessoal da objetividade.

Nada melhor que isso para mostrar como a dialética kierkegaardiana manipula as essências. Pois aqui não se trata de mais do que duas das mais intransigentes delas, a Prova e a Fé. Como conciliar esses eternos irreconciliáveis? "Em benefício de quem se conduz a prova? A fé não precisa dela; deve inclusive olhá-la como sua inimiga".[19] Nada mais justo; porém, enquanto Kierkegaard pensa travar o bom combate para defender os direitos da existência, ele não percebe que, pelas necessidades de sua dialética, ele mesmo, desapercebidamente, subiu ao céu das Ideias platônicas, e que as entidades que ele confronta tão apaixonadamente não passam de abstrações realizadas. Enquanto mostra a Prova excluindo a Fé e a Fé recusando todo contato com a Prova, ele esquece que a Prova não existe e que a Fé tampouco existe. O que existe é aquilo que Kierkegaard chama, com uma ironia cuja ponta se volta contra ele mesmo, o pobre-diabo do orador eclesiástico, que ele nos representa como ruim de provas, enfim, "o pobre-diabo do pastor". Chamá-lo-emos, ainda mais simplesmente, o pobre-diabo do *crente*. Kierkegaard o censura por "confundir as categorias!" Confessemos que o cômico não está mais unicamente de seu lado, pois qual existente, quando crê, não confunde, na unidade de seu existir, essas duas categorias, e mais algumas outras? Por mais desprezível que seja a figura que ele faça entre as categorias da Fé pura e da Prova pura, o pobre-diabo do crente tem, contudo, uma vantagem sobre elas – e que deveria primar por tudo numa doutrina da existência –, qual seja: a de que ele existe, e o próprio Kierkegaard, quando sai de sua dialética para voltar para sua própria realidade concreta, não escapa mais do que outrem a esta inexorável lei que é a impureza metafísica do existente finito. Pouco lhe importa, ele nos diz, que os livros sagrados não sejam obra dos autores aos quais são atribuídos, desde que tais autores tenham vivido e que Cristo tenha vivido.[20] Mas ele sabe disso? Se sabe, e se é preciso que saiba, que assustadora injeção de saber na própria raiz da

fé! Se não sabe, ao contrário, será preciso admitir que, ainda que fosse objetivamente verdadeiro que Cristo não tivesse existido, o crente se sentiria mais livre do que nunca para abraçar apaixonadamente pela fé essa promessa de beatitude eterna cuja substância mesma é a pessoa de Cristo? Parece que, como se verá adiante, o próprio Kierkegaard identificou a fé cristã ao interesse apaixonado do crente na existência de Cristo; mas nessa adesão apaixonada ao Homem-Deus, não se deveria ao menos saber que o homem existiu para crer que ele foi Deus? Não se pode nem fundar a fé unicamente na história, nem concebê-la sem ela, e a história é conhecimento. A verdade, ao mesmo tempo menos dialética e mais complexa, só se encontra na unidade existencial do sujeito que ao mesmo tempo crê e sabe; crendo, por causa daquilo que sabe, mais do que pelo que não sabe, e sabendo, por causa daquilo em que crê, que o cognoscível se estende para muito além do que ele pode saber. O mais humilde dos crentes sabe algo daquilo que crê, e o mais erudito dos teólogos, sobretudo se for um santo, permanece como o mais pobre entre os pobres-diabos de crentes. Quem não se lembra do juízo desencorajado de são Tomás sobre a *Suma de teologia*? "Isso me parece palha!" A Prova exclui a Fé, mas o crente não é uma categoria, é um homem. Ora, o homem é feito de tal modo que não pode crer em nada de que nada sabe; e o Cristo é tal que nada se sabe dele sem saber que nele se deve crer ainda mais. Sabe-se que ele fala, crê-se que sua palavra é a palavra de Deus.

Aqui, o valor da teologia de Kierkegaard não está em causa; cabe discutir tal problema entre teólogos.[21] Em contrapartida, o problema de sua estrutura interessa ao filósofo, porque o próprio Kierkegaard vinculou a solução do problema da existência àquela do problema da fé. Ora, essa solução é reveladora das tendências profundas de seu pensamento, porque, seja o que for que ele mesmo diga sobre disso, ela implica a redução preliminar dos dados concretos do problema à

antinomia de dois termos abstratos. Daí as passagens perpétuas ao limite que caracterizam essa pretensa dialética do concreto. É possível conhecer o cristianismo sem nele crer? Sim; portanto, é possível nele crer sem o conhecer. Pelo menos é assim que a dialética quer, seja lá o que for da realidade. Um homem existente, "que pergunta, considerando a existência, o que é o cristianismo", deve "consagrar toda a sua vida a considerá-lo"? Não, "pois quando, então, ele existiria nele?".[22] O observador ingênuo do real sem dúvida responderia que uma certa maneira – aliás, bastante conhecida – de considerar o cristianismo é tal que existimos nele por tanto tempo quanto o consideramos. Trata-se do *intelligo ut credam* (entendo para crer) e do *credo ut intelligam* (creio para entender). Aos olhos de Kierkegaard, o que torna tal resposta caduca é que a Consideração em si exclui a Existência em si, e que é somente disso que ele fala. Propor a Kierkegaard a objeção de que uma fé pura de todo saber é impossível é expor-se à réplica fulminante de que uma fé que não seja pura de todo saber é uma contradição de termos, pois a fé de modo algum é conhecimento, e sim existência. Crer em Cristo é *ser* cristão. Quanto a esse ponto, as fórmulas antinômicas de Kierkegaard são abundantes e enérgicas: "a fé exige que se renuncie a seu entendimento"; "o cristianismo é o contrário da especulação"; sem dúvida, pode-se dizer, e talvez até se deva, que o cristianismo é uma doutrina, mas não uma doutrina filosófica a ser compreendida especulativamente; é uma doutrina que quer ser realizada na existência e cuja realização é a própria compreensão: "Se o cristianismo fosse uma doutrina", na acepção ordinária do termo, "ele não poderia *eo ipso* (por isso mesmo) constituir a antítese da especulação".[23] Saber se essa maneira de falar respeita a possibilidade de uma teologia que seja parte integrante da existência cristã concreta, deixaremos aos teólogos o cuidado de decidi-lo; mas nos importa enormemente saber se ainda se pode, partindo daí, chegar a uma ontologia, pois essa tentativa foi feita

várias vezes depois Kierkegaard, e ela é rica de ensinamentos, no próprio Kierkegaard, sobre a natureza verdadeira do problema do existir.

Não é muito fácil obter de Kierkegaard indicações especificamente filosóficas e precisas no tocante ao que ele nomeia "existência". Seu interesse pessoal o arrastou para outra direção, qual seja: a da existência propriamente religiosa, de modo que seria inapropriado censurá-lo por essa discrição. Não obstante, importa extrair de seus textos o pouco que ele disse a esse respeito, pois foi por isso que seu pensamento pessoal pôde se tornar filosoficamente fecundo. Tudo se passa como se, por ele, certos engajamentos especulativos tivessem sido assumidos de maneira implícita, e a questão que se coloca é a de saber quais limites eles impõem à ontologia. Ora, a primeira pergunta que se pode fazer a esse respeito é se Kierkegaard alguma vez concebeu a existência concreta à maneira daquilo que denominamos, ao longo desses estudos, de ato de existir.

Existência e ontologia

É possível duvidar disso. Nele, tudo se passa mais como se a noção de existência voltasse a encontrar espontaneamente seu sentido antigo, comum e, ademais, legítimo em sua ordem, de *ex-sistentia*, ou seja, do ser que vem após outra coisa e a partir daquilo que não é ele. Assim concebida, a existência significa menos o ato em virtude do qual o ser é do que uma condição particular do ato de existir. Ela é o modo empiricamente conhecido do ser. A existência se torna então essa ruptura ontológica, incessantemente recorrente e incessantemente superada, que separa e religa continuamente o ser a si mesmo, pelo menos pelo tempo em que ele triunfar sobre o nada. Portanto, não se pode descrever a existência sem logo introduzir as noções de instante, de tempo e mudança. O que existe é o que *é* no tempo, dura e muda. Assim sendo, o que se designa pelo nome de "existência" é, de fato, não o ato de existir que era posto como a

própria raiz do ser, mas sim uma das variedades ou modalidades do ser. O existente é aquilo em que o ser se engrena, por assim dizer, de momento em momento. Nesse sentido, que se pode dizer constante em Kierkegaard, a existência se opõe à eternidade e o existente se opõe ao eterno. "Deus não existe, ele é eterno".[24] Uma ontologia que se inspira nesse axioma certamente não faz da existência o ápice da realidade.

Essa existência assim concebida pode ser atribuída a quê? Caso se trate da existência concebida de uma maneira objetiva e abstrata, podemos atribuí-la a seres numerosos e variados, mas não se trata aqui senão de um conhecimento do ser em geral, e como ela faz abstração, por sua própria generalidade, da realidade concreta do ser em questão, ela o apreende na condição de simples possível. Se a existência de que se fala é a existência real, há apenas uma que podemos apreender em sua própria realidade, diversamente de apreendê-la através de um saber objetivante: é a nossa. Kierkegaard não se cansa de repeti-lo: "Todo saber sobre a realidade é possibilidade; a única realidade da qual um ser existente não se limita a ter um conhecimento abstrato é a sua própria, de que ele existe; e essa realidade constitui seu interesse absoluto".[25] Poder-se-ia crer ter aqui voltado ao *Cogito* de Descartes, mas isso seria um erro. Estamos tão longe quanto possível dele, pois não é verdadeiro dizer que se eu penso, eu sou. Bem ao contrário, pensar é fazer abstração da existência, a tal ponto que conseguir pensar completamente seria cessar de existir. É verdade que sou pensante e que sei disso com evidência, mas apreendo meu pensamento em minha existência, e não minha existência em meu pensamento. Eu existo e o pensamento é na existência: eis precisamente o que caracteriza o ser humano.

Para esclarecer a relação da essência com o pensamento, seria completamente inútil comparar os sujeitos entre si. A título de sujeitos, eles são incomparáveis. Tentar apreender a realidade de outro

homem pelo pensamento seria reduzi-lo ao estado de pura possibilidade; de fato, "cada homem particular é único",[26] e porque único em sua existência, ele o é também em seu conhecimento dela. Aliás, é por isso que Kierkegaard insistiu tanto na impossibilidade de comunicar diretamente a existência, pois não é possível tentar fazê-lo sem objetivá-la e, portanto, sem dela fazer abstração. Contudo, há um caso em que o sujeito existente tenta legitimamente apreender diretamente um outro, a saber, o da fé, mas também é isso que faz o paradoxo da fé. O objeto da fé não é nem uma doutrina, nem um professor que tem uma doutrina, pois a relação de todo existente com uma doutrina é necessariamente intelectual, logo não existente. O que há de paradoxal na fé é precisamente que ela se coloca como a relação direta de um sujeito com um sujeito. Seu objeto "é a realidade de um outro". Mesmo se esse outro ensina, não é ao seu ensino que ela se dirige, "mas o objeto da fé é a realidade daquele que ensina, que ele existe realmente". É por isso que a resposta da fé é enunciada de maneira absoluta: sim ou não. Com efeito, ela não se dirige à questão de direito – a doutrina que o professor ensina é verdadeira ou falsa? –, o que nos engajaria nas aproximações indefinidas do abstrato. Ela responde a esta questão de fato sobre a própria pessoa do professor: "Você admite que ele tenha existido realmente?" É por isso mesmo que a fé não é um "ensino para *minus habentes* (aqueles que menos têm) na esfera da intelectualidade. Mas a fé é uma esfera em si e cada erro sobre o cristianismo é prontamente reconhecível, dado que ela o transforma numa doutrina e o empurra para o plano da intelectualidade".[27] O paradoxo da fé é que ela é *conhecimento* de uma *existência outra que o sujeito*.

Admitamos, portanto, *dato non concesso* (como dado, não como concedido), esse paradoxo absoluto da fé; o problema fundamental da coexistência, no sujeito, do conhecimento e da existência não pode ser posto senão com maior acuidade. Não resta mais outra maneira de

concebê-lo senão fazer dele talvez não uma oposição absoluta ou uma simples justaposição, mas um processo ininterrupto de ativa separação. Situado nesse momento sempre instável que é o presente, e que se confunde com a própria existência, o existente não pode inserir aí o conhecimento objetivo, pois ele mesmo é real e o conhecimento é apenas possível; o existente é *presente* e o conhecimento se coloca, de pleno direito, *sub specie aeterni* (sob a espécie do eterno). Portanto, é verdadeiramente da natureza da existência excluir a objetividade. Por isso, o sujeito que concebe o conhecimento intelectual só pode situá-lo no passado, como faz a história, ou no devir, como fazem as previsões da ciência, ou, enfim, nesse intemporal abstrato em que se movem com facilidade as especulações da metafísica. Mas, precisamente, um pensamento abstrato puro seria aquele em que não haveria sujeito pensante; portanto, seria um pensamento sem existência. Tal não é o caso do homem, pois ele existe. Logo, ele não é nem um pensamento sem existência, nem uma existência sem pensamento; o homem é uma existência em que o pensamento se encontra como que num ambiente estranho, com o qual, ainda assim, ele não cessa de manter relações de natureza paradoxal. Pela ruptura que ela introduz perpetuamente entre seu conhecimento abstrato e seu ser, a existência exclui o homem desta eternidade sob o aspecto da qual ele pensa tudo o que reconhece intelectualmente, mas que ele não é. De resto, se fosse assim, ele não teria mais a existência, e sim o ser; e não teria mais somente esse reflexo de eternidade que é o conhecimento objetivo, pois aquilo que o homem não deixa de pensar, ele o seria. Tal é precisamente o caso de Deus: "Deus não pensa, ele cria. Deus não existe, ele é eterno. O homem pensa e existe, e a existência separa o pensamento e o ser, os mantém distantes um do outro na sucessão".[28] A ontologia exclui a existência e vice-versa.

Não se poderia censurar Kierkegaard por ter tornado impossível toda ontologia como ciência, pois esse foi precisamente o objetivo que ele visou. Tampouco se vê que ele tenha cometido qualquer erro dialético ao longo desse debate apaixonado: sua conclusão segue necessariamente os dados de seu problema. No máximo poder-se-ia dizer que ele partiu dessa conclusão e que foi ela que comandou a escolha dos únicos dados a partir dos quais se poderia estabelecê-la. Mas como censurá-lo por isso? Visto que essa conclusão era o essencial de sua mensagem, ele não podia senão pregá-la e devia confirmá-la. Seja como for, não se pode negar que sua crítica do hegelianismo atinja o adversário no coração, em sua pretensão de metamorfosear em dialética abstrata a existência do existente. Consta que Hegel se propôs a fazê-lo; é certo, depois de Kierkegaard, que sua tentativa fracassou, certamente não por falta de habilidade ou de gênio, mas por ela ser em si contraditória e impossível. Por sua vez, Kierkegaard não descobriu a existência, que, aliás, ninguém jamais ignorou, mas a defendeu enquanto filósofo contra a filosofia, e sua pregação da irredutibilidade do existente ao objetivo puro iguala-se, em importância, à erudita empreitada de Hegel para objetivá-la. Considerados juntos e doravante inseparáveis, esse *sim* e esse *não* conduzem um desses diálogos inesquecíveis que são a honra do pensamento humano e, por assim dizer, seus auges.

A beleza dessa experiência metafísica é uma razão a mais para não deixar que se perca a lição que ela comporta. A violência e a justeza dos golpes de Kierkegaard contra Hegel não seriam suficientes para elevar esse conflito acima da anedota histórica se, para além de Hegel, eles não atingissem a própria possibilidade da filosofia primeira. Com Kierkegaard, pode-se ironizar a ambição de construir um sistema total que sustentaria, com todo o real, todas as suas explicações possíveis e sua própria explicação. Hegel não somente confessou essa ambição, como também a proclamou vinte vezes, e, sem dúvida, ela é inseparável de certa concepção da filosofia; mas atacar a vontade de

sistema é uma coisa, atacar a vontade de objetividade é outra. Se os dois empreendimentos se apresentam a Kierkegaard como inseparáveis, o erro talvez se deva à maneira puramente abstrata pela qual ele, por sua vez, concebe a dupla antitética do sujeito e do objeto. Em todo caso, se aqui se admite sua crítica, será preciso renunciar a toda esperança de alguma vez constituir uma filosofia como ciência. Para aquele que crê na possibilidade de um conhecimento filosófico objetivamente concebível e suscetível de comunicação direta – seja o que for que Kierkegaard diga a esse respeito –, é Hegel que se mantém como o verdadeiro filósofo. Quer sejamos ou não convencidos por sua grandiosa tentativa de construir uma espécie de espinosismo do devir, a própria noção que ele tinha do conhecimento filosófico em geral permanece aquela de todo homem para quem a filosofia é um saber conceitualmente formulável e transmissível. Portanto, é preciso escolher entre a afirmação apaixonada do sujeito existente e a possibilidade da filosofia como ciência. Quem se instala em uma, jamais sairá dela para alcançar a outra. E, sem dúvida, depois de tantos pensadores, confortavelmente instalados no puro objetivo do conceito, fazerem de tudo para manter a existência fora do recinto da filosofia, era tempo de vir um outro para excluir a filosofia do domínio da existência. Foi o que fez Kierkegaard, e, a respeito disso, sua obra permanece uma experiência decisiva; é isso que, se houvesse necessidade, a história de sua influência não faria senão confirmar: ou a existência, ou a metafísica – tal é o dilema que sua dialética nos impõe, a menos que um retorno ao *actus essendi* (ato de ser) nos permita superá-lo.

Capítulo 9

CONHECIMENTO DA EXISTÊNCIA[1]

As definições da existência

Se as análises precedentes não foram capazes de produzir muita luz, elas ao menos localizaram o centro de obscuridade que é preciso atravessar para alcançar a existência, pois, se não a alcançamos em um conceito, resta que a alcancemos pelo juízo. Mas todo juízo se constitui necessariamente de um sujeito e do verbo "é". Ora, é certo que o conceito de *ser* é a única transcrição conceitual correta do sentido denotado pelo verbo *é*. Há no sentido desse verbo, portanto, algo que não se deixa conceitualizar, mas que temos, todavia, a impressão de compreender. Isso equivale a dizer que a ordem do conhecimento é mais vasta que a do conceito ou, em outros termos, que é possível conhecer o que talvez não seja possível conceber.

Determinar um objeto desse gênero não é um empreendimento novo. As receitas para realizá-lo são conhecidas, e, sem dúvida, é tarde demais para imaginar outras mais novas, mas pode-se ver algo novo ao percorrer os caminhos mais batidos, sobretudo quando neles se procura uma coisa diversa da que seus predecessores procuraram. O que nos perguntamos aqui é, com efeito, ao mesmo tempo muito modesto e muito simples, visto que se trata unicamente de saber se o verbo *é* oferece ao nosso pensamento um sentido preciso, ainda que esse sentido não seja exaustivamente traduzível na língua do conceito.

Aquilo que é, diga-se inicialmente, ou aquilo que existe, é aquilo que excita ou pode excitar sensações. Tal doutrina, que corresponde aproximadamente à de Stuart Mill, guarda o interesse de salientar o liame, com efeito, muito estreito, que une para nós a ordem da

existência à da sensação, mas ela define menos a existência do que o signo no qual a reconhecemos. Admitamos, com efeito, que tudo o que existe seja para nós uma causa atual ou possível de sensações; não se segue daí que a existência consista em causar ou poder causar sensações. Supor que seja assim é ceder à ilusão, bastante comum nos filósofos, de que as coisas se reduzem em si mesmas àquele de seus aspectos que mais interessa à filosofia. Ora, importa antes de tudo, para o homem animal conhecedor, distinguir seguramente aquilo que existe daquilo que não existe, e é certo que aquilo que existe é inicialmente para nós aquilo que é ou pode ser percebido, seja diretamente e por via da intuição sensível, seja indiretamente e pela observação sensível de seus efeitos. No entanto, não parece que a afirmação da existência se termina na causa da sensação. Sei que um homem existe porque o vejo: sei também que não posso vê-lo senão enquanto eu mesmo existir para vê-lo, e que ele mesmo existe, para poder ser visto; sei ainda que, se eu mesmo cessar de existir, ele continuará a existir enquanto, para outros existentes que não eu, ele permanecer visível, mas estou bem longe de pensar que esse homem existe porque é visível, ou que sua existência se reduza à sua visibilidade. Equivocadamente ou com razão, a consciência atesta espontaneamente o contrário: a visibilidade não é senão o signo da existência, a existência do visível é causa da visibilidade do existente.

Seguir-se-ia mais de perto o testemunho da consciência voltando a esta antiga definição, repetida a ponto de ter se tornado, daqui em diante, trivial: existir é ser posto em si, fora de sua causa. A fórmula é, com efeito, exata, caso se trate de definir precisamente o que significa, inicialmente, o termo existir. *Existo*, ou antes *exsisto*, é *sistere ex*, isto é, manter-se ou pôr-se em si a partir de um termo anterior de que se depende. Daí os sentidos de *nascer* ou *seguir-se*, que se associam a esse verbo no latim clássico. Quanto ao termo, bem mais tardio, *existentia*, ele significou inicialmente o modo de ser que convém propriamente ao possível, assim que, enfim, ele se encontra

atualizado. O existente assim entendido não é, portanto, necessariamente tudo o que se afirma como real por meio do verbo *é*. Se, por exemplo, achamo-nos conduzidos a afirmar um ser que se baste a si mesmo, ontologicamente, e que seja, sem, no entanto, ter uma causa, não poderíamos atribuir a ele a existência no sentido primeiro desse termo. É o que fazem alguns filósofos que, fiéis à significação original do verbo existir, dizem que Deus é, mas que, precisamente porque ele *é*, ele não existe. Esse sentido quase deixou completamente de ser usado;[2] tendo se tornado praticamente sinônimo da fórmula "ser atual", o termo *existência* significa, daí por diante, em francês, aquilo que não é somente a título de objeto concebível pelo pensamento, mas *é* verdadeiramente, no sentido forte do termo e na realidade das coisas. Essa mudança de sentido não é surpreendente. A atualidade de um ser nunca nos parece mais certa do que no momento em que o vemos de certo modo emergir do possível e sair da causa que o continha virtualmente. Aliás, todo ser empiricamente dado parecendo-nos ser ou ter sido outrora causado, é natural que todos os seres se ofereçam a nós como existentes e que a existência se apresente como o estado natural do que, sobressaindo-se do simples possível, conseguiu, por assim dizer, seu acesso ao ser. Apropriando-se dessa palavra erudita, o uso da língua não a privou menos de sua precisão e de uma parte de sua força. Sem dúvida, seria inútil erguer-se aqui contra o uso e querer restabelecer ao termo *existência* o sentido exato da *existentia* latina, da qual ele deriva; mais importante, porém, é não tomar como o sentido primeiro do termo "*é*" aquele que foi primitivamente o sentido do termo "*existe*". Ora, é o que faríamos ao dizer que *ser* é ser posto em si, fora de sua causa, pois mesmo se admitirmos que todo ser real tenha uma causa e, consequentemente, que tudo o que *é* verdadeiramente *existe*, ainda não se segue disso que *ser* confunde-se com *existir*. Sem dúvida, para que um ser *seja*, no sentido pleno do termo, é preciso, então, que,

primeiro, esse ser *exista*. Portanto, é um ser do tipo existente; contudo, independentemente do modo como ele tenha vindo a possuir ou exercer o ser atual, permanece o fato de que ele o tem ou o exerce, e é precisamente a natureza desse fato que procuramos determinar. Não se pode determiná-la com a precisão necessária substituindo à definição do ato de ser a definição dessa modalidade particular do ser, que pertence como própria ao existente.

O ser e a existência

Se formos até aí, torna-se inevitável perguntar se não é preciso ir ainda mais longe, e excluir a existência de tudo aquilo de que se diz, no sentido próprio, que *é*. A confusão que prevalece aqui na linguagem poderia justificar essa tese, e ela a justifica, com efeito, a partir do momento em que se decide remontar ao sentido primitivo do verbo *existir*, e aí se manter. O que chamamos comumente de existência é, como se diz, o fato de ser realmente e em si, independentemente de nosso conhecimento atual, ou mesmo de todo conhecimento possível. Do ponto de vista do uso, o termo *ser* e o termo *existência* podem, portanto, ser mantidos, com as precisões necessárias, como praticamente equivalentes.[3] Mas isso não mais sucede assim quando se procura precisá-los para encontrar um sentido filosófico rigoroso. Quando se tenta fazê-lo, é preciso retornar ao sentido primitivo e erudito do verbo *existir*, que significa primeiramente, como pudemos ver, ter acedido ao ser real em virtude da eficácia de uma causa, seja eficiente, seja final. Ora, o próprio ser se apresenta sob um aspecto completamente diferente, e esse aspecto é notavelmente constante, uma vez que nunca variou de Parmênides aos nossos dias. O ser, no sentido absoluto do termo, é o que é, e se perguntarmos, além disso, o que ele é, a única resposta imaginável consiste em dizer que ele é aquilo que é. Não é possível defini-lo, portanto, senão como a identidade perfeita consigo mesmo, e essa identidade de si consigo exclui absolutamente toda participação do

ser naquilo que ele não é. "O ser é, o não-ser não é", já dizia Parmênides, e São Boaventura o repetiria sob uma forma mais pitoresca: "O ser põe o não-ser completamente em fuga". Com efeito, pensar em um é banir completamente o outro do pensamento. É inclusive expulsar daí tudo o que é "outro" em seja qual for o sentido desse termo, pois o "outro" que não aquilo que o ser é, é aquilo que ele não é; logo, é para ele esse não-ser que ele exclui por definição. Interditar essencialmente o "outro" é situar-se de uma vez por todas fora de todo devir. Se o ser é, e se é aquilo que é, ele não poderia mudar. Tornar-se outra coisa seria para ele cessar de ser. Eis por que o encontramos hoje tal qual ele primeiro se apresentou, há mais de vinte séculos, à imaginação do poeta filósofo grego: uma esfera perfeitamente homogênea e imóvel, isto é, para o pensamento puro que se isenta de imagens, um em-si. Visto que o ser é o em-si puro, ele é, mas se a existência é esse modo de ser derivado que consiste em pôr-se fora de sua causa, não se pode dizer do em-si que ele existe. A título de ser, ele transcende a existência. Isento de toda relação, inexoravelmente retirado de seu autismo essencial, ele é, e, precisamente porque é, ele não existe.

Seguir mais de perto o testemunho da consciência no tocante à existência não é, portanto, de modo algum remontar ao sentido primeiro e propriamente filosófico desse termo. Antes, significa virar as costas a ele. Ao seguir o uso erudito da língua, a existência se apresenta como uma espécie de enfermidade do ser, do qual ela é um produto de desintegração. Para dizer a verdade, a existência assim concebida é um escândalo ontológico totalmente injustificável aos olhos da razão. Por si mesmo, o pensamento puro nunca conceberia a sua possibilidade, e é inclusive por isso que, em toda parte em que se verifica empiricamente a existência, com a incompreensível mistura de mesmo e de outro que dela é inseparável, o pensamento recusa a ela o ser verdadeiro. Se há ser em um existente, é isso que resta dele depois de que se o tenha radicalmente desexistencializado. Bem ao

contrário, a existência da língua comum é como a extrema ponta e o ápice, em que o ser, enfim, merece plenamente seu título, porque ele *é* com toda a força do termo. Já relembramos várias vezes a ambiguidade bem conhecida do verbo *é*, mas vemos agora que, além disso, a maneira pela qual essa ambiguidade se resolve é de uma importância decisiva para toda a ontologia. O ser não se deixa conceber, imediata e simultaneamente, como um *é* e um *aquilo que é*. A reflexão filosófica só pode alcançar o termo de sua análise do real ao pôr o ser como sendo inicialmente existência ou como sendo inicialmente essência. Ela não poderia concebê-lo como sendo um e outro com o mesmo direito, primeiramente e por si. Se ela cede à sua inclinação natural, a história da filosofia mostra que ela identificará o ser primeiramente à essência, mas se ela deferir às exigências do pensamento comum, ela se vinculará antes a este elemento, fugaz a ponto de ser inapreensível, que nomeamos de existência. Essa filosofia da consciência comum chegará, portanto, a colocar, como a raiz do ser, uma existência que não mais será a dos filósofos, mas a da linguagem de todos os dias, ou, antes, a de todos os instantes. Pois é lícito ao metafísico da essência dizer que, visto que Deus é, ele não existe, mas do ponto de vista do uso, isso não é lícito, é absurdo. Provar que Deus existe é engajar-se em demonstrar que ele é, não apenas a título de objeto de pensamento, como toda essência concebível, mas independentemente de todo pensamento atual ou possível. O mesmo se dá para os objetos da experiência cotidiana. Seguramente sabemos que todos eles têm uma origem da qual o ser deles deriva, mas não estamos pensando nessa derivação ao dizer que eles existem: antes, pensamos no fato de que, em virtude dessa derivação, eles doravante gozam de um ser atual que pertence a eles como próprio e que põe cada um deles fora do nada. A existência filosófica põe o ser fora de sua causa, a existência da consciência comum o põe fora do nada. Tal é, a partir desse último ponto de vista, o sentido imediato e autêntico do juízo de existência; *x é*

significa inicialmente que *x* possui esse caráter que, onde quer que ele se encontre, se opõe irredutivelmente ao nada.

É verdade que com isso somos novamente lançados de dificuldade em dificuldade. Pensar a existência por oposição ao nada é, aparentemente, admitir que o próprio nada seja pensável. Ora, há muito tempo se constatou que dele não temos nenhum conceito, e, não contentes com essa evidência imediata, alguns filósofos acreditaram necessário fazer-nos de qualquer maneira tocá-lo com os dedos. Independentemente do que se pense de sua utilidade, a conclusão desse esforço não permanece menos incontestável: o nada não se deixa conceber. Aquele que filosofa em francês não poderia duvidar disso; uma vez que *rien* é *rem*,[4] isto é, *alguma coisa*: dizer que *x não é "rien"*, é dizer que *x não é alguma coisa*, e isso tanto é verdade que, em vez de conceber o ser por meio do nada, concebemos antes o nada por meio do ser. Admitamo-lo. Quando tudo está dito, permanece intacto o problema de saber se, uma vez que o nada não se deixa conceber, ele não se deixa pensar.

Inicialmente, é certo que o nada absoluto não se deixa, de fato, conceber, ao menos em um sentido que falta tornar preciso, e é uma tese sobre a qual os filósofos se põem de acordo, não muito, decerto, mas, talvez, muito facilmente. Quando são seguidos mais de perto os argumentos que eles invocam em favor dessa tese, logo se constata que, para a imensa maioria deles, não poder pensar o nada consiste efetivamente em não poder representá-lo. Que o nada não seja pensável nesse sentido, é evidente, e, sem dúvida, se concordará com o Spencer dos *Primeiros Princípios* (P. II, cap. IV), que não teríamos como imaginar um corpo não existente como não existente. Assim que o representamos, é como existente que o pensamos. Nada é mais certo. No entanto, uma dificuldade permanece. A proposição "*x* não existe" certamente tem um sentido, e diferente do sentido da proposição "*x* existe". É, então, preciso que possamos conhecer isso

mesmo que não teríamos como representar a nós, mas como a representação continua para nós a marca mais manifesta do ato de conhecer, os filósofos explicam geralmente nossa noção do nada de um certo ser pela substituição de uma outra representação por aquela do ser sobre o qual se pensa que não existe.

Assim, o pensamento sobre o nada seria ainda aquele sobre o ser, mas seria aquele sobre o "outro" que, segundo o ensinamento de Platão, é o nada do "mesmo". Substituir um ser por um "outro" ser é aniquilá-lo. Mas o outro de que se trata pode ser ele mesmo concebido de várias maneiras diferentes. Inicialmente, se o nada em questão é o de um vazio, é possível que seja representado o quadro que define seus limites. É assim que se concebe um buraco ao imaginar suas bordas. Dizer que "não há nada no bufê" é então representar-se um bufê aberto, do qual não se veem senão o fundo e as prateleiras. Como diz um lógico moderno comentando Spencer: "Quando afirmamos a não existência de uma coisa, nosso pensamento, na medida em que temos um, não é o de uma coisa, mas do entorno vazio em que a coisa teria podido ser".[5] E não se contestará que frequentemente representamos assim o nada de um ser, mas do fato de imaginarmos dessa maneira não se segue que tal seja o conhecimento que dele temos. Conhecer o nada de um conteúdo não é imaginar a realidade de um conteúdo possível, pois, em semelhante caso, o conteúdo não existe, mas o continente existe. A existência de *b* não é a não existência de *a*; saber que o bufê é não é saber que o pão não é, e dizer de quais imagens o juízo negativo de existência é acompanhado de modo nenhum esclarece a própria natureza desse juízo.

É curioso, sobre esse ponto, que Henri Begson tenha permanecido tão fiel a isso que Spencer tanto se empenhou para exorcizar da filosofia. Em suas páginas célebres sobre a existência e o nada,[6] vê-se demonstrar pelos argumentos mais engenhosos "que há *mais*, e não

menos, na ideia de um objeto concebido como não existente, do que na ideia desse mesmo objeto concebido como existente, pois a ideia do objeto não existente é necessariamente a ideia do objeto existente, com, além disso, a representação de uma exclusão desse objeto pela realidade atual tomada em conjunto".

Logo se vê o que se passa. O próprio Bergson, esse grande crítico das ilusões da imaginação e do conceito, é aqui vítima dos conceitos que nosso conhecimento exige e do imaginário que os acompanha. Toda a sua demonstração repousa sobre a hipótese de que "representar-se o nada consiste ou em imaginá-lo ou em concebê-lo". [7] Ora, é muito claro que não se poderia ter nem imagem nem conceito daquilo que não é, e os brilhantes exercícios dialéticos graças aos quais o filósofo alcança essa conclusão conduzem-nos por meio das mesmas portas que, desde o ponto de partida, sabíamos estarem abertas. Não há imagem do nada e também não há ideia dele, se ao menos a ideia do nada de uma coisa for a ideia dessa coisa, ou de uma outra em seu lugar, ou do próprio lugar que uma ou outra poderiam ocupar. Pela mesma razão, não poderia haver ideia do nada absoluto, se essa ideia devesse ser aquela do "todo não existente", pois a ideia do todo é necessariamente a do "todo existente". No fundo, o que Bergson pensa é que não haveria como "fazer abstração" da existência, no que ele tem muito mais profundamente razão do que ele próprio imagina, pois não se pode abstrair senão a modo de conceito e, diferentemente da essência, a existência não é objeto de conceito. Mas a ilusão que o obstina consiste em acreditar que não haveria como ter, em um juízo, outro conhecimento senão o contido pelos conceitos de que ele é composto. Isso seria verdadeiro se não houvesse no real senão a essência, e se o juízo não tivesse precisamente a função de dizer aquilo que, ultrapassando a essência, não teria como ser dito unicamente pelos conceitos.

De fato, nada é mais claro do que um juízo negativo de existência, e nada seria mais simples, caso se distinguissem as condições psicológicas requeridas para que seu conteúdo possa ser "representado". Aquele que não tem dinheiro certamente não poderia imaginar esse fato sem se representar seu bolso, seu cofre e o dinheiro que lá poderia existir, mas que não existe. Todavia, o conhecimento bastante real que ele tem da não existência desse dinheiro não é nem a representação de seu bolso, nem a de seu cofre, nem mesmo, e menos ainda, a de "seu dinheiro não existente" ou do "dinheiro não existente" em geral. Ele também não começa por afirmar a existência possível do dinheiro que lhe falta, para simplesmente acrescentar em seguida o sinal de menos a esse juízo de existência real e, de algum modo, anulá-lo mentalmente. O objeto próprio e direto de seu juízo é exatamente a não existência, ao passo que sua representação imaginativa ou conceitual refere-se unicamente ao dinheiro. O fato de que alguma representação, esta ou aquela, seja sempre requerida em um juízo real não modifica em nada os dados do problema, a menos, é claro, que se reduza o real às essências, e o juízo aos conceitos. Se o liame judicativo dos conceitos não põe em operação nada além dos *essentialia* (essenciais) de que falava Wolff, a causa é entendida, mas é exatamente isso que pretendemos aqui pôr em questão. A objeção mestra de Bergson – "representamo-nos a negação como exatamente simétrica à afirmação" –[8] faz ver de maneira tão clara quanto possível onde reside a fraqueza de sua tese, pois é bem verdade que a negação da existência implica a representação do existente, mas de modo algum a negação da existência implica a afirmação da existência. É preciso aqui escolher entre duas metafísicas. Que aquele que por toda a sua vida perseguiu a existência – talvez sem tê-la apreendido alguma vez senão obscuramente sob a espécie essencial da duração – tenha finalmente malogrado sua escolha, certamente não teve diminuído com isso o brilho de seu

gênio. Mas não há erro em denunciar o platonismo imanente a essa filosofia do devir. Para quem, desenvolvendo até o *esse* (ser) a análise metafísica do real, aceita que o ato de existir cai sob as considerações do conhecimento, sua negação não apresenta somente um aspecto simétrico ao da afirmação, ela é a afirmação. No pensamento de Hamlet, não há simetria entre imaginar-se vivo ou morto, mas há simetria exata entre *to be* ou *not to be*; para ele, essa é toda a questão.

De fato, o próprio bergsonismo procede aqui como pura filosofia do conceito. "Os filósofos, dizem para nós, não estão muito preocupados com a ideia de nada". Certamente, mas qual filósofo nunca teve a simplicidade de acreditar já ter tido uma? Censurar os filósofos por admitir ao menos implicitamente que na representação de "nada" haja *menos* do que na de "alguma coisa" é considerar, de propósito deliberado, uma tese caduca o suficiente para desabar ao primeiro choque. Com efeito, tudo depende de saber se o problema pode ser colocado e resolvido em termos de simples representações. Ora, encontra-se precisamente aí o que se admite, inicialmente, sem discussão. A argumentação, com efeito, mostra novamente que não se pode pensar o objeto como não existente, visto que não há nenhuma diferença "entre a ideia do objeto A existente e a ideia pura e simples do objeto A".[9] A partir desse princípio, a conclusão para a qual se tinha uma inclinação se torna necessária. Se não é possível pensar o objeto A sem pensá-lo existente, e se pensar significa imaginar ou conceber, torna-se impossível pensar o nada de todos os objetos, ou mesmo o de um só. Falar do nada de um objeto é pensar nesse objeto; para pensar nesse objeto, é preciso representá-lo; representá-lo é imaginá-lo ou concebê-lo; ora, acabamos de dizê-lo: conceber um objeto é concebê-lo como existente. O conceito de nada e os problemas nele envolvidos são, portanto, um pseudoconceito e pseudoproblemas; eles se esvanecem juntos logo que se tenta atribuir a eles um sentido preciso.

Essa crítica é irrefutável em seu próprio terreno, mas não é certo que esse terreno seja aquele em que o problema da existência se coloca. É exato que conceber A seja concebê-lo como existente? Se nos ativermos ao aspecto de nossa experiência interna, que parece impossível contestar, consideraremos ao menos que conceber A é concebê-lo como sendo, em um sentido qualquer, uma coisa, isto é, como sendo, em um sentido qualquer, uma realidade. Com efeito, todo objeto de pensamento se oferece inicialmente como uma apresentação mental, à qual, ainda que, como acontece o mais frequentemente, não tenhamos dado a ela senão um consentimento passivo, associa-se imediatamente um sentimento de objetividade e de realidade. Entretanto, ainda não consiste nisso conceber esses objetos como existindo. Para sustentar, como se faz aqui, que conceber A seja concebê-lo como existindo, é preciso primeiramente imaginar que, se a existência é pensável, ela deve ser objeto de conceito; depois, ao constatar que não há tal conceito, reduzir nosso conhecimento da existência de A ao conceito do próprio A. Vê-se logo sobre o que repousava a prova de que o nada não é pensável. Como o seria, já que, do ponto de vista dessa crítica, a própria existência não o é? O que se nomeia aqui de existência é o que outros filósofos nomeavam de essência. Ora, é certo que toda essência é imediatamente tida como real pelo espírito que a concebe, e que ele continuará a tê-la como tal até que se prove o contrário. De qualquer maneira, se ele a pensa, ele a pensa como real, e se sua realidade é sua existência, é impossível para ele pensá-la como não existindo.

Mas nosso problema não está aí. O que perguntávamos é, ao contrário, se o juízo "*x não é*" é suscetível de um sentido inteligível para o pensamento e, consequentemente, para o conhecimento, mesmo admitindo que nem a existência nem, com maior razão, o

nada sejam objetos de conceito. Toda a questão está aí. Não a resolveremos, portanto, mostrando que o juízo de existência negativo implica necessariamente o conceito do próprio objeto do qual se nega a existência. Precisamente, aquilo que se pergunta é, uma vez concedido que o nada é inconceitualizável, se não é possível, não obstante, pensar o nada. Supondo-se que sim, só se poderá fazê-lo por um juízo de existência negativo, de modo que o juízo de existência detém necessariamente a chave do problema cuja solução procuramos.

Os tratados de lógica formal definem a proposição, como fizera Aristóteles: uma enunciação que afirma ou que nega uma coisa de outra coisa. O ato mental que dá origem à proposição é o que se chama hoje de juízo. Segundo a interpretação dada a isso pela lógica clássica, toda proposição compreende dois termos: um, que designa aquilo de que se afirma ou nega outra coisa, nomeia-se sujeito; o outro, que designa o que se afirma ou nega do primeiro, nomeia-se predicado. Além desses dois termos, é preciso necessariamente admitir um liame que une um ao outro, ou do qual se nega que seja preciso concebê-lo unindo-os. Esse liame, que se nomeia cópula, não é, falando propriamente, um termo, pois não designa um objeto; é um verbo, e, do ponto de vista de todos os intérpretes da lógica clássica, é sempre o verbo *ser*, mas é extremamente difícil saber o que esse verbo significa.

O juízo de existência

Na época em que os gramáticos ainda se preocupavam em filosofar sobre sua arte, eles experimentavam a maior dificuldade diante desta parte do discurso à qual é próprio conotar o tempo e significar não coisas, como fazem os nomes, mas estes objetos de pensamento fugazes e penosamente apreensíveis que são os atos. Para o lógico, é ainda mais difícil definir com precisão o sentido do verbo "ser" e o papel que ele desempenha na proposição. Com efeito, o verbo *é* se oferece imediatamente como suscetível de dois sentidos diferentes.

Em toda uma classe de proposições, ele se associa simplesmente ao nome tomado como sujeito e o acompanha sem afirmar ou negar qualquer predicado para ele. Tal é o caso destas proposições: "*Paris é*" ou "*Troia não é mais*". Outrora se nomeavam as proposições desse gênero, e a expressão é por vezes empregada ainda hoje: *de secundo adjacente* (sobre o segundo adjacente), porque elas não comportam senão uma única adição ao termo tomado como sujeito, a do verbo. Mas existe outra classe de proposições, em que o verbo *ser* se apresenta como a ligação entre os dois termos que são o sujeito e o predicado. Por exemplo: *a Terra é redonda*. Outrora elas eram nomeadas *de tertio adjacente* (sobre o terceiro adjacente), de uma fórmula sugerida por algumas palavras de Aristóteles,[10] porque o predicado ocupa nelas o terceiro lugar, após a cópula e o sujeito. Nada mais simples, à primeira vista, que essa distinção entre as proposições em um termo e em dois termos, mas assim que se reflete sobre isso, há o envolvimento em dificuldades inextrincáveis.

A primeira, e não menos grave, concerne ao sentido e à própria possibilidade dessa distinção. Ela pressupõe, com efeito, que as proposições assim distinguidas constituam duas espécies de um mesmo gênero, ao passo que a definição do gênero, da qual se parte, não se aplica de fato senão a uma dessas espécies. Se, como se repete desde Aristóteles, a proposição é uma enunciação que afirma ou nega uma coisa de outra coisa, ela é necessariamente composta de dois termos, cada um dos quais significa uma dessas duas coisas, mais a cópula que afirma ou nega uma da outra. Sendo essa a natureza da proposição, parece impossível distinguir aí duas classes, ou espécies, uma das quais conteria as proposições assim definidas, e a outra das quais acolheria enunciações de natureza muito diferente, em que se encontra um termo, mais o verbo que desempenha nas outras o papel de cópula, mas nenhum segundo termo pelo qual esse verbo possa ligar-se ao primeiro. Estamos manifestamente, aqui, não em presença

de duas espécies do mesmo gênero, mas, se ao menos se admite a definição do pretenso gênero em questão, diante de duas classes de enunciação que não poderiam pertencer ao mesmo gênero. Não se pode, simultaneamente, definir a proposição como a atribuição de um predicado a um sujeito por meio de uma cópula e classificar, entre as proposições, as enunciações em que há exatamente um sujeito e um verbo, mas nem predicado, nem cópula. Ou bem é preciso mudar a definição clássica da proposição lógica, ou bem é preciso admitir que as enunciações existenciais, ditas *de secundo adjacente*, não são proposições.

O sentimento mais ou menos confuso dessa dificuldade manifestou-se hoje em uma série de tentativas para pôr as enunciações desse gênero de acordo com o cânon da proposição normal, isto é, para salvar a definição clássica da proposição. Uma primeira maneira de consegui-lo seria mostrar que, sob uma forma abreviada, elas, não obstante, compõem-se também de um sujeito, de uma cópula e de um predicado. Essa redução parece tanto mais legítima que existe, com efeito, uma classe bem conhecida de falsas proposições *de secundo adjacente*, que se revelam, na realidade, compostas de um sujeito, de uma cópula e de um predicado. São todas aquelas em que o verbo é outro que não o verbo "é". A proposição *o fogo queima*, por exemplo, equivale a esta, que é a mesma sob outra forma: *o fogo é queimante*. Trata-se aqui, portanto, como inúmeros lógicos observaram, de uma verdadeira proposição *de tertio adjacente*, em que o verbo se decompõe em uma cópula e em um predicado. Por vezes se perguntou, então, se todas as proposições que se apresentam primeiramente como constituindo-se de apenas um termo não poderiam ser redutíveis ao tipo normal da proposição de dois termos. Tomemos, por exemplo, as proposições *eu sou* ou *Deus é*. Por que não concebê-las como equivalentes às seguintes: *eu sou existente* ou *Deus é existente*? O sentido delas permanece evidentemente o mesmo, e não obstante encontrarmo-nos na presença

de proposições *de tertio adjacente* absolutamente regulares, a cópula desempenha seu papel normal de liame atributivo entre o predicado e o sujeito.

Na verdade, há aí apenas uma aparência. Em todas as proposições do tipo *o fogo queima*, a decomposição do verbo em uma cópula e um predicado é, com efeito, possível e, até certo ponto, correta, mas ela o é precisamente porque não se trata então desse estranho verbo *é*, que figura sozinho nas proposições da classe cujo sentido procuramos definir. Ao se transformar *queima* em *é queimante*, o termo *queimante* significa um predicado, cujo sentido difere completamente daquele da cópula, que o atribui ao termo *fogo*. Passa-se exatamente o contrário com as proposições em que o verbo *é* acompanha sozinho o sujeito, pois, independentemente de como sejam escritas e entendidas, não se chega a descobrir nelas nem o predicado nem a cópula. Tomemos como exemplo a proposição *Deus é existente*. Para que o verbo seja aí uma simples cópula, é preciso despojá-lo de seu sentido existencial próprio. Em outros termos, *é* não pode mais, então, significar *existe*; ele significa somente que o predicado *existente* é atribuído ao sujeito Deus. Se *é* significasse "existe", obter-se-ia a proposição *Deus existe existente*. Ora, ela manifestamente não tem nenhum sentido distinto daquele da proposição *Deus é*, na qual o predicado se confunde com o verbo, que cessa de ser uma cópula. Desse modo, não se sai da proposição de um termo da qual se havia partido, e seu desenvolvimento em proposição de dois termos patenteia-se impossível por essa via. A única outra via que permanece aberta consistiria em tomar o verbo *é* no sentido de simples cópula. Mas isso é possível? Seguramente o é no papel, desde que se faça abstração do sentido real atribuído às palavras pelo pensamento, quando ele afirma que *Deus é existente*. Mas se o que se diz, quando se diz que Deus *é*, é que é *existente*, torna-se completamente impossível conceber *é* como uma simples cópula. Com efeito, lembremo-nos de que, em boa lógica clássica, a cópula sempre se refere ao predicado: *Deus é*

existente significa *Deus é-existente*. Ora, *existente* e *é* são a mesma coisa. Portanto, *é* não mais liga um predicado ao sujeito, ele o engendra, e só o engendra porque o predicado é, então, o próprio verbo repetido de outra forma. Na proposição *o fogo é queimante*, o verbo *é* tem verdadeiramente valor de cópula, porque o que ele atribui ao sujeito não é a existência: o fogo é "queimante" como Virgílio é "poeta"; mas na proposição *Deus é existente*, o predicado, que não é obtido senão por explicação do verbo, significa simplesmente que o que esse verbo significa é a existência. Uma vez que *existente* não acrescenta nada ao verbo, ele é apenas um pseudopredicado, e uma vez que o verbo não atribui nenhum predicado ao sujeito, ele não é uma cópula. Portanto, a proposição *Deus é existente* não tem senão a aparência de uma proposição de dois termos; ela permanece absolutamente idêntica à proposição *Deus é*, que se compõe somente de um verbo e de seu sujeito.[11]

Se houver acordo em nomear de "proposições existenciais" àquelas que se constituem de um sujeito e do verbo *é*, e de "proposições predicativas" (ou "atributivas", ou "categóricas") àquelas que se constituem de um sujeito, de um predicado e de sua cópula, deveremos, portanto, dizer que nenhuma proposição existencial se deixa desenvolver em uma proposição predicativa correspondente. Mas se poderia pensar na operação inversa, que foi efetivamente tentada, e sustentar que, de fato, todas as proposições predicativas não passam, no fundo, de proposições existenciais. Alguns lógicos observaram que algumas proposições predicativas parecem ao menos implicar uma proposição existencial complementar. Psicologicamente falando, esse fato não pode ser negado e explica-se pela anfibologia fundamental do verbo *é*. Na proposição *Pedro lê*, ou seja, *Pedro é aquele que está lendo*,[12] embora o que se faça, em princípio, seja apenas predicar de Pedro a leitura, é quase impossível não pensar ao mesmo tempo que Pedro existe. Tudo se passa, portanto, como se a

mesma fórmula expressasse simultaneamente dois juízos, dos quais o primeiro envolve, por assim dizer, o segundo: *Pedro é aquele que está lendo* e *Pedro existe*. Permanece então a questão de saber se essa implicação mental pode tomar a forma de uma redução lógica e, na afirmativa, se essa redução é possível em todos os casos.

Pensando nisso, propôs-se uma demonstração que se opera em dois momentos. Consideremos, como acordado em consequência das análises precedentes, que todo juízo não consiste necessariamente em atribuir um conceito a outro conceito. Admitamos, particularmente, que o juízo *A é* não seja um juízo atributivo, em que o predicado "existência" seria atribuído ao sujeito A. Permanece, todavia, que, em um juízo desse gênero, *é* deve conservar um sentido qualquer. Ora, ter um sentido é significar, e visto que acabamos de admitir que a existência não é um predicado, não é ela que o verbo *é* significa. Resta, portanto, um termo, e somente um, que pode ser significado pelo verbo. Esse termo é o sujeito. Deve-se, consequentemente, concluir que, em toda proposição desse gênero, "o objeto afirmado não é a união da característica *existência* a A, e sim o próprio A".[13]

Esse primeiro momento da prova exige algumas observações. Com efeito, ele tem o seguinte em comum com a tese à qual se opõe: admitir como pressuposto que, em toda proposição, o verbo deve significar um termo. Se este não for o predicado, que seja então o sujeito! Se admitirmos isso, o problema só mudará de forma, mas não de natureza, pois será preciso, consequentemente, perguntar em que sentido *é* afirma o sujeito e a natureza daquilo que dele afirma. A primeira resposta que vem ao pensamento é que, nas proposições desse gênero, *é* desempenha o papel de uma cópula que predicaria o sujeito a si mesmo. Obter-se-ia, então, a fórmula clássica do princípio de identidade: *A é A*. Seguramente, nada de mais correto, mas a operação assim entendida é exatamente o inverso daquela que se anunciava. Tratava-se, com efeito, de provar que toda proposição

atributiva é, no fundo, existencial, e, ao contrário, acaba-se de transformar toda proposição existencial em proposição atributiva. É bastante claro, com efeito, que a conotação existencial do verbo *é* desaparece necessariamente se, como é o caso aqui, se faz dele uma cópula. A proposição *Sócrates é* não tem absolutamente o mesmo sentido que a proposição *Sócrates é Sócrates*. Não pode ser nesse sentido, portanto, que a proposição *A é* significa a atribuição de A a si mesmo, mas, então, em que sentido ela pode significar isso?

Para vê-lo, é preciso passar ao segundo momento da prova. Uma vez que *é* não pode significar um predicado, nem o próprio A concebido como predicado, e que, entretanto, ele não pode significar nenhuma outra coisa que A, permanece que *é* significa A como existente. Em outras palavras, dizer que *A é* consiste simplesmente em afirmar A, e afirmá-lo é afirmar que ele existe. Essa interpretação do juízo existencial volta, portanto, a sustentar que pôr um sujeito como tal e pôr sua existência sejam finalmente uma única e mesma coisa. Tal é, com efeito, o sentido dele, mas, ainda aqui, deparamos com dificuldades insuperáveis, que dizem respeito à anfibologia radical do verbo *é*. Não se vê em nenhum lugar melhor do que aqui que não basta denunciá-la para não ser sua vítima. Toda a argumentação repousa, com efeito, sobre esta assunção, considerada pressuposta, de que a afirmação de A só pode ser aquela de sua existência, de modo que, nos casos em que o próprio A é o objeto do juízo, o juízo significa necessariamente que A existe. Aí está precisamente o cerne da questão. Considerada só no sentido preciso que ela comporta, a fórmula "afirmação de A" não pode significar senão uma coisa: a afirmação de A como A. Ora, trata-se aí, como se acaba de ver, de transformar uma proposição existencial em proposição atributiva, o que precisamente se deseja evitar. Para evitá-lo, é preciso admitir que a fórmula "afirmação de A" seja equivalente a esta outra: "afirmação da existência de A". Mas com que direito se admitiria isso? Se aí está o que ela quer dizer, a fórmula *A é* não

significa A como A, mas A como existente; portanto, não é A o que o *é* afirma, e sim a sua existência. Logo, a dificuldade foi afastada, mas não resolvida, pois a proposição *Sócrates é* se apresenta então como passível de ser decomposta em duas outras: *Sócrates é Sócrates*, que é uma proposição atributiva, e *Sócrates é*, essa mesma irredutível proposição existencial cujo sentido se trata justamente de determinar.

A confusão dos dois sentidos possíveis do verbo *é* se torna manifesta quando se segue essa posição até a última consequência, que é, se assim pudermos dizer, de dois gumes. Pois, ao se admitir que o *é* da proposição existencial significa um termo, como o sujeito, admite-se implicitamente que sua função é a mesma nas proposições existenciais e nas proposições atributivas. Ora, é verdade que essa conclusão autoriza a assimilação de todas as proposições atributivas igualmente a proposições existenciais, o que foi preciso demonstrar; mas ela também justificaria a assimilação das proposições existenciais às proposições atributivas, que anularia a precedente. Para certificar-se disso, basta examinar um dos exemplos invocados em apoio a essa tese. "A proposição categórica *algum homem é doente*" tem, nós o garantimos, "o mesmo sentido da proposição existencial *um homem doente é* ou *há um homem doente*".[14] Nada é menos certo que isso. Para operar tal transformação, é preciso inicialmente conceder implicitamente os dois sentidos do verbo *é* que se desejaria precisamente distinguir. Ao fazê-lo, a operação não deixará de ter êxito, mas não se terá transformado a primeira proposição em uma segunda de mesmo sentido; a ela se substituirá uma outra, em que o verbo não terá mais o sentido que tinha na primeira, e que será, consequentemente, ela mesma de sentido diferente. Evidentemente, é bem esse o caso. Se eu digo *algum homem é doente*, estou empregando *é* a título de cópula em um juízo atributivo regular. Não afirmo, portanto, de modo algum, que existe um homem doente, mas, muito precisamente, afirmo que o atributo *doente* foi predicado de

algum homem. Sem dúvida a isso propor-se-á a objeção de que, para que tal proposição tenha um sentido, é preciso que algum homem doente exista. Ora, isso não é necessário para que ela tenha um sentido, mas para que seja verdadeira. O que a objeção prova, portanto, é mais uma vez a anfibologia fundamental do verbo "ser". Se considero o verbo em sua função de cópula, obtenho a proposição atributiva *algum A é B*, mas ao considerar o mesmo verbo em sua função existencial, obtenho a proposição existencial *algum A B é*, cujo sujeito é um termo complexo, *homem doente* no exemplo em questão. Acrescentemos que a transformação nem mesmo é necessária. Pode-se dizer com toda correção lógica, embora não talvez com toda propriedade gramatical, *algum homem é doente*, para significar que *há um homem doente*, mas se pode dizê-lo, com uma correção de uma só vez gramatical e lógica, para significar que algum homem sofre de alguma doença. A fórmula permanece a mesma: ela não recobre menos duas proposições tão diferentes, de modo que uma não é composta senão de um sujeito e de um verbo, ao passo que a outra é composta de um sujeito, de um verbo e de um atributo.

Tentou-se, assim, reduzir todas as classes de proposições atributivas a proposições existenciais,[15] mas talvez não seja necessário discutir todas essas tentativas uma a uma, pois elas dizem respeito ao mesmo princípio, e basta, aliás, que a redução seja impossível em um único caso, para que a tese seja falsa, com a generalidade que a ela se atribui. Algumas delas permitem, não obstante, discernir ainda mais nitidamente o equívoco latente sob as operações desse gênero. Para que uma proposição atributiva possa ser convertida em proposição existencial, é preciso que a cópula seja aí sub-repticiamente dotada de um valor existencial, que ela não pode ter sem deixar de ser cópula. É o que acontece, por exemplo, quando se transforma *todos os homens são mortais* em uma proposição existencial como: *um homem imortal não é ou não há homem imortal*. Como o *são* da universal afirmativa

engendraria o *não é* da universal negativa?[16] Afirmar uma existência seria a mesma coisa que negá-la? É que, de fato, não se afirmou nenhuma existência ao dizer que todos os homens são mortais. A lógica clássica está aqui plenamente de acordo com a observação psicológica. Ao afirmar que *todos os homens são mortais*, não apenas não se diz, logicamente falando, que algum homem existe, mas, psicologicamente falando, sequer é nisso que inicialmente se pensa. É bem verdade que um juízo existencial complementar está aqui pronto para ser formulado, sobretudo quando, como é o caso aqui, a própria natureza do problema em questão volta irresistivelmente o pensamento para a noção de existência. Além disso, admitir-se-á sem reservas que a questão, inevitável em sua ordem, de saber se as proposições de que se trata são verdadeiras põe necessariamente a noção de existência. Para que a proposição atributiva *todos os homens são mortais* seja um conhecimento real verdadeiro, é preciso que a proposição existencial *alguns homens são* seja ela mesma um conhecimento real verdadeiro. A verdade real de uma proposição atributiva supõe a existência do sujeito; ela exige, portanto, uma proposição existencial que a completa, mas ela mesma não é essa proposição existencial. *Um centauro é uma ficção* não implica evidentemente que algum centauro exista na realidade das coisas, nem mesmo implica, independentemente do que se possa dizer, que a ficção centauro exista a título de ficção. É preciso que o centauro exista ao menos nesta existência fictícia para que a proposição seja verdadeira, mas não é isso o que ela significa. Simples juízo atributivo, ela diz que, dada a definição do conceito centauro, o que esse termo designa é uma ficção. A existência constatada de um único cisne negro basta para que a proposição *todos os cisnes são brancos* seja falsa, mas não basta para fazer que essa proposição alguma vez tenha sido existencial, mesmo quando, nos limites da experiência conhecida, ela era verdadeira. A proposição *os cisnes são* era

verdadeira e continua sendo; *todos os cisnes são brancos* se tornou uma proposição falsa; portanto, são duas proposições diferentes. Do mesmo modo, *algum cisne é* consiste na proposição existencial que, se for verdadeira, torna "verdadeira" a proposição atributiva *algum cisne é negro*, mas, verdadeira ou falsa, esta permanece atributiva. Acredita-se saber que o planeta Marte é habitável, mas não se sabe se é habitado. A proposição existencial *Marte é* não muda de natureza de acordo com o fato de se considerar *Marte é habitado* verdadeira ou falsa. Há proposições existenciais verdadeiras e proposições existenciais falsas, como há proposições atributivas verdadeiras e proposições atributivas falsas, mas, verdadeira ou falsa, cada proposição permanece sempre o que é.

Gramática e Lógica

Se as proposições existenciais não podem ser desdobradas em proposições atributivas, e se as proposições atributivas não podem se transformar em proposições existenciais, é preciso admitir que a afirmação ou a negação da existência é um ato mental irredutível a qualquer outro, e, visto que, nas proposições em que ele se expressa, *é* não pode significar nem o predicado nem o sujeito, é preciso que o sentido desse ato original esteja *totalmente incluso nesse verbo*. Eis que aqui, portanto, confrontamo-nos com a dificuldade, que se prevê extrema, de interpretar um termo que não significa diretamente nenhum conceito. Para nos orientar na discussão desse problema, não dispomos senão das próprias confusões em que acabamos de ver os lógicos se embrenhar, mas talvez elas tenham um sentido. A origem comum delas é, com efeito, a ambiguidade do verbo *é*. Que ela agora seja inevitável, infelizmente, é muito certo, mas não é certo que ela seja primitiva. Não é possível filosofar senão em uma determinada língua, e a estrutura da língua que se usa influencia profundamente a própria posição dos problemas filosóficos. O fato que domina toda a nossa discussão é inicialmente gramatical. É o fato de que, nas línguas

escritas pelos intérpretes da lógica clássica, o juízo atributivo exige uma cópula e essa cópula é precisamente o verbo *é*. Nada nos parece mais natural, e tudo se passaria, antes, nos tratados de lógica, como se a função atributiva do verbo *ser* fosse sua função normal, e como se o caso em que ele significa a existência devesse ser assinalado de uma vez por todas para não mais se voltar ao assunto.

É, portanto, a função do verbo *ser* na língua, e inicialmente o que os gramáticos ensinam sobre a função do verbo em geral, que deve por ora chamar nossa atenção. Acontece que, infelizmente, os próprios gramáticos não chegaram a um acordo: uns tendem antes a interpretar os fatos gramaticais do ponto de vista da lógica; outros, ao contrário, procuram acompanhar o mais de perto possível o uso da língua, para descrevê-lo e analisá-lo. Uns e outros, no entanto, têm algo a nos ensinar, e como seu próprio desacordo pode nos instruir, examinaremos sucessivamente duas teorias gramaticais do verbo, escolhidas como típicas dessas duas atitudes em relação aos fatos.

Se desejarmos uma teoria gramatical do verbo inspirada nos princípios da lógica clássica, não podemos almejar nada melhor que aquela exposta na *Gramática geral* de Lancelot, e que, fato significativo, foi parar tal qual na *Lógica de Port-Royal*. A doutrina de Port-Royal é simples. Ela se resume nesta fórmula: o verbo é "uma palavra cujo principal uso é significar a afirmação". Dizemos principal uso porque, além desse, o verbo tem vários outros, como significar o tempo, ou mesmo significar também o sujeito. Se eu digo, por exemplo, *coenasti* (jantaste), dou a entender que tu fizeste uma refeição, e que a fizeste *no passado*. Não se trata aí, no entanto, senão de funções acessórias do verbo, e que não são necessariamente ligadas a ele. Ele existe frequentemente sem elas, ao passo que não o encontramos jamais sem uma afirmação correspondente, a negação; se for ela que o acompanha, não é senão uma afirmação invertida. Essas cossignificações acessórias do verbo, nos é dito, desviaram os mais hábeis gramáticos de discernir claramente a natureza dele. Eles foram

enganados sobretudo pela imensa quantidade de verbos que, em todas as línguas, significam um predicado determinado ao mesmo tempo que sua afirmação. Acreditou-se, portanto, que a função principal dos verbos fosse significar aquilo que designam os conceitos dos diversos predicados que eles implicam. Se digo, por exemplo, *vivo*, *sedeo* (vivo, sento-me), parece primeiramente que a função principal desses verbos seja significar que estou no estado de ser vivo ou na posição sentado. Ele não significa nada disso, pois *eu vivo* se decompõe em *eu sou vivente*, como *sedeo* significa *eu sou aquele que está sentado*. Assim, o que esses dois verbos fazem é uma única e mesma coisa: afirmar um certo predicado. E é isso que eles fazem, antes de tudo enquanto verbos; o fato de aqueles dois conotarem ao mesmo tempo afirmações diferentes deve-se simplesmente ao uso que lhes associa, de maneira completamente acidental, predicados diferentes.

É impossível reduzir mais completamente a função existencial do verbo à sua função lógica de predicação. Aliás, é exatamente assim que o próprio Lancelot interpreta sua doutrina: "Segundo essa ideia, pode-se dizer que o verbo por si mesmo não deveria ter outro uso além de marcar a ligação que fazemos em nosso espírito dos dois termos de uma proposição". Esse *não deveria* é bastante revelador sobre o fim visado por tal gramática geral. Se as línguas tivessem sido bem feitas, elas seriam reguladas exatamente pela lógica, e uma vez que, na lógica, o verbo significa essencialmente a afirmação, nela, ele não se encarregaria de nenhuma das significações acessórias que obscurecem sua verdadeira natureza. As frases seriam talvez um pouco longas, pois é por brevidade que se fabricaram verbos que significam a um só tempo a afirmação em geral e o que se afirma em particular; porém, mais longas, elas seriam também mais claras. Seriam, sobretudo, mais simples. Visto que o verbo tem por função principal o afirmar, e que a afirmação permanece a mesma, independentemente do que é afirmado, um único verbo é suficiente para tudo afirmar. Ora, esse verbo, nós o temos. Há apenas um, só

um, que conservou essa função própria: é o verbo *ser*, que se chama verbo substantivo. Mas nem sempre ele guarda essa simplicidade. Ele não a preserva senão em sua terceira pessoa do presente, *é*, e quando este é usado a título de cópula na proposição afirmativa. Isso é o suficiente, no entanto, para mostrar qual é a função principal do verbo, já que, se o uso o permitisse, o verbo *é* nos dispensaria de todos os outros. A língua se comporia, então, de um único verbo e de tantos predicados quanto se quisesse. Verbos como *vivo*, *sedeo* (vivo, sento-me) e a inumerável multidão dos outros se tornariam inúteis; dir-se-ia *eu sou vivente*, como se diz *eu sou aquele que está sentado*, e assim em todos os outros casos.[17]

Reduzida ao essencial, essa tese vem novamente sustentar que não há realmente em toda a língua senão um único verbo, *é*, e que esse verbo é essencialmente uma cópula. Logo, não é de admirar que, em uma lógica fundada sobre uma gramática que ela mesma impregna até a raiz, o juízo de existência não ocupe de fato lugar nenhum. É verdade que a *Lógica de Port-Royal* reconheceu sua presença entre proposições aparentemente diferentes, mas ela só o fez para eliminá-lo logo, reduzindo-o à classe geral dos juízos de atribuição. No caso de todos os outros verbos, os homens abreviaram seu discurso ao criar palavras que significam ao mesmo tempo a afirmação e aquilo que se afirma; o verbo substantivo é o único para o qual isso não foi feito. Poder-se-ia perguntar o porquê! Em vez da pergunta, o que se faz é eliminá-lo. É que, assim, o predicado fica subentendido: *Deus existe* significa *Deus é existente*, assim como, diz-se, *eu sou significa eu sou um ser*, ou *eu sou alguma coisa*.[18] Para bem considerar as coisas, *Eu penso, logo eu sou* significa simplesmente: *eu sou pensante, logo eu sou ente*.

É precisamente aí que está o nó da questão. Será que, ao dizer *eu sou*, quero significar *eu sou um ser?* Nada se ganharia com a substituição de *ser* por *ente*, pois em uma gramática em que o particípio é um nome – e é preciso que ele o seja para ser atributo –,

os termos *ente* e *ser* são intercambiáveis. Contudo, basta deixar a gramática destacar-se um pouco da lógica para experimentar dúvidas a esse respeito. A única maneira correta de transformar *eu sou* em proposição atributiva é escrevê-lo sob a forma: *eu sou um ser*, mas não resulta daí que o sentido das duas proposições seja idêntico, nem, consequentemente, que elas formem somente uma. É disso que Bossuet parece ter se dado conta. Tendo de redigir um manual de lógica para o Delfim da França, ele acreditou não poder seguir melhor modelo do que a *Lógica de Port-Royal*, mas esse mestre da palavra não podia deixar de ser mais sensível às nuanças da linguagem do que o foram Lancelot e Arnauld. Ele se perguntou, portanto, qual pode ser o sentido exato do verbo *é*, nas proposições em que ele não é seguido por nenhum predicado expressamente designado.

A Gramática e a existência

Lógico formado segundo a disciplina de Port-Royal, Bossuet estava tão mal provido quanto possível para resolver esse problema. Por um lado, ele sabia que o objeto do conceito nunca é a existência daquilo que o termo designa, visto que, como ele mesmo reconhecia, "quer o objeto exista, quer não, não entendemos menos dele". Por outro lado, persuadido de que todo conhecimento refere-se a um conceito, ele não podia encontrar no verbo *é* outra função que não a de significar o conceito de existência. No entanto, visto que o objeto do conceito nunca é a existência daquilo que o termo designa, não há razão para que o conceito de existência escape a essa lei. Com efeito, considerado em si mesmo, ele não designa senão o fato de existir em geral, isto é, a propriedade que pertence àquilo que existe, enquanto precisamente existe. Ora, certamente não é essa existência indeterminada que o verbo *é* ou o verbo *sou* significam em proposições tais quais *Deus é*, ou *eu sou*. Tudo se passa, então, como se a maneira de se raciocinar fosse a seguinte: eu não posso apreender a existência, como tudo o mais, senão por um conceito. Esse conceito

da existência, nós o temos, pois, "uma vez que a conhecemos, é preciso que tenhamos alguma ideia dela".[19] Contudo, considerada na generalidade abstrata que lhe é própria, a ideia de ser que temos da existência não exprime suficientemente a existência atual do sujeito do qual a afirmamos. É preciso, portanto, determiná-la por uma outra, que estabelece com maior precisão o modo de ser ao qual convém a existência atual. É isso que faz o lógico Bossuet, ao afirmar que "a ideia da existência é aquela que corresponde a estas palavras: *ser no tempo presente*". Que eu diga *as rosas são, há rosas,* ou *as rosas existem*, estou apenas colocando duas ideias juntas: "uma que me representa o que é uma rosa, e outra que corresponde a estas palavras: ser no tempo presente. Com efeito, a estas palavras: *ser presentemente*, corresponde uma ideia tão simples que não pode ser melhor expressa do que exatamente por essas palavras, e ela é completamente distinta daquela que corresponde a esta palavra *rosa*, ou a alguma outra que se desejará escolher como exemplo".[20]

Essa engenhosa solução supõe inicialmente que um conceito simples, comparável em natureza ao de rosa, corresponde às palavras "ser presentemente". Ora, devemos distinguir aqui dois termos, *ser* e *presentemente*, este último não sendo outro que o termo, ainda mais complexo, de *tempo presente*. Tomemo-lo, não obstante, como um termo simples; bastará uni-lo ao conceito de *ser* para conceber que as rosas em questão existem? Evidentemente não. O conceito de ser em geral não muda de natureza quando é determinado por aquele de tempo presente em geral. Posso conceber abstratamente rosas passadas, rosas presentes ou rosas futuras, sem ter outra coisa no pensamento além de rosas possíveis no passado, no presente ou no futuro. É verdade que a enunciação *as rosas são presentemente* afirma exatamente uma existência atual, mas não porque ela inclui a noção de tempo presente, que nada acrescenta ao verbo. Resta, portanto, que isso suceda na medida em que ela inclui o verbo *são*, que se

basta. Não é o presente que implica a existência, mas a existência que implica o presente, a tal ponto que antes se diria que ela é o presente. Portanto, não há ideia que se acrescente ao verbo *é* para fazê-lo significar a existência; ele, por si só, a significa de modo legítimo.

Talvez a situação se apresentasse sob um aspecto completamente diferente se, em vez de consultar a gramática dos lógicos, nós nos dirigíssemos àquela dos puros gramáticos de função. À primeira vista, não se ganha muito em fazê-lo, pois eles mesmos se confessam embaraçados: "A teoria do verbo, diz o mais recente deles, foi o que mais embaraçou todos os gramáticos antigos e modernos; e, há de se convir, é a mais repleta de irregularidades, exceções, anomalias e, enfim, dificuldades de toda espécie".[21] Isso é verdade, mas é mais uma razão maior para consultá-los, pois os embaraços em que se engaja essa gramática devem-se, sobretudo, à preocupação constante da qual ela dá testemunho ao se modelar sobre a complexidade dos fatos da linguagem, em vez de simplificá-los, dobrando-os à força às leis da lógica. Aqui, aliás, ela dá testemunho de uma estabilidade maior do que aquela que se poderia inicialmente dela esperar. Se for feita remissão a uma das definições clássicas do verbo, a de Prisciano, a função própria dessa parte do discurso seria significar a ação e a paixão, com seus tempos e seus modos: "*Verbum est pars orationis cum temporibus et modis, sine casu, agendi vel patienti significativum*" ("O verbo é a parte da oração com tempo e modo, sem caso, que significa o agir ou o sofrer").[22] Cem vezes reproduzida, e mais pelos gramáticos de função, essa definição não parece completamente abandonada em nossos dias. Ela deixou traços visíveis, mesmo sobre tal gramática que pretende fundar-se sobre uma teoria nova da linguagem, e à qual seu autor começa dando seu "adeus a Prisciano".[23]

Um dos objetivos da linguagem, nos diz esse novo gramático, "é expressar as ações e os estados".[24] A ação e o estado podem ser expressos por um nome, quando se trata simplesmente de nomeá-los

ou apresentá-los, mas, quando se trata de enunciar a ação, ou seja, expressá-la enquanto tal, "o verbo permanece a forma por excelência. Já se observou, e é a verdade: ele enuncia a ação em tempo e em modo".[25] E quem o observou senão Prisciano? Certamente, há algo aqui que mudou. A nós se pede expressamente que não mais sustentemos, com a velha gramática das "partes do discurso", que só o verbo tem o privilégio de expressar a ação em tempo e em modo. *Avante!* – afirma-se a nós, é um imperativo que não é, entretanto, um verbo. Haveria muito a dizer acerca disso, mas deixemos aos gramáticos o cuidado de fazê-lo. O que sobretudo nos importa e que, antigo ou novo, permanece verdadeiro seja qual for o estado da questão, é o caráter específico da função de significação que se atribui aqui ao verbo, e se não foi dado adeus a Prisciano, a Aristóteles, pelo menos, se o fez, pois, ainda que Aristóteles tenha reconhecido oportunamente essas características gramaticais do verbo, a inclinação lógica de seu pensamento o desviou de ver suas implicações últimas. Ele ignorou completamente essa especificidade do verbo como signo da ação realizada, que a análise da função gramatical, ao contrário, põe em evidência. Para ele, os verbos são nomes, que não significam ações realizadas ou os estados que delas resultam, mas os conceitos que correspondem a essas ações e que definem sua natureza. Logo, como hoje se diria, são "nomes de ação". Assim, *ele parte* não quer dizer, para ele, o ato de pôr-se a caminho, mas *a partida*, assim como *ele sai* não significa a própria ação de sair do lugar em que se encontra, mas *a saída*. Aqui, é manifestamente a gramática do lógico que está equivocada e a do gramático que tem razão. O verbo não se torna nome senão quando se desconhece a função própria que ele exerce na linguagem, e que é precisamente a de significar a ação em tempo e modo.

Se for assim, o que vem a ser o verbo *é*? Do ponto de vista da gramática lógica, a solução do problema é simples. Esse verbo faz,

assim, aquilo que fazem todos os outros verbos, desaparece enquanto tal, mas desaparece muito mais completamente ainda, pois nem mesmo é possível fazer dele um nome. Foi precisamente isso que tivemos a oportunidade de constatar, ao estudar a redução desse verbo ao papel de cópula na teoria clássica das proposições. Em um sentido, conforme vimos, a gramática dos lógicos exalta o verbo *é* acima de todos os outros. Ela inclusive faz dele o único verbo que há, os outros, no final, não passando de formas acidentalmente corrompidas pelo conceito da ação particular que eles conotam. Mas também sabemos com que preço se paga essa supremacia. Se, de agora em diante, basta unicamente o verbo *é*, é porque ele jamais tem outra função que não a de cópula, quer dizer, de atribuir um predicado ao sujeito da proposição. O verbo *ler* pode reduzir-se ao verbo *ser*, porque significa simplesmente *ser aquele que está lendo*. Ora, em *ser aquele que está lendo* há um nome, *aquele que está lendo*, que significa *a leitura*; quanto a *ser*, este nem mesmo é um nome, mas o símbolo puro e simples da atribuição de um nome a outro. Fora dessa função de afirmação, ele não tem sentido. Aliás, é isso que Aristóteles já dizia tão claramente quanto possível:

> Em si mesmos e por si mesmos, o que se chama de verbos são, na realidade, nomes, e eles possuem uma significação determinada (pois, ao pronunciá-los, fixa-se o pensamento do ouvinte, o qual logo o mantém em repouso), mas eles ainda não significam que uma coisa é ou não é. Pois *ser* ou *não ser* não apresenta uma significação referente ao objeto, como também não o termo *ente*. Em si mesmas, com efeito, essas expressões não são nada, mas acrescentam a seu próprio sentido certa composição que é impossível conceber independentemente das coisas compostas.[26]

Assim, dizer que *Sócrates é homem* é dizer alguma coisa, mas se digo que *Sócrates é*, o termo *é* não apresenta significação com referência a Sócrates. Falo, mas não digo nada. Essa gramática e essa lógica, em que o juízo de existência se reduz à afirmação bruta do sujeito, são a gramática e a lógica natural de toda ontologia que identifica a existência à essência do sujeito existente.

Ocorre algo totalmente diferente na gramática dos gramáticos. O verbo *ser* se apresenta naturalmente como expressando, ele também, uma ação, mas de uma espécie particular. Do ponto de vista de seu sentido real, que domina toda gramática assim concebida, os verbos se distinguem em duas classes principais, como as próprias ações que eles significam. Certas ações se referem a um objeto, são as ações objetivas: *você vê o resultado*; outras ações não se referem a um objeto, mas, terminando, por assim dizer, no sujeito, são ditas subjetivas: *o raio caiu*. Não se pode hesitar sobre a categoria à qual pertence o verbo *ser*: é um verbo subjetivo. E ele inclusive é eminentemente tal, se for verdadeiro dizer que "a primeira das ações subjetivas é *existir*". [27] Pouco importa, com efeito, sob que forma verbal esse fato fundamental se expressa. Só o uso da língua, que aqui impera como mestre, pode determiná-lo. Quer se diga *ele é*, *ele existe* ou *há*, o sentido permanece o mesmo. Todas essas fórmulas significam a ação primeira que um sujeito pode exercer. Primeira, com efeito, ela é, visto que não haveria sujeito sem ela.

Tal gramática se preocupa o suficiente com fatos da linguagem para arriscar-se em alguma aventura metafísica. A desconfiança com relação à lógica nela se desenvolve naturalmente em desconfiança com relação a toda filosofia em geral. No entanto, percebe-se qual ontologia, caso ela buscasse uma, seria seu complemento natural. Para satisfazer às aspirações confusas que aqui parecem guiar a linguagem, seria preciso admitir a presença, no próprio âmago do real, daquilo que outrora se chamava de "atos primeiros", isto é, esses atos de existir em virtude dos quais cada ser é, e cada um dos quais se desdobra em uma multiplicidade mais ou menos rica de "atos segundos", que são suas operações. É uma questão importante saber se há lugar aqui para acatar as sugestões da linguagem, mas neste momento não se trata dessa questão. O único sentido em causa é o sentido óbvio de certos juízos, e pode-se ao menos constatar que tudo

se passa como se duas interpretações opostas dos mesmos fatos estivessem aqui em disputa: ou o verbo *é* deve ser considerado como cópula e todos os juízos como atributivos, ou esse mesmo verbo significa, além disso, o ato primeiro em virtude do qual um ser existe, e a função principal dos verbos é, então, significar não atributos, mas ações.

Não se esperou nosso tempo para tomar consciência dessa antinomia, nem para tentar resolvê-la, mas as tentativas desse gênero são sempre inspiradas pelo conceitualismo espontâneo do entendimento. Elas voltam, com efeito, a transformar, por um procedimento que doravante sabemos ineficaz, os juízos de existência em juízos igualmente atributivos. Interpretando todos os verbos como adjetivos, faz-se do verbo *ser* o signo da existência em geral, ela mesma considerada como o "gênero universal" do qual toda ação particular é uma espécie.[28] Ora, está precisamente aí o que as gramáticas preocupadas em respeitar o sentido autêntico da linguagem negam. Sustentando a irredutível especificidade do verbo contra qualquer outra parte do discurso, elas colocam ao mesmo tempo a lógica na presença deste fato, incômodo para ela: os juízos sem predicados, e que não são, no entanto, desprovidos de sentido.[29] Ora, nesse debate, bem parece que a gramática clássica representa uma posição irrevogavelmente ultrapassada. Verdadeira em sua ordem, ela, no entanto, não o é senão em vista da classe particular dos juízos de atribuição. Bem longe de poder reduzir todos os verbos ao único verbo *é*, considerado em sua função de cópula, uma lógica da linguagem real deveria, ao contrário, considerar essa cópula como uma função especializada do verbo *é*, cujo sentido existencial é também o sentido principal. Podem-se conceber proposições atributivas desprovidas de cópula, tais como as frases nominais cujo emprego é tão frequente em russo, língua na qual o verbo *é* só serve de cópula nas definições.[30] O verdadeiro problema, portanto, não é

saber como se poderia atribuir sem usar cópula, mas, ao contrário, por que tantas línguas introduziram uma cópula nas proposições atributivas, e por que essa cópula é precisamente o verbo *é*.

A linguagem e a Lógica

Propor essa questão é inevitavelmente obrigar-se a ultrapassar o plano da gramática e mesmo o da lógica, para abordar o da noética. Já o encontramos ao longo das discussões precedentes, e, se acreditamos dever provisoriamente evitá-lo, foi para salvaguardar, em toda a medida do possível, a especificidade da ordem lógica. Isso, entretanto, só é possível ao preço de uma abstração que, legítima em si, violenta a experiência psicológica e, consequentemente, só é justificável entre certos limites. Considerada em si mesma, a lógica nunca se apresentou como indiferente à verdade das proposições. Muito pelo contrário, ela costuma se definir como um *organon*, ou seja, como um instrumento que, graças à ciência preliminarmente adquirida por operações do pensamento, permite alcançar o verdadeiro e evitar o falso. Acrescentemos, todavia, que essa arte de descobrir a verdade e evitar o erro não se estende para além das condições formais do conhecimento verdadeiro em geral, tais quais elas resultam da natureza e da própria estrutura do espírito. "O lógico", nos é dito com razão, "não se pergunta se tal asserção é verdadeira ou falsa *em si mesma*, ou seja, conforme ou não conforme a alguma realidade exterior ao espírito, ou, antes, suscetível de ser confirmada ou contradita por alguma experiência ou operação ulterior. Pois um juízo pode acabar sendo verdadeiro por coincidência fortuita, e não por necessidade racional".[31]

A arte lógica repousa, portanto, sobre a ciência das condições formais da validade de nossos juízos. Contudo, seu exercício é psicologicamente inseparável de nossa crença espontânea na verdade ou falsidade das asserções consideradas em si mesmas. Os próprios nomes que o lógico dá às proposições, ao distingui-las em afirmativas

e negativas, sugerem que é exatamente assim. Para nós, é quase impossível conceber uma afirmação que, de intenção primeira, não seria verdadeira. Se a proposição *todos os homens são mortais* se apresenta sob a forma de uma afirmativa, é em razão desta convicção bem consensual de que, na realidade, todo homem acaba por morrer. Tudo o que é afirmado o é a título de verdadeiro, como tudo o que é negado o é a título de falso, e é por isso que os lógicos hesitam tão manifestamente quanto à própria natureza dos fatos por eles estudados. Começando por constatar que sua ciência não se interessa pela verdade de fato das proposições que estuda, eles se apressam em acrescentar que, se ela não garante essa verdade, a pressupõe. Alguns dizem, por exemplo, que toda afirmação lógica inclui um juízo existencial hipotético preliminar, cuja formulação é, não obstante, dispensável. No caso do exemplo clássico que acaba de ser lembrado, logo pensaríamos, de fato, que *se há homens*, todos são mortais. Com efeito, se não houver homens, toda afirmação a respeito deles é destituída de sentido. Outros, após ter sustentado que a lógica não exige nenhuma outra existência além daquela dos conceitos como tais, isto é, a simples possibilidade abstrata deles, chegam a dizer que "todo juízo pretende ser verdadeiro" e, nesse sentido, afirmam a existência, em um sentido qualquer, do sujeito, ou da relação entre o atributo e o sujeito. Se digo, por exemplo, que *Pedro é doente*, afirmo implicitamente a existência de Pedro, pois a qualificação de doente não teria sentido "se não estivesse pressuposto que Pedro existe".[32]

Que seja realmente assim na experiência do pensamento concreto, ninguém nem sonha em contestar. É absolutamente certo que, na linguagem corrente, a proposição *Pedro é doente* é plena de significação existencial que se poderia inclusive chamar de dupla, pois, ao enunciá-la, concebemos como existente o Pedro cuja doença afirmamos e, além disso, concebemos sua doença como existindo da existência do sujeito que dela sofre. Tal é seguramente o sentido real

e, se pudermos dizê-lo, o sentido vivido de uma proposição desse gênero, mas disso não se segue que ela comporta esse duplo sentido, nem mesmo um deles, para o lógico. O único fato que se pode usar corretamente como um exemplo lógico é a sua prova, pois toda discussão supõe que essa proposição não seja um simples exemplo de lógica. Se ela for apenas isso, não implica nenhuma existência real, e nem mesmo se vê que ela implica, psicologicamente falando, a noção de uma existência possível. Sem dúvida, para que a proposição seja verdadeira, é preciso que Pedro exista, e sua doença também, mas qual lógico sustentaria que os exemplos que ele usa são proposições verdadeiras? Enquanto se mantém sobre o plano da lógica, a existência está ausente de seu pensamento, na qual ele não pensa.[33]

A linguagem e a existência

É verdade que, psicologicamente falando, toda afirmação se refere à existência, mas não se pode introduzir a existência na lógica sem resignar-se a uma confusão de ordens. Confessemos, aliás, que ela é dificilmente evitável, pois nasce desta mesma ambiguidade fundamental do termo *é* que já assinalamos, mas que põe desta vez um problema novo. Por que esse verbo, que significa primitivamente existir, adaptou-se espontaneamente à função de cópula que desempenha em tantas línguas? É que, justamente, as línguas não se constituem com a finalidade de facilitar a redação dos tratados de lógica, mas, antes, de maneira a expressar o conteúdo real do pensamento. Ora, o pensamento vivido concebe, com efeito, suas proposições como verdadeiras ou falsas, e é certo que a verdade ou falsidade delas repousa sempre, em última análise, sobre a existência ou a não existência dos objetos ou das relações que elas afirmam ou negam. Há séculos se fez a seguinte observação e ela parece sempre válida: não é finalmente a essência do objeto concebido, mas sua existência, que é visada pelo juízo, e, portanto, é exatamente sobre

essa existência que a verdade do juízo repousa.[34] Essa é também a razão pela qual tantas línguas fizeram do verbo *é* uma cópula, e, nesse sentido, novamente se torna verdadeiro dizer que, mesmo a título de cópula, esse verbo tem um sentido existencial, ou, como vários lógicos sustentaram, que mesmo as proposições atributivas são existenciais. Acrescentemos somente que isso é verdade onde quer que seja, exceto, precisamente, em lógica. Ciência e arte das leis formais do pensamento, ela não alcança a existência, porque não alcança as condições reais da verdade ou da não verdade das proposições. Logo, não há juízos existenciais em lógica. Aqueles cuja presença o lógico por vezes constata, quando por acaso os encontra, não desempenham nenhum papel; eles desaparecem assim que são reconhecidos.

É um fato bem digno de reflexão que a gramática nos deixe em presença de juízos inassimiláveis pela lógica. Se aqui se coloca um problema ontológico, é preciso, portanto, definir seus dados em termos emprestados da própria linguagem vivida, quer dizer, tentando captar o pensamento em sua própria fonte, quando ele se introduz espontaneamente no molde das palavras. Com frequência se criticou a metafísica por ser apenas uma análise da linguagem e por acolher, assim, sem crítica, todas as ilusões da consciência ingênua, mas é possível que tudo aí seja apenas ilusão. Nada prova *a priori* que o pensamento não vá, ao contrário, diretamente àquilo que constitui o núcleo mais resistente do real. A metafísica e o senso comum talvez não tenham duas verdades diferentes, mas a mesma, mais ou menos profundamente apreendida e distintamente expressa. Logo, também não é impossível que encontremos duas vezes a mesma existência, antes do conceito e depois do conceito, na língua da consciência comum e na do metafísico.

Infelizmente é bastante difícil aquiescer aqui às sugestões primeiras da linguagem, porque elas não são necessariamente idênticas onde

quer que seja, e, mesmo nas línguas que conhecemos profundamente, o sentido primitivo das raízes amiúde nos escapa. As línguas têm por trás de si séculos de lógica e, conforme vimos, mesmo suas gramáticas se "logicizaram" profundamente. Não é de surpreender que elas carreguem essa marca. O próprio verbo *é*, cuja função existencial certamente antecede sua função copulativa, foi de tal modo usado para servir de cópula, que algumas línguas atuais parecem doravante hesitar acerca de seu sentido. *Eu sou* significa *eu existo* sem hesitação possível, mas *ele é* já parece menos claro, como se fosse aguardado um predicado esquecido. Por um curioso paradoxo, o próprio *é*, portanto, perdeu seu poder de significar a existência, de modo que a ele se costumará substituir, em francês, seja a forma impessoal *il y a* (em português, *há*), seja o verbo *existe*.[35] O próprio fato de que falávamos habitualmente de *existência* e de *existir* para significar o que normalmente deveria significar o verbo *ser* é suficiente, aliás, para pôr em evidência a depreciação existencial sofrida por esse verbo, cuja função própria é, não obstante, dizer que aquilo que é, é, e aquilo que não é, não é. Pois o verbo *existir* não significa inicialmente aquilo que designamos atualmente como "existência", mas, antes, denota a origem dela. Assim, quando, para dizer que um ser é verdadeiramente, diz-se que ele existe, substitui-se o termo que significava primitivamente aquilo que se quer dizer por um termo que significava primitivamente outra coisa. Portanto, não há muita esperança, ainda que se possa encontrar o sentido primitivo das raízes, de alcançar por aí o sentido mais profundo e mais verdadeiro delas. Só uma livre reflexão sobre a linguagem, liberta das imposições tanto da lexicografia como da lógica, pode permitir-nos reencontrar as orientações primeiras do pensamento, que se mantêm estáveis sob a flutuação das palavras.

A correspondência dos atos

Para que o juízo de existência, considerado em sua forma mais comum, *x é*, torne-se inteligível, é preciso admitir que o real contenha um elemento transcendente à própria essência, e que nosso conhecimento intelectual seja naturalmente capaz de captar esse elemento. Portanto, haverá para nós, como para Platão e Plotino, um "além da essência", mas que, em vez de ser o Bem ou o Uno, será o ato de existir. Se ele é o além da essência, é também o além do conceito. Admitir que seu conhecimento seja possível é, portanto, reconhecer que nosso conhecimento pode alcançar um além do conceito. Poder-se-ia dizer, em outros termos, que, porque todo objeto real contém mais do que sua essência, nosso conhecimento de todo objeto real, para ser adequado a ele, deve conter mais do que seu conceito e sua definição. O realismo metafísico da essência se mostra aqui gravemente deficiente. É verdade, como se disse, que o objeto é "algo perfeitamente definido, mas cuja definição ainda nos é desconhecida, e que, portanto, devemos descobrir".[36] Mas deve-se acrescentar que, se o objeto é algo perfeitamente definido por sua essência, ele o é, além disso, e em uma ordem completamente outra, por seu ato de existir. Portanto, se nosso conhecimento deve alcançar o objeto em sua realidade mais profunda, é preciso que alcance nele esse ato último, que determina finalmente tudo o que ele é.

Visto que esse ato escapa ao conceito, é preciso que seu conhecimento nos seja impossível, ou que ele caia sob os limites do juízo, que é, ele mesmo, um ato. Sem dúvida, o juízo não é um ato no sentido em que o existir é. O existir da coisa é um ato primeiro, aquele do qual decorrem, segundo a fórmula da essência que ele atualiza, todas as suas operações. Ao contrário, o juízo é apenas um ato segundo, na medida em que é a operação pela qual unimos ou dividimos conceitos. Entretanto, inicialmente se observará que o juízo de existência é uma operação de um gênero completamente particular, pois não consiste em compor ou dividir dois conceitos, isto

é, em uni-los pela afirmação ou em separá-los pela negação, mas em afirmar ou negar a existência real de um sujeito determinado. É o que já dávamos a entender ao dizer que o juízo *Sócrates é* não significa *Sócrates é um ser*, o que valeria tanto para um Sócrates possível quanto para um Sócrates real; ele significa que Sócrates é realmente existente. O problema é, portanto, saber como e por que essa operação do intelecto, que é apenas o ato segundo dele, pode alcançar o ato primeiro de seu objeto.

Para compreender isso, é preciso primeiro, como exige um realismo fiel a seu espírito, renunciar a colocar o problema de modo abstrato. Não se trata de saber como um intelecto, em geral, poderia, à maneira de um espelho ou de uma máquina fotográfica, registrar em geral as essências de seus objetos. Não haveria vantagem nenhuma em duplicar esse intelecto com uma sensibilidade em geral, para explicar como ele entra em relações com os objetos materiais e, consequentemente, sensíveis. Propor o problema tal como um realista é, primeiramente, lembrar-se de que não é o intelecto que conhece, nem, aliás, a sensibilidade, mas o homem. O sujeito cognoscente é tão plenamente real quanto o objeto conhecido, e o é da mesma maneira, no sentido de que, como o objeto, o sujeito é uma essência atualizada por um ato de existir. Não estamos pedindo aqui que se modifique a antiga definição do homem como "animal racional". Ela continua sendo boa, e assim permanecerá enquanto o próprio homem for um ser vivo dotado de razão. Devemos lembrar, entretanto, que essa definição não concerne senão à essência do homem em geral. Tratando-se de um homem real, deve-se dizer que ele é essa essência, mas atualizada por seu existir. Se admitirmos como um fato que o intelecto seja naturalmente apto a apreender as essências, por que não admitir igualmente que um existente dotado de intelecto seja naturalmente apto a apreender outros existentes? Antes, se for possível dizê-lo, de exercer suas operações segundas de intelecção, o intelecto exerce essa operação primeira em virtude da qual ele existe.

Isso é tão verdadeiro que toda a reflexão subjetiva conduzida até seu termo, como a de Descartes, depara-se finalmente com esta evidência imediata primeira: a existência do próprio sujeito apreendida no pensamento. A atitude inicial de Descartes é incontestavelmente legítima. Lembremo-nos de suas próprias palavras: "e, observando que esta verdade, *eu penso, logo eu sou*, era tão firme e segura que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não eram capazes de abalá-la, julguei que podia recebê-la sem hesitação como o primeiro princípio da filosofia que buscava". Nada mais correto, embora sob duas condições, das quais a primeira é que esse primeiro princípio coloque-se imediatamente como uma transcrição do real: é verdade que, se eu penso, eu sou, mas isso não é verdadeiro senão porque, como diz o próprio Descartes, para pensar, é preciso ser. Em suma, a fórmula *eu penso, logo eu sou* não pode significar senão uma coisa: se eu sei que eu penso, eu sei que eu sou. Ela não poderia validamente significar que, porque eu penso, eu existo. Muito pelo contrário, é *porque eu sou que eu penso*, e é por isso que é verdadeiro dizer que, se eu penso, eu sou. A segunda condição é não atribuir a esse princípio nenhum valor privilegiado em relação à fórmula: *se eu percebo os seres, eles são*, da qual não há senão um caso particular.[37] O ser pensante que se percebe expressa-se imediatamente por um juízo que afirma sua própria existência, como ser pensante que percebe outros objetos; expressa-os imediatamente por um juízo que afirma a existência deles e, em ambos os casos, a razão disso é a mesma: em todo ser, seja qual for, a existência atual é o que há de primeiro.

A possibilidade do juízo de existência, que é um fato, explica-se, portanto, se for admitido que o intelecto do ser inteligente apreende de chofre em seu objeto, seja ele qual for, aquilo que há nele de mais íntimo e de mais profundo: *o actus essendi* (ato de ser).[38] Mas se compreende, então, também como ele o apreende. Visto que o ato de existir é a posição de uma essência no ser, o juízo de existência só

pode ser a operação correspondente, pela qual o ser inteligente afirma esse ato. Como ele está situado além da essência, esse ato não poderia ser objeto de conceito. Eis por que, de certo modo imitando a atualidade primeira do real, o intelecto a significa por um verbo, tal qual o verbo *é*, que a coloca pura e simplesmente como real. Certamente, há ainda aqui composição ou divisão, e, consequentemente, juízo, mas não mais se trata, absolutamente, de compor ou dividir conceitos. Assim como há composição da essência com o existir, que não é uma essência, no objeto conhecido, há composição do conceito e do verbo existencial, que não significa um conceito, na proposição construída pelo intelecto que afirma a existência dele. Daí nasce, na linguagem, o juízo de *secundo adjacente*, que não se compõe senão de um sujeito e de um verbo, sem nenhum predicado. Os juízos desse gênero constituem, portanto, exatamente uma classe especial, dotada de caracteres próprios, e irredutível a qualquer outra classe de juízos conhecidos, especialmente àquela dos juízos de atribuição. O juízo de existência não consiste nem mesmo em atribuir ao sujeito o predicado "ser". É bem verdade que, sendo o conceito de ser a primeira conceitualização do existir, o juízo atributivo "*x* é um ser" é também a primeira tradução, em termos de juízo atributivo, do juízo de existência. Trata-se de uma tradução que, não obstante fiel e legítima, já não equivale mais rigorosamente ao original. Ela contém menos, e ela contém mais. Menos, porque, em vez de colocar imediatamente o ato de existir como tal, o juízo atributivo não mais o apreende senão indiretamente no ser, que inclui, com o ato de existir, a essência que o recebe. O *ens* (ente), ou *habens esse* (aquilo que tem o ser), é aquilo que tem o *esse* com o *esse* que ele tem. O "aquilo que é" é a unidade do "aquilo que" e do "é". O ato intelectual que apreende o ser no conceito perde, portanto, o privilégio, de que usufrui o juízo de existência, de significar o próprio existir em sua pureza. Talvez se diga que a perda não é grande, uma vez que o *esse* se encontra

incluído no ser, que só pode ser concebido como o possuidor. Digamos, antes, que, por direito, a perda deveria, com efeito, ser nula, mas ela é frequentemente grave, ao ponto de por vezes tornar-se catastrófica, já que, como a história nos fez ver, o conceitualismo espontâneo do pensamento comum tende constantemente a reforçar a essência do ser, em detrimento de seu ato de existir. Acrescentemos, aliás, que esse fato se explica facilmente por aquilo que o ser tem além do existir, isto é, a essência, que é o espólio de guerra da razão raciocinante, sempre em busca de definições. Dizer que o juízo de existência difere especificamente do juízo de atribuição não é rejeitar os direitos do conceito e da essência, mas preservar aqueles do juízo existencial e do existir.

Apenas o fato de haver juízos de existência implica, portanto, que a existência seja acessível ao pensamento. Para que tais juízos sejam possíveis, é preciso que o intelecto possa captar diretamente o que há de mais profundo no ser e expressá-lo em uma fórmula, a mais simples de todas aquelas que ele usa, a qual reproduz, em sua dualidade interna, aquela da estrutura íntima do real. Não se pode contestar que o fato seja surpreendente e até mesmo misterioso, mas seu mistério não é senão aquele do próprio conhecimento, e do ser que ele expressa. Distinguir dos juízos de predicação o juízo de existência assim compreendido não é descobrir um novo mistério, mas penetrar um pouco mais profundamente no coração daquele que a filosofia não cessou de sondar, e que ela pode por vezes esquecer, mas não suprimir.

Se for isso, parece impossível ver no juízo de existência a predicação do sujeito por seu verbo, ou, se assim o preferirmos, a posição do próprio sujeito como sujeito. A nuança que separa o juízo de existência daquele que colocaria o sujeito como tal é mais difícil de apreender; no entanto, ela não existe menos do que ele. A proposição *x é* oferece dois sentidos distintos, segundo a maneira com a qual a entendemos. Se quisermos que ela predique o sujeito, ela

deve imediatamente explicitar-se em proposição predicativa do tipo "*x* é *x*", mas o que ela significa, então, não é mais a existência de *x*, e sim a identidade de *x* consigo mesmo, com todas as consequências resultantes disso. Portanto, temos uma verdadeira predicação do sujeito, mas voltamos ao juízo clássico de dois termos, o sujeito reaparecendo nele no papel de predicado. O outro sentido da proposição "*x* é" significa não que o sujeito é ele mesmo, o que é sempre verdadeiro para todos, mas que ele existe, o que só é verdadeiro, e ainda nem sempre, para alguns. O juízo não mais afirma, portanto, o sujeito, mas, o que é completamente diferente, o próprio fato de que esse sujeito existe. Ele o afirma sem se valer, para esse fim, de um predicado, precisamente porque, não sendo o existir uma essência, ele não é objeto de conceito. O juízo de existência é, portanto, um ato que afirma um ato: um ato do pensamento que afirma um ato de existir. O que faz desse ato de pensamento um juízo propriamente dito é que, ainda que ele não afirme um predicado de um sujeito, ele permanece, não obstante, um ato de composição do conceito com outra coisa. O juízo de existência afirma a composição do sujeito com seu ato de existir, ele os une no pensamento assim como eles já o são na realidade.

Capítulo 10

EXISTÊNCIA E FILOSOFIA[1]

A abstração e o juízo

As ontologias da essência não cometem somente o erro de ignorar o papel da existência, elas se enganam sobre a própria natureza da essência. Elas esquecem simplesmente que a essência é sempre a essência de um ser, que o conceito da essência, isolada, não expressa completamente o todo. No sujeito que cada essência designa, há um elemento metafísico transcendente à própria essência. Isso equivale a dizer que a realidade correspondente ao conceito contém sempre, além de sua definição abstrata, esse ato de existir que, transcendendo ao mesmo tempo a essência e sua representação conceitual, não pode ser alcançado senão pelo juízo. A função própria do juízo é dizer a existência, e é por isso que o juízo é um modo de conhecimento distinto da abstração conceitual, e superior.

É preciso inicialmente entender com isso que julgar nunca é abstrair, e que abstrair não é julgar. Na medida em que resulta de uma abstração, a essência é uma parte separada da realidade concreta da qual é abstraída. O erro fundamental das metafísicas da essência é tomar a parte pelo todo e especular sobre a essência como se ela fosse o ser. As essências não deveriam jamais ser concebidas como os objetos últimos do conhecimento intelectual, visto que a própria natureza delas as engaja no ser real concreto. Abstraídas do ser, elas exigem reintegrá-lo. A abstração intelectual não tem por fim pôr as essências no pensamento como puras apresentações completas e suficientes em si mesmas. Não abstraímos as essências em vista de conhecer essências, mas em vista de conhecer os próprios seres aos

quais elas pertencem. Como conheceríamos esses seres sem suas essências? Para cada um deles, a essência é aquilo mesmo que cada um deles é. Mas como saberíamos que essas essências são seres, se não pudéssemos dizer a respeito delas que elas *são*? A menos, portanto, que permaneça uma especulação abstrata sobre puros possíveis, o conhecimento filosófico deve restituir as essências à existência real por meio do juízo.

Julgar é dizer que aquilo que um conceito expressa é ou um ser, ou uma determinação de certo ser. Os juízos afirmam sempre que certas essências estão unidas ou separadas da existência, pois eles unem à essência no pensamento o que está unido na realidade, ou separam no pensamento o que está separado na realidade, e o que eles unem ou separam desse modo é sempre a existência, seja tal como a essência é, seja o próprio fato de que ela é. Nesse último caso, que é o do juízo de existência, o ato de conhecimento repete exatamente o ato existencial da coisa conhecida. Se eu digo *x é*, a essência de *x* exerce, em meu juízo, o mesmo ato de existir que ela exerce na essência *x*. Se digo *x não é*, então separo mentalmente a essência *x* da existência atual, porque a existência não pertence realmente a *x*. Eis por que, embora a abstração possa legitimamente conceber à parte o que é um na realidade, o juízo não pode legitimamente separá-lo dela. Se o faz, ele trai sua função, pois a abstração está aí para sacar provisoriamente de seus todos certas partes que lhes pertencem, enquanto o juízo está aí para integrar essas partes a seus todos ou reintegrá-las a eles. Um juízo é verdadeiro quando é normal, e os juízos são normais quando o que unem está unido na realidade, ou o que separam está realmente separado. Assim, o conhecimento abstrato se refere somente à essência, mas o juízo diz respeito à existência,[2] ou seja, à realidade. Portanto, as duas operações são igualmente requeridas para que haja conhecimento, isto é, apreensão de um ser real. Por mais fundamental que seja, a distinção do conhecimento abstrato e do juízo não deve,

portanto, jamais ser concebida como uma separação. O entendimento pode abstrair a essência de um ser e a tratar por um tempo como se ela estivesse separada do ser do qual ele a abstrai, mas ela não o é, pois uma *essentia* (essência) pertence sempre a um *esse* (ser) e, mesmo quando o entendimento a concebe à parte, a essência jamais se separa do ser real. Se a ligação vital que a une ao ser encontra-se cortada, a essência morre e nenhum conhecimento real jamais provirá dela.

Esse é eminentemente o caso no que diz respeito à noção de ser. Tomás de Aquino se comprazia em repetir, com Avicena, que o ser é o que cai em primeiro lugar sob o domínio do entendimento, e isso é verdade, embora não signifique que nosso primeiro conhecimento seja o conceito abstrato de uma essência pura que seria a do ser em geral. É até mesmo possível se perguntar se tal conhecimento é, por si, possível. Aquilo que se oferece por primeiro é certa percepção sensível, cujo objeto é imediatamente conhecido pelo entendimento como alguma "coisa", ou como um "ser", e essa apreensão direta por um sujeito cognoscente comporta uma operação dupla, mas simultânea, pela qual ele apreende *o que esse ser é* e julga que *ele é*. Essa recomposição instantânea da existência de um objeto dado com sua essência não faz mais do que tomar consciência da estrutura metafísica desse objeto, sendo a única diferença o fato de que, em vez de ser simplesmente apreendido pela experiência sensível, ele é, de agora em diante, conhecido intelectualmente.

Se assim for, o ser não é objeto de um conhecimento puramente abstrato e não teria como vir a sê-lo. Como dissemos, há algo de mortalmente perigoso para a essência abstrata no tratá-la como se a ligação vital que a une ao ser real pudesse ser efetivamente rompida, porém é mais artificial e mais perigoso ainda manipular abstratamente esse monstro metafísico que seria a essência abstrata do ser. Para dizer a verdade, essa essência não existe, pois se pode conceber a essência de *um ser*, ou *ente*, mas não a do *ser*. Se a definição correta do ente for "aquilo que é", ela inclui necessariamente um "é", isto é, a existência.

Como dizia Tomás de Aquino, todo *ens* (ente) é um *esse habens* (possuidor de ser) e, a menos que seu *esse* esteja incluído no conhecimento que dele temos, não é um *ens* que conhecemos, mas uma forma vazia que não retém do ser senão a possibilidade de existir. Se essa forma não for aquela de tal ser determinado, mas do ser em geral, seu conhecimento implica necessariamente o da existência em geral. O ser assim concebido não é, portanto, senão a mais vazia das formas, a menos que ele designe o ato exercido por tudo aquilo de que, de qualquer maneira que seja, pode-se dizer que ele "é". Enfim, a própria noção de um conhecimento puramente essencial do ser é contraditória, e uma vez que o ser exige o reconhecimento imediato, por meio do juízo, do *esse* que ele inclui, o conhecimento dele é essencial e existencial de pleno direito.

Existência e duração

Considerada literalmente e entendida com rigor, essa proposição engendra uma outra, cuja importância é decisiva para o conhecimento metafísico em geral: todo conhecimento real é simultaneamente essencial e existencial. O ser não vem primeiro no sentido de que aquilo que vem depois não mais seria ser. Chegando primeiro, o ser nunca mais vai embora. O ser acompanha todas as minhas representações. Mesmo isso não é dizer tudo, pois, na verdade, todo conhecimento é "conhecimento do ser". O conhecimento não sai do ser porque fora dele não há nada. O exemplo clássico, inúmeras vezes citado pelos escolásticos, oculta uma profunda verdade em sua própria banalidade. Aquilo que apenas vejo inicialmente de longe não é no início para mim senão alguma coisa, um "ser"; se o objeto se aproxima, vejo que é um animal, mas permanece ainda "um ser"; ao aproximar-se mais ainda, saberei que é um homem e, finalmente, Pedro, mais todas essas determinações sucessivas do objeto conhecido que são sempre conhecimentos cada vez mais determinados de um ser. Em outros termos, onde nenhum ser real, considerado com seu

ato de existir, corresponde a meu conhecimento, não há conhecimento. O ser não é, portanto, somente o primeiro objeto de conhecimento intelectual no sentido de que estaria implicado desde o primeiro objeto conhecido, mas também no sentido de que está implicado em todo objeto conhecido, e todo conhecimento, seja qual for seu objeto, é também e inclusive inicialmente conhecimento do ser. Mas, uma vez que todo *ens* inclui seu próprio *esse*, todo conhecimento real se resolve finalmente na composição de uma essência com sua existência, quando são postas como unidas na unidade de um ser, por um ato de julgar. Eis por que a própria verdade do conhecimento repousa sobre o juízo de existência, antes do que sobre o conceito da essência, pois todo conhecimento verdadeiro se refere ao ser, e alcançar o ser é saber que ele "é".

Convém, então, modificar simultaneamente nossa noção do ser e nossa noção do conhecimento. A metafísica clássica supõe que o ser contém mais do que o devir e pode-se dizer que as aporias nas quais ela se embaraça voltam quase todas ao seguinte: como o devir, que é menos do que o ser, pode relacionar-se com ele? Se o ser é, como viria a ser? Mas se o devir não é, como explicar que ele parece ser? Para sair desse embaraço, alguns se perguntaram o que aconteceria se o metafísico invertesse a ordem dos termos e, assim, sustentasse que há mais no devir do que no ser. Tal revolução deveria necessariamente afetar ao mesmo tempo a noética e a ontologia. A partir do momento em que o devir é a própria realidade, o conhecimento do imóvel por conceito deve ceder lugar a uma espécie de intuição, mais próxima do instinto do que da inteligência, considerada a única capaz de coincidir adequadamente com seu objeto. Tal filosofia triunfa certamente enquanto ela critica. O ser imóvel e estático da ontologia clássica não resiste a seus ataques. Cada um de seus esforços para estabelecer que não se saberia produzir movimento com o imóvel, nem conhecimento real com conceitos, é coroado por um sucesso inconteste, mas podemos perguntar se essa filosofia poderia triunfar completamente

sobre o seu adversário ao aceitar combatê-lo no terreno que ele próprio teria escolhido. O ser imóvel que não resiste à sua crítica é aquele da essência pura. O conhecimento intelectual abstrato, que ela acusa legitimamente de não poder pensar o movente, é o do conceito. Ao superá-los, ela mesma se sepulta em seu triunfo, pois a duração pura, que ela opõe à imobilidade do ser, exige que o conhecimento renuncie ao conceito a fim de melhor apreendê-la. Daí esta filosofia do inefável, cujas investigações mais objetivas e mais cientificamente conduzidas resultam regularmente na mais uniforme e mais infalivelmente previsível das conclusões: uma intuição perfeitamente sugerida pela arte maravilhosa do filósofo, mas que é sempre sugerida por sua palavra e nunca comunicada. A verdadeira metafísica deve dar à arte seu lugar, mas ela mesma não é uma arte. Resignando-se ao inefável, a metafísica da duração pura se condenava a uma contemplação que não era um conhecimento intelectual e da qual, para transcendê-lo, ela excluía o conceito.

Nada a obrigaria a fazê-lo, mas ela não teria evitado esse erro senão ao procurar no ser a fonte única do mesmo e do outro, da essência e do individual, do estável e do movente, do conceito e do juízo. O que essa metafísica sempre procurou, sob o nome de duração, foi a existência que é o ato do ser, mas ela mesma não o sabia. Como não ver um signo certo disso na lenta evolução, prevista desde a origem pela impiedosa clarividência de mais de um adversário, que incessantemente a aproximou da metafísica do Êxodo? O verdadeiro nome da evolução criadora é Yahweh. Sozinho, "Eu sou" é um criador que cria os criadores, um ser do qual a essência, idêntica à sua própria existência, seja vida, fecundidade e movimento desde o mesmo fundamento do qual ele é o ser e no qual tudo tem movimento e vida pelo único fato de que deve a ele a existência. A compossibilidade das essências finitas se explica por sua copresença no existir puro que contém todas elas. Visto que essas participações no existir puro são em si mesmas finitas, *seu* número é infinito e toda possibilidade de

uma reação determinante exercida por elas sobre *sua* fonte é excluída pela própria infinidade de *seu* número. Como elas limitariam a independência do supremo "Eu sou", já que, se são em número infinito, todas as essências geralmente quaisquer são igualmente possíveis e a existência de *sua* fonte garante soberanamente *sua* compossibilidade?

Associados ao realismo do ser, o existencialismo e o essencialismo aparecem como abstrações opostas que se pode chamar igualmente de arbitrárias. É verdade que o saber humano consiste em grande parte em especulações sobre essências, cuja natureza não muda em nada quando a elas se dá o título de leis. Contudo, mesmo o conhecimento abstrato das essências, consideradas segundo a significação mais clássica desse termo, não tem nada do conhecimento "especular" cuja insuficiência Kierkegaard legitimamente denunciava. É apenas em certos manuais de filosofia que os entendimentos são espelhos em que a realidade seria refletida, e que os conceitos são os decalques de seus objetos. Que nos desculpem por insistir nisso, mas o erro que é preciso evitar sobre esse ponto é tão inveterado que frequentemente contamina até mesmo suas refutações.

Existência e verdade

Tal é eminentemente o caso das discussões que ainda se fazem em torno da *adaequatio rei et intellectus* (adequação entre a coisa e o intelecto). Não é candidato ao vestibular quem a refuta, mas quantos mestres ainda compreendem o sentido dela? Para mostrar seu caráter ruinoso e, para dizer a verdade, absurdo, começa-se por mudar a *adaequatio* (adequação), em que a verdade consiste, numa *similitudo* (semelhança), numa *correspondentia* (correspondência), numa *convenientia intellectus ad rem* (conveniência entre o intelecto e a coisa). A partir desse momento preciso, tudo está perdido, pois literalmente se tornou certo dizer que não se sabe mais do que se está falando. A primeira condição requerida para a adequação de dois

termos é que, de certa maneira, eles sejam um, sem contudo deixarem de ser distintos. É exatamente isso que queria dizer a definição clássica da verdade. Ora, se ficarmos atentos a isso, suas não menos clássicas refutações a fazem dizer algo completamente diferente, pois, em vez de conceber a verdade como uma propriedade transcendente do ser, elas veem nisso uma característica do conhecimento. É preciso, entretanto, optar entre o realismo e o idealismo, e, qualquer que seja a escolha que se tenha feito, manter-se nela. Com frequência se denunciou o ridículo dessas refutações ao idealismo, em que o realismo facilmente triunfa apenas porque as fórmulas por ele refutadas são inicialmente interpretadas em um sentido completamente realista. Muitas refutações ao realismo pelo idealismo padecem da mesma falta. Pode-se preferir outra noção de verdade à *adaequatio rei et intelectus*, mas, para julgá-la absurda, é preciso primeiramente cometer uma absurdidade da qual se é o único responsável. Após o que se está mais à vontade para censurá-la.

Eis uma doutrina que define a verdade como a adequação do entendimento e do ser. Na maior parte do tempo, aquele que a critica nem mesmo imagina que o ser aqui visado pelo entendimento é, em última análise, a existência, mas como censurar-lhe esse erro, enquanto, na maior parte do tempo, o defensor da fórmula igualmente não imagina isso? Mas saltemos esse ponto e, supondo que a verdade a definir não seja a do juízo, mas do conceito, ensaiemos nos representar o que poderia ser exatamente essa espécie de fotografia mental de uma coisa por um intelecto, operação da qual se assegura que a semelhança seria automaticamente garantida! Para consegui-lo, começaremos por atribuir a verdade ao entendimento apenas; depois disso, a tese assim transposta do realismo ao idealismo, perguntar-se-á como, exatamente, ela pode ter um sentido.

Com efeito, ela não tem mais nenhum. Se a verdade consiste em uma fidelidade intrínseca e, por assim dizer, autônoma do conhecimento ao real, essa fidelidade não poderia ser objeto de

controle e nenhuma verificação da verdade é possível. Como assegurar-se de que o conceito reproduz exatamente a coisa da qual é o conceito, enquanto a própria coisa nos é conhecida apenas pelo conceito? Tal operação só seria possível se o entendimento pudesse formar para si uma representação do que é a coisa em si mesma e não representada. Ora, apenas isso seria contraditório, mas, supondo-se que a operação fosse possível, não seria preciso um segundo conceito para verificar essa fidelidade do primeiro conceito ao objeto, depois um terceiro para assegurar aquela do segundo conceito ao primeiro, e assim sucessivamente até o infinito? Mas todas essas objeções supõem aquilo que nega a doutrina à qual se destinam: que possa haver verdade do conhecimento fora de sua relação com o objeto. Elas ignoram, o que é o próprio sentido da tese que refutam, que todo conhecimento *é* verdadeiro, enquanto conhecimento, de tal modo que, do ponto de vista de um realismo consciente de suas exigências próprias, a absurdidade consistiria antes em procurar no conhecimento a condição do conhecimento e na verdade a justificação da verdade. Se houver uma, não é nem no conhecimento nem na verdade, mas no ser, que convém situá-la.

Existência e realidade

Aquilo que se chama de desventuras do conhecimento há dois mil anos são, portanto, em grande parte, puramente imaginárias e, se a estrada é sem saída, é porque se exige dela a condução ao seu ponto de partida. O filósofo idealista é semelhante ao médico que buscaria em outro lugar que não na natureza do corpo o fundamento da saúde. O verdadeiro é um caso particular do normal; não raciocinemos como se o normal fosse um caso particular do verdadeiro. O conhecimento do real tal qual ele é pressupõe a interação normal do sujeito cognoscente real com o objeto conhecido real. Digamos, antes, que ele é a própria interação. O acontecimento se produz ou não se produz; ele se produz normalmente ou não, mas não haveria como se

ter conhecimento dele anterior à verdade, a partir do qual se pudesse estabelecer a verdade do conhecimento, e quanto à adequação em que a verdade consiste, nenhuma verdade outra que ela mesma existe para poder fundá-la. Enfim, porque não se deve deixar de lembrá-lo, mesmo que ela fosse aceitável, uma objeção desse gênero não se aplicaria senão ao essencialismo das "ideias representativas", segundo o qual, o ser se reduzindo à essência, basta que o entendimento tome dele um decalque mental para obter com segurança uma "quididade" conforme ao modelo. Ocorre exatamente o contrário em uma noética em que o conhecimento da essência por um intelecto é o devir de uma essência existente, em um sujeito inteligente que também existe. Essa conjunção vital de dois existentes em nada é o decalque sobre o qual se perguntava qual verdade anterior poderia garantir sua fidelidade; se ela se produz, há conhecimento, e é esse devir intelectual de uma essência real em um ser inteligente que constitui, ao mesmo tempo e indivisivelmente, o conhecimento intelectual e sua verdade. Um conceito pode ser a rigor imaginado como uma cópia, mas não um juízo. Apenas a noética das essências abstratas cai na mira dessa crítica, porque ela esquece que o que há de mais essencial à essência é sua própria relação com a existência do atualmente existente.

O realismo da coisa (*res*) está exposto às mesmas objeções. Ele situa a realidade antes da existência, em vez de colocá-la na existência e, faltando a existência, falta a realidade. Conhecer é um ato tão profundamente enraizado na existência quanto o objeto sobre o qual ele se refere e o próprio ser que o exerce. Assim como o ato primeiro de um ser cognoscente é existir, sua primeira operação é conhecer, isto é, operar como ele deve em sua qualidade de ser cognoscente. Ser, no sentido de existir, está, portanto, primeiro na ordem das condições do conhecimento, e a proposição permanece verdadeira mesmo quando se trata do conhecimento de si mesmo pelo sujeito cognoscente. Eis por que dizemos: se eu sei que penso,

sei que sou, mas não se segue daí que eu seja porque penso; ao contrário, penso porque sou. Disso resulta, inicialmente, que não há nenhuma incompatibilidade entre pensamento e existência. O escândalo denunciado por Kierkegaard só aparece para uma crítica do conhecimento intelectual que, aceitando sem discussão o caráter "especular" que o essencialismo atribuía a ele, transforma em uma irredutível oposição a mais íntima das uniões entre seres realmente distintos que seja possível conceber. Para um ser inteligente como o homem, o pensamento não é essa objetivação abstrata da existência, da qual se diz legitimamente que é impossível, mas a existência também não é esta perpétua interrupção do pensamento de que fala o pai do existencialismo moderno. O ser inteligente conhece desde o mesmo fundamento pelo qual ele existe. Pensar é agir, assim como existir é agir; o ato segundo decorre do ato primeiro conforme sua natureza, e, em uma substância intelectual, o pensamento não é senão a manifestação, por modo de operação, do ato mesmo pelo qual essa substância existe. Seria preciso reificar esse ato para representá-lo por um conceito, mas o juízo do "eu sou", que o prolonga como um ato nascido de um ato, respeita integralmente sua originalidade.

Conhecimento do outro

Com essa oposição entre o pensamento do sujeito e sua própria existência, vê-se desaparecer a impossibilidade, para um existente, de conhecer a existência de outro existente. Se eu penso porque sou, e se o que penso é dotado de existência atual, eu não "penso", eu "conheço". Normalmente, o homem não é um ser pensante, mas um ser cognoscente. O homem pensa quando aquilo que ele conhece é seu próprio pensamento; o homem conhece quando o objeto de seu pensamento é um existente. Conhecer outro ser não é, portanto, conceber abstratamente sua essência, nem mesmo formular sua lei, mas apreender sua essência na existência que o atualiza. Longe de excluí-la, todo conhecimento real inclui a existência em um juízo,

expressão última de uma troca vital entre dois seres atualmente existentes.

Em suma, o realismo verdadeiro não é nem um realismo da essência, nem um realismo da coisa; é um realismo "dos seres", e é por isso que ele é, de uma só vez, imediato e natural. Nele, o ser não é percebido por uma intuição sensível, nem concebido por um intelecto, mas conhecido por um homem que é, por sua vez, um ser. Uma cadeia orgânica de operações mentais une a percepção daquilo que é dado como ente à abstração e ao juízo, pelos quais o homem o conhece como ser. Mesmo a fórmula justamente famosa de Cajetano," *ens concretum quidditati sensibili*" ("o ente concreto para a quididade sensível"), por mais excelente que seja, ainda não faz justiça à verdadeira natureza desse realismo imediato, pois é o sensível concreto propriamente dito que é conhecido como ser. Todo o ciclo de operações que começa na intuição sensível termina nessa mesma intuição sensível, e em nenhum momento, supondo que o momento não seja único, ela o deixa. Os sensíveis dados são diretamente conhecidos como seres, de modo que uma experiência intuitiva de seus atos de existir encontra-se inclusa no conhecimento intelectual que deles temos.

Não há método *a priori* para deduzir a possibilidade de tal conhecimento. Toda justificação do conhecimento pressupõe o conhecimento, que é essencialmente a intussuscepção do "outro" em um ser cognoscente. Se todo conhecimento *é* apreendido do ser, a operação que consistiria em justificar a possibilidade de uma apreensão do ser pelo conhecimento assemelha-se a um esforço para suspender-se no ar puxando-se a si mesmo pelos cabelos. Os realismos sempre o souberam. O existencialismo moderno é um esforço assim, na medida em que identifica a existência com o "estar no mundo", pois essa verdade é tão velha quanto a noção aristotélica do conhecimento como ato comum do cognoscente e do conhecido. Assim como o estado de existente, o de sujeito cognoscente exclui

toda solidão do ser, de uma só vez, para o cognoscente e para o conhecido propriamente dito. Quanto ao idealismo, ele é tão radicalmente irreal que sequer tolera ser refutado. É um puro produto do pensamento, nascido nas salas de aula dos professores de filosofia e sem qualquer relação com o conhecimento real, em que jamais se coloca o problema de alcançar um conhecimento do outro a partir da experiência de si, porque o conhecimento experimental de si é sempre dado em um conhecimento experimental do outro, assim como, inversamente, toda experiência do outro é imediatamente experiência de si. Kierkegaard certamente teria compreendido isso se não tivesse constantemente pensado o conhecimento intelectual em termos de "objetivismo" hegeliano, pois não existe em nenhum lugar do mundo um ser cuja existência se separe de tudo o mais. Nenhum homem está sozinho, porque, enquanto substância cognoscente, se estivesse sozinho, ele não conheceria; logo, não seria. Se, nele, o ser é inseparável do conhecer, o "ser" é nele inseparável do "vir a ser outro", e o "vir a ser outro" se confunde, então, para ele, com o "ser si mesmo". Eu sou eu mesmo porque continuamente torno-me outros que não eu, graças à assimilação constante de essências que, em mim, participam de minha própria existência. Meu próprio "eu sou" é sempre dado em mim em um "isto é", e cada "isto é" me é dado em uma percepção sensível ou em relação com ela. A percepção sensível é, portanto, a troca vital que se produz sem cessar entre seres inteligentes e coisas realmente existentes. Ela é, de fato, o ponto de encontro de dois atos distintos de existir.

Eis por que a percepção sensível é um princípio primeiro do conhecimento humano. Ela não teria como sê-lo nesses sistemas nos quais todo princípio é concebido como o ponto de partida de uma dedução abstrata total. Ela o é, ao contrário, em uma doutrina em que, "princípio" significando "começo", há o cuidado de não se começar por um começo do qual é impossível sair, ao passo que, antes mesmo que a especulação abstrata tivesse começado, o conhecimento

real já teria saído dele. A menos que se prefiram os jogos arbitrários do pensamento ao trabalho sério do conhecimento, todo conhecer começa na percepção sensível e, por um ato instantâneo, nela termina. Perceber é experimentar a existência, e conhecer intelectualmente a existência é dizer pelo juízo que essa experiência é verdadeira. Um conhecimento intelectual da existência é, portanto, possível, para um sujeito cujas operações cognitivas pressupõem a experiência vital de existentes por um existente. Assim, o conhecimento intelectual "concebe" a existência, mas o fruto dessa concepção não é um "conceito objetivo" de alguma essência, é um ato que corresponde a um ato. Exatamente, é o ato de uma operação que corresponde a um ato de existir, e essa operação é ela mesma um ato, porque ela surge diretamente, a título de ato segundo, de um ato primeiro de existir. Uma epistemologia em que o juízo, não a abstração, seja o ato de conhecimento supremo, é necessariamente indispensável para uma metafísica em que o *esse* (ser) é supremo na ordem da realidade.

A angústia e a alegria

No entanto, tal metafísica permanece uma filosofia do "ser". Assim como o essencialismo é uma filosofia do ser sem a existência, o existencialismo é uma filosofia do ser sem a essência. Donde as características particulares da experiência sobre a qual ele repousa. Pode-se descrevê-la como uma pura sensação do existir, experimentada por uma sensibilidade que, por alguns instantes, é como que cortada de seu intelecto. Ela constitui, por assim dizer, um êxtase para baixo, que deixa um existente sem intelecção nem essência ao contato nu com existentes sem essências nem inteligibilidade. Aqui, quanto mais conceitos, ainda mais juízos, mas a experiência nua, por um *é*, com um *é* que não é um ser. Como admirar-se de que, para o existencialismo moderno, a experiência da existência confunde-se com a da angústia, da náusea e do absurdo? As

palavras têm pouca importância. Tal experiência não é senão muito real e bastante pungente para servir ao desenvolvimento literário, mas a única conclusão filosófica autorizada por ela é que o ser implica necessariamente essência e finalidade inteligíveis. Que essas sejam retiradas dele, ainda que por um instante, o que resta é desprovido de sentido: é aquilo cuja única essência e cujo único sentido consistem em não ter mais nem essência nem sentido. Aquele que se permite soçobrar assim na própria sensibilidade só pode experimentar uma vertigem metafísica, uma espécie de "mal de existência", pelo que pensa ter o direito de concluir que a própria existência não é senão uma doença do ser. Mas ele deveria concluir algo diferente. Certamente, o ser sensível é um doente quando se encontra reduzido à existência nua; no entanto, nada é mais são do que o ser em que a existência é o próprio ato da inteligibilidade.

Às vezes se diz que o existencialismo contemporâneo deve seu sucesso ao capricho de uma moda passageira. Não acreditamos nem um pouco nisso. Pela primeira vez desde muito tempo, a filosofia decidiu falar sobre coisas sérias e, para dizer a verdade, seria desesperador que o grande público não percebesse isso. Seja qual for o modo de expressão que eles escolherem, os pensadores que são comodamente designados como existencialistas são exatamente o contrário de amadores que estariam brincando com ideias. Apaixonadamente apegados ao que há de mais íntimo no real, eles obstinadamente se agarram a ele, ainda que isso os machuque, e que o sangue não escorra em suas obras com uma sinceridade tão trágica senão porque ele nelas se mistura frequentemente com o deles. A existência é coisa sagrada, seu contato é intolerável e todos os recursos do divertimento pascaliano não são suficientes para nos proteger contra ela. Se há o divino no mundo, é aí que ele reside e ninguém saberia aproximar-se dele sem experimentar, no contato com ele, um temor propriamente religioso, em uma experiência de todo o ser na qual o próprio corpo está vitalmente interessado. Por mais

autenticamente real que seja, o conhecimento intelectual não é essa experiência da existência; ele é apenas conhecimento dos existentes e a estável objetividade das essências oculta eficazmente aí um mistério em cuja superfície se move a agilidade do juízo. Não se passa o mesmo quando, por uma espécie de jogo de força metafísico, o pensamento tenta, em favor da existência, a dissociação que tantas filosofias preguiçosamente consentiram em favor da essência. Somente duas maneiras de fazê-la são possíveis: ou, ao consentir com esse êxtase para baixo, tratar a existência como um produto de decomposição do ser daí por diante privado de sua essência, ou experimentá-la, no seio do ser, como o ato supremo em que a própria essência se enraíza e aspira finalmente a ser absorvida. Há a mística diabólica, há a mística divina, e seu ponto de partida é, no coração do homem, o lugar de um temor sagrado. Pode-se tentar apreender a existência pura e nua, por ela mesma e sem o ser que a possui, o *é* sem o *id quod* do "aquilo que é", tentativa em nada condenada ao fracasso, mas da qual o sucesso implica as consequências tão pertinentemente denunciadas pelas filosofias existencialistas. Apreender à parte a existência contingente não é somente arriscar-se na vertiginosa experiência de uma ininteligibilidade radical que subsiste e dura, mas obrigar-se a fazer constantemente brotar a existência de seu próprio nada. Uma verdadeira criação *a nihilo* (desde o nada) se impõe, então, e, como aquela do Deus da Escritura, é uma criação contínua, cujo esforço do filósofo não alcança a fonte secreta senão na percepção imediata de sua própria contingência. Pois, ligada ao nada, a contingência está no ser como o verme na fruta. Se é correto dizer que o existir puro do contingente como tal é ele mesmo contingência pura, como espantar-se que a experiência existencialista do finito seja não somente a do absurdo, mas ainda a da angústia que comprime o homem ao contato com seu próprio nada?

Mas outra maneira de experimentar a existência permanece possível. Transcender o ser não é mutilá-lo, mas, antes, recolhê-lo

totalmente de sua dispersão para remontar, nele e por ele, até a fonte única da qual brotam as essências, bem como as existências, ou seja, até o supremo Ato de existir. Os místicos sempre praticaram esse caminho, que não conduz ao desespero, mas à alegria. Mais humilde, o caminho do filósofo também se orienta em direção ao mesmo fim, pois o ser não é nem a existência nem a essência, mas a unidade de ambas. E nisso consiste sua própria saúde, se ao menos for verdadeiro que ser "um ser" seja "ser" e que "ser" seja necessariamente ser "um ser". Toda existência empiricamente dada é a existência de um ser dado, e nosso conhecimento da existência é, portanto, normalmente o conhecimento de um ser existente. Eis por que não há conceitos sem juízos, nem juízos sem conceitos. Mesmo a apreensão do "ser" não poderia prescindir de juízo, pois, sendo todo *ens* (*ente*) um *esse habens* (*possuidor do ser*), a pura concepção do *ens* inclui um *é*. Mas o contrário não é menos verdadeiro, pois existir é sempre ser uma essência inteligível. Em suma, a realidade não é nem um mistério totalmente inefável, nem uma coleção de conceitos realizados, ela é um existente concebível, suspenso a um ato que, não obstante ele próprio escape à representação, não escapa, no entanto, ao conhecimento intelectual, porque está incluído em toda enunciação inteligível. Nós fazemos mais do que experimentar a existência, nós a conhecemos no juízo de existência e, para dizer a verdade, sem esse conhecimento intelectual, nem mesmo saberíamos que a experiência sensível a experimenta. Para admiti-lo, é preciso reconhecer uma classe de juízos irredutíveis à ligação de dois conceitos objetivos por uma cópula. São os juízos de existência, que afirmam que um sujeito exerce o ato transessencial de existir.

A proposição *o ser é* pode, portanto, ser entendida em dois sentidos diferentes. Desenvolvida sob a forma da proposição atributiva *o ser é o ser*, ela dá a lei suprema de todo conhecimento abstrato, que é o mais formal de nossos conhecimentos, mas também o mais vazio de todos. Aqui, Parmênides e Hegel têm razão, pois o ser assim entendido é

apenas uma pura projeção do pensamento conceitual objetivando-se fora de si mesmo sob a forma de uma realidade submetida à sua própria lei. Mas o *ser é* pode igualmente significar que o ser é real em virtude de seu ato de existir, caso em que essa proposição se torna ao mesmo tempo a mais geral e a mais plena dos conhecimentos metafísicos. Ela significa, então, esta verdade fundamental de que, em cada caso particular, o erro mais grave que se pode cometer com relação a um ser é esquecer o ato em virtude do qual ele é.

Sem dúvida, propor-se-á a questão sobre o que o conhecimento real pode exatamente ganhar ao colocar em cada caso particular um ato para o qual deveria bastar o ser colocado de uma vez por todas. Essa precaução se impõe, ao contrário, quando se quer evitar graves erros sobre o lugar da essência no real, e sobre sua própria natureza. Não é sem perigo prático perseguir a realização do contraditório. O pensamento contemporâneo parece obcecado por um desejo passional de pureza, mas a pureza que ele visa é sempre a pureza de alguma essência, como se a condição primeira da pureza das essências finitas não fosse a de não existir. Talvez haja, com efeito, uma essência da poesia pura, da pintura pura e da música pura, mas o fim do artista não é criar a poesia, a pintura, nem a música, mas pintar quadros e escrever poemas ou, como se diz, "peças" de música. As únicas essências que ele poderia visar são, portanto, as de seres existentes, cuja própria existência exigirá que a essência consinta às impurezas necessárias. Eis por que o germe de toda obra de arte não é um conceito, mas uma ideia. Se o artista for o próprio Deus, a ideia inclui, além das condições gerais que cada ser deve satisfazer para pertencer à sua espécie, todas as condições requeridas para a completa determinação do indivíduo no espaço, no tempo e em suas relações com outros indivíduos. A ideia individual de um ser engajado nas determinações que a arte divina prevê e dispõe, compreendidas, se houver lugar, aquelas que nascerão de sua própria liberdade, inclui, portanto, outra coisa e mais do que a noção de sua espécie, mas aquilo

que ela lhe acrescenta é de outra ordem. Pois só é correto dizer, com Aristóteles, que a espécie é mais perfeita que o indivíduo no sentido de que ela inclui, em uma essência única, a perfeição específica de uma infinidade de indivíduos possíveis, mas se a espécie é superior ao indivíduo na ordem da essência, ela lhe é inferior na ordem do ser, pois ele existe e ela não existe. Há mais ser possível em uma única essência do que em todos os indivíduos que existem; porém, há mais ser real em um único existente do que em todas as essências. Em Deus mesmo, elas não têm ser senão aquele do supremo Existente. Qualquer tentativa humana para fazer ser alguma essência metafisicamente pura está, portanto, de antemão fadada ao fracasso. Isso não quer dizer que tais tentativas sejam inúteis ou, menos ainda, condenáveis. Que a liberdade do artista permaneça completa! Ela não tem outros limites senão aqueles que lhe são impostos pela estrutura metafísica do próprio ser, isto é, pelas condições requeridas para que a obra possa existir. Cada arte pode conduzir tão longe quanto quiser o esforço de fidelidade à sua essência, mas alcançar o fim visado por esse esforço é impossível, porque a impureza metafísica é a própria lei do ser finito. Tudo o que é real é impuro, pois as coisas *têm* essências, mas elas *são* seres, o que é bem diferente.

A impureza do concreto

O problema se põe, aliás, com uma força não menos premente, no plano da própria espécie, pois falta muito para que a noção de cada uma delas corresponda ao conceito de uma essência metafisicamente pura. O problema platônico da "mistura dos gêneros" ainda se põe, e não há necessidade de uma reflexão muito profunda para convencer-se disso. Se falamos de "criação" artística, não é, precisamente, pelo fato de que toda obra de arte verdadeiramente nova se apresenta como uma essência, da qual se pode dizer que ela era simultaneamente imprevisível e improvável antes que o artista a fizesse existir? Ora, nisso a arte não faz mais do que imitar a natureza. Os obstáculos que

o ser opõe ao esforço do pensamento para reduzi-lo ao idêntico traduzem a distância que separa o ser da essência e o conhecimento concreto do conceito. Pois o ser implica um ato supremo, do qual seria possível dizer que ele é a fonte fecunda do "outro", se ele não fosse igualmente a fonte da unidade do "outro", em um "mesmo" transcendente à ordem das essências e capaz de fazê-las coexistir. Porque supera, com a necessidade interna do idêntico, o poder separador da essência, o *esse* (ser) se revela por toda parte princípio de diversidade na unidade. Se ele pode fundir sem confundir, é precisamente porque não opera essa fusão das essências sobre o plano da essência. Como explicar, questionava Kant depois de Hume, que pelo fato de que uma coisa seja, outra coisa seja? Certamente de nenhuma maneira, se é da essência que se está falando, mas assim não se explicaria nem mesmo que uma única coisa seja. Toda essência real é um nó de essências, das quais cada uma, considerada à parte, se refugiaria em sua diferença própria e não poderia existir como tal senão ao recusar coexistir. Que há de mais "outro" do que o corpo para o pensamento? Que combinação *a priori* mais improvável, para não dizer contraditória e impossível, que a de um "corpo pensante"? Contudo, aí está aquilo que, com a indiferença nascida de um espetáculo tão comum, designamos como um homem. Esse "animal racional" que os manuais utilizam como o exemplo mais banal de uma essência e seu conceito, é igualmente o "caniço pensante" de Pascal, quer dizer, um abismo de contradições cuja profundeza paradoxal logo se manifesta quando nele se pensa e que tantos metafísicos inutilmente tentaram perscrutar. Mesmo para quem gostaria de prever retrospectivamente o mundo em que estamos, uma metafísica da essência nele fixaria sem dificuldade anjos e animais, mas como situar nele o próprio metafísico, que não é anjo nem animal, e, no entanto, participa simultaneamente de ambos? Como, no plano da essência, mesmo um Descartes poderia conciliar o pensamento e a extensão na impensável noção clara e distinta de uma

"união do espírito e do corpo"? Com Malebranche, se chegaria mais naturalmente a proibi-los de se comunicar, a não ser que sejam mantidos sobre duas linhas paralelas que se encontrariam no infinito como o quer Espinosa, ou que se suprima o corpo, com Berkeley, ou o espírito, com La Mettrie. Todas essas respostas são dialeticamente defensáveis, mas apenas uma dá conta de todos os dados do problema. A existência é o catalisador das essências. Por ela ser o ato das essências, somente ela pode fundi-las, de uma só vez e sem retoques, na unidade daquilo que "é".

O primado da existência

A fonte de todas essas dificuldades é, portanto, sempre a mesma; é a propensão natural do entendimento a desconhecer a transcendência do ato de existir. O essencialismo, ao qual o conhecimento intelectual não cede senão de muito bom grado, há muito tempo favoreceu a curiosa ilusão tão perfeitamente ilustrada pela doutrina de Wolff, de que, se para poder existir é preciso que o ser seja inicialmente possível, a própria raiz do ser se encontra em sua possibilidade. Mas a palavra "possibilidade" tem vários sentidos. Ela pode significar a simples ausência de contradição em uma essência, caso no qual todas as combinações de essências são igualmente possíveis, com a única condição de que elas não sejam contraditórias, mas nenhuma delas tem mais chances do que qualquer outra de realizar-se. Ela pode ainda significar que uma essência é plenamente determinada, de modo que ela seja atualmente capaz de existir ou, como diziam os escolásticos, em estado de potência próxima da existência. Todavia, por mais perfeitamente determinada que ela seja, tal possibilidade não permanece menos puramente abstrata. Quando todas as condições requeridas para a possibilidade de uma coisa encontram-se cumpridas, nada mais é garantido além da pura possibilidade da coisa. Se uma delas viesse a faltar, a coisa seria impossível, mas, do único fato de que todas essas condições sejam cumpridas, não se segue que ela deva

efetivamente existir. A possibilidade abstrata de sua essência não inclui nem mesmo a possibilidade real de sua existência, a menos que, é claro, não contemos entre as condições assim requeridas a própria existência de sua causa, mas, se o fizéssemos, é o ser da causa que faz desse possível um ser real possível. *Omne ens ex ente* (todo ente a partir do ente), todo ser vem de outro ser, a saber, não de um possível, mas de um existente.

Não levar em consideração esse fato conduz a inverter a relação verdadeira das essências às existências. Na experiência humana pelo menos, não se encontra nada de semelhante a essências plenamente determinadas antes de sua atualização pela existência. O *esse* delas é necessariamente requerido para a plenitude da determinação delas, o que equivale a dizer que, para serem aquilo que elas são, elas precisam inicialmente vir a ser. É esse o caso dos seres humanos, como também das obras que eles produzem. As obras-primas não ficam planando eternamente em um limbo qualquer de essências possíveis em que o artista não teria, por assim dizer, mais do que colhê-las em pleno voo. Desde que houve um Bach, a *Paixão segundo São João* se tornou um ser possível, mas foi ao conferir a ela a existência que Bach a fez ser o que ela é: a existência foi, portanto, a fonte de sua possibilidade. Nós sabemos que os três corais para órgão de César Franck são possíveis porque ele os escreveu, mas o quarto é impossível, porque o músico morreu sem tê-lo escrito. Sua existência é impossível e jamais saberemos o que teria sido sua essência, porque, para saber o que o quarto coral poderia ter sido, o próprio César Franck deveria tê-lo composto. A essência da obra lhe teria vindo ao mesmo tempo em que começasse a receber a existência e na medida exata em que a tivesse recebido. A existência do artista é a causa primeira da existência da obra de arte, inclusive de sua possibilidade.

O irreprimível essencialismo dos entendimentos humanos os cega a essa evidência. Em vez de explicar a potência pelo ato, nós explicamos o ato pela potência, ou, antes, esquecemos que não são

nem a existência nem a essência que aqui estão em causa, mas o ser, que é as duas ao mesmo tempo. Nós imaginamos que as essências, que devem à existência sua completa determinação, são eternamente independentes da existência. Tudo se passa como se as essências dos seres possíveis tivessem sido concebidas eternamente por um pensamento divino ele mesmo independente de todo ato de existir. Logo, a existência assim concebida não afetaria em nada a determinação concreta das essências; ela as encontraria simplesmente como várias formas todas prontas, completamente determinadas sem ela, e às quais não lhe restaria senão preencher.

Não poderia ser assim em uma metafísica do ser em que todo real implica e pressupõe um *esse*. Mesmo em Deus, o ato puro de ser é a fonte primeira de toda inteligibilidade. A ideia divina não é a essência de Deus enquanto essência, mas enquanto a essência de Deus é a razão inteligível de tal ou tal ser particular. Acrescentando, se assim pudermos dizer, sua essência às coisas possíveis, Deus conhece as ideias delas. Mas que vem a ser sua própria essência senão o ato puro de *esse*? Em uma doutrina em que é verdadeiro dizer que a essência de Deus é seu próprio existir – *sua essentia est suum esse* (sua essência é seu ser/existir) –, parece ser uma consequência inevitável que a infinitude das essências possíveis mantenha-se no *ipsum esse subsistens* (*próprio ser subsistente*), como limitações concebíveis de atos de existência participados. A ilusão que faria imaginar as essências ideais como impondo-se ao pensamento divino talvez seja inevitável para nós, embora possamos e devamos, pelo menos, conhecê-la como ilusão. A liberdade do supremo Artista não é limitada por nada, nem mesmo pelas essências, pois elas são realmente infinitas em relação a ele e *todas* são para ele possíveis. O próprio contraditório não teria como desempenhar o papel de um limite, visto que o contraditório não é nada; mas, sobretudo, o pior erro aqui seria crer que o contraditório para nós o seja necessariamente para Deus. Aquilo que assim é em certo sistema de essências atualizado pela vontade divina

poderia não o ser em outro sistema de essências atualizado pela mesma vontade divina. Enfim, para nos limitar àquelas essências possíveis que sabemos serem tais porque, com efeito, existem, e mesmo sem levar em consideração o ato supremamente livre pelo qual a vontade de Deus escolheu criar estas antes que outras, resta que as ideias delas em Deus não são as fórmulas abstratas de coisas a serem criadas, mas atos criadores, e que elas o são porque não são nele senão sua essência, que é, ela mesma, o seu *esse*. Eis por que é a mesma e única coisa, para um ser finito, participar da existência e ter em Deus sua ideia, pois esse ser finito só tem em Deus sua ideia porque recebe dele a existência. Assim, a própria essência brota do *esse* como de sua fonte: "*similitudo rei quae est in intellectu divino, est factiva rei; res autem, sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat*" ("a semelhança da coisa que é no intelecto divino é fabricadora da coisa; ora, que a coisa seja forte ou fraca ao participar do ser, não tem isso senão de Deus; e segundo isso, a semelhança de toda coisa existe em Deus porque aquela coisa participa do ser de Deus").[3] Em Deus, infinitamente mais ainda do que nos seres finitos, o existir é a raiz das essências, inclusive da possibilidade delas.

Pensamento e conhecimento

Talvez já seja possível ver em que essa noção do ser pode afetar nossa interpretação do real dado na experiência. O universo das coisas não teria como se apresentar sob o mesmo aspecto, segundo o que é concebido como a realização de essências eternamente conhecidas por uma suprema Essência, à qual pertenceria a existência, ou como a realização de seres eternamente conhecidos por um supremo Existente do qual a própria essência é o existir. Trata-se de tudo e é por isso que nossa escolha, assim como afetará necessariamente toda a interpretação do real, não afetará menos nossa concepção geral do

conhecimento filosófico. Conforme diz com razão E. Hocking, há filosofias que começam por "assumir" e outras que começam por "olhar". Aquela à qual nossa noção do ser conduziria naturalmente decerto pertenceria à família doutrinal das filosofias cujo primeiro ato não é o de assumir, mas o de ver, e essa própria decisão inicial não é daquelas que se assume, pois a única escusa que um filósofo pode invocar quando assume é precisamente que não vê. Aquele que assume pensa, mas aquele que vê conhece, e se devemos admitir que não há limites àquela parcela de pensamento implicada pela elaboração do conhecimento real, a história da ciência não nos ensina menos a esse respeito do que anos de especulação teórica que não produzem conhecimento algum, até que, por sorte ou por arte, os resultados dela sejam confirmados por uma percepção sensível que se diria por vezes instantânea.

A filosofia, nela compreendida a metafísica, deveria aquiescer à mesma exigência, começando por aquilo que se vê, para retornar àquilo que se vê. Ela deveria fazê-lo ao menos enquanto visa o conhecimento. Os magníficos sistemas desses idealistas que carregam o título de "grandes pensadores", e o merecem plenamente, pertencem mais ao reino da arte que ao da filosofia. A fim de escreverem tais obras, seus autores tiveram de renunciar a perseguir o esforço de conhecer para se entregar completamente ao de produzir. O sucesso prático de sua vontade de construção substitui o esforço de verificação, ao qual o conhecimento propriamente dito sempre se sujeita. Sem dúvida não é por acaso que a Alemanha é, ao mesmo tempo, o país dos grandes sistemas idealistas e da música. Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer podem assumir um tema metafísico praticamente qualquer e dele tirar um mundo com tanta facilidade e, às vezes, beleza quanto Bach pode escrever uma fuga, mas Bach tem razão, porque o fim da arte é, com efeito, criar, e Hegel está errado, porque o fim da filosofia é conhecer. Não mais do que a ciência, a filosofia não pode ser um sistema, pois todo pensamento sistemático

começa por assumir, ao passo que, como conhecimento, a filosofia começa e deve terminar por ver.

Essa noção do ser e da metafísica já foi proposta desde o século XIII, mas seria interessante saber quantos filósofos se deram conta disso. Um mestre parisiense, Bernardo Lombardi, dizia, em torno de 1327, que as opiniões dos filósofos sobre o ser eram então duas: "a do santo doutor Tomás, que ensina que, em todos os seres outros que Deus, a essência difere da existência, e a segunda, de todos os outros mestres parisienses, que sustentam unanimemente o contrário".[4] Mesmo sem tomar esse testemunho ao pé da letra, deve-se reconhecer que tal noção do ser é raramente encontrada na história da metafísica, a tal ponto que muitos pretensos "tomistas" a abandonaram tacitamente e por vezes a combateram abertamente, alguns deles chegando a sustentar que o próprio Tomás de Aquino jamais a tivesse ensinado.

No entanto, a menos que ele não seja concebido desse modo, o que resta do ser não é muito mais do que uma cortiça vazia. Por que os filósofos escolheriam uma noção tão estéril como princípio primeiro do conhecimento? É muito natural que, antes que colocar o ser assim concebido como seu primeiro princípio, a maior parte deles tenha preferido a ele não importa qual de seus aspectos particulares. Não importa qual, com efeito, teria sido preferível, pois, por mais abstratas que fossem, suas noções teriam ao menos um conteúdo.

O início da sabedoria

No início desta investigação, perguntávamos como era possível que, se o ser é o objeto primeiro do entendimento humano, tantos filósofos tenham recusado ver nele o primeiro princípio da filosofia. A explicação certamente se situa na tendência do entendimento humano a esterilizar o ser, reduzindo-o à condição de uma essência abstrata. Onde quer que essa tendência tenha prevalecido, o ser ainda permaneceu a regra formal de todo pensamento racional, mas deixou

de ser um princípio de conhecimento; enfim, deixou de ser para o conhecimento um "começo". É possível se perguntar se a recusa que o real opõe sem cessar ao curso progressivo de um pensamento, que, como tão bem E. Meyerson faz ver, vai espontaneamente de identidades em identidades, não seria uma forma derivada daquela que a existência opõe ao ser do puro conceito. Pois, se é verdade que o ser da essência é o domínio do "mesmo", o da existência garante o triunfo do "outro", e esse "outro", do qual se recusa explicar pela existência as incessantes irrupções no seio do mesmo, é preciso que seja negado ou que seja explicado por um princípio diferente. Se, como parece ser verdadeiramente o caso, a existência é um elemento constitutivo do ser, o vazio cravado no ser por sua partida exige ser preenchido, e como nada além dela se casa exatamente com a forma dele, restará sempre, no ser assim mutilado, algo de que ele mesmo não teria como dar a razão. A enfermidade crônica de que padece o ser metafísico não é a existência, mas sua tendência mórbida a perder a existência. Restituir a existência ao lugar que ela ocupa verdadeiramente no ser é, portanto, a primeira condição requerida para fazer do ser propriamente dito o princípio da metafísica.

Certamente não haveria aí nenhuma inovação filosófica, mas se trataria de tirar uma verdade fundamental de um esquecimento que já durou demais. Fundada sobre ela, a filosofia faria justiça a todas as descobertas metafísicas já feitas no passado. Ela concederia a Parmênides que, reduzido a sua essência pura, o ser se confunde com o pensamento conceitual puro. Concederia a Platão que a essencialidade do ser é a identidade consigo mesma da essência que o constitui. Concederia a Aristóteles que a substância é ato e fonte de operações, segundo sua especificação pela forma. Concederia a Avicena que a existência é uma determinação que cabe à essência em virtude de sua causa. Enfim, e sobretudo, ela concederia a Tomás de Aquino que a existência atinge a essência de uma maneira toda particular, não como uma sorte de determinação acidental, mas como

seu ato supremo, isto é, tanto como a causa de seu ser, quanto de suas operações. Quanto às metafísicas com as quais não poderia concordar, ela ao menos pode compreender quais razões explicam seu nascimento e por que cada uma delas embrenhou-se em seu próprio caminho. O conhecimento do ser implica uma dificuldade muito real e ligada à sua própria natureza. Em conflito com um elemento do real do qual nenhuma representação conceitual é possível, o entendimento humano se sente irresistivelmente tentado, se não sempre, a reduzi-lo ao nada, ou pelo menos a colocá-lo entre parênteses, de modo que o pensamento possa considerar-se autorizado a não refletir sobre ele e a crer que tudo se passa como se ele não existisse. É perfeitamente correto dizer, com Karl Jaspers, que "toda filosofia é filosofia em virtude de uma fonte que, enquanto fonte, jamais se tornará seu sujeito adequado", pois a fonte da filosofia brota de um plano mais profundo que o da própria filosofia, mas essa é uma verdade na qual os filósofos não gostam muito de pensar. Daí suas tentativas incessantes para fazer crer que essa fonte última não existe ou que, se existe, não temos razão alguma para nos preocuparmos com ela.

No entanto, a história da filosofia está aí para mostrar que tomar consciência do ato da existência é o começo da sabedoria filosófica. Ela não o estabelece enquanto história, mas ao oferecer à filosofia um tema fecundo de reflexão crítica. Não há tempo passado ao qual, enquanto ele mesmo dura, o homem não possa conferir a atualidade de seu próprio presente. O exame crítico dos dados oferecidos pela história da filosofia conduz à conclusão de que o ato de existir não contradiz em nada o ser, pois ele é causa do ser; de que a existência não contradiz em nada as essências, uma vez que somente ela é, ao contrário, capaz de fundi-las, de uma só vez e sem reparos, na unidade transcendente de seu ato; de que o juízo, enfim, não contradiz em nada o conceito, pois todos os juízos têm sua fonte no ato existencial daquilo que cai inicialmente sob o domínio do entendimento: o ser.

Uma tal metafísica do ser não revela por si mesma nenhuma essência, mas interessa diretamente à nossa atitude em vista de todas as essências, pois, se todas são conhecidas por via de abstração, a condição abstrata delas não deve entranhar para elas nenhuma separação para com a existência. Tal separação jamais se produz enquanto o essencialismo não as trata como abstrações de abstrações. É só então que as essências se tornam *entia tertiae intentionis* (entes de terceira intenção), mas, a partir desse momento, elas estão mortas. A confusão ou o divórcio entre a essência e a existência são dois erros igualmente fatais à filosofia, pois um e outro são igualmente inconciliáveis com a integridade do ser, condição primeira para que um conhecimento metafísico real tenha um objeto.

Nada mostra isso melhor do que a interminável controvérsia que põe as filosofias do ser em conflito com aquelas do devir. É igualmente fácil mostrar que o devir não está aí senão em vista do ser e que o ser não está aí senão em virtude de seu devir. Não vemos razão alguma para que as filosofias do "tudo feito" jamais capitulem diante das filosofias do "se fazendo", mas a razão profunda de sua inconciliável oposição deve-se ao erro comum que as une, atinente ao próprio ser. Elas não veem nele nada além da essência realizada. Onde se poderia situar o devir na estabilidade da essência? Onde se poderia situar a essência na mobilidade do devir? A situação não seria mais a mesma se, ao contrário, reintegrássemos no ser o ato existencial, de onde brotam – segundo o tipo da essência, mas com uma liberdade que cresce à medida que se sobe na escala dos seres – as operações fecundas, graças às quais cada sujeito progressivamente se supera em relação ao nada. Quando é assim compreendido, o ser se coloca como a raiz única daquilo que permanece e daquilo que passa, ambos tendo brotado de um ato que os transcende uma vez que os inclui, e que pode ser conhecido pelo pensamento, embora o pensamento não possa representá-lo para si. Apenas uma verdadeira metafísica do ser integral pode reconciliar a história com o saber

objetivo, a existência com a essência e o tempo com a eternidade. Apenas ela constitui o terreno em que a filosofia pode pôr a questão da qual a religião é a resposta. Tão ávida de conceitos quanto a de Hegel, não menos estreitamente ligada ao filósofo e ao homem quanto a de Kierkegaard, essa metafísica não é nem um sistema abstratamente construído, nem a expressão cifrada de uma existência solitária. Ela é, antes de tudo, sabedoria, e a função própria que ela se atribui na ordem do saber é assegurar a adequação progressiva do conhecimento intelectual ao ser atualmente existente. Esforço, de fato, literalmente infinito, mas não estéril, pois, se o ato de existir escapa a toda representação abstrata, ele não está menos incluído, graças à noção de ser, em todos os conceitos.

CONCLUSÃO[1]

A ilusão metafísica

A especulação filosófica chegou muito rápido à conclusão de que, se quiser remontar a seus pressupostos racionais últimos, ela depende totalmente do conhecimento de um objeto sobre o qual se pode dizer que está incluído em todos os outros: o ser. Aristóteles, em quem a consciência desse fato alcançou sua clareza plena pela primeira vez e que encontrou sua fórmula, concluiu que era necessário coroar o conjunto das disciplinas científicas com uma ciência suprema, a ciência do ser enquanto tal, e que, em razão de seu caráter último, receberia o nome de "filosofia primeira" ou "metafísica". Ademais, Aristóteles ainda fez mais, porque ele denunciou o erro mais grave, que não cessaria de colocar a filosofia primeira em perigo: substituir o ser enquanto ser, como objeto da metafísica, por qualquer uma das formas do ser. Essa advertência não foi ouvida. Talvez seja até mesmo da natureza do espírito humano que tal conselho o deixe indiferente. Com efeito, a magnífica epopeia constituída pela história das ciências convida a pensar que, cada vez que a razão descobre o método que permite tornar inteligível um certo gênero de ser, incapaz de dominar sua própria descoberta, ela identifica com o ser aquilo que é apenas um de seus modos, e erige como método da filosofia primeira aquele da ciência particular que ela acaba de fundar.

Um simples lançar de olhos sobre a história da filosofia permite constatar a constância do fenômeno. Os filósofos da Idade Média não possuíam outra ciência além da lógica, então tentaram construir metafísicas, e até teologias, fundadas nos métodos próprios à lógica, como se o ser enquanto tal pudesse se identificar com o ser de razão. No curso do século XVII, que viu nascer a matemática moderna,

encontrou-se um gênio bastante perspicaz para ser ao mesmo tempo um dos criadores dessa ciência e, como filósofo, o profeta de sua extensão à totalidade do saber. O cartesianismo é uma experiência de grande estilo sobre aquilo que acontece com a filosofia, desde que se admita que o ser material enquanto tal é o ser da extensão e que ele deve ser tratado pelo método que convém à ciência do número. No século XVIII, Kant toma consciência das implicações filosóficas da física newtoniana; então, ele reforma a filosofia, como ela deveria ser, para justificar simultaneamente o universo de Newton e a ciência que dele temos. Um pouco mais tarde, Augusto Comte pensa criar, enfim, a tão aguardada ciência dos fatos sociais; assim, ele regenera a filosofia do ponto de vista da sociologia, como se as leis que regem o ser social abrissem o ponto de vista supremo sobre a essência do ser em geral. Mas a biologia, com a noção de evolução, entrava quase ao mesmo tempo na era da reforma mais profunda por ela já sofrida, e se viu Spencer, ao mesmo tempo contradito e seguido por Bergson, reduzir a ciência do ser àquela das leis da mudança, e depois reduzir o próprio ser à mudança. A série dessas experiências permanece aberta e mostrar-se-ia, sem dificuldades, que ela prossegue num tempo como o nosso, em que as aventuras especulativas da física são igualmente tentações irresistíveis à extrapolação metafísica. Portanto, não há razão alguma para pensar que as tentativas desse gênero algum dia devam cessar. Jamais se impedirá que a criação ou a reforma de uma ciência seja imediatamente compreendida como a criação ou a reforma final da ciência do ser, que é a metafísica. Todavia, cada uma dessas tentativas sempre levou a um malogro, pelo qual a própria metafísica se considera responsável, a tal ponto que ela regularmente culmina no ceticismo e desespera de seu projeto. Tudo se passa como se a história da metafísica fosse a de uma ciência que se engana continuamente com seu objeto.

A própria constância do fenômeno faz dele um problema. Com efeito, parece paradoxal sustentar que o ser seja o objeto primeiro do

entendimento humano – portanto, da ciência mais elevada – e que esse entendimento faça tudo para evitá-lo. É verdade que esse objeto é o mais abstrato de todos, mas a razão não tem horror da abstração: ela vive desta, ou, em todo caso, vive nela como se estivesse em casa e, ao contrário, nada deveria lhe dar uma satisfação mais completa do que a certeza de encontrar uma pura abstração no coração do real. Decerto, o que se reprova nessa noção não é tanto o fato de ser abstrata a ponto de se tornar inapreensível, mas de sê-lo a ponto de ser vazia. Nesse nível de despojamento, em que ela exclui toda determinação particular, parece que o pensamento está vazio, e, se tantos metafísicos repugnam colocar o ser como objeto da filosofia primeira, é que eles não veem como tal noção pode lançar a mínima luz sobre a natureza do real. Contudo, isso também não deixa de ser paradoxal, pois, à primeira vista, parece surpreendente que o termo que, de direito, deveria significar a plenitude do real, de fato não significa mais que o vazio. Ser não poderia consistir em ser nada. Sendo direcionada, assim, de uma interpretação do ser que se impõe como necessária para uma interpretação que não se impõe menos necessariamente que a primeira e, contudo, a contradiz, concebe-se que a reflexão metafísica hesita em fazer uso dessa noção e, finalmente, dela se desvia. O fato de que tantas filosofias tenham substituído o ser indeterminado por um dos modos determinados do ser não se deve unicamente à nossa tendência, aliás natural, de considerar como mais real aquilo que concebemos mais claramente e compreendemos mais completamente. Talvez esse fato se explique também por uma indeterminação primitiva da própria noção de ser, que permite que ele designe indiferentemente, ao que parece, o que há de mais abstrato ou o que há de mais concreto na realidade.

O real e o possível

A própria natureza dessa indeterminação parece explicável pela presença simultânea, sob um único termo, de duas noções

estreitamente ligadas e que deveriam, contudo, permanecer distintas: a noção de existência e a noção de ser. Tal qual os filósofos costumam concebê-la, a noção de ser não implica necessariamente a noção de existência, podendo apenas incluí-la. Com efeito, eles prontamente dividem o ser em *ser real* e *ser possível*, e é o ser, tomado assim em toda a sua extensão, que constitui para eles o objeto próprio da metafísica em geral ou da ontologia em particular. No entanto, observemos que essa distinção preliminar, tão simples em aparência, está repleta de múltiplas dificuldades. Tomando-a ao pé da letra, ela significaria simplesmente que todo ser é um existente, seja atual, seja possível. Portanto, o possível se apresentaria como um tipo de candidato à existência, a qual seria a única forma completa do ser. De qualquer maneira, sendo o possível apenas um ser que ainda não recebeu a existência, ou que já a perdeu, talvez com o risco de voltar a encontrá-la em seguida, ele seria de certo modo um ser diminuído. Seria preciso, então, estimar a existência atual como a marca ontológica mais elevada do ser, e nada, aliás, é mais fácil do que certificar-se disso, já que o impossível é então o nada absoluto, ou seja, o que não existe e nem mesmo pode existir. No entanto, o ponto de vista inverso também não é ignorado pelos filósofos; pode-se inclusive dizer, em certo sentido, que lhes é mais familiar. Se eles se limitassem ao primeiro, considerariam qualquer existente como superior, enquanto ser, a não importa qual possível, mas geralmente não é isso que eles fazem. Em vez disso, sendo a existência uma propriedade comum a todos os seres que não são simples possíveis, tudo se passa como se não houvesse nenhum inconveniente em não mais levá-la em conta após tê-la atribuído a eles. Com efeito, a existência de um ser real não poderia servir para distingui-lo de nenhum outro; ela não faz senão colocá-los todos, e da mesma maneira, fora da classe dos simples possíveis. O que introduz distinções e graus na hierarquia dos seres reais não é o fato de que eles sejam, mas, antes, é aquilo que eles são. Ora, aquilo que eles são

diz respeito à sua essência, que permanece idêntica a si mesma em qualquer ser, seja ele considerado como real, seja ele considerado somente como um simples possível. Segue-se daí, inicialmente, que tantos filósofos se acostumem a tratar o ser real como se apenas se tratasse do ser possível; e depois, cedendo à inclinação natural do espírito que os arrasta nesse sentido, a considerar finalmente a essência possível como o próprio núcleo do real. A existência então não se apresenta mais do que como uma espécie de apêndice ou de concomitante da essência; em suma, para usar a linguagem que a Idade Média latina emprestou de Avicena, ela não é mais que um acidente.

Essas duas noções conotadas pelo termo "ser" são não somente distintas, mas também, se for possível dizê-lo, incomensuráveis. Elas correspondem a dois aspectos do real que não são verdadeiramente comparáveis, porque respeitam a ordens distintas ou, ao menos, a pontos de vista distintos sobre o real. A existência empírica se oferece ao pensamento como um fato bruto e, por assim dizer, como um indivisível. O ser finito do qual se está falando existe ou não existe, mas sua existência não é suscetível de mais ou de menos, e ele só pode existir totalmente ou não existir de todo. É verdade que às vezes imaginamos existentes mais reais do que outros, e que comparamos grandes existências a existências menores, mas então pensamos menos no próprio fato da existência do que na natureza do que existe. É o existente que é grande, não a sua existência, pois a toda questão sobre ela não se pode responder senão com um sim ou um não desprovidos de nuanças. Portanto, não se deve ficar admirado com o aspecto paradoxal das soluções a que conduzem os problemas postos em termos de existência pura. Aqueles que os colocam assim são raros, muito mais do que se diz, mas estes pelo menos não têm a escolha da resposta. Se uma mosca existe, observa Kierkegaard, não existe menos que Deus, e Deus não existe mais que ela. Com efeito, a existência bruta é um indivisível e não há posição intermediária

entre ela e o nada. Aliás, é por isso que aqueles filósofos que falam sobre isso dizem, finalmente, tão pouco. Bem se pode afirmar a existência em nome de um empirismo que primeiramente a realiza, mas isso é praticamente tudo que se pode fazer. Ela se apresenta como a condição preliminar requerida para que o pensamento tenha um objeto real, mas ela mesma apenas dificilmente é um objeto de especulação. Isso é tão verdadeiro que, quando um pensador empreende reivindicar os direitos da existência, geralmente seu próprio pensamento nada mais é do que essa própria reivindicação, a qual, por mais insistente e apaixonada que seja, jamais chega a fazer da própria existência um objeto de especulação. Entre eles, aqueles que tentam fazê-lo obtêm êxito apenas em parte, e somente graças ao artifício que consiste em substituir pela própria existência aquilo que é apenas um de seus modos, de preferência seu modo humano. Ocorre algo totalmente distinto com o ser, ou seja, com "o que é". Apreendido pelo pensamento na definição da essência, ele amarra com outros seres múltiplas relações inteligíveis que, em alguns casos privilegiados, assumem a forma precisa das leis. Assim, podemos pensar o que os seres são, e, por vezes, com uma exatidão tal que se torna possível prever seus comportamentos eventuais ou mesmo determiná-los. Convenhamos, pela brevidade do discurso, em designar o ponto de vista a partir do qual os conhecimentos desse gênero se tornam possíveis como o da essência. A partir disso, compreender-se-á sem dificuldade que o pensamento aí se estabelece prontamente como no único a partir do qual é possível a interpretação racional do real, e que o pensamento doravante rejeita deixar tal posto. Eis por que, mesmo quando se admite que o termo "ser", tomado em seu sentido pleno, conote a existência, esta efetivamente não encontra nenhum lugar na interpretação conceitual que a ela se dá. Se o fato de que um ser existe não nos ensina nada sobre o que ele é, a metafísica do ser e, muito mais ainda, a ciência dos seres permanecem exatamente o que elas são, quer o ser e os seres existam, quer não.

Tal atitude se aliaria facilmente a uma noética idealista e pode-se até mesmo dizer que chama naturalmente por esta, mas a ela não se encontra necessariamente ligada. Para um espírito preocupado em manter o contato com uma realidade independente do conhecimento, é suficiente neutralizar a existência para eliminá-la. É isso que fazem inúmeras ontologias da essência, nas quais o ser é posto como existente, mas que o tratam praticamente como se ele não existisse. Contudo, permanece então o problema de saber se o ser se torna menos profundamente misterioso e mais exaustivamente inteligível depois de ter sido assim desexistencializado. A história das ideias convida a pensar que não se trata disso, pois terríveis dificuldades continuam a surgir desde que se queira conceber o ser enquanto ser, ainda que considerado sem qualquer referência à existência, e elas se tornam insuperáveis se, recusando-se ir até o idealismo de Berkeley, tenta-se conceber esse ser com relação à existência que ele tem enquanto existente ou àquela que ele dá a título de causa. Em ambos os casos, choca-se com tantos ou mais ininteligíveis do que a eliminação da existência havia provisoriamente descartado.

Os sucedâneos da existência

Com efeito, tudo se passa como se a existência da qual se faz abstração continuasse a assombrar o ser do qual se quis expulsá-la. Ela tenta reintroduzir-se nele sob as formas mais diversas e, com estas, vê-se voltarem as dificuldades das quais ela é inseparável. O fato de que elas doravante reapareçam com outros nomes não muda em nada sua natureza. Aliás, esse fato notável explica-se facilmente, pois é possível que a existência entre verdadeiramente, a título de elemento constitutivo, na estrutura do real, e nada nos autoriza eliminar essa hipótese como impossível. Ora, se simplesmente se supõe que ela seja verdadeira, não se experimenta, em seguida, nenhuma surpresa ao ver aqueles que tentam conceber o ser sem a existência em busca de substitutos destinados a substituí-la. O vazio cavado por sua partida

espera ser preenchido, mas, digamos, nada, a não ser ela mesma, se desposará tão exatamente com a forma para conseguir verdadeiramente preenchê-lo. A qualquer sucedâneo que se apele, a dificuldade que se queria extirpar continua a mesma: sempre subsiste no ser algo que a essência enquanto tal é incapaz de explicar. Reduzido à sua forma mais simples, esse algo é a alteridade, com a multiplicidade que necessariamente a acompanha. Parmênides havia previsto e fixado esse limite da ontologia do puro ser, e ele jamais foi ultrapassado. Para o ser, o outro é não-ser; portanto, só se pode reduzir o ser ao idêntico e ao uno recusando o ser ao outro, ou atribuir o ser ao outro e, assim, introduzir no ser o nada que é sua negação.

As dificuldades se tornam ainda mais consideráveis se, desconhecendo a lição de Parmênides, tenta-se reconhecer, o mínimo que seja, os direitos da existência graças a algum comprometimento. Cada vez que uma tentativa desse tipo se produziu, e foram inúmeras, foi-se levado, ao termo da especulação, a situações filosóficas limites, em que algum sucedâneo da existência se colocava fora do ser, como o único princípio concebível do existente, de sua eficácia causal e de seu devir. Algumas vezes, tentou-se um princípio tão próximo quanto possível do próprio ser a fim de postular apenas uma dualidade que se confundisse praticamente com a unidade, como foi o caso, em Platão ou em Leibniz, do Bem, de que eles fazem o princípio das existências; outras vezes, ao contrário, adentrando francamente na via de um dualismo absoluto, situou-se na origem das existências um princípio radicalmente distinto do ser e transcendente em relação a ele, como a Vontade, a Vida ou a Duração. Situar assim o irracional bruto na origem do inteligível é uma solução violenta, que não deixa o espírito satisfeito. Portanto, encontraram-se várias vezes metafísicos para tentar lançar uma ponte sobre o abismo assim cavado entre o inteligível e a existência. Foi o que fizeram Espinosa, quanto à ontologia de Descartes, e Hegel, quanto à de Kant. Mas esses

empreendimentos de grande estilo sempre findaram num fracasso. Certamente não faltou gênio a seus autores, pois é preciso de um gênio da maior perspicácia para concebê-los. Seu fracasso se deve, inicialmente, à natureza contraditória da tentativa propriamente dita. Independentemente de como seja abordada, a existência recusa deixar-se deduzir a partir do que quer que seja, inclusive do próprio ser. Só resta, então, à existência se voltar abertamente contra o ser tomado em sua objetividade inteligível, rompendo assim com a própria filosofia. Ruptura sempre apaixonada, e por vezes eloquente, mas que somente confirma a incompatibilidade, constatada desde o tempo de Parmênides, entre duas noções que inutilmente se esforça por conciliar.

Não parece menos paradoxal que sua conciliação seja impossível, pois uma bem parece derivar da outra e religar-se a ela pelo mais estreito dos laços. O que torna o problema tão difícil, e talvez inclusive insolúvel pela forma como é posto, é que a única dessas duas noções que é conceitualizável deriva daquela que não se deixa conceitualizar. Nenhuma constatação é mais desconcertante para o pensamento lógico do qual ela contraria a tendência natural de objetivar tudo em forma de conceitos. Quando se diz que o ser é aquilo que "é", ele é definido em função da existência. Mas a existência propriamente dita pode ser definida em função de quê? A menos que ela seja explicada como uma simples modalidade desse próprio ser, o qual parece que ela fundou, não se vê a qual noção anterior associá-la para esclarecê-la. Por outro lado, o pensamento repugna usá-la para justificar o conceito de ser que dela deriva, pois associar o concebível ao inconcebível é fiar o conhecido ao desconhecido. Além do mais, uma vez que aqui se trata do primeiro de todos os concebíveis, não se pode subordiná-lo a este inconcebível que é a existência sem subordinar-lhe, ao mesmo tempo, toda a ontologia e, com ela, a filosofia, que lhe pede seus princípios.

Entretanto, talvez esteja aqui o único partido ao qual a filosofia deve se alinhar, se não quiser sacrificar nem a existência nem o ser.

O primeiro princípio

Escolher esse partido não é tomar uma decisão arbitrária. É verdade que começar pela existência é subordinar toda a filosofia a uma posição absoluta, mas buscar uma filosofia que comece sem tal posição é perseguir uma quimera. O próprio Hegel não conseguiu realizar essa operação, que finalmente equivale a partir de um nada hipotético do qual – se for verdadeiramente um nada – jamais se poderá fazer algo sair. Para tirar-lhe algo, antes de tudo é preciso colocá-lo aí, o que se faz ao colocá-lo não como um nada absoluto, mas como o nada, este completamente relativo ao próprio ser que se quer obter. Aliás, há ao menos um ser que toda filosofia pressupõe, qual seja, o do próprio filósofo com seu pensamento e as leis que o regem. Ora, esse pensamento concebe tudo em função do ser e o faz de modo tão necessário que Hegel, quando quis buscar um ponto de partida anterior ao ser, teve justamente que partir do nada, cujo conceito, se existe, não tem outro conteúdo além do próprio ser que ele nega. Portanto, a questão do primeiro princípio não se coloca. Se alguma opção se impõe a seu respeito, ela não poderia se referir a esse princípio, pois ele é o ser, mas à maneira de concebê-lo.

Uma opção não é necessariamente arbitrária. Aquela na qual pensamos pode, ainda menos, ser assim, pois trata-se, ao contrário, de uma opção racional entre elementos empiricamente dados. O problema, com efeito, é saber se a razão colocará no âmago do real o único elemento que pode lhe permitir compreender em seguida o real total, ou seja, o real considerado na totalidade dos elementos que o constituem. À questão assim posta, parece que uma única resposta é possível, e tal seria o caso, se todos os elementos constitutivos do real se deixassem igualmente apreender pela razão. Mas vimos que um deles escapa ao domínio do pensamento conceitual, e é justamente

por isso que toda ontologia, quer queira quer não, fica como que anexada a uma opção. Trata-se, pois, de saber se o conhecimento racional pode acolher algo não conceitualizável e incompletamente objetivável sem, contudo, renunciar ao ideal de perfeita inteligibilidade no qual ela se inspira.

Aqui, duas respostas são possíveis. O filósofo pode não simplesmente ceder a sua inclinação natural para o perfeitamente objetivável, mas inclusive julgar com conhecimento de causa que tem o dever estrito de expulsar da filosofia, como radicalmente ininteligível, todo aspecto do real que não se deixe objetivar ao modo de conceito. Mas outra atitude, muito mais raramente adotada, permanece igualmente possível. É aquela que consiste em aceitar o real total tal qual este se oferece ao conhecimento, sem inicialmente excluir-lhe os aspectos que resistem à abstração. Eis a escolha que se oferece ao filósofo como condição primeira de todo desenvolvimento posterior: ou designar como meta a conquista de um conhecimento totalmente satisfatório para o pensamento, sob a condição de sacrificar os elementos do real que o pensamento abstrato não pode acolher sem renunciar às suas exigências; ou, ao contrário, acolher o real total, sob a condição de limitar as exigências do pensamento abstrato. Muitos nomes já foram dados a ambas as atitudes, porém importa mais identificá-las do que nomeá-las. A primeira se aliaria mais espontaneamente ao que é chamado de "idealismo", e a segunda, ao que é chamado de "realismo", mas aqui não é exatamente disso que se trata. Pois, se é verdade que os diversos graus do idealismo – do idealismo metódico ao idealismo crítico e, depois, ao idealismo absoluto – são os momentos de um mesmo esforço do pensamento abstrato para se dar um objeto feito à sua imagem e semelhança, e, portanto, seguro para satisfazê-lo, é também verdade que a maior parte dos realismos só retém do real, colocado por eles como um em-si, aquilo que o pensamento conceitual pode submeter às suas próprias leis e fazer constar em suas fórmulas. Tal é eminentemente o

caso das ontologias da essência que, bem mais do que aquelas da substância e por meio daquilo que elas chamam de "abstrações precisivas", suprimem do real o que a razão raciocinante malogra em reduzir ao conceito.

Desses elementos rebeldes, aquele que essas metafísicas afastaram com o maior cuidado possível foi a existência. A razão para isso é simples, qual seja: ao atribuir um lugar à existência, tal lugar só pode ser o primeiro, de modo que toda a ontologia, com a filosofia que dela depende, encontra-se comandada pelo não-conceitualizável. Não se dá o mesmo se partimos da essência real, e menos ainda se partimos do pensamento. Então, seguramente, é inevitável que a existência seja encontrada mais cedo ou mais tarde, mas apenas em suas manifestações secundárias e depois de se ter garantido princípios que permitirão assimilá-la mais ou menos felizmente. Tais são notadamente os problemas relativos ao devir, à causalidade e à qualidade sensível, os quais só se colocam posteriormente ao problema do próprio ser e dos quais sempre é possível se desembaraçar mediante um artifício qualquer, mesmo que se trate apenas de ignorá-los ou declará-los sem objeto. Ao contrário, é impossível situar a existência no único lugar que lhe convém, sem entrar em choque, desde o início, com o que doravante permanecerá, para o pensamento conceitual, como um dado irredutível e que sempre recusará, sob qualquer forma derivada na qual seja encontrado, deixar-se deduzir ou ignorar. Ao seguir até o fim essas tendências antagonistas, chega-se naturalmente a dois tipos de especulação que, considerados em suas formas puras, opõem-se ponto a ponto. De um lado, os grandes sistemas analíticos do tipo de Espinosa, Wolff e Hegel, em que o real inteiro se distribui em conceitos cujas articulações e ligações inteligíveis são as do ser; de outro lado, as reivindicações apaixonadas da existência que protestam contra essas sistematizações conceituais, em nome daquilo que, no real, se recusa a deixar-se conceitualizar. Filosofias sem existência,

existência sem filosofia, tais parecem ser finalmente as opções às quais nos encontramos hoje condenados.

Entretanto, no decorrer da história houve ao menos uma tentativa de conservar a existência sem renunciar à filosofia. É verdade que ela foi produzida no século XIII, mas as conclusões filosóficas que são alcançadas dependem dos princípios de que se parte, não da época em que se parte desses princípios, pois estes não têm idade e, depois que são concebidos, são postos fora do tempo. Também se poderia achar surpreendente que, se a solução desse problema fundamental foi descoberta tão cedo, ela não tenha se imposto imediatamente à atenção de todos. Certamente, esse fato é de surpreender e, quanto mais é perscrutado, mais problemas levanta. Para não nos engajarmos com mais do que aqui é necessário, observemos primeiro que a posição filosófica de que se trata não foi formulada por um filósofo de profissão, mas por um teólogo. São Tomás de Aquino, cujo pensamento manifesta um sentimento tão vivo sobre o primado da existência, frequentemente recorreu a esse princípio; ele o invocou com tanta frequência que é impossível dispensar-se de considerá-lo sem desconhecer o sentido último de sua obra; mas ele não fez de tal princípio o carro chefe de uma metafísica do ser e das causas completamente desenvolvida. A isso se acrescenta que a repugnância natural da razão raciocinante por aquilo que se furta ao domínio do conceito convidou, em boa hora, alguns daqueles que reivindicavam seus princípios para transformar a metafísica do ser numa ontologia da essência, reduzindo a esta última tudo o que São Tomás de Aquino havia dito do existir. Enfim, não é impossível que a atitude exigida de todo pensamento preocupado em respeitar a existência prescreva uma submissão ao real e imponha uma modéstia na atitude, que a tornam sempre impopular. O sentimento da existência certamente não priva do prazer de admirar os amplos sistemas criados pelo gênio dos metafísicos, mas não permite deixar-se tomar por ele, e pode até

mesmo fazer perder, em algum daqueles que tentariam semelhante empresa, o gosto por nela engajar-se.

Quer seja por essas razões, quer por outras, é fato que o exemplo dado por São Tomás de Aquino encontrou poucos imitadores. Ele foi muito comentado, mas pouco seguido. A única maneira de segui-lo verdadeiramente seria refazer sua obra tal como ele mesmo a faria hoje, a partir dos mesmos princípios, e ir mais longe do que ele no sentido e no próprio caminho por ele outrora aberto. Se esses princípios são verdadeiros, certamente sua fecundidade não se esgotou. Logo, não há nada de absurdo em recolocá-los em operação, na esperança de que eles lançarão alguma luz sobre os aspectos do real que eles foram destinados a esclarecer desde sua primeira formulação.

O além da essência

O primeiro e o mais fundamental desses aspectos do ser é sua repugnância invencível a deixar-se reduzir exaustivamente àquilo que ele é. Definir o ser apenas pela essência certamente continua sendo uma tentação permanente da razão, mas é um desafio, e aqueles que o mantiveram até o fim não ficaram sem ver o que ele tem de arbitrário. Com efeito, ele supõe ou que a existência seja colocada entre parênteses por uma abstração precisiva, que nada justifica a não ser que não se sabe o que fazer com a existência; ou que se substitua a existência por um sucedâneo, não menos inassimilável que ela ao pensamento conceitual, que seja, ademais, completamente estranho ao ser. De fato, o único além da essência que é pensável sem que se seja constrangido a pensá-lo como radicalmente estranho à própria essência é a existência. Para aceitar o real em sua integridade, é preciso conceber o ser, no sentido pleno desse termo, como a comunidade da essência e da existência, de sorte que, na ordem de nossa experiência, não haja ser real que não seja uma essência atualmente existente e um existente concebível pela essência que o define.

Desses dois elementos do real, convém situar em primeiro lugar aquele sem o qual o problema de sua inteligibilidade não poderia sequer ser colocado. É a existência, sem a qual não se poderia formular questão sobre nada, nem mesmo sobre o possível. Em contrapartida, nos limites de nossa experiência, parece que a existência pura permanece inapreensível, e que ela não se deixa conceber a não ser através de alguma de suas modalidades. Sem dúvida é por isso que as filosofias que mais vigorosamente hoje reivindicam serem "da existência" falam, na realidade, de algo completamente outro e contentam-se em analisar, sob tal denominação, as modalidades próprias do *Dasein* humano, o qual não é senão uma das modalidades da existência em geral. É preciso, portanto, retornar a esta intuição fundamental de Platão, completamente esclarecida mais tarde por Plotino e Escoto Erígena: o ser inclui a manifestação primeira e imediata de um além da essência que ele revela sem o esgotar. A escolha desse além constitui precisamente a posição racional inicial que decide o que serão nossa metafísica do ser e das causas, nossa filosofia da natureza e nossa moral, em uma palavra, nossa filosofia. O ser inteligível pode ser concebido seja como Platão, como uma "agatofania", seja como Plotino, como uma "enofania", ou ainda, seja como Escoto Erígena, como uma "teofania". Qualquer que seja a decisão tomada, a metafísica é, de uma vez por todas, engajada numa via da qual lhe será doravante impossível se afastar.

O que há de comum nessas diversas decisões é o sentimento, ao que parece plenamente justificado, de que não se pode escrutar atentamente a essência inteligível sem vinculá-la a um além da essência, que escapa ao domínio do conceito. Com efeito, é notável que Platão, Plotino e Erígena tenham semelhantemente considerado os termos últimos aos quais sua dialética os conduzia, como símbolos de um supremo incognoscível ou, melhor dizendo, de um último transcendente sobre o inteligível. Não é somente para nós, é para si

mesmo que o Deus de Erígena é incognoscível, e é por excesso que ele não é inteligível, não por carência; assim, também, quanto ao Uno de Plotino e quanto ao Bem que Platão situava além do ser. Entretanto, quando tudo está dito, o fato é que, nessas diversas doutrinas, o além do ser, que se evita com tanto cuidado conceber, consegue sempre insidiosamente deixar-se imaginar. Quanto mais escrupulosamente ele é elevado acima do inteligível e do ser, para melhor garantir sua transcendência, mais inevitavelmente chega-se a representá-lo como um tipo de coisa cuja essência, se pudermos dizê-lo, seria não ter nenhuma. De qualquer modo, não se pode isolar do ser esse princípio para fazer dele "uma coisa" sem dele fazer simultaneamente "uma outra coisa" e sem dela falar como de um nada, já que se trata necessariamente de uma coisa "outra que o ser".

Essa impossibilidade de falar sobre isso talvez desaparecesse se colocássemos a existência na própria raiz do ser. Adotar essa solução do problema é certamente reconhecer, mais uma vez, a necessidade de colocar um além da essência, mas não necessariamente um além do ser. Um além da essência só é um além do ser nas ontologias que – como as de Platão, Plotino e Erígena – começam pela identificação do inteligível com a essência e da essência com o ser. Isso não ocorre em uma metafísica do existir, pois, como a essência e a existência entram na estrutura do ser real, e como o primado da existência sobre a essência se coloca *no* ser, ele não pode ser entendido como um primado da existência *sobre* o ser, mas *no* ser. Onde não há mais ser sem essência do que sem existência, o ser permanece, portanto, como o único real verdadeiro, e a filosofia primeira continua como aquilo que jamais deveria ter deixado de ser desde Aristóteles: a ciência do ser enquanto ser e das propriedades que lhe pertencem enquanto tal.

Ao contrário, o que se modificou desde Aristóteles foi a noção do próprio ser. Aristóteles já sabia que aquilo que merece, em grau supremo, o título de ser não deve ser concebido como uma coisa ou uma essência, mas como um ato; todavia, ele havia identificado o ato

supremo ao ato do pensamento puro e o ser absoluto à vida bem-aventurada de um pensamento que contempla eternamente a si mesmo. Nada é mais característico de sua posição do que essa divinização do pensamento e essa beatificação do conhecimento objetivo. Talvez nem sempre se meça corretamente o imenso alcance da revolução intelectual realizada quando o ato supremo de ser foi concebido como ato absoluto de existir. O Pensamento certamente contém, de uma única vez, a totalidade do cognoscível, e a menor sombra de novidade o macularia com uma imperfeição mortal à sua essência; o Existir, igualmente, é tudo de uma maneira eminente e o é de uma vez por todas, mas ele é ato de uma infinidade de essências finitas e potência sempre livre para multiplicar, a seu bel-prazer, as existências delas. Mais do que isso, se supusermos que sua liberdade cria algumas dessas existências, os seres daí resultantes serão algo bem diferente de Ideias abstratas concretamente realizadas. A Ideia divina de um ser real inclui a existência, sem a qual ele seria apenas um puro possível, e a ideia divina de um ser possível inclui também a existência pela qual, se ele fosse criado, ele seria um ser. Por isso, em sua intimidade mais secreta e mais profunda, todo ser real é uma delegação da fecundidade criadora suprema à qual ele deve, simultânea e inseparavelmente, o ser e ser o que ele é. Aqui, a metafísica das causas e a do ser coincidem, pois cada ser se comporta, por sua vez, como um ato de existência e, nos limites de sua essência, ele coopera como causa à fecundidade do universo, no seio do qual ele mesmo se encontra situado. O mundo oriundo de tal causa apresenta esse caráter próprio de ser e de permanecer o que jamais foram os mundos de Aristóteles, Leibniz ou de Wolff, a saber, um entre uma infinidade de outros universos possíveis, cuja estrutura nos é imprevisível. Uma liberdade suprema preside seu nascimento e até mesmo a escolha das essências das quais ele recebe sua estrutura inteligível. A essa liberdade, ele não foi submetido simplesmente de

uma vez por todas, mas dela participa à sua maneira. Sua história é apenas o desdobramento dela no decorrer do tempo.

Para quem prefere essa interpretação do ser como a mais compreensiva e, consequentemente, a mais realmente inteligível, o metafísico não é o resíduo abstrato que se obteria ao tratar o concreto por meio de uma dialética puramente conceitual; ao contrário, ele se apresenta como sendo, no próprio físico, a causa última de sua existência e daquilo que ele é. É por sua presença e sua eficácia que há ser e seres. É verdade que esses seres são coisas e que não podemos não imaginar o próprio ser, quaisquer que sejam nossas pretensões à intelecção pura, senão como um tipo de coisa que não seria nada além de uma coisa, sem ser nem esta aqui nem aquela lá, enfim, a coisa em si. Mas se as múltiplas experiências metafísicas que balizam a história da ontologia comportam um ensinamento, este certamente consiste em que, em última análise, as coisas não podem ser concebidas como feitas de coisas. O ato de existir não é uma coisa, como tampouco o é a essência. *Res* e *essentia*, essas duas noções que se dão como primeiras no pensamento, não são, contudo, as últimas nas quais ele se detém em seu esforço para conceber o ser. Todo ser existe graças à fecundação de uma essência por um ato de existir.

Se aqui se pode falar de um verdadeiro progresso metafísico, é porque, sem em nada sacrificar os resultados obtidos pela especulação grega, essa posição parece ser a única que pode fazer justiça às conquistas mais preciosas da filosofia moderna. Platão, Aristóteles e Plotino viram muito bem, cada um à sua maneira, que a Ideia, a essência, o inteligível e a própria intelecção que os apreende pressupõem um além do qual dependem; mas eles não discerniram menos claramente que esse além encontra sua manifestação primeira e mais imediata na ideia e na essência inteligível. Aqui não haveria nada de diferente, salvo a maneira de conceber o próprio princípio do qual a essência e a ideia são as manifestações. O Existir, que colocamos na origem de tudo, ele mesmo não é uma Ideia nem, no

sentido que esse termo recebe ao ser aplicado aos objetos dados na experiência, uma essência. Se insistirmos absolutamente em que ele *seja* uma, ele certamente não *tem* uma. Em contrapartida, dado que só podemos conceber o Ser a partir dos seres conhecidos por nós, parece que não podemos evitar concebê-lo como inteligível e, se a inteligibilidade só tem sentido em função de um intelecto, como inteligente. O existir de cada ser lhe é mais íntimo que sua inteligibilidade, mas tudo se passa como se cada ato de existir requeresse necessariamente esta determinação complementar: a essência inteligível que ele atualiza na síntese da qual brota o ser.

Não precisamos nos perguntar aqui qual pode ser a relação das essências com o Existir supremo, mas pode-se pelo menos prever a qual conclusão a discussão desse problema teológico, portanto metaontológico, provavelmente chegaria. Se o Existir prima sobre tudo, ele deve estar além das próprias essências. Portanto, só se podem conceber as Ideias divinas como as condições ideais de atos de existir finitos, que são possíveis, em virtude do Existir puro. É assim, pelo menos, que se oferece a nós a relação entre essência e existência nos únicos seres que conhecemos empiricamente. Assim, no ser concreto, o inteligível aparece como a determinação necessariamente requerida para que um ato de existir finito se distinga do Existir. Essas determinações inteligíveis, sejam atuais ou simplesmente possíveis, o próprio Existir as transcende todas e, dado que elas são infinitas em número, não se concebe que elas possam esgotá-lo. Para ele, a palavra "todas" não tem sentido; mas o problema que colocamos nem sequer se colocaria se algumas das essências possíveis não tivessem sido de fato atualizadas, pois cada uma daquelas que o são oferece-se a nós como a união, no ser, de um ato de existir e da essência inteligível que o determina. Portanto, a inteligibilidade se apresenta como o próprio limite do existir finito. Se esse limite for suprimido pelo pensamento, só se poderá admitir um ato puro de existir que será o próprio Existir; ao contrário, se se aceitarem os seres tais quais nos são

dados, vê-los-emos hierarquizar-se segundo sua proximidade mais ou menos imediata do Existir puro, cada gênero se distinguindo dos demais pela área mais ou menos ampla daquilo que ele é, ou seja, de sua essência mesma. Para os únicos seres que nos são conhecidos, essa hierarquia ontológica é manifesta. Do inorgânico ao orgânico, discernem-se ao primeiro olhar os graus principais, e tudo se passa como se a hierarquia dos seres atestasse o lento esforço de uma marcha para o conhecimento. Nada de surpreendente nisso, porquanto a inteligibilidade nos apareceu como a manifestação primeira do existir. Entre o Existir puro, do qual nasce todo inteligível, e os atos finitos de existir, passa o corte que separa o infinito do finito; mas uma infinidade de aproximações finitas do infinito é possível; cada essência é um de seus graus e quanto mais cada uma delas se aproxima da perfeição por sua origem, pelo conhecimento, mais participa da inteligibilidade.

Um universo assim concebido certamente diria respeito a uma metafísica do ser. A filosofia à qual ele recorre daria, assim, continuidade a muitas outras, e há, aliás, algum consolo em pensar que, desde a origem, o pensamento humano se engajou no caminho do verdadeiro, seus erros mesmo sendo apenas as falhas passageiras de uma vontade constante de alcançá-lo. Contudo, esse não seria o universo de uma filosofia qualquer, nem mesmo de uma filosofia qualquer do ser. Com efeito, dever-se-ia renunciar a toda esperança de reduzi-lo – a não ser que fosse pelo prazer de nossa imaginação mais elevada – a algum sistema dedutível *a priori*. A própria noção do ser da qual ele depende se opõe a isso. O Existir do qual ele tem o ser, e ser aquilo que ele é, foi comunicado a ele, por assim dizer, pois, embora ele não fosse isso, disso participa. Nascido de uma criação, esse universo conserva impressa no mais íntimo de si mesmo a energia inovadora da qual recebe sua origem, e não apenas a conserva, mas, à sua maneira, a continua. A existência não é uma doença da essência, e sim, ao contrário, sua vida, e como essa vida só pode se propagar em

outras determinações inteligíveis, ela é, por sua vez, fonte de essências novas. Ademais, é por isso que o universo tem uma duração e uma história – como tudo o que diz respeito à existência –, cujos momentos se deixam mais observar do que deduzir. No termo de toda ontologia da existência encontra-se uma fenomenologia que se ilumina com seus princípios, mas que também a completa, pois a fenomenologia começa no ponto preciso em que o pensamento se esforça para apreender o existir em sua função própria de causa do ser, ou seja, em sua atividade vital e sempre inventiva. Sem dúvida é um erro grave querer constituir uma fenomenologia que fosse ela mesma, de certo modo, sua própria metafísica. Separada da essência que ela atualiza no tempo, a existência permanece numa ignorância fatal de sua origem e de sua natureza mais íntima. Ela está literalmente destituída de *sentido*. Portanto, não é de admirar que ela não descubra nenhum sentido, e é por isso que o termo para o qual ela se dirige pode ser predito com certeza: uma moral do desespero ou da resignação e um niilismo ontológico compensado pelo arbitrário puro na criação dos valores. Se o ser for renegado, onde é possível se refugiar senão no nada? Mas não é menos necessário à metafísica do ser apoiar-se sobre uma fenomenologia que ela supera sem, contudo, dela separar-se. É por ter-lhe faltado esse lastro salutar que ela se perdeu tão frequentemente no vazio da abstração pura e que ela acreditou usar o conceito como um equivalente do real. A fenomenologia que se considera uma ontologia engana-se com frequência, exatamente enquanto uma fenomenologia, sobre a existência que ela descreve; a ontologia que se considera uma fenomenologia se confunde quanto à natureza verdadeira do ser enquanto ser, que ela reivindica, não obstante, como seu próprio objeto. A história da filosofia não está fechada; o relato de tantas aventuras vividas pelo pensamento convida, ao contrário, a viver outras novas, e talvez tenha chegado o momento de tentar a mais bela. Ninguém poderia se gabar com sabedoria de conduzi-la sozinho

a seu termo. Como a ciência positiva, à qual ela se assemelharia em tantos aspectos, ela não teria termo. Ela seria a obra comum de gerações se alternando, umas após as outras, num esforço incessantemente retomado para abordar mais de perto o mistério da existência, com o auxílio de conceitos dos quais se sabe que ele sempre os transcenderá. Se o porvir está nisso, não precisamos nos dar ao trabalho de predizê-lo, pois as vias do pensamento são lentas, mas, após hesitações das quais não se poderia predizer nem a forma nem o número, este não deixará de aí engajar-se.

APÊNDICES[1]

N.B. – O primeiro dos dois apêndices a seguir contém um artigo publicado em *Mediaeval Studies*, vol. VIII (1946), p. 150-158. O segundo responde a várias questões que foram apresentadas ao autor após a publicação da presente obra, em 1948.[2]

APÊNDICE I

NOTAS SOBRE O VOCABULÁRIO DO SER

I. *Ens e Quod Est*[1]

Morfologicamente, *ens* (ente) deriva de *sum* (sou), mas não diretamente, pois o particípio presente de *sum* seria *sens*, que, aliás, se conservou em compostos como *ab-sens*, *prae-sens*, *con-sentes*[2] *etc.*[3] *Essa palavra – dizem os filólogos – foi "criada pela língua filosófica para verter o grego ὤν; entia – τὰ ὄντα".*[4] Veremos que nada é mais exato, mas não é sem interesse, para a história da filosofia, saber como essa criação se efetuou.

Prisciano leva a observar que os gregos se valem do particípio presente como de um substantivo, o que raramente fazem os latinos. Mas eles poderiam fazê-lo e, para que se acredite nisso, até mesmo César o teria feito, propondo precisamente a palavra *ens*:

> Graeci autem participio utuntur substantive: ... quo nos quoque secundum analogiam possemus uti, nisi usus deficeret participii frequens. Quamvis Caesar non incongrue protulit *ens* a verbo *sum*, *es*, quomodo a verbo *possum*, *potes: potens*. (Ora, os gregos usam o particípio substantivamente: ... o qual nós também podíamos usar segundo a analogia, se o uso frequentemente não suprimisse o particípio. Apesar disso, César concebeu, sem inconveniente, que *ente* provém do verbo "*sou, és*" do mesmo modo que *potente* vem de *posso, podes.*)[5]

Infelizmente, Prisciano não cita nem texto nem fonte, e como não conhecemos nenhuma obra de César em que esse termo seja empregado, o testemunho de nosso gramático permanece sujeito a suspeitas.

Nenhum texto clássico atualmente conhecido serve de testemunho para a palavra *ens*. No entanto, parece que um certo Sérgio Flávio o tenha empregado, por imitação do grego, e Quintiliano, que relata o

fato, lamenta, em suma, que a timidez diante do neologismo tenha afastado os latinos de sua adoção:

> Multa ex Graeco formata nova ac plurima a Sergio Flavio, quorum dura quaedam admodum videntur, ut *ens* et *essentia*: quae cur tantopere aspernemur, nihil video, nisi quod iniqui judices adversus nos sumus, ideoque paupertate sermonis laboramus. (Muitas são as palavras novas formadas do grego e várias delas por Sérgio Flávio, algumas das quais parecem sobremaneira rudes, como *ente* e *essência*, as quais não vejo por que rejeitamos tanto, senão porque somos juízes iníquos contra nós mesmos, e por isso trabalhamos para a pobreza do discurso.)[6]

Com isso se vê, ao mesmo tempo, que a palavra já havia sido criada antes do primeiro século da era cristã, que havia o sentimento de que ela respondia a uma necessidade, mas que ainda não se ousava adotá-la. A prova contundente dessa hesitação nos é dada, aliás, por um texto bastante conhecido de Sêneca, ao qual haveremos de voltar e no qual, tendo de traduzir τὸ □□□, ele se declara em dificuldades; depois, nos propõe, enfim, certamente não o *ens* (ente), que hoje nos parece tão simples, mas o *quod est* (aquilo que é).[7] O termo *ens* sequer vinha à mente de um escritor como Sêneca por volta do ano 30 da era cristã. Mesmo mais tarde, nem Agostinho nem – que eu saiba – nenhum outro escritor cristão o empregou e, de fato, tudo se passa como se ele fosse evitado, visto que Calcídio, escrevendo por volta do fim do século III ou início do século IV, traduz os ὄντα do *Timeu*, 35a, por *existentia* (existentes),[8] tal como traduz ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν (*Timeu*, 52b) por *existens*, *locum* e *generationem* (existente, lugar e geração).[9] Para ver *ens*, *entia* francamente aceitos, apesar das resistências do uso, é a Boécio, ou seja, ao final do século V, que se deve ir.

Jamais se soube com muita exatidão quantos Boécios houve. No presente, não há senão um, autor dos Comentários sobre Porfírio, da *Consolatio philosophiae* (*Consolação da Filosofia*) e dos opúsculos teológicos. Do ponto de vista do vocabulário do ser, tudo se passa como se houvesse dois: o autor dos Comentários sobre Porfírio, de um

lado, e, de outro lado, aquele da *Consolatio* e dos opúsculos. O primeiro conhece a palavra *ens* e se empenha em torná-la aceita; o segundo a ignora completamente e, de fato, faz de tudo para evitá-la.

Aliás, é evidente que o Boécio dos comentários tem consciência de recomendar um termo inusitado. Este comete violência quanto ao uso latino, mas é um termo cômodo. O primeiro texto que será citado apresenta o interesse de dar ao mesmo tempo as duas formas, *ens* e *entia*:

> At dicat quis haec omnia decem genera si vere sunt subsistentia, quodammodo vel entia dici posse. Flexus enim hic sermo est ab eo quod est esse, et in participii abusionem tractum est propter angustationem linguae Latinae compressionemque. Haec igitur, ut dictum est, entia poterunt appelari, et ens hoc ipsum, id est esse, genus eorum fortasse dici videbitur. Sed falso. (E diga alguém, de todos estes dez gêneros, se são verdadeiramente subsistentes, ou se de algum modo ainda podem ser ditos entes. Com efeito, aqui a palavra é derivada de *ser*, e é extraída como um abuso do particípio em razão da estreiteza e concisão da língua latina. Portanto, como foi dito, esses podem ser chamados de entes, e este próprio ente, isto é, o ser, talvez pareça ser dito o gênero daqueles. Mas isso é falso.) [10]

Uma vez tomada a decisão, Boécio recorrerá ao termo sempre que a ocasião se apresentar. Inicialmente na tradução do texto de Porfírio, em que ele permite uma aproximação estreita com o grego,[11] mas também no *Comentário* que o acompanha:

> Fuere enim qui hac opinione tenerentur, ut rerum omnium quae sunt unum putarent esse genus quod ens nuncupant, tractum ab eo quod dicimus *est*; omnia enim sunt et de omnibus esse praedicatur. Itaque et substantia est et qualitas est itemque quantitas caeteraque esse dicuntur; nec de his aliquid tractaretur, nisi haec quae praedicamenta dicuntur, esse constaret. Quae cum ita sint, ultimum omnium genus ens esse posuerunt, scilicet quod de omnibus praedicaretur. Ab eo autem quod dicimus *est* participium inflectentes, Graeco quidem sermone ὄν, Latine ens appellaverunt. Sed Aristoteles sapientissimus rerum cognitor reclamat huic sententiae nec ad unum res omnes putat duci posse primordium... (Com efeito, havia aqueles que mantinham esta opinião: estimavam ser único o gênero de todas as coisas que são, o qual chamavam de *ente*, derivado daquele verbo que dizemos *é*; pois, todas são e de todas é predicado o ser. E, assim, também a substância é, e a qualidade é, e, igualmente, a quantidade e outros são ditos ser; e algo não será tratado sobre eles a não ser que constasse o ser daqueles que são chamados de "predicamentos". Estes, por serem assim, afirmaram que o ente é o gênero último de tudo,

> a saber, o que seria predicado de tudo. Ora, aquela derivação que, ao flexionar, dizemos o particípio de *é*, em grego certamente pela palavra ὄν, eles chamaram em latim de *ens* [*ente*]. Mas Aristóteles, o sapientíssimo conhecedor das coisas, contesta essa afirmação, e não estima que seja possível atribuir todas as coisas ao único primórdio...)[12]

Não é de admirar, então, que logo se veja aparecer o par *ens-unum*, que desempenhará um papel tão importante na especulação medieval: [13] o termo *ens* entrou na língua filosófica, para dela não mais sair, aproximadamente no final do século V da era cristã.

No entanto, o problema se complica um pouco quando se passa do primeiro Boécio ao segundo. Pois o deutero-Boécio, se for possível dizê-lo, parece ignorar completamente o progresso realizado pelo primeiro na ordem do vocabulário filosófico. *Ens*, nós o dissemos, não é encontrado nenhuma vez na C*onsolatio philosophiae*, o que pode ser explicado pelo caráter literário da obra, mas também não o encontramos nos opúsculos teológicos, repletos, no entanto, de termos técnicos, e no qual Boécio podia introduzi-lo não apenas sem obscurecê-los ainda mais, mas, antes, esclarecendo-os.[14]

Com efeito, Boécio falou do ser em seus tratados teológicos, mas jamais o nomeando *ens*. Tudo se passa como se o autor desses escritos tivesse lido Sêneca e adotado sua terminologia sobre esse ponto importante. Como vimos, Sêneca propõe traduzir τὸ ὄν como *quod est*. Ele não o faz sem escrúpulos, mas, por fim, o faz.[15] Ora, todo mundo sabe que *quod est* é um elemento característico da terminologia do autor dos Tratados. Seria possível citar vários exemplos tirados apenas do *De Hebdomadibus*, em que *quod est* se opõe curiosamente a *esse*, o primeiro designando a substância, o segundo designando um acidente. Quando ele escreve: "*Diversum est esse et id quod est: ipsum enim esse nondum est; at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit*" ("Há diferença entre o ser e aquilo que é; com efeito, o próprio ser ainda não é, e, por outro lado, aquilo que é, recebida a forma de ser, é e mantém-se"),[16] não se

pode hesitar nem um pouco sobre o sentido de sua fórmula. *Esse* é um verbo, e tal verbo designa aquilo que cabe ao *quod est*;[17] portanto, aquilo que o *quod est* designa é uma substância, e a fórmula que o designa exerce ela mesma a função de nome. Conhecemos esse nome por Sêneca: τὸ ὄν. No deutero-Boécio, o par latino *esse-quod est* corresponde exatamente ao par grego εἶναι-ὄν.[18] Boécio, então, pôs em uso, entre os escritores cristãos, duas traduções do τὸ ὄν dos gregos: o *ens* de seus Comentários sobre Porfírio e o *quod est* do *De Hebdomadibus*. Esta última fórmula significa simplesmente o "ser" substantivo e, cada vez que isso for considerado útil, não se deve hesitar em traduzi-la em francês pela palavra *étant*.[19]

II. *Essentia*

Sêneca não fez uso da palavra *ens*; ele nem mesmo fez menção dela, ainda que para rejeitá-la; mas considerou *essentia* como equivalente possível de οὐσία e reservou-se o direito de usá-la, todavia, estando livre para não fazê-lo. Veremos que ele invoca duas autoridades a favor desse termo:

> Quid, inquis, sibi ista vult praeparatio? Quo spectat? Non celabo te: cupio, si fieri potest propitiis auribus tuis, *essentiam* dicere; si minus, dicam et iratis. Ciceronem auctorem hujus verbi habeo, puto locupletem; si recentiorem quaeris, Fabianum disertum et elegantem, orationis, etiam ad nostrum fastidium, nitidae. Quid enim fiet, mi Lucili? Quomodo dicetur οὐσία, res necessaria, naturam continens, fundamentum omnium? Rogo itaque, permittas mihi hoc verbo uti: nihilominus dabo operam, ut jus a te datum parcissime exerceam: fortasse contentus erro mihi licere. ("Qual é a pretensão desse prólogo?" – perguntas. "O que ele visa?" Não te ocultarei: desejo, se puder me fazer agradável a teus ouvidos, dizer *essência*; se assim não me fizesse, eu diria e tu te irritarias. Tenho Cícero como o autor dessa palavra, e considero isso confiável. Se quiseres alguém mais recente, há Fabiano, eloquente e elegante, de fala nítida até para nosso gosto exigente. Então, ó meu Lucílio, o que hei de fazer? De que modo se dirá οὐσία, noção necessária, que contém a natureza, o fundamento de tudo? Assim, rogo: permita-me usar essa palavra. No entanto, terei o cuidado de usar parcimoniosamente o direito dado por ti: talvez no que me for lícito para limitar o erro.)[20]

Não temos nenhum texto de Cícero em que apareça a palavra *essentia*, mas o testemunho de Sêneca nos garante que ele pelo menos a propôs. Quanto a Sérgio Flávio Papírio Fabiano, do qual Sêneca ainda fala noutro lugar,[21] ele certamente não assegurou o sucesso desse termo, o qual o próprio Sêneca se vê na obrigação de reintroduzir com tantas precauções.

Talvez seja o mesmo Fabiano que reaparece um pouco mais tarde, num texto de Quintiliano, com o nome de Flávio: "*Et haec interpretatio non minus dura est, quam illa Flavii essentia atque entia*". ("E esta tradução não é menos rude que a 'essência' e a 'sência' de Flávio.")[22] É notável que Quintiliano não cite Sêneca, mas remonta aqui diretamente ao retórico que parece não ter hesitado diante do neologismo. Fabiano havia, com efeito, experimentado não apenas *essentia*, mas o substantivo feminino *entia*, que estaria para *essentia* assim como um francês *sence* estaria para *essence*.[23] De fato, por razões diversas,[24] seja como for, *entia* não sobreviveu e vê-se que *essentia* ainda parece rude aos ouvidos de Quintiliano, mas os escritores cristãos logo passarão a utilizá-la livremente e a vulgarizá-la. É que, de acordo com a observação do próprio Quintiliano, não há outra palavra latina para traduzir o nome pelo qual Aristóteles designa a primeira das categorias:

> Ac primum Aristoteles elementa decem constituit, circa quae versari videatur omnis quaestio: οὐσία, quam Flavius *essentiam* vocat; neque sane aliud est ejus nomen latinum. (E Aristóteles erige como primeiro dos dez elementos, acerca do qual se vê versar toda a questão, a οὐσία, que Flávio chama de *essentia*, e não há outro nome latino que seja razoável para ela.)[25]

Ademais, é notável que Quintiliano tenha interpretado esse termo não no sentido de "essência", como fazemos hoje, mas significando o próprio fato de que a coisa "é", visto que ele prontamente acrescenta, ao falar da *essentia*: "*sed ea quaeritur: an sit?*" ("mas por ela se

pergunta: acaso é?"). Aquilo que, para ele, responde à questão *quid sit* (o que é?) não é a essência, mas a qualidade.

No século III, Arnóbio (260-327), pelo contrário, emprega *essentia* para designar não o próprio fato de ser, mas a natureza daquilo que é: "[…] *sint unius essentiae vel unius debeant esse naturae* …" ("sejam de uma só essência ou venham a ser de uma só natureza…").[26] De um sentido para o outro, é inevitável a passagem pela noção de realidade:

> […] certum est utique Minervam non fuisse neque rerum in numero aut ulla esse in substantia computatam, sed ex quo capite Jovis enata est, et esse res coepit et nonnulla in essentia constituta… ([…] é de todo modo certo que Minerva não tenha sido, nem foi contada entre o número das coisas ou em alguma substância, mas nasceu da cabeça de Júpiter, e começou a ser real e algo constituído na essência…)[27]

Com efeito, é a partir do momento em que Minerva adquire certa *essentia* que ela pode ser contada como um tipo de *substantia*, portanto, também de realidade.

Parece, então, que Arnóbio tenha se valido sem escrúpulo desse termo técnico e, além disso, é possível perguntar, sem, aliás, poder responder, se nossas edições atuais dos autores latinos não eliminaram involuntariamente *essentia* de textos em que ela era primitivamente lida, mas dos quais os copistas, que não a conheciam, espontaneamente a eliminaram. Esse fato ocorreu com o texto de Sêneca, *Ad Lucilium* 58, 4, que acabamos de citar. Em vez de "*cupio, si fieri potest propitiis auribus tuis, essentiam dicere*" ("desejo, se puder me fazer propício a teus ouvidos, dizer essência"), algumas edições antigas consensualmente davam: "*cupio, si fieri potest propitiis auribus tuis, quid sentiam dicere*" ("desejo, se puder me fazer agradável a teus ouvidos, dizer o que significa"). No que concerne a Arnóbio, Reifferscheid corrigiu-se duas vezes sobre esse ponto, e teve de restabelecer em seu Prefácio um *essentiae* (da essência) que fora substituído por *sententiae* (da sentença); depois, um *essentia*, que fora substituído por um *substantia* (substância).[28] Eis aí, portanto, um

ponto sobre o qual os editores têm a oportunidade de se manter em alerta.

Desse modo, a essência começa a se fazer aceitar em sentidos, aliás, variáveis, uma vez que o termo que a designa significa ora o próprio fato de ser, no sentido de *esse*, ora a natureza daquilo que é, ora até mesmo a substância que possui essa natureza. *Essentia* continua sendo raridade nessa época. Não a notei nem em Minúcio Felix, nem em Tertuliano, nem em Lactâncio, nem em Cipriano, nem em Santo Ambrósio, e, sem ousar afirmar que esse termo não se encontra neles, creio poder duvidar de que neles se possa achá-lo. No século IV, as controvérsias sobre o dogma da Trindade, em que a ὐσία dos gregos e seus compostos ocuparam um lugar tão importante, parecem ter contribuído para difundir o uso do termo. Ao menos, é isso que sugere uma passagem de Santo Hilário de Poitiers que, argumentando contra os arianos, define a *essentia*: "a coisa que é, ou aquilo de que ela é (*sc. composta*) e que subsiste naquilo que permanece".[29] Esse último sentido conduz ao sentido próprio do termo – "aquilo que sempre é" –, no qual se encontra uma das suas conotações mais frequentes na língua de Santo Agostinho.

A palavra, então, já está formada, e mais ou menos em uso, quando a encontramos no tempo de Santo Agostinho. No entanto, ela ainda não conseguiu se impor, já que, no *De moribus Manicheorum* (*Sobre os costumes dos maniqueus*) (cerca de 388), nós a vemos mais uma vez apresentada como um neologismo:

> Itaque ut nos jam novo nomine ab eo quod est esse, vocamus *essentiam*, quam plerumque *substantiam* etiam nominamus: ita veteres qui haec nomina non habebant, pro essentia et substantia *naturam* vocabant. (Tal como, com um nome novo derivado de *ser*, nós já chamamos de *essência* aquilo que geralmente também nomeamos *substância*; assim os antigos, que não tinham esse nome, chamavam de *natureza* a essência e a substância.)[30]

Donde uma série de equivalências que permitem a certificação de que o sentido de *essentia* é simplesmente aqui: a propriedade de ser um *sens* (isto é, um "*sente*"), se assim pudermos dizer. Em outros

termos, *essentia* significa aquilo que teria significado, se tivesse sido bem-sucedido, o substantivo feminino singular mencionado por Sêneca: *entia*.

As controvérsias trinitárias, cuja influência salientamos em referência à difusão do termo *essentia*, convidam Agostinho a empregá-lo com frequência no *De Trinitate* (*A Trindade*), para traduzir a ὐσία dos gregos, e, na C*idade de Deus*, ele não hesitará em falar dos graus que determinam a hierarquia natural das essências, sendo a essência suprema, evidentemente, o próprio Deus:

> Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit... naturas essentiarum gradibus ordinavit. Sicut enim ab eo quod est sapere, vocatur sapientia, sic ab eo quod est esse, vocatur essentia: novoquidem nomine, quo usi non sunt latini sermonis auctores, sed jam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellant ὐσίαν. Hoc enim verbum e verbo expressum est, ut diceretur essentia. (Com efeito, visto que Deus seja a suma essência, isto é, seja sumamente, e, por isso, seja imutável... ordenou as naturezas das essências em graus. Com efeito, assim como de saber deriva-se o que é chamado de *sabedoria*, assim, deriva-se de *ser* o que é chamado de *essência*: certamente um nome novo, ao qual não estão acostumados os autores de língua latina, mas já empregado em nossos tempos, para que nossa língua não carecesse daquilo que os gregos chamam de ὐσίαν, que literalmente é expresso por *essência*.)[31]

Assim, enquanto escrevia a C*idade de Deus*, Agostinho constatava que o termo *essentia*, conquanto desconhecido pelos antigos, era usado em sua época. Essa foi a primeira vez, pelo que sabemos, que se falou dela como de um termo usual. Parece que ele tenha se tornado assim por volta do fim do século IV ou do início do século V. De fato, encontramo-lo com maior frequência a partir dessa data, por exemplo, no século V, num poema de Sidônio Apolinário, com o sentido que o verbo "ser" tem na fórmula "hierarquia dos seres";[32] em *De statu animae* (*Sobre o estatuto da alma*), de Claudiano Mamerto, em que ele é várias vezes empregado no sentido de aquilo que tem o *esse*;[33] finalmente, e sobretudo, em Boécio, cuja influência bastaria, por si só, para impô-lo.

Trata-se de qual Boécio? Desta vez, não mais daquele dos Comentários sobre Porfírio, o qual vimos adotar *ens*, mas daquele dos opúsculos teológicos, e apenas deles, posto que o termo *essentia* não figuraria sequer na *Consolatio philosophiae*. Entre os opúsculos, encontra-se *essentia* uma vez no *De Hebdomadibus*, uma vez no *De Trinitate* e nove vezes no *De persona et duabus naturis* (*Sobre a pessoa e as duas naturezas*).[34] Recebido por ele como equivalente à ὐυσία grega,[35] esse termo se encontra estreitamente ligado à especulação teológica, e particularmente ao problema da Trindade, do qual ele parece ter tido alguma dificuldade de se desvencilhar.

III. *Existentia*

Nome feminino singular,[36] derivado do verbo *exsisto, is*. Esse verbo, composto por *ex* e *sisto*, não significa "existir", pelo menos na língua clássica. Significa propriamente "sair de", donde, em sentido figurado, "aparecer", "manifestar-se". Cf. "*velles ut transiret quidquid existit in praesentia*..." ("querias que passasse tudo que aparece na presença..."); [37] "*quod ex homine syro, docto prius graecae facundiae, post in latina etiam dictor mirabilis exstitisset*..." ("que, de um homem sírio, douto primeiramente na eloquência grega, depois se mostrasse um admirável orador também na latina..."). [38] Alguns empregos desse verbo sugerem o quanto era fácil a passagem para o sentido francês[39] de "existir", por exemplo: "*Existunt in animis varietates*" ("Encontram-se diversidades na alma"). [40] Se "encontram-se" diversidades nas almas, é porque "neles as há", logo as diversidades "existem" neles. No entanto, a língua clássica sempre manteve a conotação de origem que é introduzida por *ex*; nela, o verbo *existere* jamais significa "existir" no sentido em que dizemos que uma coisa "é" ou "existe".

A passagem ao sentido francês[41] de "existir" se concretizou, ao que parece, a partir da tradução do *Timeu*, por Calcídio (séculos III-IV). Assim, "τω□□ δὲ ὄντω□ ὄντι" (*Timeu*, 52c) foi vertida como: "*At*

enim vere existentium rerum" ("Com efeito, verdadeiramente das coisas existentes"),[42] em que *existentium* significa, se não "aqueles que existem", ao menos "aqueles que são". De igual maneira, onde Platão escreve "ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν" (*Timeu*, 52d), Calcídio traduz: "*existens*, *locum*, *generationem*" ("existente, local, geração").[43] Na passagem de *Timeu* 52b, em que Platão diz que o que não é em algum lugar não é de modo algum, Calcídio traduz οὐδὲν εἶναι por *minime existere* (existir minimamente).[44] Enfim, no Comentário à sua própria tradução, tendo de parafrasear "τρία... αὐτὰ ὄντα" (*Timeu*, 35a), Calcídio verte essa última palavra por *existentia* (existentes).[45] Tudo se passa como se o termo *ens*, que teria sido conveniente em todas essas passagens, nem sequer tivesse se apresentado a seu espírito. Notemos, além disso, que o derivado *existentia* (existência) não existe nesse autor. Pelo menos aí não o encontrei. Os dicionários que o atribuem a ele talvez se baseiem numa confusão com o plural neutro de *existens*, que, como acabamos de ver, pertence ao seu vocabulário.

Em contrapartida, *existentia*, no feminino singular,[46] aparece a partir de Cândido, o Ariano (século IV), que dela faz pródigo uso, além de acompanhá-la de vários derivados:[47] "*Nulla enim neque substantia neque substantialitas, neque existens neque existentitas, neque existentia neque existentialitas*" ("Com efeito, nenhuma substância nem substancialidade, nenhum existente nem existentidade, nenhuma existência nem existencialidade").[48] Assim, a *existentitas* é o próprio do *existens*, assim como a *existentialitas* o é da *existentia*. Ora, não se pode duvidar de que Cândido queira designar com isso o que chamamos de "existência", enquanto ela é a propriedade do que "é" ou "existe".

> Differt autem existentia ab existentialitate, quoniam existentia jam in eo est, ut sit jam esse ei: at vero existentialitas potentia est, ut possit esse, quod nondum est. Multo magis autem differt existentia a substantia, quoniam existentia ipsum esse est, et solum est et non in alio non esse, sed ipsum unum et solum esse; substantia vero non solum habet esse, sed et quale et aliquid esse. (Ora, a existência difere da existencialidade, pois a existência já é

naquilo, como se já fosse para ele: de fato, a existencialidade é uma potência, visto que pode ser o que ainda não é. Ora, há muito mais diferença entre a existência e a substância, pois a existência é o próprio ser, e somente é, e, em outro, não é o não ser, mas o próprio uno e único ser; a substância, porém, não apenas tem o ser, mas também a qualidade e o ser algo.)[49]

Mário Vitorino, contemporâneo de Cândido, também usa o termo *existentia* (*existência*) no sentido de "ser".[50]

Contudo, não parece que a palavra, tomada nesse sentido, tenha obtido êxito. Não a encontramos nem em Agostinho, nem em Boécio. Na Idade Média, ela reaparece com pelo menos dois sentidos diferentes, que, porém, não deixam de se refletir, por vezes, um no outro:

1° como derivado de *exsistere*, tomado no sentido clássico, com conotação de origem; por exemplo, no interessantíssimo texto de Ricardo de São Vítor:

Possumus autem sub nomine exsistentiae utramque considerationem subintelligere, tam illam scilicet quae pertinet ad rationem essentiae, quam scilicet illam quae pertinet ad rationem obtinentiae; tam illam, inquam, in qua quaeritur quale quid sit de quolibet, quam illam in qua quaeritur unde habeat esse. Nomen exsistentiae trahitur ex verbo quod est exsistere. In verbo sistere notari potest quod pertinet ad considerationem unam; similiter per adjunctam praepositionem *ex* notari potest quod pertinet ad aliam. Per id quod dicitur aliquid sistere, primum removentur ea quae non tam habent in se esse quam alicui inesse, non tam sistere, ut sic dicam, quam insistere, hoc est alicui subjecto inhaerere... Quod igitur dicitur sistere, tam se habet ad rationem creatae quam increatae essentiae. Quod autem dicitur exsistere, subintelligitur non solum quod habeat esse, sed etiam aliunde, hoc est ex aliquo habeat esse. Hoc enim intelligi datur in verbo composito ex adjuncta sibi praepositione. Quid est enim exsistere nisi *ex* aliquo *sistere*, hoc est *substantialiter ex aliquo* esse? In uno itaque hoc verbo exsistere, vel sub uno nomine *exsistentiae*, datur subintelligi posse et illam considerationem quae pertinet ad rei qualitatem et illam quae pertinet ad rei originem. (Ora, podemos subentender sob o nome de existência uma dupla consideração, a saber, tanto aquela que diz respeito à noção de essência, quanto aquela que diz respeito à noção de obtinência; digo, tanto aquela na qual se busca qual é o "o que é" (*quid sit*) do que quer que seja, quanto aquela na qual se busca de onde tem o ser. O nome *existência* é derivado do verbo *existir* [*existere*]. No verbo *sistere* [manter-se], pode-se notar que ele diz respeito a uma única consideração; de modo semelhante, pela preposição acrescentada *ex* [a partir de], pode-se notar que ele diz respeito a outro. Quando é dito que algo se

> mantém, primeiro são excluídos tanto aquilo que não tem o ser em si, quanto aquilo que inere a algo, por assim dizer, aquilo que não tem tanto o *sistere* [o manter-se] quanto tem o *insistere* [o manter-se *em*], ou seja, o ser inerente a algum sujeito... Portanto, o que é dito *sistere* [manter-se], tanto se dá para a noção da essência criada quanto da incriada. Mas, quanto ao que é dito *existir*, subentende-se não apenas que tenha ser, mas também que o tenha de outro, isto é, que tenha o ser a partir de algo. Com efeito, esse entendimento é encontrado no verbo composto da preposição *ex* a ele acrescentada. Pois, o que é existir senão o *manter-se a partir* de algo, isto é, o ser *substancialmente a partir de algo*? Assim, no uno, por esse verbo *existir*, ou sob o uno, pelo nome *existência*, é lícito poder subentender tanto aquela consideração que diz respeito à qualidade da coisa como aquela que diz respeito à origem da coisa.)[51]

Assim definida a propósito da existência das pessoas divinas, mas estendida àquela das pessoas humanas (*op. cit.*, IV, 14), a *exsistentia* doravante conquistou direito de cidadania na teologia medieval. Ver em Alexandre de Hales: "*nomen exsistentiae significat essentiam cum ordine originis*" ("o nome 'existência' significa a essência ordenada à origem").[52]

2° como derivado de *exsistere* tomado no sentido secundário e impróprio, que é o do francês "*exister*";[53] por exemplo, na tradução latina do *Fons Vitae* (*A fonte da vida*), de Gabirol, na qual se encontra "*exsistere per se in actu, accidens non intelligitur exsistens per se,*[54] *esse est exsistentia formae in materia*" ("existir em ato por si: o acidente não é entendido existente por si, o ser é a existência da forma na matéria").[55] Observemos, no entanto, que *exsistentia* pode, em Gabirol, conotar claramente a origem, e que parece que um resto daquela primeira conotação geralmente a acompanha:

> Nonne vides quod exsistentia essentiae omnium rerum non est nisi ex materia et forma, et exsistentia materiae et formae ex voluntate, ideo quia ipsa est actor earum et conjunctor et retentor earum? (Acaso não vês que a existência da essência de todas as coisas não é senão a partir da matéria e da forma, e que a existência da matéria e da forma é a partir da vontade, por isso que esta é produtora daquelas e faz sua junção e preservação?).[56]

Aqui, a relação de origem pode ser facilmente reconhecida. Ela o é menos na frase seguinte: "*omnis forma ad exsistentiam suam eget*

materia quae sustinet eam" ("toda forma, para sua existência, carece da matéria que a sustenta"),[57] e mais adiante: "*minor pars quantitatis non est exsistens in non-materia*" ("a menor parte da quantidade não é existente na não-matéria"). Ela me parece ter desaparecido na frase seguinte:

> et quando volueris imaginari quomodo est exsistentia simplicis substantiae in substantia simplici... imaginare exsistentiam colorum et superficierum in corporibus... etc. (e quando quiseres imaginar de que modo há a existência da substância simples na substância simples... imaginar a existência das cores e das superfícies nos corpos... etc.)[58]

Tomados nesse sentido, os termos *exsistentia* e *exsistere* não me parecem pertencer ao vocabulário de São Tomás, que emprega *esse* (ser), por exemplo, ao descrever a composição de *esse* e *essentia* (*ser* e *essência*). Em contrapartida, pouco depois dele, Egídio Romano introduz uma distinção interessante entre *esse* e *exsistere*:

> Redeamus ergo ad propositum et dicamus quod quaelibet res est ens per essentiam suam; tamen quia essentia rei creatae non dicit actum completum sed est in potentia ad esse, ideo non sufficit essentia ad hoc quod res actu exsistat nisi ei superaddatur aliquod esse quod est essentiae actus et complementum. Exsistunt ergo res per esse superadditum essentiae vel naturae. Patet itaque quomodo differat ens per se acceptum et exsistens. (Voltemos, portanto, ao proposto e digamos que qualquer coisa é ente pela sua essência; no entanto, porque a essência da coisa criada não diz o ato completo, mas está em potência para o ser, por isso, a essência não basta para que a coisa exista em ato a não ser que seja acrescido a ela algum ser que seja o ato e o complemento da essência. As coisas existem, portanto, pelo ser acrescido de essência ou natureza. E, assim, é patente de que modo seja diverso o ente tomado por si e o existente.)[59]

Assim, o ser existe em virtude da adição do seu *esse* à sua *essentia*. Daí a fórmula *actu exsistere* (existir em ato)[60] e a identificação: "*verum quia nominibus utimur ut volumus, multotiens pro eodem accipitur ens et exsistens*" ("de fato, porque usamos os nomes como queremos, muitas vezes tomamos pelo mesmo o ente e o existente").[61] A controvérsia com Henrique de Gand sobre o *esse essentiae* (ser da essência) e o *esse exsistentiae* (ser da existência) deve ter

contribuído para vulgarizar o emprego do termo. Em todo caso, a partir do século XIV, encontra-se *exsistentia* com frequência.

Em francês, "*existence*" ("existência") não parece ter sido aceito senão tardiamente. Na 2ª edição de *La Métaphysique ou science surnaturelle* (*A Metafísica ou ciência sobrenatural*),[62] Scipion du Pleix, tratando da diferença que há "entre essência e existência", escreve (no livro II, cap. III, 8, p. 124): "Portanto, é certo que há uma notável diferença entre a existência e a essência das coisas. Mas, para entendê-la melhor, é preciso observar que, em nossa língua francesa, não temos nenhum termo que corresponda plenamente ao latino *existentia*, que significa a entidade nua, o ser simples e nu das coisas, sem considerar nenhuma ordem ou posição que elas mantenham entre as outras". Em contrapartida, em 1637, Descartes lança mão do termo "existência" sem nenhum escrúpulo, tal como se pode ter certeza ao reler a Parte IV do *Discurso do método*: "[...] percebi também que nelas (*sc*. nessas demonstrações) não havia absolutamente nada que me garantisse a existência de seu objeto"; e um pouco mais adiante: "Ao passo que, voltando a examinar a ideia que eu tinha de um ser perfeito, via que a existência estava ali compreendida...".[63] O temo "existência" foi, portanto, recebido pelos filósofos de expressão francesa entre 1609 e 1637.

Em inglês, o substantivo *existence* é relativamente antigo. Ele é duplicado por outro nome, cujo sentido parece o mesmo: *existency*. O *New English Dictionary*[64] distingue dois sentidos principais para existence, em que os dois primeiros interessam a nosso problema: 1º) *Actuality, reality* (*atualidade, realidade*), que se opõe a *appearance* (aparência), como dizemos hoje "aparência e realidade"; citam-se três exemplos, dois dos quais tomados de Chaucer (1384 e 1400), e um de Lydgate (1430); 2º) ser (*being*), o fato ou o estado de existir; exemplo de 1430, Lydgate: *Thing counterfeyted hath non existence* (*Coisas artificiais não possuem existência*). Pode-se, portanto, dizer

que, no 1º sentido, esse nome data do século XIV e, no 2º sentido, do século XV. Sem mencionar, evidentemente, testemunhos mais antigos que eventualmente venham a ser descobertos.

Apêndice II

RESPOSTAS A ALGUMAS QUESTÕES

A primeira edição deste livro data de 1948. Convidado, por amizade de meu editor, a reeditá-lo, e também para aumentá-lo com algumas páginas novas, reli-o com caneta em mãos, acrescentando ao texto, aqui e ali, algumas correções de detalhe, mas pouco numerosas, e todas puramente estilísticas. Suas conclusões de então permanecem hoje as minhas, mas não será inútil esclarecer dois ou três pontos que poderiam causar dificuldade ao espírito de seus leitores.

*

* *

Em primeiro lugar, se hoje eu tivesse de escrever o livro, modificaria a terminologia sobre um ponto importante. Incomodou-me incessantemente, ao escrevê-lo, a ausência de uma palavra francesa distinta, e disseminada pelo uso, para traduzir *esse* como distinto de *ens*. Nós temos apenas uma única palavra para os dois: *être* (ser), que designa indiferentemente o ato de ser (*esse*) e aquilo que é (*ens*). Recorri com a necessária frequência a perífrases para dizer em que sentido entendia a palavra ser em cada caso particular. Por vezes eu disse "ato de ser", outras, ainda, "existência", o que não é um emprego moderno do termo, visto que Bañez, justificando-se quanto a isso, já o tomou nesse sentido. O temor francês do neologismo não justifica uma timidez tão prejudicial à clareza e à precisão filosóficas. Eu escreveria hoje sem hesitar, do início ao fim do livro, *étant* (ente), tomado substantivamente, para designar o *ens*, ou "aquilo que tem o ser", e reservaria a palavra *être* (ser), também tomada substantivamente, para significar aquilo que São Tomás designava como *esse* ou *actus essendi* (ato de ser), que é o ato em virtude do

qual um ente é um ser atual. Seria preciso introduzir no livro muitas mudanças de redação para submetê-lo a essa nova terminologia, sem que o pensamento propriamente dito em nada fosse mudado. Pareceu-me que, em mais de um caso em que certas nuanças de pensamento corriam o risco de se perder no curso dessa operação, o remédio seria, às vezes, pior que o mal.

Do lado da escola tomista, alguns ficaram consternados ao me ouvir dizer que não temos nenhum conceito do ser tomado no sentido preciso de *esse*. Fizeram-me justamente a objeção de que São Tomás dizia o contrário, o que é verdade, mas este livro não é uma história da filosofia, nem uma exposição da filosofia tomista. Ainda que dela se valha, ele não a expõe. No sentido em que eu tomo a palavra, "conceito" significa o "conceito quididativo", que é seu sentido moderno de longe o mais frequente. Aliás, não basta citar as passagens em que São Tomás fala de um *conceptus* de ser para pôr o meu uso da palavra em contradição com o dele. Em sua própria língua, *conceptus, us*, significa todo fruto do ato de *concipere*, ou seja, todo produto de uma concepção: a progênie, o fruto, o feto. No pensamento, o *conceptus* é toda concepção do espírito. Aquilo que hoje chamamos de conceito entra bem na classe do que São Tomás designava uma concepção, pois se não pudéssemos conceber o ato de ser, como poderíamos falar dele? Mas disso não se segue que possamos ter um conceito quididativo do *esse*. De fato, tal suposição é até impossível, pois, se o ato de ser é uma quididade, ele de modo nenhum pode se distinguir da essência, sendo ele mesmo uma. Então, deveria ser suficiente, neste livro que trata de filosofia e não de história de filosofia, sempre entender a palavra conceito no sentido de conceito quididativo, cada vez que aqui se diz que não temos conceito do existir. Concebemos o ser (*esse*) e formamos uma concepção dele, mas não temos conceito dele, salvo, esteja bem claro, que o pensemos como implicitamente incluído no conceito de *ente* (*ens*), que, ao denotar uma essência, é objeto de conceito.

*

* *

Mais importante é o pesar, várias vezes expresso, de que nossa investigação filosófica sobre a história da filosofia tenha parado no limiar de nossa época e não tenha falado senão alusivamente do existencialismo contemporâneo; particularmente, daquele, se há um, de Martin Heidegger.

A linguagem usada pelo livro tornava inevitável sua repreensão. Tão logo comecei a falar de existência, podia estar certo de que me intimariam a prestar contas para o existencialismo. Contudo, deve ser permitido falar de existência no sentido que *existentia* tinha em Bañez, para significar o ato de ser tomista na medida em que ele se distingue realmente da essência. De fato, a filosofia de Martin Heidegger não desempenhou nenhum papel nessa história e eu não poderia introduzi-la senão arbitrariamente, para parecer acomodar minha investigação ao gosto do momento. Além de uma pessoal carência de inclinação para um empreendimento desse gênero, eu tinha uma razão para abster-me. Ainda a tenho. O existencialismo só foi entrar muito tardiamente em minha vida filosófica, na verdade tarde demais para que eu pudesse estabelecer com ele os longos anos de familiaridade sem os quais, ao menos para mim, é impossível entrar em comunhão com o pensamento de um filósofo. Lamentei-o sinceramente, porém não sem encontrar consolo no pensamento de que, de qualquer maneira, a filosofia continuará depois de mim e que, se o sentido verdadeiro do primeiro princípio da metafísica apenas acaba de ser descoberto, estou na situação daquele que morre de uma doença cujo remédio acaba de ser encontrado. Isso não é impossível, mas tenho dúvidas a esse respeito.

A única coisa de que estou certo, a propósito do existencialismo, é que não sei o que isso é. Aliás, jamais encontrei um único metafísico que aceitasse esse termo para designar sua filosofia, e não conheço

dois que entendam no mesmo sentido a palavra "existência". Talvez eu possa confirmar essa observação mediante um testemunho pessoal. Eu mesmo fui classificado como um "existencialista cristão". Reconheço que não sou hábil para protestar, pois, como o diria prazenteiramente um historiador recente, certamente temos o direito de negligenciar esses detalhes e formar grupos; se fosse preciso ocupar-se com o que dizem os próprios filósofos do sentido exato de sua doutrina, escrever sua história seria impossível. Portanto, eu me contentarei simplesmente em fazer notar que, não mais que os outros, não compreendo o sentido da etiqueta com a qual é caricaturado meu pensamento. Se eu for um, não posso ser, como eles, senão um existencialista sem o saber.

A única razão que me convida hoje a dizer algo das doutrinas sobre as quais outrora considerei sábio me calar é que, quando as evitei como não desempenhando nenhum papel em minha reflexão pessoal, salvo talvez Kierkegaard, que li tardiamente, mas com extremo interesse, ouço-me dizer isto que para mim é espantoso: que as conclusões às quais lentamente me conduziram os longos anos de reflexão sobre a história da filosofia medieval e moderna só teriam se formado em meu espírito sob a influência do existencialismo contemporâneo. Eis o que escreveu a esse respeito o senhor William Barrett, na página 94 de *Irrational Man. A Study in Existencial Philosophy* (*Homem irracional. Um estudo sobre a Filosofia Existencial*), Nova York, Doubleday, 1958:

> Os filósofos católicos modernos, aos quais fazíamos alusão precedentemente, muito falaram de São Tomás como representante da forma verdadeira e original do que deveria ser um existencialismo cristão, uma assunção que permite a certos tomistas adotar uma atitude acima de tudo papal e condescendente em relação ao existencialismo moderno, como que se tratasse de um herdeiro degenerado. Qualquer que seja ele, o existencialismo de São Tomás é extremamente discutível; um filho fiel da Igreja, Miguel (de) Unamuno – cujo testemunho deveria, à primeira vista, ter tanto peso quanto o de qualquer estudioso medievalista, visto que ele foi simultaneamente um erudito e um poeta –, criticou a mentalidade de São Tomás, tal qual ela se exprime nas *Summae*, como puramente legalista.

> As *Summae* defendem uma causa, diz Unamuno; servem para apoiar a Igreja como instituição, como as antigas codificações do Direito Romano serviam para apoiar o Império, e, em relação a isso, é preciso lembrar-se o quanto a Igreja da Idade Média havia herdado do espírito do antigo Império Romano. Aliás, uma boa parte do existencialismo tomista que circula hoje se assemelha verdadeiramente a certa apologia especial e inventada tardiamente. Um livro como o de Gilson, por exemplo, revela tão fortemente a influência de Kierkegaard (ainda que ela se exerça sobre um espírito tomista como uma rocha), que se pode dizer com certeza que, se Kierkegaard não tivesse vivido, o livro não teria sido escrito. Com efeito, sem Kierkegaard, Gilson não teria encontrado em São Tomás o que consegue extrair dele, e o fato é que um grande número de outros tomistas encontraram nele coisas completamente diferentes, antes de que a influência de Kierkegaard se exercesse. Vamos ainda mais longe: o que Gilson encontra não basta. A historicidade da verdade é um fato ao qual nada escapa, nem mesmo os problemas da filosofia, apesar da perenidade deles, e devemos preliminarmente ter como suspeita qualquer pretensão de encontrar, no século XIII, uma resposta para os problemas modernos. Mesmo se admitimos a tese de São Tomás sobre a primazia da existência e sobre a distinção real da existência e da essência, ainda estaríamos longe de uma resposta para as questões que levaram pensadores modernos, como Heidegger e Sartre, a reabrir toda a questão do Ser.

O inconveniente que há para um historiador das ideias de pôr em causa seus contemporâneos é que eles ainda não morreram. Naturalmente, a explicação que lhes é dada sobre eles mesmos lhes interessa, mas, sobretudo quando ela se expressa com esse tom peremptório que nem sequer tem a desculpa de ser aquele de um papa, é inevitável que ela provoque uma reação. No entanto, não me permitiria responder a essa acusação senão para tentar tornar-me mais claro. Aliás, reconheço que, em si mesma, a tese é irrefutável, pois é uma *conclusão histórica* fundada sobre um *princípio filosófico*. Por isso mesmo, ela é imune a toda contestação, pois não há fato que valha contra um princípio. Portanto, só me resta saber em que posição me encontro e, por assim dizer, explicitá-la.

Qual é esse princípio? É o de que "*the historicity of truth is inescapable, however perennial the problems of philosophy may be*" ("a historicidade da verdade é inescapável, por mais perenes que sejam os problemas da filosofia"). Essa historicidade da verdade, mesmo

filosófica, não é afirmada aqui senão ao final da disputa, embora a domine desde o início, pois só ela permite compreender o que ela teria, de outro modo, de desconcertante. Asseveram-nos que alguns tomistas apresentam hoje a doutrina de São Tomás como representando aquilo que deveria ser um verdadeiro existencialismo cristão. Já que sou um desses filósofos aos quais o autor precedentemente fez alusão, permito-me remetê-lo à página 167 de *Being and Some Philosophers* (*O ser e alguns filósofos*), em que, depois de dizer que a metafísica tomista é existencial a seu modo, acrescentei: "*Yet, Thomistic philosophy is no existencialism, at least as the word is now understood, unless one prefers to say that it is existentialism as it should be understood*" ("Ainda assim, a filosofia tomista não é um existencialismo, pelo menos não como a palavra é entendida hoje, a menos que se prefira dizer que é existencialismo tal como ele deveria ser entendido"). Portanto, digo que o tomismo *não é* um existencialismo na acepção moderna do termo, e quando acrescento que, se nos limitarmos à palavra (o que não é meu caso, ainda mais porque nenhum existencialismo a ela se restringe), ele deveria designar a metafísica tomista, o que equivale a dizer que nosso próprio tomismo seria exatamente o que ele é, mesmo que o existencialismo moderno jamais tivesse existido.

É verdade que nosso tomismo é de qualidade duvidosa. Como a maioria dos filósofos "modernos", nossa crítica dá grande importância ao princípio de autoridade. Travando uma disputa com um erudito que quer confundir, ele precisa encontrar um melhor; portanto, vai procurar outro erudito, mas que seja, além disso, um poeta. Não sendo, de modo nenhum, um poeta, reconheço de boa vontade que meu crítico ganhou. Para dizer a verdade, a competência de Miguel de Unamuno em matéria de tomismo me parece praticamente igual à minha em matéria de "casticismo", mas como homem do século XIII que sou, sem atribuir qualquer importância ao argumento de

autoridade, inclino-me diante da decisão do árbitro duplamente qualificado que acaba de decidir o debate.

Amparado nesse ponto, nosso crítico percebe que sua interpretação coloca um problema. Se nos fiarmos nele, eu disse que a metafísica tomista teria sido um existencialismo; mas enganei-me ao dizê-lo, visto que Miguel de Unamuno, que o conhecia e, ademais, era um poeta, disse que o tomismo era outra coisa; donde a questão: visto que não pude encontrar no tomismo um existencialismo que ali não está, onde posso tê-lo encontrado? A resposta é simples, e este é o terceiro ponto: em Kierkegaard. A esse respeito, poder-se-ia pensar que, tendo avançado essa asserção, ele traria a prova dela. Pois, enfim, que sabe ele a esse respeito? Em que data comecei a ler Kierkegaard em suas traduções francesas, sobretudo o *Post-Scriptum*, de onde tirei minha primeira informação sobre a doutrina? A verdade, tal como eu mesmo a conheço, é que a descoberta progressiva da importância da noção de *esse* em São Tomás, que passou a ser traduzida em latim, a partir do século XVI, como *existentia*, e em francês, a partir do século XVII, como "*existence*", foi o que me inspirou a curiosidade de ver o que exatamente poderia ser esse "existencialismo" do qual se começava a falar. Logo compreendi, pelo pouco que estava ao meu alcance compreender, que não se tratava da mesma coisa. Não convido meu crítico a ler meus livros, ainda que isso pudesse ser útil para saber o que penso. Se ele tiver tempo a perder, poderá se reportar à quinta edição de meu livro *Thomisme* (1948, p. 510),[1] no qual encontrará a advertência expressa contra o que ele me acusa de ter feito. Falando da fórmula "filosofia existencial", que pode se aplicar, em um sentido, ao tomismo, escrevi o seguinte:

> A expressão é moderna e, embora as preocupações que a inspiraram sejam tão velhas quanto o próprio pensamento ocidental, dificilmente é possível aplicá-la a São Tomás, sem parecer querer rejuvenescê-lo, vestindo-o à moda de hoje. Tal preocupação não seria nem inteligente nem hábil, mas teria, além disso, o efeito de agregar o tomismo a um grupo de doutrinas das quais, sobre alguns pontos fundamentais, ele é exatamente o contrário.

Enfim, eu denunciei essa vã atitude de rejuvenescimento como sem elegância e sem proveito para ninguém, mas que, ao contrário, representa o risco de "criar mal-entendidos cujas repercussões se fariam sentir por muito tempo".

Foi, então, São Tomás que me conduziu a Kierkegaard, e não o contrário. Não achei de comum neles senão uma saudável reação contra as doutrinas do primado da essência; e quanto à pretensão de que, sem Kierkegaard, eu não teria encontrado em São Tomás uma doutrina do *esse* que tantos outros intérpretes seus não encontraram nele, a proposta implica um tal desprezo dos fatos mais certos, que somos tentados a nos perguntar se não seria demonstração de ingenuidade levar a sério as proposições de um simpático colega que se diverte em discutir unicamente pelo prazer de dizer algo "*clever*" (espirituoso). Pois, enfim, a interpretação do tomismo que proponho não é invenção minha. Outros a sustentaram antes de mim: Tomás Sutton, no final do século XIII; Bernardo de Auverne, no início do século XIV, e outros depois deles, até Domingos Bañez, no século XVI. Teria sido em Kierkegaard que eles aprenderam a compreender nesse sentido a metafísica tomista do ser? Meu crítico brinca agradavelmente; não levemos suas proposições mais a sério do que ele, salvo, talvez, a última, à qual acredito que ele se agarra verdadeiramente, porque ali se trata de algo que ele estima como um princípio inabalável: a historicidade da verdade.

Pois a todos os erros anteriormente mencionados, eu acrescentaria um outro. Depois de ter dito que o tomismo é a verdadeira forma do existencialismo cristão – o que é falso, visto que Miguel de Unamuno diz que ele é outra coisa –; depois de, em seguida, ter interpretado São Tomás à luz de Kierkegaard, para estar mais certo de encontrar Kierkegaard no tomismo, uma última desventura me esperava: em suma, a despeito desses subterfúgios ingênuos, eu não teria tido sucesso sequer em encontrá-lo ali. Aliás, eu sequer conseguiria isso, pois é impossível *a priori* que um filósofo do século XIII tenha

encontrado, de antemão, resposta a problemas que não deveriam ser colocados senão no século XX. Como se vê, meu crítico me acusa de malogradamente ter feito aquilo que eu expressamente declarei que era inútil tentar. Portanto, ele me atribuiu uma tese bastante simplista para ser facilmente refutada. Quando se vê (página 95) o que ele mesmo compreende do *De ente et essentia* (*O ente e a essência*) de São Tomás, a saber, estritamente nada que se refira ao problema da existência, não é de se admirar que ele tenha situado tão simploriamente as posições que pretendia refutar.

Contudo, é nesse ponto que meu crítico acaba por dizer algo razoável e com o que me sinto inteiramente de acordo: mesmo que se admita a tese tomista do primado da existência e de sua distinção real quanto à essência, ainda assim estaríamos longe de ter resposta para as questões que Heidegger e Sartre colocaram. Nada mais justo. Posso assegurar ao professor William Barrett que me dei conta disso. Eu mesmo refleti com frequência sobre a questão, mas sem encontrar sua resposta. Confesso-o; e jamais teria escrito o pouco que vou dizer acerca disso se eu não suspeitasse de que, por sua vez, meu crítico não tem muita clareza sobre a maneira pela qual se coloca o problema, seja em São Tomás de Aquino, seja no próprio Martin Heidegger. Portanto, é para melhor responder à sua questão que agora me despeço dele.

*

* *

Como disse, algumas vezes me coloquei a questão não de saber se é possível encontrar em São Tomás a resposta às questões que Heidegger e Sartre se colocaram – pois, visto que ele não conheceu todos os termos das questões deles e não está mais aqui para respondê-las, desconheço o que ele mesmo teria respondido –, mas simplesmente de saber que sentido essas doutrinas teriam para mim, e não me seria possível colocar nenhuma outra questão a seu respeito.

Há um aspecto delas pelo qual me sinto menos estranho a seu espírito do que se poderia crer. Quando falo de São Tomás, sei muito bem que ele mesmo não concebia sua filosofia como a forma suprema da sabedoria. Ele só filosofava para ajudar na obra da redenção da qual somente a revelação cristã possuía os meios. A filosofia tomista era uma filosofia "engajada". As de Heidegger e Sartre também o são: a segunda, aberta e com propósito deliberado; a primeira, espontaneamente e sem mais escrúpulos do que aqueles outrora manifestados por Platão ao escrever a *República* e as *Leis*, pois essas duas obras, com as quais hoje fazemos utopias, podem ser entendidas de modo completamente diferente, como programas de ação, dos quais Heidegger talvez tenha lido certas passagens, no tempo em que a política atraía sua atenção, com mais simpatia do que se pensa. Dessa observação geral, retenhamos somente que nenhum desses três filósofos foi, como outrora foram Descartes, Espinosa, Kant e Bergson, filósofos de gabinete.

No que concerne a Sartre, não é difícil imaginar uma resposta tomista para sua questão filosófica pessoal. É que, nos termos colocados por ele, ela não comporta qualquer resposta. Falo naturalmente dessa filosofia tal qual creio compreendê-la, e tal qual ela pode figurar a um espírito formado nas disciplinas da filosofia tradicional.

Num sentido, e se for feita abstração dos elementos adventícios dos quais ela se muniu em seu comércio com outras filosofias modernas, a filosofia pessoal de Sartre me parece ser uma filosofia da liberdade. É pelo problema da liberdade que essa doutrina se comunica com os da existência humana e do ser em geral. Aristóteles já dizia, a esse respeito, que todas as operações e ações derivam de um destes dois princípios: as naturezas ou as vontades. A isso ele acrescentava que todas as operações causadas por uma natureza são determinadas, ao passo que todas as operações causadas por uma vontade são livres. Somente o homem tem uma vontade, somente ele é livre. Tudo isso

permanece verdadeiro na doutrina de Sartre, com uma decisiva modificação de importância: segundo ele, o homem não é uma natureza, mas unicamente uma vontade. Se ele não o é, quer sê-lo, e os duros caminhos que ele deve seguir para superar todos os determinismos da natureza são precisamente "os caminhos da liberdade". É nesse sentido que esse existencialismo é um humanismo. Ele o é na medida em que reivindica a liberdade do querer como o bem próprio do homem, e que essa reivindicação assume a forma de uma revolta contra a natureza, com suas essências necessárias, suas leis e, naturalmente, seu Deus. Pois, dentre os atributos de Deus, não há outro que o manifeste mais claramente quanto o de Autor da Natureza. Deus e a natureza seguem o mesmo destino; eles estão, se assim pudermos dizer, conectados. Os teólogos, aliás, sabem bem disso, e é essa a razão de darem tanto valor às provas físicas da existência de Deus.

Eis, portanto, o homem sem Deus para lhe prescrever o que ele deve fazer. A situação não seria sem saída numa filosofia naturalista, pois, não obstante haja um Deus na filosofia de Aristóteles, esse Deus nada revelou ao homem, não prescreveu nenhum "mandamento divino", nem estabeleceu qualquer interdito; nela, o homem traz ainda em si mesmo a regra de sua atividade moral: sua natureza, que lhe basta conhecer para saber o que sua vontade deve escolher. Por sua razão, o homem pode escolher; essa livre escolha é o privilégio que lhe permite escapar do determinismo da natureza, mas sua vontade deverá perseguir o bem do homem e, como esse bem é definido por sua natureza, o homem encontrará sempre nela as regras de sua vontade. Uma liberdade que se move assim, no interior de uma natureza garantida por um Autor da Natureza, está segura de sempre saber o que deve fazer. Ela sabe demais, segundo Sartre; então, é preciso libertar-se da natureza para garantir a liberdade.

Um clima filosófico tornou-se familiar para nós. Trata-se da doutrina de Nietzsche, cujo *humanismo* profundo pretende

exatamente substituir o *deísmo* dos séculos XVII e XVIII. Não mais o amável humanismo de salão que servem os professores de belas-letras, mas uma reivindicação do direito que o homem tem de ele mesmo criar os valores morais, porque ele mesmo é deles a fonte e seu próprio fim. Esse ponto é importante, pois apenas ele explica a atração que o marxismo exerce sobre o pensamento de Sartre. Por mais profundamente diferentes que sejam em última análise, essas doutrinas têm em comum uma decisão feuerbachiana, tomada pelo homem, de ocupar o lugar tanto tempo usurpado por Deus. A exaltação do homem é apenas outra expressão para significar a morte de Deus. Pode-se conceber um ateísmo filosófico puramente negativo. Ele se encontra em toda filosofia na qual a noção de Deus está ausente. Essa simples ausência de Deus, tal qual se observa em Heidegger, por exemplo, é muito importante; mas ela permanece aberta a muitas explicações diferentes, como, por exemplo, a convicção pessoal de que Deus não é um objeto de conhecimento filosófico. No marxismo, ao contrário, em Nietzsche e em Sartre, o ateísmo engendra consequências filosóficas positivas, mas, a esse respeito, o marxismo leninista ocupa uma posição muito mais coerente ou, se preferirmos, muito mais completa do que a do humanismo sartriano. O materialismo dialético implica a existência de uma natureza regida por leis necessárias, preferencialmente concebidas como mecânicas, mas orientadas, entretanto, num sentido definido ou passível de uma evolução, cuja linha geral é observável e previsível. Se há uma filosofia em que a questão "O que se deve fazer?" comporta uma resposta, ela é a seguinte: deve-se agir sempre "no sentido da história". Os que vivem num regime comunista não têm qualquer incerteza sobre isso. Ali, tudo é natureza, mesmo a liberdade.

O existencialismo de Sartre, ao contrário, padece, sobre esse ponto, de uma grave incerteza. Como o do marxismo, seu ateísmo é positivo. Consiste essencialmente numa reivindicação do homem

contra Deus. Nem no marxismo nem no humanismo de Sartre há uma consequência filosófica necessariamente deduzida de qualquer princípio. Para falar como filósofo, caso se chegue à conclusão de que não há Deus (ou seja, de que nenhuma realidade corresponde à palavra deus), não resta senão nada dizer dele; é absurdo falar de algo que não existe. A noção de deus deveria entrar então na história da filosofia como a de flogístico entrou na história da química. Não se escreveu livros para anunciar ao mundo que o flogístico morreu; não há mais razões para alongar-se a respeito de uma noção doravante sem objeto.

O que explica o aspecto positivo e mesmo agressivo desse gênero de ateísmo é a noção completamente diferente de que o lugar deixado livre pela partida de Deus deve ser doravante ocupado pelo homem. Inútil fazer observar que tal consequência não se segue. À primeira vista, ela parece, antes de tudo, absurda. A teoria da alienação não poderia justificá-la, pois não é verdade que o homem construiu a noção de Deus atribuindo-lhe as perfeições das quais ele mesmo se despojava em seu favor. Ao contrário, o homem fez a noção de Deus atribuindo-lhe todas as perfeições que gostaria de ter, mas das quais ele se vê muito claramente desprovido. A imortalidade, a onipotência, a onisciência são perfeições desse gênero; dado que jamais as teve, o homem jamais pôde se despojar delas. Ora, acontece precisamente que, por uma inconsequência suplementar, o ateísmo positivo do qual falamos pretende reivindicar para o homem essas mesmas perfeições que ele jamais teve, que ele não poderia ter e das quais, longe de se ter despojado em benefício de Deus, ele quer despojar Deus em benefício próprio.

Essa é uma fonte de dificuldades para o humanismo existencialista. Deixo de lado, aqui, a dialética pseudo-heideggeriana da qual ele se mune, pois, por mais talentoso que ele se mostre quanto a isso, percebe-se que seu autor nela joga um jogo de cartas cujas regras ele mesmo não inventou. Aqui, considero duas obras na minha opinião

fundamentais, *As moscas* e O *existencialismo é um humanismo*, e sem discuti-las detalhadamente, enfatizarei o que me parece ser sua marca mais importante.

O homem é um ser em quem a existência precede a essência. Nele não há, portanto, "natureza humana". O homem não é senão uma sorte de elã com a existência; ele é tal como ele se quer e tal como ele se concebe após esse elã com a existência. A doutrina se resume, nesse ponto, em duas frases: "Não há natureza humana, uma vez que não há Deus para concebê-la"; em seguida: "o homem nada mais é do que aquilo que faz de si. Esse é o primeiro princípio do existencialismo". Visto que é um princípio, não teríamos como discuti-lo, mas poderíamos ao menos nos interrogar sobre sua evidência. Ela parece duvidosa. Por que a ausência de um Deus para conceber uma natureza traria consigo a ausência dessa natureza? Em outros termos, qual impossibilidade haveria em conceber uma natureza que não seria pensada por nenhum Deus? Se a história for consultada, constatar-se-á que Descartes, ao contrário, se agarrava a certos teólogos segundo os quais o fato de serem pensadas por um Deus não alteraria em nada as naturezas, de tal modo que essas naturezas seriam exatamente o que são, mesmo que, diziam eles, Deus não existisse. O primeiro princípio do humanismo existencialista é uma afirmação gratuita, sem sombra de justificação.

Isso não seria nada, se essa primeira posição não se desdobrasse numa segunda. Visto que o homem se encontra sem natureza, reduzido ao estado de projeto e encarregado de fazer-se a si mesmo, ele é uma pura liberdade. O primeiro uso a fazer dessa liberdade é, para ele, primeiramente, estabelecer seus próprios valores, pelos quais ele é inteiramente responsável, assim como é responsável por aquilo que ele é. Isso também pode ser compreendido rigorosamente e na medida em que só se trata do indivíduo, mas é característico do humanismo existencialista que o contrário seja para ele verdadeiro. Precisamente porque nele a existência precede a essência, o existente

cria a essência por suas escolhas livres, e é aí que, para mim, a doutrina se torna tão difícil de seguir que eu suspeito haver uma lacuna significativa no pouco de conhecimento que tenho dela. Pois de que se está falando ao se falar aqui do homem? Caso se trate do indivíduo, admito que eu me defina a mim mesmo por minhas livres escolhas sucessivas; de fato, aí está o essencial da moral pessoal, mas eu só defino a mim mesmo dentro dos limites de uma essência, a do homem, que não cabe a mim criar. A observação é tão simples que não é possível que Jean-Paul Sartre não a tenha previsto. Eis por que, em vez de apresentá-las como objeções, antes, contentar-me-ei em confessar minhas dificuldades como incompreensões.

Inicialmente, o que se entende aqui pela palavra "essência"? Parece inverossímil que essa doutrina deixe a cada um a escolha de ser homem, cavalo, árvore etc. Se quisermos evitar essa absurdidade, precisamos admitir que cada ser humano nasce como um indivíduo da espécie homem e que, desse modo, sua essência lhe é dada ao mesmo tempo que sua existência. Partindo em seguida da hipótese de que tal doutrina tem um sentido, é preciso necessariamente admitir que a palavra "essência" significa, nesse contexto, outra coisa que a entidade, da qual tradicionalmente se admite que a quididade é expressa na definição. Mas, então, de que se trata? Devo confessar que não consigo imaginá-lo.

Visto que é preciso correr o risco, suporei que essa noção clássica da essência é aqui tida como grosseira e quer ser substituída por outra. O homem da doutrina talvez seja apenas o ser pensante, abstração feita do corpo que o engaja numa natureza e lhe impõe seus determinismos. Que assim seja; mas mesmo me detendo ao plano do pensamento e da liberdade, que é um plano totalmente espiritual, experimento uma séria dificuldade em compreender em que sentido a existência pode preceder a essência e causá-la. O coração dessa dificuldade se deve ao fato de que, ao menos em meu espírito, a noção de essência é inseparável da generalidade. Como é possível

que, ao decidir sobre o que serei, eu tome uma decisão capaz de constituir, não somente minha essência individual, o que é compreensível, mas também minha essência de homem? Eu pergunto: como isso é possível se não existe nem natureza nem essência do homem antes de minha decisão livre e no seio da qual essa decisão seria tomada? Ora, é exatamente disso que se trata aqui, já que, segundo nosso filósofo, "quando dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que o homem é responsável por sua estrita individualidade, mas que é responsável por todos os homens". Portanto, o sentido profundo do existencialismo humanista é, se assim o quisermos, um subjetivismo, mas como ele significa, para além do poder que cada sujeito tem de se escolher a si mesmo, a "impossibilidade para o homem de ultrapassar a subjetividade humana", esse subjetivismo é, de algum modo, objetivo. Ao me escolher, escolho todos os homens, e isso – quanto ao que creio compreender – porque, de qualquer maneira, minha escolha é necessariamente uma escolha de homem. Sem dúvida, mas confesso que não vejo senão uma diferença verbal entre essa subjetividade humana, o caráter humano dessa subjetividade e a "natureza" humana que se queria exorcizar para fazer do homem apenas uma liberdade. Essa subjetividade humana precede ou não a existência? Se sim, é a essência que precede a existência, e não o inverso. Se não, por que a existência se chocaria contra essa subjetividade humana como que contra um limite intransponível?

Essa questão nos conduz a uma outra noção, mas nos remete à mesma dificuldade sob uma outra forma. Para explicar como uma escolha individual pode ter um alcance universal, nosso filósofo recorre à noção talismã de "valor". Rememoremos o problema. Trata-se de saber como, numa doutrina sem natureza e na qual a essência segue a existência, é permitido dizer que, ao se escolher, cada um de nós escolhe todos os homens. Eis a resposta: escolhemos sempre o bem, "pois jamais podemos escolher o mal"; logo, escolher é

simultaneamente afirmar que o que escolhemos é bom; é, em um só gesto, afirmar o valor dessa escolha, e como "nada pode ser bom para nós sem ser bom para todos", cada uma de nossas escolhas ou de nossos atos, "ao criar o homem que queremos ser…, cria ao mesmo tempo uma imagem do homem tal qual estimamos que ele deve ser". Não podemos nos eximir de alguma inquietude diante desse truque de prestidigitação, pois não conseguimos enxergar como ele é feito, mas não duvidamos de que aí haja um.

Nenhum dos termos desse raciocínio é definido. Ora, o de "valor" precisa particularmente sê-lo. É preciso entendê-lo, no sentido idealista, como designando o que vale para mim e segundo meu juízo? Então, como pode ser que, *em um mundo sem natureza humana*, e no qual a existência precede a essência, aquilo que vale para mim valha também para todos? Eis-nos de volta ao problema da essência, que é, no fundo, o velho problema dos universais. Assim como a noção de essência, a de valor implica generalidade. Essa generalidade só pode se fundar sobre uma convenção ou sobre uma comunidade de natureza; uma cédula monetária que só teria valor para quem a emite não teria valor nenhum, pois o que só vale para mim não vale nada; uma boa ação que só é boa para mim certamente permanece boa, mas é sem valor algum, já que sua bondade não tem consequência. Poder-se-ia, no limite, decidir que um valor solitário é algo possível, mas dificilmente se pode sustentar que ele é, coincidentemente e ao mesmo tempo, solitário e universal, numa doutrina em que o valor é uma livre criação da vontade. Resta, então, voltar à noção de bem, mas o que vem a ser o bem senão uma relação de conveniência entre duas naturezas? E se não há naturezas, como ainda haveria a possibilidade de escolher um bem para mim que também o fosse para todos? Os caminhos da liberdade assim compreendida parecem não conduzir a lugar nenhum.

Mas a obra não disse sua última palavra. Pode ser que ela chegue um dia a justificar a noção de uma liberdade que exclua toda natureza

humana ou essência previamente dada, e cujas decisões seriam, não obstante, objetivamente válidas. Digo apenas que, considerando o problema nos próprios termos em que ele se põe nesse humanismo existencialista, não concebo tal possibilidade. Trata-se de mais uma experiência filosófica que talvez terá sido útil tentar, nem que seja apenas para constatar que não se chega a lugar algum engajando-se nesse caminho. A história da ciência está repleta de tentativas desse tipo, e os próprios revezes não deixam de ter sua utilidade.

*

* *

Da filosofia de Martin Heidegger, se me for preciso falar dela, direi menos ainda, e o direi com a extrema prudência que impõe, pelo menos a mim, a maneira pela qual ela se expressa. Meu conhecimento da língua alemã é demasiado superficial para me permitir compreender verdadeiramente o uso, bastante pessoal, que dela faz nosso filósofo. Portanto, ele é imperfeitamente compreensível para mim em alemão, e, na verdade, ele é incompreensível para mim em francês. A culpa não se deve a seus admiráveis tradutores, mas à própria natureza da empreitada. Aqueles que o traduzem têm sempre consciência da relação entre a palavra francesa que empregam e a palavra alemã que traduzem; elaboram suas traduções por meio do original, mas quem lê suas traduções não pode reconstituir o original a partir do equivalente que foi proposto e, se ele empreende a confrontação dos dois textos, o que o tradutor o convida a fazer com frequência ao dar a palavra alemã entre parênteses, um problema ainda mais desconcertante se coloca para ele, visto que tem daí por diante dois textos sobre os quais se pergunta frequentemente com inquietação: como um deles pode ser considerado a tradução do outro? Daí as notas, os comentários e as glosas de todo tipo, que não substituem a clareza normal de traduções cujo sentido, uma vez que o original pelo menos é facilmente compreensível, sempre se pode

verificar. O pensamento de Heidegger está tão profundamente enraizado na linguagem que seria pueril reprová-lo por sua obscuridade. Ele não a procura, mas ela lhe é inevitável. Não a mencionamos aqui senão para explicar a desconfiança consigo mesmo que se deve experimentar ao falar de sua doutrina. Felizes aqueles a quem uma longa familiaridade com a obra torna capazes de falar sobre ela em sua própria língua, como se ela lhes fosse natural! Às vezes, ao escutar esses virtuoses, nos perguntamos apenas se eles não estão confundindo o entendimento da doutrina com a facilidade de falar sobre ela.

Uma segunda razão para se ser prudente é que o pensamento de Heidegger ainda não terminou seu percurso, o qual ele naturalmente variou na disposição dos problemas e na linguagem e, enfim, no qual sua doutrina inclui vários temas norteadores que ele mesmo acha difícil abordar todos ao mesmo tempo. O mais conhecido é o do *Dasein*, que é precisamente o modo de ser próprio ao existente, isto é, ao ser humano. Ora, ao contrário do que se pareceu supor, não é esse problema que me parece dever chamar primeiro a atenção de um tomista. Há um mal-entendido na linguagem. Quando Bañez traduziu o efeito do *esse* tomista pela palavra *existentia*, ele pensava exatamente no contrário daquilo que Heidegger chama de existência. Esta é a condição daquilo cujo modo de ser consiste em encontrar-se "fora de si mesmo"; bem ao contrário, o *esse* tomista é o que há de mais íntimo no coração do ser, sendo "*aliquid fixum et quietum in ente*" ("algo fixo e quieto no ente"), como ato de todos os seus atos. As variações da linguagem filosófica ao longo dos séculos, em diversos países e sem que nenhum esforço de coordenação pudesse ser ensaiado, criou, então, aqui, uma confusão permanente da qual será difícil sair. Quando se diz que o *esse* tomista é existencial, para distingui-lo contrariamente à essência, e quando se diz que o tomismo é uma filosofia "existencial" para distingui-la contrariamente daquelas nas quais o ser se identifica à essência, utiliza-se uma

linguagem legítima em si, mas sem qualquer relação com a da filosofia moderna da ex-sistência. Esta é igualmente legítima; é preciso somente não entender as respostas dadas na língua do primeiro no sentido que teriam na segunda. Em suma, é preciso falar somente uma língua filosófica por vez.

Quanto a isso, a língua usada por Heidegger merece ser citada como modelo. Quando se pergunta a um tomista o que ele pensa da filosofia de Heidegger, ele não poderia responder a não ser quanto a uma parte da doutrina, a que trata de problemas comuns à ontologia tomista e à filosofia do ex-sistente. Todo o resto, que talvez seja o mais importante, isto é, a fenomenologia do *Dasein*, é desprovido de uma contraparte que eu possa discernir na doutrina de São Tomás. Sobre a própria noção de ser e sobre a da metafísica que se vê a ela associada, ao contrário, a comparação é possível e a linguagem heideggeriana é perfeita.

Nós a tomaremos tal qual ela se define num escrito breve, mas cheio de substância: *Was ist Metaphysik* (*O que é a metafísica*)? Não poderíamos desejar algo melhor para fundamentar uma comparação entre duas filosofias primeiras e, sobre esse ponto, sucede-se que a terminologia da nova metafísica é comparável à da antiga. Com efeito, Heidegger distingue entre *ser* (*Sein*) e *ente* (*das Seiende*). Trata-se da distinção tomista entre *esse* e *ens* (em italiano, *essere* e *ente*) que o uso eliminou do francês desde o momento em que a palavra *ser* assumiu as duas funções de verbo e de substantivo. É absolutamente necessário que se volte, pelo menos na metafísica, ao uso antigo proposto por alguns tradutores franceses do século XVII, que vertiam *ens* por *étant* (ente). Não há cabimento em modificar o uso comum da palavra, pois a língua comum não assume qualquer responsabilidade metafísica, mas, por mais inimigos que sejamos do neologismo inútil, devemos aceitar esse neologismo necessário. O presente livro teria sido muito mais claro se tivéssemos usado

regularmente a palavra "*étant*" (ente) para traduzir *ens*, reservando *être* (ser) para traduzir *esse*.

É verdade, e seus tradutores sabem bem disto, que o próprio São Tomás nem sempre segue estritamente essa disciplina. Mas isso não é sem razão. Em sua doutrina, há composição, não oposição, de ente e de ser. Não há ser finito sem um ente, que inclui seu próprio ato de ser, nem ente real sem o ato de ser, que faz dele um ente. Portanto, é amiúde possível, mesmo que apenas para evitar as dificuldades gramaticais causadas pela indeclinabilidade do verbo *esse*, substituir um desses termos pelo outro. Então, o contexto permite, nem sempre sem dificuldade, determinar o sentido.

Admitindo essa convenção, como definiremos o objeto da metafísica? Heidegger não pergunta qual deveria ser o objeto da metafísica, mas simplesmente: qual é? Daí sua resposta: de fato, a metafísica diz o que é o ente enquanto ente: "*Die Metaphysik sagt, was das Seiende als das Seiende ist*" (*Was ist Metaphysik?*, 7ª ed., p. 19). Quanto ao essencial, pode-se reconhecer a definição aristotélica de filosofia primeira, mas é preciso observar uma leve modificação da fórmula, pois ela parece ter sido aqui introduzida com uma intenção precisa. Aristóteles não define a metafísica como "dizendo" aquilo que é o ente enquanto ente, mas como levando-o em consideração; precisamente, uma vez que aí está seu objeto próprio, certamente é necessário que ela fale dele, mas ela o contempla antes de falar dele, e ela é essa própria contemplação. A filosofia primeira é um saber (*epistéme*); ela consiste em considerar e olhar para ver (*theorésai*), e o objeto sobre o qual seu olhar se fixa é, com efeito, o ente enquanto ente: *tò òn hè ón* (*Met.* E, 1, 1025 b, 9; 1026 a, 31-32). Heidegger é aqui irrepreensível, pois não cita, expõe; assim, tem o direito de expor à sua maneira e de preparar suas próprias conclusões. Observamos somente este detalhe de que, ali onde Aristóteles fala em considerar o ente enquanto ente (*peri toû óntos hè ón… theorésai*), Heidegger fala em dizer do ente o que ele é. Isso lhe permite

introduzir o nome que mais tarde foi dado à filosofia primeira: *ontologia*. Com efeito, essa palavra designa inicialmente um "discurso" (*lógos, Aussage*), e esse discurso se refere ao ente (*tò ón, das Seiende*). Portanto, é na medida em que a metafísica é ontologia que interrogamos sobre o que ela é.

Tudo isso é correto. Heidegger sabe muito bem que o nome *ontologia*, dado à metafísica, ou filosofia primeira, só data do século XVII de nossa era; então, ele não o atribui a Aristóteles, mas sua definição da metafísica é tal qual se identifica, de fato, com a interpretação tardia do pensamento de Aristóteles, em que a filosofia primeira é, com efeito, um discurso sobre o ente como tal, ou seja, uma ontologia. Falamos muito a esse respeito para que seja supérfluo voltar a ele. Importa, ao contrário, observar que esse procedimento é aqui intencional e deliberado. A partir do momento em que ele próprio se coloca a questão "o que é a metafísica?", ele já decidiu ultrapassá-la. Omitamos aqui as observações de Heidegger sobre a dualidade fundante do objeto da filosofia primeira, que faz dela uma ontoteologia; importantes em si mesmas, elas em nada influenciam nosso propósito. Quer se trate da essência do ente (a *ousía* do *ón*), considerado em sua universalidade, quer se trate do ente considerado em sua forma suprema (o *theîon ón*), o que a metafísica se propõe (*vorstellen*) como objeto sempre permanece sendo o ente enquanto ente: "*Die Metaphysik ist in sich, und zwar weil sie das Seiende als das Seiende zur Vorstellung bringt, zwiefach-einig die Wahrheit des Seienden im Allgemeinen und im Höchsten*" ("Visto que ela traz a proposta do ente enquanto ente, a Metafísica é, de fato, em si, dupla e una: a verdade do ente na sua universalidade e em sua forma suprema"). É essa ciência do ente assim concebida, e porque de fato ela é isso, que se trata exatamente de ultrapassar. Voltando ao sentido da questão no posfácio de seu escrito, Heidegger o declara expressamente: "*Die Frage 'Was ist Metaphysik' fragt über die Metaphysik hinaus*" ("A questão 'o que é a Metafísica' pergunta sobre o para além da

Metafísica"). Essa é só uma questão, mas que visa um além da metafísica, pois ela se coloca como uma reflexão sobre a metafísica em vias de ultrapassá-la: "*Sie entspringt einem Denken, das schon in die Überwindung der Metaphysik eingegangen ist*" ("Ela brota de um pensamento que começa no ultrapassamento da Metafísica") (p. 43). Isso muda a natureza de nosso problema. Como Heidegger justamente observa, esse ultrapassamento não pode se realizar sem recorrer à linguagem daquilo que se ultrapassa. É por isso que nossa filosofia fala, em tudo isso, uma linguagem que já não é mais a sua, mas como ela ainda é a nossa, nós temos direito de zelar por ela, e é um fato que a ontoteologia do ente em geral e do ente supremo é a noção precisa da metafísica que Heidegger nos convida a ultrapassar com ele.

É aqui que minhas hesitações começam, porque não estou mais certo de compreender. Ao contrário, o procedimento me parece tão arbitrário que estou quase certo de estar equivocado. Pelo que acredito perceber, a metafísica é aqui definida como um fato empiricamente dado na história e devemos tomá-lo tal como ele é. Ela é o que acaba de ser dito, e se o que acaba de ser dito deve ser ultrapassado, a metafísica deve ser ultrapassada. Reconheço que a questão é colocada nesses termos, mas não vejo a necessidade filosófica disso, nem tampouco, como se há de ver, histórica. Para limitar-se ao primeiro ponto de vista, pode-se observar inicialmente que a noção de uma filosofia primeira a ser ultrapassada não faz sentido. Se é preciso ultrapassar a metafísica do ente enquanto ente, é simplesmente porque esta não é a filosofia primeira; logo, substituamo-la por uma filosofia nova que seja verdadeiramente primeira, a de Heidegger, por exemplo, mas ao ultrapassar certa metafísica, não teremos ultrapassado a metafísica. Por definição, e enquanto filosofia primeira, a metafísica é um saber que não pode ser ultrapassado.

Essas observações são de uma simplicidade extrema; é, portanto, impossível que nosso filósofo não se as tenha feito; e porque ele não se detém nelas sequer por um instante, vê-se que elas não têm qualquer relação com a questão, tal qual se coloca em seu espírito. Sem saber como ela aí se coloca, encontro-me reduzido a esta hipótese, inacreditável em relação a tal filósofo: de que a metafísica para ele é o que outros disseram que ela é, e de que porque, tal e qual, ela não lhe convém, ele se põe em busca de outra coisa. A única maneira de colocar a questão que sou capaz de compreender, *se é que se trata de filosofia e não de sua história*, é completamente diferente. Perguntar pelo que é a metafísica é procurar uma noção dela tal que, ao defini-la exatamente como filosofia primeira, ela não possa mais ser ultrapassada. Proceder de outro modo é discutir no plano do empirismo a possibilidade de uma ciência das condições reais de toda experiência. A partir dessa divergência inicial, a conversa se torna impossível. Pessoalmente, deixo de falar, ainda que não me prive do prazer de escutar.

Eis-nos aqui, portanto, descendo de novo ao plano da história. Por mais estranho que pareça sermos aí reconduzidos por tal filósofo, é preciso admiti-lo. A questão, então, é saber se, de fato, a metafísica sempre foi e ainda é concebida por todos como uma ontoteologia. A resposta dependerá do sentido da palavra "ente" tal qual é entendida na questão. Se, na ontologia, o ente é compreendido num sentido tal que sua noção deva ser ultrapassada, então, a ontologia deve ser ultrapassada; mas se há um sentido da palavra "ente" que já ultrapassa essa primeira maneira de compreendê-la, torna-se possível ultrapassar a ontologia sem ultrapassar a metafísica. Logo, resta saber em que consiste esse ultrapassamento que se trataria de operar.

Sobre esse ponto, Heidegger se expressa com uma clareza e uma força tais que praticamente não é mais possível temer equivocar-se. O que ele objeta à metafísica, entendendo por essa palavra a ontologia platônico-aristotélica, que para ele é a própria metafísica, é

precisamente o fato de ela ter como objeto o ente, e de jamais conduzir ao ser: "*Die Metaphysik denkt, insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende vorstellt, nicht an das Sein selbst*" ("A Metafísica, na medida em que apresenta apenas o ente enquanto ente, não pensa no próprio ser") (p. 8). Em vez de se limitar a seu próprio terreno, a filosofia continuamente sai dele e é pela metafísica que ela o deixa. As palavras do nosso filósofo merecem aqui a maior atenção. Se, enquanto ontologia, a metafísica se evade do domínio próprio da filosofia, que é o ser, naturalmente se buscará ultrapassá-la a partir dela mesma. Permito-me advertir a mim mesmo a esse respeito que, com efeito, é o que uma filosofia tomista naturalmente tentará fazer: ir, no ente, além do ente e, nele, subir até o ser. É, portanto, certo desde já que todo acordo metafísico profundo entre o tomista e a filosofia de Heidegger é impossível, pois esse esforço para ultrapassar o ente a partir de dentro e ir mais longe em seu próprio sentido é, a seus olhos, impossível. Ora, o tomismo jamais consentirá nem que a metafísica não seja a ciência do ente enquanto ente, nem em procurar a raiz do ente fora dele, numa ordem que lhe seria estranha, ou que, pelo menos, seria outra. Em filosofia tomista (ou platônico-aristotélica), não há ultrapassamento da metafísica que seja concebível, porque a metafísica é o *nec plus ultra* (e nada há além) do pensamento e o pensamento não poderia ultrapassar o pensamento. Não é assim na doutrina de Heidegger. Seu esforço para alcançar o ser não é dirigido contra a metafísica, ele busca seu fundamento. Ora, o fundamento da metafísica não pode ser metafísico; de outro modo, a metafísica se fundaria a si mesma, o que é impossível. Recusando-se assim a admitir que a própria metafísica seja *o* fundamento que, por esse motivo, funda tudo o mais, sem ter necessidade de ser fundado, Heidegger se engaja em um caminho tal que buscar o fundamento da metafísica já implica ter saído da metafísica. Sem dúvida, não se trata de arrancar a raiz da metafísica, mas de apreendê-la e aprofundar-lhe o solo; ainda, para isso é preciso compreender que um solo não é uma

raiz. Admitindo que o ente seja o objeto próprio da metafísica, se concederá que esta "alcança o primordial da filosofia, mas não alcança o principal do pensamento" (p. 9). O homem é um animal metafísico e continuará a sê-lo; logo, superar a metafísica não poderia consistir em eliminar a metafísica; para o pensamento, trata-se exatamente de ultrapassá-la pensando a verdade do ser, isto é, pensando nela o ser em sua verdade: *andenken an das Sein selbst* (*pensar no próprio ser*), ultrapassar a metafísica sem sair do pensamento, é isso.

Aqui a dificuldade de um metafísico de tradição grega é extrema, e chega ao ápice se o aristotelismo é ultrapassado em seu espírito pela metafísica de São Tomás de Aquino. Acabo de insistir sobre o sentido que tem a noção de ultrapassar, tal qual entendida aqui por Heidegger, porque, falhando em tomá-la como ponto de partida, desconfiaríamos de um desprezo enorme. Falando literalmente, e se a entendemos em seu sentido próprio, como é seu direito ser entendida, a metafísica tradicional de modo nenhum é tal qual está aqui representada: "*Die Metaphysik denkt, insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende vorstellt, nicht an das Sein selbst*" ("A Metafísica, na medida em que apresenta apenas o ente enquanto ente, não pensa no próprio ser"). Se me perguntassem que conclusão tiro de O *ser e a essência*, responderia sem hesitar: a metafísica continuamente quis se propor como objeto a essência do ente, mas, pela força das coisas, ela se encontrou incessantemente obrigada a ultrapassar o ente para procurar sua raiz além dele. Alguns acreditaram encontrá-la no bem, ou no uno, ou na vontade, enfim, em algum *epékeina tês ousías*, mas pelo menos um a encontrou exatamente no ser. Se quiséssemos descrever brevemente o que foi a metafísica de São Tomás, exatamente na medida em que ela é sua, poderíamos afirmar o contrário da fórmula de Heidegger e dizer: na medida em que ela jamais se propõe como objeto senão o ente enquanto ente, a metafísica sempre pensa no próprio ser; com efeito, o ente como tal é o *ens*; em São Tomás, o *ens* é o *habens esse*

(possuidor do ser); numa metafísica em que o ente é concebido como "aquilo que tem o ser", é impossível pensar em um sem pensar no outro. É por isso mesmo que a metafísica tomista se acomoda mal com o nome de onto-logia, pois ela é muito mais uma consideração do ser do que um discurso sobre o ente. Ela tampouco é uma ontoteologia, pela simples razão de que situa Deus além do ente, como o próprio Ser: *ipsum purum esse* (o próprio puro ser). Em suma, essa filosofia é tudo aquilo que, segundo Heidegger, a metafísica não pode ser, e é pelo fato de que ele não pode ignorar isso que eu preciso procurar noutro lugar o sentido de sua resposta. Se me engano acerca dela, pelo menos se saberá que me perdi procurando-a.

Tal é meu problema. Fui acusado de ter encontrado no existencialismo moderno a noção de ser que emprestei de São Tomás; por força do princípio da historicidade da verdade, foi-me posto, em seguida, o desafio de ali encontrá-lo; ora, eis que, sem procurar, encontro algo que se lhe assemelha ao ponto de se confundir com ele, se é correto dizer que, no tomismo do próprio São Tomás, é o ser que é a verdade do ente. E como duvidar disso, já que, segundo essa doutrina do século XIII, por seu nome próprio, o ser do ente se chama Deus? Ora, sei muito bem que aquilo que eu acreditaria assim reencontrar em Heidegger não é o que nele encontro. O erro que eu cometeria ao crer nisso vem da ilusão, aliás bastante desculpável, que faz tomar a doutrina de Heidegger por uma filosofia a mais, diferente das outras, mas de mesmo gênero: *philosophia occidentalis, var. Germanica* (*filosofia ocidental, var. alemã*). Isso é esquecer que Nietzsche passou por aí. Em que medida e com qual profundidade, ignoramos, pois Heidegger é perfeitamente capaz de relacionar-se, por si mesmo e diretamente, com a erupção de antiplatonismo que caracteriza a época moderna. Nele, aliás, essa tendência encontra muito rapidamente seus limites. Heidegger jamais falou, que eu saiba, da morte da ontoteologia. Ele a tomava, antes, por indestrutível. O que faz pensar em Nietzsche é a peripécia final (provisoriamente) da

doutrina de Heidegger, que constitui à sua maneira um virar de velhas mesas. Se ele não pensa contra a metafísica, ele contesta sua pretensão de alcançar os limites do pensável. A raiz da filosofia não deve mais ser buscada na filosofia e, se a metafísica é o ápice da filosofia, é preciso procurar essa raiz para além da metafísica. Aí está o momento catastrófico da doutrina. Poder-se-ia dizer também revolucionário, no sentido de que, se o homem conseguisse alcançar a raiz da metafísica, ele sofreria uma mudança de essência, e disso resultaria, por sua vez, uma transformação da metafísica, mas a raiz permaneceria além.

O equívoco criado por essa posição, no espírito de um tomista, deve-se ao uso que ela faz da palavra "ser" para designar esse além do ente do qual ele acusa a metafísica de não se ocupar. Esse ser transontológico não tem nada em comum com o *esse* transessencial de São Tomás de Aquino. Se eles tivessem algo que fosse em comum, seria possível ir ao ser passando pelo ente na doutrina de Heidegger, como se faz na de São Tomás. Não parece que se possa fazê-lo, e não seria assim senão porque tal operação se faria ainda no interior da filosofia, quando isso que está em causa é precisamente a relação da filosofia com o ser. A razão principal que impede um tomista de tomar posição lado a lado com Heidegger é o fato de não conseguir encontrar nesse filósofo um sentido preciso para a palavra ser. O tomista tem sua parcela de responsabilidade nisso, pois sua própria noção do ser lhe atrapalha a visão, mas a responsabilidade deve ser dividida, pois o próprio Heidegger parece achar difícil dizer o que entende por essa palavra. *Sein und Zeit* (*Ser e tempo*) informa menos generosamente sobre o *Sein* do que sobre o *Zeit*. E isso também é natural. Insistimos sobre a razão do silêncio dos filósofos acerca do ser. É que, quando se põe o ser à parte da essência, ele se torna inexprimível. Não havia razão para que a filosofia que coloca o *Sein* (*ser*) para além do *Seiende* (*ente*) escapasse a essa lei. A diferença é que a filosofia tradicional colocava o ser para além do ente, mas de certo modo na mesma linha e sempre nos limites da metafísica.

Convidados a procurá-lo, desta vez, além da metafísica, não sabemos para que lado nos voltar.

Heidegger dá múltiplas respostas a essas questões. Todas são metáforas, e mostraríamos má vontade em não aceitá-las como tal, uma vez que estão lá para nos ajudar. Aliás, a metáfora é inevitável quando se quer falar do ser como anterior ao ente. Há uma que nos convida a procurar no ser a raiz do ente; o sentido da expressão não se volta aqui para o que é o ser, mas para seu caráter estrangeiro em relação à totalidade do ente, objeto da metafísica. A mesma metáfora reaparece naturalmente em relação àquela usada por Descartes, no início da tradução francesa dos *Principia philosophiae*: "Assim, toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física e os ramos que saem desse tronco são todas as outras ciências...". Heidegger não podia deixar passar sem algumas observações esse uso de uma metáfora que contradizia o seu. Se a metafísica é raiz, não se pode buscar sua raiz. Eis por que, transpondo-a ao sentido que ele lhe dá, nosso filósofo pergunta: em que solo essas raízes estão fincadas? De que profundeza as raízes recebem sua seiva e sua força, para comunicá-las à árvore toda? Qual elemento, "escondido na profundeza e no solo (*in Grund und Boden*), entrelaça as raízes portadoras e nutridoras da árvore?" Tantas fórmulas imaginadas para perguntar *em que* a metafísica tem o movimento e o ser. O que é a metafísica vista *de* seu fundamento? *Em* seu próprio fundamento, o que é a metafísica?

O interesse dessas fórmulas é que elas sugerem a imagem de algo, de um elemento, e mesmo de um elemento nutridor, para situar o ser com relação à imaginação. Entendida desta vez como raiz, a metafísica se perde no solo, e está claro que todo o esforço do filósofo vai, uma vez mais, na direção de separar o solo da raiz. Pois, a raiz tem por bem se nutrir do solo, ela mesma não faz parte do solo, ela não é o solo; ela faz parte da árvore, ela é árvore. É exatamente por isso que a metafísica, enquanto se "põe de antemão" o ente como

objeto, jamais pensa no ser. Uma das funções principais da metafísica é permitir à filosofia dar as costas ao ser e se evadir dele. Portanto, eis que voltamos à própria questão. Superar a metafísica é pensar no próprio ser: *andenken an das Sein selbst*. Sem dúvida, mas pensar nele não é pensá-lo. Nosso filósofo não cessa de lembrar que não há ser sem ente, nem ente sem ser. Em nossa experiência de existentes, ele tem razão, e é isso que torna difícil crer que a metafísica jamais o tenha percebido. Às vezes se pergunta – mas disso nada sei – se Heidegger não quer que a metafísica jamais tenha pensado no ser e mesmo, em certo sentido, se ele não a proíbe de pensá-lo, retendo-a à margem desse problema, que a acompanha sem que, ao contrário, ela o esqueça, mas no qual ela não pode senão cair em vez de entrar? Nessa onto-teo-logia, é, então, o *lógos* que faz falta, e de nada serve comentar Hegel no intuito de procurar uma linguagem; o que aqui se encontra de mais útil é um bom tema para seminários ou para aulas, o que não é sem importância para um professor, mas que não tem nenhuma para o progresso da filosofia. Não podemos nos contentar em repetir que o ser é a raiz do ente, ou que ele é o solo onde cresce essa raiz. Heidegger tem razão em recusar o artifício que consiste em substituir o ser seja pelo uno, seja pelo verdadeiro, seja por qualquer um dos substitutos chamados pelas metafísicas clássicas a ocupar seu lugar, mas, mesmo assim, ele se encontra na mesma situação de todos os seus grandes predecessores: ele "pensa no" ser, "fala do" ser, ele envolve o ser em mais e mais comentários, mas quando chega o momento de dizer o que é o ser, ele se cala.

Não poderíamos senão louvá-lo por isso. Pelo fato de nunca haver *esse* sem *ens*, o pensamento hesita diante do esforço necessário para apreendê-lo em si mesmo. Ninguém falou melhor que Heidegger da angústia do pensamento em contato com o ser puro. Menos romântico, mas no mesmo sentido, São Tomás falava mais simplesmente do intelecto se esforçando para ultrapassar o plano do ente e da essência, visto que ele "se encontra, então, em certo tipo de

confusão". O intelecto não é feliz na confusão, ele sofre. Essa angústia, parente da vertigem, apodera-se do homem quando, como o único dos entes a poder fazê-lo, ele constata esta maravilha das maravilhas: "que o ente *é*" (p. 47). Mas isso não é novo. É exatamente nesse silêncio forçado diante do *É*, que os ontoteólogos situavam o ponto no qual, para retomar outra questão proposta por Heidegger, Deus faz sua entrada na filosofia. Não era sem razão que São Tomás situava a teologia negativa, em sua forma superlativa, no ápice da meditação sobre Deus e sobre o ser. A angústia diante do ser puro talvez não seja senão outro nome para o temor de Deus.

Estas poucas reflexões não têm a ingênua pretensão de se dirigir a Martin Heidegger. Esse verdadeiro filósofo não ouve, como os outros, senão as palavras que se dirige a si mesmo ou que passam por sua própria voz. Ele seguirá seu caminho solitário e voltará a tropeçar no mesmo obstáculo, que ele mesmo não espera transpor, mas cuja natureza ele se considera chamado pelo menos a reconhecer de modo mais atento do que já se fez antes dele. Deixo intencionalmente de lado tudo aquilo que, em sua doutrina, concerne ao *Dasein*, o ex-sistente, ou seja, finalmente, o homem. Ali, a palavra não lhe faz falta, mas não se está mais no terreno do ser do ente, se está no próprio ente, que constitui uma ordem distinta daquela do *Sein*. Evito, por outra razão, toda a especulação de Heidegger sobre as relações do ser com o nada, pois ele também tem sua ontologia negativa, mas a confrontação com o tomismo se torna inútil, e mesmo enganadora, a partir das divergências iniciais que sublinhamos. Depois disso, não se comparam senão palavras.

O objetivo de minhas observações era simplesmente responder à questão que me foi várias vezes posta em virtude de O *ser e a essência*: o que o senhor pensa da resposta de Heidegger ao mesmo problema? Eu penso que essa resposta se funda sobre uma grande verdade: "O ser não é um produto do pensamento. Ao contrário, o pensamento essencial é um produto do ser" (p. 47). Eu penso, além

disso, que ele definiu muito bem o domínio da relação do ente com o ser como a esfera própria da metafísica platônico-aristotélica; e também que ele viu muito bem que o ser é o último fundamento do ente; e, por fim, que o esforço requerido para "pensar no ser" é acompanhado por uma sorte de vertigem metafísica própria e nos obstina no indizível. Admira-me um pouco que Martin Heidegger não pareça informado de uma tradição filosófica animada por preocupações semelhantes às suas, mas acrescentarei que, se ele o for, posso explicar-me seu silêncio, e se ele não o for, estou certo de que, por mais aparentada que ela às vezes pareça de sua doutrina, essa tradição não tem nada a lhe ensinar. Tal qual a compreendo sobre o ponto em questão, o próprio da filosofia de Heidegger consiste em dizer que, uma vez que o ente é o objeto da metafisica, o ultrapassamento necessário do ente para o ser não pode se efetuar no interior da metafisica. Seria para ele oferecida em vão, portanto, a dialética do *De ente et essentia* (*O ente e a essência*); metafisica, ela jamais alcançará o ser. Seria sugerido para ele não menos em vão o apelo à meditação religiosa aconselhado pelo *In Boethium de Trinitate* (*Comentário do "Tratado da Trindade" de Boécio*), pois esse filósofo puro não permite que Deus se introduza de fora na filosofia: só uma exigência própria da filosofia enquanto tal pode legitimar a presença dele nela. Se eu tivesse a presunção de procurar-lhe um lugar na história do diálogo entre o ser e a essência que tentei retraçar, ousaria dizer que o mesmo certamente já foi encontrado. Ela o apresentaria como um caso a mais, em que o filósofo decide evadir-se dos limites do ente, isto é, da essencialidade da essência, para engajar-se corajosamente no caminho desabitado do ser. Ele prontamente percebe, então, que seus passos se perdem na neblina, e que ele próprio já não está mais completamente certo de que caminha. Contudo, ele bem sabe, é exatamente aqui que deve se deter um verdadeiro filósofo. Para permanecer aqui, além de sua metafísica, São Tomás reza; Heidegger se ocupa de outra coisa ou escreve

comentários sobre Hölderlin: "*In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia*" ("No que claramente aparece quanta angústia sofriam daqui e dali seus preclaros engenhos") (*Suma Contra os Gentios* III, 48). Pois há boas razões para que a razão receie a esse ponto engajar-se na opacidade do ser. Assim como Deus, de quem ele é o nome, não o alcançamos senão como desconhecido, "*quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotus*" ("o que certamente acontece sobre ele: conhecemos *o que não é*; o que é, porém, permanece profundamente desconhecido"). Que Martin Heidegger esteja seguro, mesmo entre os tomistas mais fervorosos, ele não encontrará senão um pequeno número destes para entender esse *penitus ignotum* (profundamente desconhecido) ao pé da letra. Moisés foi o único de seu povo a entrar na obscuridade da nuvem: "*Unde et ad hujus sublimissimae cognotionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur, Exodi xx,21, quod* accessit ad caliginem in qua est Deus" ("Donde, para demonstrar a ignorância deste conhecimento muito sublime, em Êxodo 20, 21, foi dito de Moisés que *aproximou-se da nuvem escura na qual Deus está*").

Gostaríamos de saber como dizer a Martin Heidegger quantos companheiros desconhecidos dele há na via em que, às vezes, se diria que ele se acredita só. E talvez também que, nessas sendas perdidas do alto pensamento filosófico, os mais perspicazes homens da floresta às vezes se iludem crendo saber onde estão.

*

* *

As observações que acabam de ser feitas não têm o objetivo de provar qualquer tese. Seu único objetivo é fazer ver que seria vão procurar na filosofia contemporânea da existência a fonte de uma interpretação da doutrina tomista do ato de ser já sustentada contra Caetano por Bañez mais de três séculos antes de Kierkegaard nascer.

Dito isso, não poderíamos negar que o renascimento do tomismo autêntico, jamais esquecido, mas por vezes deixado adormecido, não deva merecer se inscrever num conjunto de fatos análogos que certamente permanecerão na história como expressando o espírito de nosso tempo. Aqueles que quiserem saber sob quais influências, todas chamadas e desejadas dentro, antes de serem sofridas, formou-se em nosso espírito a metafísica do ser defendida neste livro, encontrarão resposta à sua pergunta em nosso livro sobre *Le philosophe et la théologie*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1960.[2] Nele, Kierkegaard não tem papel algum, ao passo que fala-se muito de Bergson. É nessa direção, sobretudo, que conviria procurar.

Apêndice III

LINGUAGEM E DOUTRINA DO SER EM SÃO TOMÁS DE AQUINO[1]

A maneira pela qual a estrutura e o vocabulário de uma linguagem podem afetar o pensamento filosófico, ou mesmo científico, foi observada pelo físico P. W. Bridgman, num artigo intitulado "*Quo Vadis?*" ("Aonde vais?"), em *Daedalus* 87, 1958, p. 88. Ali, ele faz com que se note, por exemplo, que a reificação é praticamente inevitável numa linguagem como o inglês e outras línguas europeias: "Aí se pode dizer 'eu faço', sem subentender 'eu faço *alguma coisa*', e esse *alguma coisa* se encontra reificado".

Essa observação adquire um sentido inquietante quando se recordam certas controvérsias, que colocaram em disputa, durante séculos, teólogos, filósofos e historiadores, sobre o sentido de certas teses fundamentais do tomismo. Com efeito, nos perguntamos se muitas palavras não foram ditas por interlocutores que não as empregavam no mesmo sentido.

Para não nos afastarmos do exemplo mencionado por P. W. Bridgman, consideremos brevemente a interminável disputa que se seguiu, e perdura ainda hoje, sobre o sentido da famosa "distinção real" de essência e existência no ser finito, segundo São Tomás de Aquino. A objeção favorita dos adversários dessa distinção é que, para que a distinção seja real, é preciso que a essência seja uma coisa e a existência outra. Trata-se, então, de uma distinção *res et rei* (entre coisa e coisa), segundo a fórmula atribuída a Egídio Romano, e que manifestamente não apresenta qualquer sentido, pois uma existência sem essência não seria nada e uma existência sem essência não seria a

existência de nada. O acalorado polemista suareziano que foi o padre Pedro Descoqs, S.J., entrincheirou-se nessa posição, da qual ninguém jamais conseguiu demovê-lo.

De fato, nos limites em que se pode imaginá-lo, enquanto se espera que um computador faça o levantamento de todas as palavras que Tomás usa em suas obras completas, ousarei arriscar a proposta de que em nenhum momento aí está em questão uma *distinctio realis essentiae et existentiae* (distinção real entre essência e existência). Inicialmente, Tomás fala usualmente em "composição", mais do que em "distinção". Ao menos uma vez ele qualificou essa composição de real, mas, ao falar assim, sua pretensão é especificar não que há composição de duas coisas, mas que não se trata de uma simples composição de razão. Aliás, longe de implicar a noção de distinção, a de composição implica a de união: "*omnis compositio est unio*" ("toda composição é união"). Seguramente, só pode haver união e composição entre coisas distintas, mas pode haver união e composição entre partes que jamais existem separadamente. Tais são o ato e a potência, a forma e a matéria, a essência e seu ser.

São Tomás não diz, então – pelo menos não é seu costume dizer –, que o ser da criatura é distinto de sua essência, mas, antes, que o ser da criatura está além de sua essência, pois a natureza da coisa criada está em estado de possibilidade em relação a seu ser: "*Cum enim esse sit* praeter essentiam *cuiuslibet rei creatae*..." (Com efeito, visto que o ser é *além da essência* de qualquer coisa criada...) (*De potentia*, q. 5, a 3, Resp.). Mesma linguagem em *Contra Gentiles*, I, 22, parágrafo 6: "*oportet quod hujusmodi esse sit* aliquid prater *essentiam ejus*" (é preciso que tal ser seja *algo além* de sua essência).

Eis-nos reconduzidos à advertência de P. W. Bridgman: São Tomás diz que o *esse*, o ser, é *aliquid* (algo) além da essência; mas que quer dizer *aliquid*? É *aliud quid* (um outro "quid"). E como traduzir essas duas palavras? Em francês, o tradutor dirá inevitavelmente: alguma outra *coisa*, introduzindo assim a noção de coisa que, em latim, seria

res, mas *aliquid* (*aliud quid*) não é *aliqua res* (alguma coisa); somos nós que, cedendo aos imperativos da língua, engajamos, sem pensar, a doutrina no caminho de um realismo coisista ao qual ela é profundamente estranha, para não dizer hostil. Como ocorre com frequência, um tradutor alemão estaria mais bem guarnecido; ele poderia recorrer a *etwas Anderes* ("algo outro"), mas aqui o inglês é tão desprovido de recursos quanto o francês: "aliquid *praeter essentiam ejus*" ("*algo* para além de sua essência") se torna, em inglês: "something *outside its essence*" ("*alguma coisa* para além de sua essência"). Onde o latim diz: "*Sed nulla res in qua est* aliud *essentia et* aliud *esse*..." (*Cont. Gentes*, I, 22, parágrafo 8), não se deveria traduzir por: "na qual outra coisa é a essência e outra coisa o ser", mas, de preferência: "na qual outra é a essência e outro o ser". No entanto, logo se vê aquilo que desvia dessa tradução, pois *aliud* não significa simplesmente *um outro*, ou *outro*, mas exatamente *outra coisa*. Assim, volta essa *coisa* da qual o latim nada diz; poder-se-ia, antes, dizer: ao contrário, pois é a criatura finita que é uma coisa composta da união de sua essência e de seu ser. Aqueles que, na Idade Média e a partir de então, compuseram as coisas finitas de duas outras coisas comprometem o tomismo com uma série de confusões que seus adversários tiveram o prazer de denunciar, e das quais eles mesmos jamais saíram.

Não se trata aí de um caso isolado. O ponto que desejo salientar é que o próprio São Tomás jamais concebeu a essência e a existência como duas coisas separáveis ou passíveis de serem unidas na realidade. Mais precisamente, o ponto em questão é que, em virtude da língua na qual ele escreve, ele não pode ter em mente nada desse tipo.

Consideremos outro caso. No célebre opúsculo *De ente et essentia*, Tomás acaba por dizer que, se existe uma coisa tal que ela seja seu ser, dela só pode haver uma. Observemos que, nesse trecho, ele usa livremente a palavra *res*, coisa, que cabe perfeitamente: "*talis* res *quae sit suum esse*" ("uma *coisa* tal que seja seu ser"), a saber, a suprema

realidade fora do pensamento, que é Deus. Passando então às coisas que não são seu próprio ser (as coisas outras que Deus, suas criaturas, que *têm* seu ser como recebido de Deus, mas que não o *são*), Tomás continua: "*unde oportet quod, in qualibet alia re, praeter eam, sit aliud esse suum, et aliud quiddditas vel natura seu forma sua*" (donde é preciso que, em qualquer outra coisa, para além dela, um seja o seu ser e outra a sua quididade ou natureza ou forma) (*op. cit.*, ed. Marietti, p. 16). É preciso traduzir aqui: outro é seu ser, outra sua quididade, natureza ou forma. Mas confessemos que mesmo isso não é satisfatório, pois o que Tomás quer dizer é que, na relação entre ambos, o ser e a essência são *o outro*. Para um francófono, a ausência de *coisa* se faz cruelmente sentir.

A ambiguidade da palavra *ens*, quando traduzida por *ser*, é ainda mais grave. Seus efeitos para a interpretação do tomismo são devastadores.

Tomo como exemplo um excelente livrinho intitulado *La métaphysique de Saint Thomas* (*A metafísica de São Tomás*). Friso deliberadamente que ele é excelente, para que fique claro que a dificuldade em questão não reside na compreensão da doutrina, que é aqui extremamente aguda, mas na linguagem. Exatamente: no fato de que Tomás escreve em latim e que seu intérprete escreve em francês.

Eis o início do livro: "Capítulo Primeiro. *A realidade concreta*". Primeira frase: "'*Primo in intellectu cadit ens*' (*In Met.*, I, 2). O ser é o primeiro conhecido (S.T. 1,5, 2). Essa simples frase contém toda a metafísica de São Tomás, desde a análise da realidade concreta até as provas da existência de Deus" (*op. cit.*, Joseph Rassam, PUF, 1968, p. 1). Apresso-me em esclarecer que minha observação não visa o autor do livro, ela visaria igualmente muitas passagens de meus próprios livros, pois o uso corrente em francês não tem equivalente para *ens*.

A dificuldade vem de longe: não há palavra mais frequente que *ens* no latim de São Tomás, mas não há mais rara que ela no latim clássico. De fato, até que se prove o contrário, creio poder dizer que,

neste, ela não existe. O alcance do fato é considerável, pois talvez explique por que os romanos da época clássica não nos legaram nenhuma metafísica de sua lavra. Sem ser, sem ontologia; consequentemente, nada de metafísica. Encontrei, como exceção à regra, apenas um exemplo citado no *Dictionnaire étymologique latin* de Meillet e Ernout: *atque entia* (e os entes). Contei um dia a meu amigo Alfred Ernout minha admiração diante de sua descoberta desse acusativo plural neutro da palavra *ens*, ele me respondeu rindo: "É, infelizmente, o caso tão raro não existe; não se deve ler *atque entia*, mas sim *at queentia* (e a capacidade/potência), de *queo*, *quivi*, poder. Com efeito, meu bom e velho *Dictionnaire latin-français Benoist et Goelzer* comenta assim *Ens*, *entis*: particípio presente de *esse*, traduzido do grego *tò ón*, Prisciano, aquilo que é, ser, objeto. No plural (cf. grego *tà ónta*), Seres". Em suma, a palavra *ens* não é latina, mas grega; ela latinizou-se tardiamente; no século XIII, em São Tomás, a aclimatação desse helenismo está completa depois de muito tempo: *ens*, *entia* são formas que se tornaram inevitáveis pela necessidade de traduzir Aristóteles: *tò ón*, *tà ónta*.

Levemos um pouco mais adiante o estudo de nosso dicionário. Benoist e Goelzer têm toda a razão em dar *ens* como uma tradução tardia de *tò ón*, mas eles teriam razão de traduzi-lo em francês como *être* (ser) e, o plural, *tà ónta*, *entia*, como *êtres* (seres)? Se *ens* é um particípio presente de *esse*, seu equivalente francês deveria ser o particípio presente de *esse*, ou seja, um *étant* (ente). *Ón*, um ente; *tà ónta*, os entes. Dizer que "*primo in intellectu cadit ens*" significa "o ser é o primeiro conhecido" é fazer com que São Tomás diga que "*primo in intellectu cadit esse*". Ele jamais o disse e, certamente, se recusaria a dizê-lo, por razões atinentes ao mais profundo de sua metafísica. Não é o ser, mas o *ente* que é o primeiro conhecido. Ele é, inclusive, conhecido antes do bem, porque, para ser bom, é preciso ser. O ente cai primeiramente no intelecto porque toda coisa é cognoscível enquanto é: "*Unde ens est proprium objectum intellectus et sic est*

primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile" ("Donde o ente é o objeto próprio do intelecto e, assim, é o primeiro inteligível, assim como o som é o primeiro audível") (S. Th. I, 5, Resp.). Pode-se dizer, caso se queira, que essa simples afirmação contém toda a metafísica de São Tomás, mas ela só é estritamente verdadeira acerca do ente.

O que, então, é exatamente o *ens* nessa filosofia? Num desses jogos de palavras etimológicos nos quais se comprazia, São Tomás responde, em seu *Comentário sobre a Metafísica* (XII, 1): "*ens dicitur quasi esse habens*": um ente é como alguém que dissesse *um tendo o ser*. Que a língua francesa não possua a palavra ente é causa de que os textos franceses do tomismo tenham quase sempre substituído *ente* por *ser*, de modo que o ente tomista é a união indissolúvel de um sujeito que tem o ser com o ser atual que ele tem. Reencontramos aqui o objeto de nossa primeira dificuldade de vocabulário, devida à diferença das línguas. Falávamos de composição de essência e de ser; com efeito, a essência é aquilo que tem o ser e é, exatamente por isso, um ente.

Talvez se diga que essa é uma questão de palavras. Não completamente, pois essa é uma questão de sentido das palavras, e, conforme se distingue ou não o ente do ser, obtém-se uma metafísica completamente diferente. Procurei uma passagem de São Tomás que pusesse em evidência a importância suprema da noção de *esse* em sua doutrina, e entre muitas das quais seria possível hesitar, me detive, finalmente, na seguinte:

> Nas coisas compostas, é preciso considerar dois atos e duas potências. Inicialmente, com efeito, a matéria está como em potência com respeito à forma, e a forma é seu ato; e a natureza, por sua vez, constituída de matéria e de forma, está como em potência com respeito ao próprio ser, na medida em que ela o recebe. Assim, portanto, uma vez retirado o fundamento material, se restar alguma forma de natureza determinada subsistindo por si, sem estar numa matéria (como uma alma intelectual ou um anjo), ela ainda será, com respeito a seu ser (*esse*), análoga à potência para o ato: não falo de uma potência separável de seu ato, mas de uma potência cujo ato a acompanha sempre. E, assim, a natureza da substância espiritual, que não é composta de matéria e de forma, está como em potência com respeito a seu ser (*De spirit. creat.*, a. I, Resp.).

Se houver a tentativa de traduzir São Tomás, como acontece com demasiada frequência, sem levar em consideração a diferença de sentido entre *ens* e *esse*, arruinar-se-á completamente a ontologia tomista. O perigo é fácil de ser evitado nas línguas que, como o italiano, dispõem de dois termos correspondendo a *esse* e *ens*, a saber, *essere* e *ente*, ou como em alemão: *sein* e *das Seiende* (isto é, *ser* e *ente*), mas o francês clássico dispõe unicamente da palavra *être* (ser) para significar ambos os dois conceitos distintos. O inglês não está mais bem equipado que o francês, pois dispõe de *being* como perfeito equivalente a *ente* ou *ens*, mas seu verbo *to be* não lhe fornece nenhum infinitivo verbal satisfatório como aquele fabricado por São Tomás para a grande indignação dos humanistas. O francês que ensina São Tomás em sua própria língua não tem palavra para dizer *ens*; o inglês, por sua vez, não tem uma para dizer *esse*.

As repercussões dessa situação de fato vão longe, não somente em história, mas também em filosofia. Não basta dizer: apresentemos o tomismo na língua de Tomás de Aquino, ou seja, em latim, pois a maior parte dos intérpretes dará a esses termos-chave o sentido dos equivalentes insatisfatórios de que dispõem em sua própria língua. Alguns desses equivalentes, aliás, não são ruins, embora não sejam perfeitos. The *act of being* (ato de ser) diz melhor aquilo que quer dizer; de igual maneira, em francês, o *acte d'être* (ato de ser), se o glosar ligeiramente, não trai o *esse*.

Contudo, em francês, há uma palavra à qual eu mesmo sucumbi, e outros como eu, contra a qual creio ter de alertar, ainda que apenas para limitar os estragos que meu mau exemplo pode ter causado: trata-se da palavra "existir" como tradução de *esse*. As duas palavras não só não têm o mesmo sentido, como também têm sentidos opostos. A existência é a condição daquilo de que o ser se segue a partir de uma origem. É, então, correto dizer que o ente (*ens*) existe, mas ser não é existir. Foi dito com razão que, se Deus *é*, ele não existe. A palavra existência introduziu na exegese do tomismo as

névoas modernas do existencialismo, não sem causar um deslocamento de perspectiva que não facilita a tarefa do historiador.

Eu não me perdoaria se terminasse essas observações sem sugerir a extensão com que esses problemas de linguagem afetam a interpretação da doutrina.

A ausência de um vocabulário apropriado frequentemente mascarou o sentido autêntico da doutrina. Alguns tomistas defendem com firmeza que a composição de essência e de ser no ente seja objeto de demonstração dialética. Em apoio à sua tese, invocam uma célebre argumentação de Avicena, que Tomás de Aquino reproduziu e que, consequentemente, ele considerou útil que se a fizesse conhecer para apoio de sua própria doutrina. Depois de ter estabelecido que, nas substâncias compostas de forma e matéria, o nome "essência" (*essentia*, *ousía*) significa o composto dos dois (*De ente et essentia*, II, 6), Tomás acrescenta:

> Tudo aquilo que não é compreendido na quididade ou essência lhe vem de fora e faz composição com a essência, pois nenhuma essência pode ser compreendida pelo intelecto sem aquilo que faz parte da essência. Ora, toda essência ou quididade de uma coisa pode ser inteligida sem que se pense seja o que for de seu ser, pois eu posso inteligir o que é um homem, ou uma fênix, mesmo ignorando se há tais seres na natureza. Portanto, é evidente que o ser é outro que a essência ou a quididade (*Ergo patet quod esse sit aliud ab essentia vel quidditate*). A menos, talvez, que exista alguma coisa cuja quididade seja seu próprio ser, e essa coisa só pode ser única e primeira (*op. cit.*, IV, 20).[2]

Esse texto, inspirado em Avicena, é perfeitamente claro, e pretende certamente demonstrar a distinção de essência e ser no composto. Aristóteles já havia, aliás, feito notar que o conceito de homem existente nada acrescenta ao de homem existente ou não: é do mesmo homem que se trata. Mas falta muito para que Tomás de Aquino permaneça aí. Todo mundo, de Aristóteles a Avicena, a Tomás de Aquino, e mesmo a Kant, concorda que a noção de um objeto qualquer não inclui a de sua existência atual: não há diferença, Kant dirá, entre a noção de 30 táleres reais e a de 30 táleres

simplesmente possíveis. Pode-se demonstrar, então, que a noção de um objeto não inclui a de sua existência, exceto quando se trata de Deus, mas essa é uma tese admitida por todos os filósofos e teólogos da Idade Média cristã. Se estivesse aí todo o sentido da composição de essência e de ser no finito, todo mundo teria sido tomista nos séculos XIII e XIV. Ora, falta muito para que esse tenha sido o caso. O que Tomás de Aquino sustenta, e bem poucos com ele, é que, na substância atualmente existente, posta na realidade por sua causa, o ser se acrescenta ao composto de forma e matéria para dele fazer um ente. Essa noção propriamente tomista de *esse*, *ser*, causa interna da substância real, que faz dela um *ens*, *ente*, e para isso compõe com a quididade, ou essência, pressupõe a presença, para o espírito, da noção primeira de ser enquanto tal, *ipsum esse*, *ipsum purum esse* (o próprio ser, o próprio puro ser). Muitos filósofos e teólogos da Idade Média recusaram essa noção e a composição do ser finito que dela resulta. Para a maior parte deles, dizer que um ser já produzido por sua causa eficiente é dotado de um ato de ser próprio que é acrescentado a tudo aquilo que ele é, e faz dele um ente, era fazê-lo existir duas vezes. João Duns Escoto, que conhecia profundamente Avicena, recusa absolutamente que, no ente finito, o ser seja outro que a essência: "*simpliciter falsum est quod esse sit aliud ab essentia*" ("é simplesmente falso que o ser seja outro que a essência") (*Op. Ox.* IV, 13, 1, 38).

Eis uma grande lição de modéstia para os filósofos e teólogos. A tese sobre a qual repousa toda a metafísica tomista do ser é algo de simplesmente falso, segundo Duns Escoto. O mais notável é que essa tese não é nem refutável nem demonstrável, porque pertence à ordem dos princípios, que não é possível senão constatar ou não constatar. É uma questão de grau de abstração. Se a levarmos até o ponto de isolar o ser do ente no pensamento, torna-se evidente que um é o outro do outro, tal como o ato o é daquele do qual ele é o ato, mas isso não é mais demonstrável que refutável, é uma verdade de simples constatação. Não é de admirar, portanto, que tantos

tradutores de língua francesa tenham cedido à tentação de suprimir o problema substituindo, por toda parte, o ser pelo ente nos textos de São Tomás de Aquino.

Coleção **Filosofia Medieval**

Coordenação: ***Cristiane N. A. Ayoub (UFABC), Carlos E. de Oliveira (USP), José Carlos Estêvão (USP) e Moacyr Novaes (USP)***

- *Abelardo e Heloisa*, José Carlos Estêvão
- *Entre a Filosofia e a Teologia: os futuros contingentes e a predestinação divina*, Carlos Eduardo de Oliveira
- *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: Introdução, Lógica, Cosmologia* – vol. 1, Henri Dominique Gardeil
- *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia, Metafísica* – vol. 2, Henri Dominique Gardeil
- *Ser e a essência (O)*, Étienne Gilson

Direção editorial:
Claudiano Avelino dos Santos

Coordenador de desenvolvimento digital:
Guilherme César da Silva

Coordenador de revisão:
Tiago José Risi Leme

Tradução:
Carlos Eduardo de Oliveira
Cristiane Negreiros Abbud Ayoub
Jonas Moreira Madureira
Luiz Marcos da Silva Filho
Pedro Calixto Ferreira Filho
Tiago José Risi Leme

Revisão técnica:
Carlos Eduardo de Oliveira
Cristiane Negreiros Abbud Ayoub

Revisão:
Tarsila Doná
Tiago José Risi Leme

Capa:
Marcelo Campanhã

Desenvolvimento digital:
Daniela Kovacs

Conversão EPUB:
PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Gilson, Étienne, 1884-1978.
O ser e a essência [livro eletrônico]; / Étienne Gilson [organizador]. – São Paulo: Paulus, 2016. – Coleção Filosofia medieval. Título original: L'être et l'essence.- Vários tradutores.
1,4Mb; ePUB

1. Essência (Filosofia) I. Título. II. Série.

15-07473 CDD-194

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia francesa 194

Título original: *L'être et l'essence*
© Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1948, 1972, 1994.
ISBN 978-2-7116-0284-1

© PAULUS – 2016
Rua Francisco Cruz, 229 · 04117-091 – São Paulo (Brasil)
Tel.: (11) 5087-3700 · Fax: (11) 5579-3627
paulus.com.br · editorial@paulus.com.br
[Facebook] · [Twitter] · [Youtube] · [Instagram]
eISBN 978-85-349-4478-6

Seja um leitor preferencial PAULUS.
Cadastre-se e receba informações sobre nossos lançamentos e nossas promoções: paulus.com.br/cadastro



NOTAS

Ao leitor desta edição brasileira

[1] Em várias passagens, Gilson faz referência ao "uso nominal" das palavras. É importante saber que "nominal", "nome", são etiquetas frequentemente empregadas, neste texto, com a principal finalidade de referenciar todas as demais palavras – substantivos, adjetivos etc. – que não os verbos. Ou seja, trata-se, em geral, do emprego das formas nominais do verbo, que toma o particípio, o gerúndio ou o infinitivo na medida em que se comportam de modo semelhante a um substantivo, adjetivo ou advérbio, podendo, até mesmo, assumir o lugar de um destes.

INTRODUÇÃO

[1] Tradução: Tiago José Risi Leme e Carlos Eduardo de Oliveira.

[2] Cf. É. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, Nova York: Scribner's Sons, 1937, p. 136.

O SER E O UNO

[1] Tradução: Tiago José Risi Leme e Cristiane Negreiros Abbud Ayoub.

[2] Texto traduzido em: BURNET, J. *L'aurore de La philosophie grecque*. Paris: Payot, 1919, p. 201, t. VIII.

[3] BURNET, J., *op. cit.*, p. 206.

[4] BURNET, J., *op. cit.*, p. 203.

[5] PLATÃO. *Teeteto*, 183 E.

[6] PLATÃO. *Fédon*, 78 D; trad. L. Robin. Paris: Les Belles-Lettres, 1926, p. 36.

[7] *Idem, Timeu*, 27 D; trad. A. Rivaud. Paris: Les Belles-Lettres, 1925, p. 140.

[8] *Idem, Fédon,* 80 B; trad. L. Robin. Paris: Les Belles-Lettres, 1926, p. 36.

[9] *Idem, Timeu*, 52 A.

[10] BURNET, J., *op. cit.*, p. 202.

[11] PLATÃO. *Parmênides*, 143-144.

[12] *Ibidem*, 166 C; conclusão do diálogo.

[13] PLATÃO. *Sofista*, 248 A; tradução de A. Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1925, p. 355. Como tradução de τὴν οὐσίαν, substituímos "a existência" por "a realidade", certamente não por desejo de retocar o texto de um tradutor sem par, mas para chamar a atenção para o caráter não existencial do ser do qual aqui se trata.

[14] PLATÃO. *Sofista*, 248 D-249 A.

[15] PLATÃO. *Sofista*, 255 B-C.

[16] *Ibidem*, 256 e 258.

[17] *Ibidem*, 258 E-259 B.

[18] PLATÃO. *República*, V, 476 E; tradução de E. Chambry. Paris: Les Belles-Lettres, 1922, p. 93.

[19] PLATÃO. *Sofista*, 259 A; trad. A. Diès, p. 375.

[20] *Idem, República*, V, 477 A-B; trad. E. Chambry, p. 93.

[21] PLATÃO. *Parmênides*, 133 D-134C; trad. A. Diès, p. 66-67.

[22] PLATÃO. *República*, VI, 509 B.

[23] *Ibid.*, VI, 506 B; ed. Em. Chambry, p. 134, nota. Essa nota conclui: "A maioria dos intérpretes atualmente concorda em identificar o bem de Platão com sua concepção filosófica da divindade. Cf. SHOREY, *On the Idea of Good in Platos' Republic* (Chicago Studies in Classical Philology)". Não poderíamos discutir aqui essa interpretação do Bem de Platão. Digamos ao menos que essa identificação, não estando justificada em nenhuma declaração formal do próprio Platão, exprime menos o seu próprio pensamento do que o de alguns de seus intérpretes que a comentam. Ademais, a própria fórmula dessa interpretação é equívoca. Se quisermos dizer que o Bem desempenha em Platão, na ordem da essência, um papel análogo ao do Demiurgo na ordem da existência, nada seria mais justo; mas se inferirmos disso que o Bem de Platão seja, para ele, não apenas concernente ao divino, o que seria outra coisa, mas a Deus, ou mesmo ao mais elevado dos deuses, inclinaremos sua doutrina numa direção para a qual ela jamais se engajou e que – fato notável – o próprio Plotino não seguiu. Em Platão, os deuses dizem

respeito à ordem da existência e do mito, são causas do devir. O Bem, ao contrário, se situa, a título de causa da essência, para além da essência, mas em seu prolongamento dialético e sobre a mesma linha. O Bem é para as essências aquilo que o Demiurgo é para as existências, mas nenhum deus platônico é uma ideia, e nenhuma ideia platônica é um deus. Cf. GILSON, E. *God and Philosophy,* cap. I.

[24] PLOTINO. *Enéadas*, V, 3, 15; Bréhier, E. (org.). Paris: Les Belles-Lettres, 1931, t. V, p. 69.

[25] Plotino, *loc. cit.*; ed. E. Bréhier, Paris: Les Belles-Lettres, 1931, t. V, p. 70. Cf. *Enéadas*, III, 8, 10; V, 4, 1 e V, 1, 6. É enquanto fecundidade primitiva que o Bem tem a vida nele e que todas as coisas são nele (*En.*, V, 4, 2; t. V, p. 81, 1.16-17). Sobre a concordância dessa fórmula com a de São João (1,3-4), ver Santo AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 9, 13.

[26] PLOTINO. *Enéadas*, V, 2; Bréhier, E. (org.), t. V, p. 33.

[27] PLOTINO. *Enéadas*, V, 3,12; Bréhier, E. (org.), t. V, p. 66.

[28] *Ibid.* , V, 3, 13; Bréhier, E. (org.), t. V, p. 67-68. Cf. V, 6, 4; t. V, p. 115, I, 24-27. Note-se, contudo, que o Uno não é "inconsciente", mas sua consciência de si é superior ao pensamento: *Ibid.*, V, 4, 12; Bréhier, E. (org.), t. V, p. 81.

[29] Wulf, M. de. *Histoire de la philosophie médiévale*, 6ª ed., 1934, t. I, p. 109. Arnim, Hans Von. «Die europäische Philosophie des Altertums». In : *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Teubner, 1913, p. 259.

[30] PLOTINO. *Enéadas*, VI, 7, 17; Bréhier, E. (org.), t. VI, p. 88.

[31] *Ibid.*, V, 3, 15; Bréhier, E. (org.), t. V, p. 68.

[32] *Ibid.*, V, 2, 1; Bréhier, E. (org.), t. V, p. 33, 1, 4-6.

[33] *Ibid.*, V, 3, 17; Bréhier, E. (org.), t. V, p. 72, 1, 12-14.

[34] Santo AGOSTINHO, *Confissões*, XI, 5, 17; P. de Labriolle (org.), t. II, p. 300-301.

[35] PLOTINO. *Enéadas*, V, 2, 1; trad. E. Bréhier, t. V, p. 33, 1, 1.

[36] PLOTINO. *Enéadas*, V, 5, 5; trad. E. Bréhier, t. V, p. 97.

[37] *Ibid.*, V, 5, 5; trad. E. Bréhier, t. V, p. 96.

[38] *Ibid.*, III, 8, 9; trad. E. Bréhier, t. III, p. 165. Essas fórmulas em nada são contraditas por aquelas, menos numerosas, em que Plotino afirma a

onipresença do Uno. Deve-se dizer, com efeito, que o Uno está em toda parte e não está em nenhuma parte. Por quê? "Porque é preciso que o Uno seja antes de todas as coisas, é preciso que ele preencha tudo e que produza tudo, mas não que ele seja tudo o que produz". *Ibid.*, III, 9, 4; trad. E. Bréhier, t. III, p. 174. Cf. "Não é enquanto é que o Uno produz aquilo do qual se diz: *ele é*". *Ibid.*, VI, 8, 19; trad. E. Bréhier, t. VI, p. 159.

[39] *Ibid.*, III , 8, 8; trad. E. Bréhier, t. III, p. 162. Cf. *Ibid.*, V, 4, 2; trad. E. Bréhier, t. V, p. 82, 1.45; e V, 9, 5; trad. E. Bréhier, p. 166, 1.29-30.

[40] PLOTINO. *Enéadas*, V, 1, 7; trad. E. Bréhier, t. V, p. 24. Para uma descrição do ser, *En.*, III, 6, 6; trad. E. Bréhier, t. III, p. 102.

[41] *Ibid.,* V, 4, 2; trad. E. Bréhier, t. V, p. 82, 1, 4-5.

[42] *Ibid.*, V, 9, 5; trad. E. Bréhier, t. V, p. 166, 1, 29-30. A mesma fórmula é expressamente atribuída a Parmênides, V, 1, 8; trad. E. Bréhier, t. V, p. 26.

O SER E A SUBSTÂNCIA

[1] Tradução: Tiago José Risi Leme, Jonas Moreira Madureira e Carlos Eduardo de Oliveira.

[2] ARISTÓTELES. *Categorias*, V, 2 a 10. Cf. *Metafísica*, Δ, 8, 1017 b 23-26.

[3] ARISTÓTELES. *Metafísica*, Δ, 4, 1014 b 13-15.

[4] ARISTÓTELES. *Metafísica*, □, 6, 1048 a 30-1048 b 4; trad. J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1933, t. II, p. 37.

[5] ARISTÓTELES. *Metafísica*, A, 9, 991 a 8-11.

[6] *Ibid.*, A, 9, 991 a 19-20. Cf. trad. J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1933, t. I, p. 48, nota 2.

[7] *Ibid.*, A, 9, 991 a 20-23.

[8] ARISTÓTELES. *Metafísica*, Z, 1, 1028 a 13-15. Cf. □, 1, 1046 a 26-32.

[9] ARISTÓTELES. *Metafísica*, Z, 1, 1028 b 2-7; trad. J. Tricot, t. II, p. 239.

[10] ARISTÓTELES. Categorias, I, 5, 3 b-4 a.

[11] ARISTÓTELES. *Metafísica*, Z, 4, 1029 b 13-14.

[12] *Loc. cit.*, 1030 a 29-30.

[13] *Loc. cit.*, 1030 b 4-6.

[14] ROSS, D. *Aristotle's Metaphisics*. Oxford, 1924, t. II, p. 159-160.

[15] ARISTÓTELES. *Metafísica*, , 1, 1003 a 21-22.

[16] Ver toda a passagem relativa ao problema da classificação no *De partibus animalium*, 642 b-644 b 15.

[17] ARISTÓTELES. *Metafísica*, , 2, 1003 b 26-17.

[18] *Op. cit.*, Z, 1, 1028 b 4.

[19] *Op. cit.*, Z, 6, 1031 b 31-32.

[20] *Op. cit.*, Z, 17, 1041 b 7-9 e 27-28.

[21] *Op. cit.*, Z, 17, 1041 a 10-11.

[22] *Op. cit.*, Z, 9, 1034 a 30-32.

[23] *Op. cit.*, Z, 7, 1032 b 1.

[24] *Op. cit.*, Z, 7, 1032 b 21-23.

[25] PLATÃO. *Timeu*, 30 A; trad. A. Rivaud, p. 142.

[26] "Et debes scire quod innovatio, quam Lex declaravit de hoc mundo, est ejusdem speciei cum innovatione quae apparet hic [em Avicena] : et est illa quae est in formis entium, quas appellat secta Assaria [os Asharitas] attributa animalia, et eas appellant Philosophi formas, et haec innovatio est ex alia re, et in tempore. Quomodo autem sit dispositio naturae entis possibilis cum ente necessario, tacuit de hoc Lex propter remotionem ejus ab intelligentia vulgi : et etiam, quia non est necessaria scientia ejus quoad vulgi felicitatem. Quod vero existimat secta Assaria quod natura possibilis sit innovata, et creata ex nihilo, est id in quo certant cum eis Philosophi, tam qui dicit innovationem mundi, et qui non dicit eam; et quod dixerunt, cum inspexeris id, in veritate non est a lege Maurorum, et non constituitur de eo demonstratio [não é nem um artigo de fé nem um objeto de demonstração], quod vero est ex Lege, est jussus ut removeatur a speculationibus, quas Lex tacuit, et ideo dicitur in *Talmud*: De eo, quod concessum est tibi, inquire, et non debes incumbere rebus occultis, et scias quod vulgus devenire ad quaesitum hujusmodi est ex involutionibus et erroribus." ("E deves saber que a inovação, que é declarada pela Lei sobre este mundo, é uma inovação da mesma espécie daquela que aparece aqui [em Avicena]: e é aquela que se

dá nas formas dos entes, as quais a seita Asharita chama de atributos animais, e que os filósofos chamam de formas, e esta inovação se dá a partir de uma coisa diversa e no tempo. Ora, a Lei se cala sobre como se dá a disposição da natureza do ente possível para com o ente necessário, em razão de que esteja fora do entendimento do vulgo, e, também, porque não é necessária a ciência disso para a felicidade do vulgo. De fato, contra a defesa da seita Asharita de que a natureza possível seja algo novo e criado do nada, discutem tanto os filósofos que defendem a novidade do mundo quanto os que não a defendem, e o que disseram, se o examinares, não provém, na verdade, da lei dos Mauros, nem constitui uma demonstração do tema [não é nem um artigo de fé nem um objeto de demonstração]. De fato, aquilo que vem da Lei é licitamente removido das especulações sobre as quais a Lei se cala, e, por isso, se diz no *Talmude*: Investiga sobre aquilo que te é concedido, e não deves te incumbir das coisas ocultas, e saibas que o vulgo se volta a essas questões devido a obscuridades e erros.") Averróis, *Destructio destructionum*, Disp. VIII; em *Aristotelis Stagirittae... Opera*, Venitiis, apud Juntas, 1552, vol. IX, f. 43 v.

[27] "Igitur declaratum est tibi, quod in rationibus, quas recitavit [Al-Ghazali] ex Loquentibus de innovatione mundi, non est sufficientia ad tangendum gradum veritatis, et quod non deveniunt ad gradum demonstrationis: nec rationes, quas recitavit ex philosophis in hoc libro, perveniunt ad gradum demonstrationis, et hoc est, quod intendimus declarare in hoc libro". ("Portanto, foi declarado para ti que, nos argumentos citados [por Al-Ghazali], a partir dos que os recitam [isto é, os teólogos], sobre a inovação do mundo, não há o suficiente para que se alcance o grau da verdade, e para que se chegue ao grau da demonstração. Tampouco os argumentos que recitou a partir dos filósofos naquele livro [*Destructio philosophorum*, ou *A destruição dos filósofos*] chegam ao grau de demonstração, e é isso o que pretendíamos declarar neste livro.") AVERRÓIS. *Op. cit.*, Disp. I. t. IX, f. 9 v.

[28] "Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei. Et mirum est de isto homine, quomodo erravit tali errore; et iste audivit Loquentes in nostra Lege, cum quorum sermonibus admiscuit ipse suam scientiam

divinam." AVERRÓIS. *In IV Metaph.*, c. 3; ed. citada, t. VIII, f. 32r. – No que concerne a Duns Escoto, ver *Opus Oxoniense*, Prol., 1, 2, 12; ed. Quaracchi, t. I, p. 12; ou E. Gilson, *Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot, em Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge,* 1938, p. 51-52.

[29] AVERRÓIS. *Epitome in librum Metaphysicae Aristotelis,* Tract. I, ed. cit., t. VIII, f. 169 r. – Cf. *Destructio destructionum*, Disp. V; ed. cit.; t. IX, f. 34 v. Esse texto, particularmente explícito, é reproduzido em FOREST, A. *La structure métaphysique do concret selon Saint Thomas d'Aquin*. Paris : J. Vrin, 1936, p. 143, n. 2.

[30] AVERRÓIS. *In IV Metaph.*, cap. 3; ed. cit., t. VIII, f. 32 r.

[31] AVERRÓIS, *Destructio destructionum*, Disp. VIII; ed. cit., t. IX, f. 43 v.

[32] AVERRÓIS, *Destructio destructionum*, Disp. I; ed. cit., t. IX, f. 9 v.

[33] *Ibid.*, Disp. VIII; ed. cit., t. IX, f. 43 v.

[34] O texto dessa *Quaestio* de Sigério de Brabante foi integralmente publicado por M. Grabmann, *Neuaufgefundene "Quaestionen" Sigers Von Brabant zu den Werken des Aristoteles* (*Clm.* 9559), em *Miscellanea Francesco Ehrle*, vol. I, Roma: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1924, p. 103-147. O título que citamos se encontra na p. 133.

[35] SIGÉRIO DE BRABANTE, *op. cit.*, p. 137.

[36] Sigério observa inclusive que ela não é eficaz, se a entendermos à maneira de Alberto Magno, em seu tratado sobre o *De causis*. Para Alberto, a existência é distinta da essência da criatura porque causada por Deus. Sobre isso, Sigério salienta com razão que, se a existência da essência é um efeito de Deus, a essência também o é, assim como, aliás, tudo o que se encontra na coisa criada. Conceber a essência como criada não implica, portanto, que sua existência aí se encontre como um efeito, distinto dela, que produziria o ato criador (*op. cit.,* p. 135, em *Diversae sunt opiniones...*). Aliás, a verdade parece, antes, ser que Alberto tenha distinguido as essências criadas da causa de sua existência, causa essa que lhes é extrínseca, ao invés de ter ensinado uma distinção entre a essência e a existência intrínseca às criaturas.

[37] "Verum est, quod Boetius et alii magistri dixerunt, quod res est illud quod est ex seipsa [*sc.* a coisa é, por si mesma, *id quod est* (aquilo que é)],

esse autem habet ex primo principio, et in solo primo principio posuerunt multi [quod] est esse pertinens ad essentiam. Illud aliquid veritatis habet, quia esse significant essentiam per modum actus maximi. Sed convenit substantiae rei habere naturam et modum actus, secundum quod est effectus primi principii. Ideo potest dici quod esse est ex Primo Principio magis proprie, et de aliis minus proprie. Sed esse videtur actum primum significare. Sed nulla est natura in rebus quin ad naturam potentiae accedat ex aliquo primo. Ideo ad essentiam Primi magis pertinet esse." (É verdadeiro o que disseram Boécio e outros mestres: que a coisa é aquilo que é a partir de si mesma [*sc.* a coisa é, por si mesma, *id quod est* (aquilo que é)]. Ora, ela tem o ser a partir do primeiro princípio, e muitos sustentaram [que], unicamente no primeiro princípio, o ser é pertinente à essência. Isso tem algo de verdade, porque, pelo ser, significam a essência a modo de ato máximo. Mas convém à substância da coisa ter a natureza e o modo do ato segundo o que é efeito do primeiro princípio. Por isso, pode ser dito que o ser é mais propriamente a partir do Primeiro princípio, e menos propriamente a partir de outros. Mas vê-se que o ser signifique o ato primeiro. Mas não há natureza nas coisas que não aceda da potência à natureza a partir de algum primeiro. Por isso, o ser pertence mais à essência do Primeiro"). SIGÉRIO DE BRABANTE, *op. cit.*, p. 137.

[38] *Loc. cit.*, p. 137-138.

[39] "Cum enim dicitur res est ex seipsa, potes ex denotare circumstantiam causae materialis vel efficientis. Tunc dico, quod ista simult stant, homo est homo per se, secundum quod ly per denotat circumstantiam causae formalis, et tamen homo per aliud est homo secundum quod per denotat circumstantiam causae efficientis, et sic est hic deceptio. Unde in libro *Posteriorum* primo modo dicendi per se : illud est tale, quod est tale per suam formam. Unde potest aliquod causatum, esse per se formaliter, et tamen causam efficientem habet aliam." ("Com efeito, quando se diz que a coisa é a partir de si mesma, podes por '*a partir de*' denotar a circunstância da causa material ou eficiente. Digo, então, que, estando estas simultaneamente, o homem é homem por si, segundo o que 'por', ali, denota a circunstância da causa formal, e, no entanto, o homem por outro é o homem segundo o que 'por' denota a

circunstância da causa eficiente, e assim há aqui uma confusão. Donde, no livro dos *Segundos analíticos*, cumpre dizer *por si* do primeiro modo: aquilo é tal, que é tal por sua forma. Donde algo causado pode ser por si formalmente, e, no entanto, ter outra causa eficiente.") *Op. cit.*, p. 135. Observe-se o apelo a Aristóteles para lembrar o princípio fundamental de que a forma, causa do *quod quid est* (aquilo que é), é, como ela, o princípio por excelência da substancialidade e do ser.

[40] SIGÉRIO DE BRABANTE, *op. cit.*, p. 135-136.

[41] "Sed dicere quod esse sit aliquid additum essentiae rei, ita quod non sit res ipsa neque pars essentiae ut materia vel forma, et dicere quod non sit accidens, est ponere quartam naturam in entibus. Item dicitur sic, quod esse est aliquid additum nec est res ipsa nec principium rei, sed est aliquid constitutum per principia essentiae. Sed constitutum per principia essentiae est ipsa res. Quare non erit additum nisi tu dicas mihi, quod sit constitutum effective sicut accidentia et tunc erit accidens. Hoc enin dicimus accidens, quod advenit alicui quod habet formam, vel quod advenit essentiae rei." ("Ora, dizer que o ser seja algo acrescentado à essência da coisa, de modo que não seja a própria coisa nem parte da essência, como a matéria ou a forma, e dizer que não seja acidente, é sustentar uma quarta natureza nos entes. Ainda, dizer, desse modo, que o ser é algo acrescentado, nem é a própria coisa nem princípio da coisa, mas é algo constituído pelos princípios da essência. Ora, aquilo que é constituído pelos princípios da essência é a própria coisa. Razão pela qual não será acrescentado a não ser que tu me digas que seja efetivamente constituído tal como os acidentes, e assim será um acidente. Com efeito, dizemos acidente aquilo que advém a algo que tem a forma, ou que advém à essência da coisa.") Sigério de Brabante, *op. cit.*, p. 136. – Cf. o crítico anônimo de Tomás de Aquino e de Egídio Romano: "Etiam non intelligo, quid debet esse additum tale, cum non sit matéria neque forma. Ideo relinquo sibi. Sed Thomas non nominat illud additum..." ("Também não entendo o que deve ser acrescido a tal, visto que não seja matéria nem forma. Por isso, deixo para ele. Ora, Tomás não o diz acrescido..."); M. GRABBMANN, *Circa historiam distinctionis essentiae es existentiae, dans Acta Pont. Acad. romanae S. Thomae Aquinatis* (1934), Turim: Marietti, 1935, p. 71-72.

[42] SIGÉRIO DE BRABANTE, *op. cit.*, p. 136. Toda essa crítica se inspira diretamente em AVERRÓIS, *In IV Metaph.*, c. 3, ed. cit., f. 32 r, em "Et iste homo ratiocinatur ad suam opinionem..." ("E esse homem considera, quanto à sua opinião...").

[43] Essa doutrina é claramente resumida neste texto de Elias, o Hebreu, sobre a questão *Utrum mundus sit effectus*: "Ad quaestionem jam motam breviter dico quod profundi philosophi, et majores eorum et maxime Averrois in tractatu *De substantia orbis* et in libro *Destructiio destructionum* respondente quod Primum abstractum non tantum dat motum corpori caelesti, sed dat sibi esse et permanentiam aeternam in sua substantia." (*Se o mundo é efeito*: "Para a questão já apresentada digo, em suma, que profundos filósofos, e o maior e máximo deles, Averróis, no tratado *Sobre a substância do orbe* e no livro *Destruição das destruições,* respondeu que o Primeiro abstrato não apenas dá movimento ao corpo celeste, mas dá a ele o ser e a permanência eterna na sua substância.") Elias, o Hebreu, *Utrum mundus sit effectus*, em João de Jandun, *De physico auditu*, Bérgamo, 1501, f. 131 v.

O SER E A EXISTÊNCIA

[1] Tradução: Tiago José Risi Leme, Jonas Moreira Madureira e Carlos Eduardo de Oliveira.

[2] ARISTÓTELES, *Metafísica* K, 3, 1060 b 31.

[3] ARISTÓTELES, *Metafísica*, , 1, 1003 a 21-31. O desconhecimento desse princípio explica todas as tentativas feitas, desde Aristóteles, para constituir a metafísica como ciência de um dos aspectos particulares do ser, e seus malogros. Sobre esse ponto, veja É. GILSON, *The Unity of Philosophical Experience*, Nova York: Scribner's, 1937, p. IV.

[4] ARISTÓTELES, *Metafísica*, E (IV), 1, 1026 a 6-32; K (XI), 7, 1064, b 6-14. A ciência em questão se torna então ciência da οὐσία ἀκίνητη: E (IV), 1, 1026 a 29-30.

[5] TOMAS DE AQUINO, *In Metaph.*, Proemium ed. Cathala, p. 2.

[6] "Hinc est quod dicitur: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (Matth., V, 8); et: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum* (Joan., XVIII, 3). Huic etiam sententiae Aristoteles in ultimo *Ethicorum*

concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam quantum ad speculationem optimi speculabilis." ("Daí tem-se o que é dito: 'Bem-aventurados são os puros de coração, porque verão a Deus' (Mt 5,8) e 'Esta é a vida eterna: que te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro' (Jo 17,3). Com isso está de acordo a sentença de Aristóteles no último livro de sua *Ética*, em que é dito que a felicidade última do homem é especulativa quanto à especulação do especulável maximamente bom.") TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gentiles*, liv. III, cap. 25, final. Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaqueia*, X, 7, 1177 a 12-18.

[7] ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 2, 983 a 6-11.

[8] *Idem, Ética Nicomaqueia*, X, 10, 9, 1179 a 23-32.

[9] *Idem, Metafísica*, A, 3, 983 a 24-27.

[10] *Idem, Metafísica*, A, 3, 983 a 24-27.

[11] TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gentiles*, liv. III, cap. 25, ad *Amplius, naturaliter inest.*

[12] *Loc. cit.*, ad *Praetera, cujuslibet effectus*.

[13] *Op. cit.*, I, 5, ad *Apparet etiam*. Cf. ARISTÓTELES, I, 5, 544 b.

[14] ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ (IV), 2, 1003 a 33-1004 a 9; no Comentário de São Tomás, *In Metaph.*, lib. IV, lect. 2.

[15] TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.*, *loc. cit.,* ed. Cathala, n. 549-553.

[16] Aliás, é esse o texto sobre o qual se apoiam principalmente os que defendem que o próprio São Tomás jamais admitiu apenas uma distinção de razão entre a essência e a existência. Ver a notável página de Pe. Pelster (na revista *Scholastik*, 1928, p. 265), traduzida pelo Pe. Descoqs, em *Archives de Philosophie*, vol. VI, caderno 4, p. 134-135.

[17] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1m.

[18] ARISTÓTELES, *De anima*, II, 4, 415 b 13.

[19] *Op. cit.*, II, 1, 412 b 9-10.

[20] "Probat [*sc.* Aristóteles] quod supposuerat. Et primo quod anima sit causa viventis corporis, ut forma: et hoc duplici ratione, quarum prima talis est. Illud est causa alicujus ut substantia, id est ut forma, quod est causa essendi [observar a fórmula]. Nam per formam unumquodque est actu. Sed anima viventibus est causa essendi; per

animam enim vivunt, et ipsum vivere est esse eorum: ergo anima est causa viventis corporis, ut forma." ("[Aristóteles] prova o que havia suposto. Primeiro, que a alma seja a causa do corpo vivente como forma; e isso segundo duas razões. A primeira é esta: é causa de algo como substância, isto é, como forma, aquilo que é causa do ser [observar a fórmula]. Pois, pela forma, tudo o que for está em ato. Ora, a alma é causa do ser para os viventes, com efeito, vivem pela alma, e o próprio viver é o ser deles. Portanto, a alma é causa do corpo vivente como forma".) TOMÁS DE AQUINO, *In II de anima*, lect. 7; ed. Pirotta, n. 319-320. De igual modo, o "saber" é ao mesmo tempo ato primeiro (ὡ ἐπιστήμη) e ato segundo (ὡ τὸ θεωρειν), mas é exatamente enquanto ato primeiro que o saber é. Cf. *De anima*, II, 1, 412 a 6-11, e, no comentário de São Tomás, ed. Pirotta, n. 216.

[21] Cf. E. GILSON, *O espírito da filosofia medieval*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 100-104.

[22] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, I, q. 104, a. 3, c.

[23] TOMÁS DE AQUINO, *In II de anima*, lib. II, lect. 14; ed. Pirotta, n. 403-421.

[24] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, I, q. 104, a. 1, c.

[25] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, I, q. 104, a. 1, c., no final.

[26] A questão está posta, sobretudo, em *Sum. theol.*, I, q. 104, a. 4: *Utrum aliquid in nihilum redigatur* (*Se algo é reduzido ao nada*). Há que se notar o alcance universal da questão. A resposta é não: Deus não aniquilará nada daquilo que criou. Com efeito, o que acontece à criatura da parte de Deus pode ser ou natural ou milagroso. Quando se trata de um acontecimento natural, é na própria natureza das coisas que se deve procurar a devida explicação. Ora, como veremos, a natureza das coisas estabelece que nenhuma delas deva ser aniquilada. Quando se trata de um acontecimento milagroso, as razões dele devem ser buscadas na ordem da graça e, mais precisamente, da manifestação da graça. Ora, podemos ver com clareza que foi pela graça que Deus manifestou seu poder e sua bondade ao criar o mundo, ou que ele continua a manifestar a mesma bondade e poder ao conservá-lo, mas não os manifestaria ao destruí-lo. Muito pelo contrário, tornaria essa

manifestação impossível: “Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur” (“Donde cumpre dizer, de modo absoluto, que absolutamente nada pode ser reduzido ao nada”.) *Loc. cit.*, ad *resp.* Cf. ad 1m. É interessante observar que a autoridade teológica invocada no *Sed contra* nesse artigo é a de *Eclesiastes* 3,14: “Didici quod omnia opera quae fecit, perseverant in aeternum” (“Compreendi que tudo o que Deus faz é para sempre”).

[27] *Sum. theol.*, I, q. 4, c.

[28] “Tertius est error Aristotelis, qui posuit mundum a Deo factum non esse, sed ab aeterno fuisse, contra quod dicetur: *In principio creavit Deus caelum et terram* (Gn 1,1).” (“O terceiro é o erro de Aristóteles que considerou que o mundo não é criação de Deus, mas é desde a eternidade, ao contrário do que foi dito: *No princípio, criou Deus o céu e a terra*”.) *De articulis fidei*, em *Opuscula*, ed. P. Mandonnet, t. III, p. 3.

[29] “Ex quo patet quod quamvis Aristoteles poneret mundum aeternum, non tamen credidit quod Deus non sit causa essendi ipsi mundo, sed causa motus ejus tantum, ut quidam dixerunt.” (“A partir disso, fica patente que, embora Aristóteles tenha postulado um mundo eterno, ele não acreditou, porém, que Deus não fosse a causa do ser do mundo, mas tão somente causa do seu movimento, como alguns disseram.”) *In VIII Phys.*, cap. 1, lect. 3, n. 6. São Tomás pensa aqui em um texto da *Metafísica* II (□), 1, 993 b 29-30. Cf. o comentário que ele faz desse texto, falando dos deuses, causas não causadas dos corpos celestes: “Secundo, quia nihil est eis causa, sed ipsi sunt causa essendi aliis. Et per hoc transcendunt in veritate et entitate corpora caelestia: quae etsi sint incorruptibilia, tamen habent causam non solum quantum ad suum moveri, ut quidam opinati sunt, sed etiam quantum ad suum esse, ut hic Philosophus expresse dicit.” (“Segundo, visto que nada é causa para eles, mas eles são a causa do ser de outros. E por isso transcendem em verdade e entidade os corpos celestes: os quais, ainda que sejam incorruptíveis, têm a causa não só do seu mover, como alguns pensavam, mas também do seu ser, como o Filósofo expressamente afirma aqui.”) *In II Metaph.*, lect. 2, ed. Cathala, n. 295.

[30] *Sum. theol.*, I, q. 104, a. 1, ad 1m.

[31] *Sum. theol.*, I, q. 104, a. 1, ad 1m. Cf. *De potentia*, q. 5, a. 3. É nesse sentido que devem ser entendidos os célebres textos sobre a imortalidade da alma, em que inutilmente se procurou a prova de que São Tomás não distinguiu realmente a essência da existência. Há substâncias compostas de matéria e de forma que, dissolúveis, estão "in potentia ad non esse subjecti" ("em potência para o não ser do sujeito"), se bem que nem mesmo elas o estejam "ad non esse simpliciter" ("para o não ser absolutamente"), uma vez que a matéria como tal é indestrutível. Quando essas substâncias compostas de matéria e forma se corrompem, perdendo sua forma, da qual resulta seu ser, pode-se, de fato, dizer que a forma foi destruída, caso se trate de uma dessas formas que não podem subsistir sem matéria. Todavia, ainda assim, se observará que a forma não se destruiu a si mesma; ela só seria corruptível por acidente, em consequência da corrupção do composto fora do qual não poderia subsistir. Caso se trate, ao contrário, de substâncias que sejam formas subsistentes, e a alma humana é uma delas, ela é incorruptível de pleno direito. Sendo forma, ela não pode perder sua forma, nem, consequentemente, o ser que segue da forma (*Qu. disp. de anima*, q. 14, c.). Portanto, é exato dizer, no plano do ser substância em que estamos, que o ser é tão inseparável da alma quanto a rotundidade o é do círculo (*Sum. theol.*, I, q. 50, a. 5, c., e q. 75, a. 6, c.); ela é, portanto, imortal, *supposito tamen influxu Dei* (suposto, porém, o influxo de Deus), de pleno direito. Observemos, no *Cont. Gent.*, uma dessas mudanças bruscas de direção, como sabe fazer São Tomás: liv. II, cap. 54, *Quod non est idem compositio ex substantia et esse et materia et forma* (*Que a composição a partir de substância e ser e de matéria e forma não são o mesmo*); cap. 55, *Quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles* (*Que as substâncias intelectuais são incorruptíveis*).

[32] "Corruptibile et incorruptibile sunt essentialia praedicata, quia consequuntur essentiam sicut principium formale vel materiale, non autem sicut principium activum; sed principium activum perpetuitatis aliquorum est extrisecus." ("Corruptível e incorruptível são predicados essenciais, pois seguem a essência tal como o princípio formal ou material, não, porém, tal como o princípio ativo; ora, o princípio ativo da perpetuidade de alguns é extrínseco.") *Qu. disp. de anima*, q. 14, ad

5m. Cf. “Non autem dicitur aliquid esse corruptibile per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem, sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiae.” (“Não se diz que algo é corruptível porque Deus pode reduzi-lo ao não ser, retirando-lhe sua conservação, mas porque tem em si mesmo algum princípio de corrupção, ou contrariedade, ou, ao menos, a potência da matéria.”) *Sum. theol.*, I, q. 50, a. 5, ad 3m. Eis por que não seria possível invocar, contra o caráter autenticamente tomista da distinção de essência e existência, textos em que São Tomás afirma que o ser pertence à alma, ou ao anjo, como a rotundidade ao círculo. “Esse secundum se competit formae” (“O ser, segundo si mesmo, compete à forma”) (*ibid.*, ad *Resp.*) significa, com efeito, que o ser é um atributo essencial da forma como tal, mas o é no plano da substância, estando o problema da causa eficiente de sua existência já resolvido.

[33] “Esse comparatur ad formam sicut per se consequens ipsam, non autem sicut effectus ad virtutem agentis, ut puta motus ad virtutem moventis.” (“O ser é comparado à forma na medida em que a segue por si, mas não tal como o efeito é comparado à faculdade do agente, tal como se dá, por exemplo, quando o movimento é comparado à faculdade do movente.”) *Qu. disp. de anima*, q. 14, ad 4m. “Corruptibile et incorruptibile sunt essentialia praedicata, quia consequuntur essentiam sicut principium formale, vel materiale, non autem sicut principium activum, sed principium activum perpetuitatis aliquorum est extrinsecus.” (“Corruptível e incorruptível são predicados essenciais, visto que seguem a essência tal como o princípio formal ou material, não, porém, tal como o princípio ativo; ora, o princípio ativo da perpetuidade de alguns é extrínseco.”) *Loc. Cit.*, ad 5m. No que diz respeito ao ser das formas intelectuais puras, cf. *In Boetium de Trinitate*, q. V, a. 4, ad 4m, em *Opuscula*, ed. Mandonnet, t. III, p. 121.

[34] “Deinde quia ad ipsam aliam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cujus actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum lucis.” (“Além disso, porque a ela outra forma é

comparada ao próprio ser como ato. Com efeito, é por isso que, nos compostos de matéria e forma, a forma é dita o princípio do ser, visto que é o complemento da substância, cujo ato é o próprio ser; tal como o diáfano é o princípio do luzir do ar, porque faz dele o sujeito próprio da luz.") *Cont. Gent.*, liv. II, cap. 54, ad *Deinde, quia.*.

[35] "Per formam enim substantia fit proprium suscepitivum ejus quod est esse." ("Pela forma, com efeito, a substância é feita o próprio suscetível daquilo que é o ser") *Cont. Gent.*, liv. II, cap. 55. É óbvio que os textos em que a substância é definida como o recipiente da existência não devem ser entendidos no sentido, absurdo, aliás, em que uma substância que ainda não existe estaria aí para receber o ato de existir. A criação da substância produz ao mesmo tempo o *esse* recebido pela substância e a substância que o recebe.

[36] *De spiritualibus creaturis*, a. 1, ad 5. Esse ponto fundamental, sobre o qual se pode ver que São Tomás se expressou com toda a força desejável, é o menos compreendido por seus adversários, e mesmo, se devemos dar crédito a um deles, por seus seguidores. "Os tomistas", assevera o padre Descoqs, "sempre supõem que a existência é uma *forma* [grifado no texto] propriamente dita, e deve ser tratada como tal: aquilo que é de fato o objeto do debate e aquilo que é negado persistentemente por Suárez, aquilo que, na realidade, seus adversários sempre dão por resolvido, mas nunca provam" (P. Descoqs, *Le Suarézisme*, em *Archives de Philosophie*, vol. II, caderno 2, Paris: Beauchesne, 1924, p. 205). Sem entrar na discussão da questão de fato, que o próprio padre Descoqs toma por resolvida sem fornecer qualquer prova e que, sob essa forma universal, não é, aliás, demonstrável, diremos simplesmente que, se for de fato assim, a crítica dos tomistas por Suarez não interessa absolutamente à doutrina de São Tomás de Aquino. O certo é que São Tomás às vezes qualifica o *esse* de *formale*: "cum sit [*sc.* esse] formale, respectu omnium quae in re sunt" ("visto que seja [ser] formal a respeito de tudo que está na coisa") (*Sum. thel.*, I, q. 8. a. 1, c.); mas ele jamais disse, pelo menos até onde sabemos, que o *esse* seja *forma*. A expressão que ele usa significa simplesmente que, no que diz respeito à essência que o recebe, o *esse* está, como a forma a respeito de sua matéria, na relação do "receptum ad recipiens" ("recebido para o recebedor").

Portanto, o *esse* se comporta formalmente, não materialmente, a respeito da essência à qual ele pertence. Cf. *Sum. theol.*, I, q. 4, a. 1, ad 3.

[37] "Omne quod est in genere substantiae, est compositum *reali compositione*, eo quod id quod est in praedicamento substantiae, est in suo esse subsistiens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento, et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem [pois pode sê-lo, além disso, de matéria e de forma] ex esse et quod est. Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per reductionem, ut principia substantiae subsistentis [a forma, por exemplo], in quibus praedicta compositio non invenitur , non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent : similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse; sed subjectum est aliquale secundum ea; unde proprie dicuntur magis entis quam entia." ("Tudo o que está no gênero da substância é composto por uma *composição real*, visto que aquilo que está no predicamento da substância é subsistente em seu ser, e é preciso que o seu ser seja distinto dele; de outro modo, não poderia diferir segundo o ser daqueles com os quais convém em razão de sua quididade; o que é requerido de tudo o que está diretamente no predicamento. Por isso, tudo o que está diretamente no predicamento da substância é composto, pelo menos, de ser e do que é [pois pode sê-lo, além disso, de matéria e de forma]. Há, porém, os que estão no predicamento da substância por redução, como os princípios da substância subsistente [a forma, por exemplo], nos quais a composição anteriormente mencionada não é encontrada; com efeito, eles não subsistem, por isso, não têm ser próprio. De modo semelhante, nos acidentes, visto que não subsistem, o ser não é próprio deles; mas o sujeito é algo com qualidades segundo eles, donde são mais adequadamente ditos 'do ente' do que 'entes'.") *Qu. disp. de veritate*, q. 27, a. 1, ad 8. – O texto do *In librum Boethii de Hebdomadibus*, cap. II, em que se fala em diferença real entre o *esse* (ser) e o *quod est* (aquilo que é) (em *Est ergo primo considerandum...* [Portanto, deve-se considerar...]) parece se ater ao plano

do *esse quo est* (ser pelo qual é), familiar a Boécio, e não é, portanto, decisivo em nenhum sentido.

Cf. *In I Sent.*, d. 19, q. 2, a. 2: "Respondeo esse est actus existentis inquantum ens est... Actus autem qui mensuratur aevo, scilicet ipsum esse aeviterni, differt ab eo cujus est actus re quidem... Esse autem quod mensuratur aeternitate, est idem re cum eo cujus est actus, sed differt tantum ratione." ("Respondo que o ser é o ato do existente enquanto é ente... Ora, o ato que é medido pelo evo, a saber, o próprio ser do eviterno, difere daquele do qual é ato por certa coisa... Ora, o ser que é medido pela eternidade é, na coisa, o mesmo com aquele do qual é ato. Ora, é distinto unicamente pela razão.")

[38] *De substantiis separatis*, cap. VI.

[39] *Cont. Gent.*, livr. II, cap. 54.

[40] *Ibid.*

[41] *Ibid.*

[42] *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2, *Resp.*

[43] "Ea quae sunt formae subsistentes, ad hoc quod sint unum et ens, non requirunt causam formalem, quia ipsae sunt formae; habent tamen causam exteriorem agentem, quae dat eis esse." ("Aqueles que são formas subsistentes, quanto a isso que são o uno e o ente, não requerem causa formal, uma vez que elas são formas; no entanto, têm a causa agente exterior, que lhes dá o ser.") *Qu. disp. de anima*, q. 6, ad 9m.

[44] "Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus: ipsum autem nihil participat; unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ipsum esse, et comparari ad ipsum ut potentiam ad actum; et ita cum sint *quodammodo* in potentia, possunt aliquid aliud participare." ("O próprio ser é ato último que é participável por todos: ele, porém, de nada participa; donde, se houver algo que é o próprio ser subsistente, tal como dizemos sobre Deus, dizemos que de nada ele participa. Ora, não há semelhante razão sobre as demais formas subsistentes, para as quais é necessário participar do próprio ser, e ser comparadas a ele como a potência ao ato; e assim, visto que estão *de*

algum modo em potência, podem participar de algo outro.") *Qu. disp. de anima*, q. 6, ad 2m.

[45] "Ipsum esse est actus formae subsistentis." ("O próprio ser é o ato da forma subsistente") *Qu. disp. de anima*, q. 6, ad *Resp.* – "Esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum." ("O ser é a atualidade de todos os atos, e, de acordo com isso, é a perfeição de todas as perfeições.") *De potentia*, q. VII, a. 2, ad 9. – "Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum." ("Donde o próprio ser é a atualidade de todas as coisas, e até mesmo das próprias formas.") *Sum. theol.*, I, q. 4, a. 1, ad 3m. – Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet rei, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt." ("Ora, o ser é aquilo que há de mais íntimo a qualquer que seja a coisa, e que inere mais profundamente a tudo, visto que seja formal a respeito de todos que são na coisa.") *Sum. theol.*, I, q. 8, a. 1, c. – Se o texto seguinte estiver correto, São Tomás inclusive teria falado, ao menos uma vez, do *esse* como uma forma: "caret vero secundum se considerata [*sc.* materia], forma, per quam participat esse in actu secundum proprium modum. Ipsa vero res composita, in sui essentia considerata, *jam formam habet esse;* sed participat esse proprium sibi per formam suam." ("[a matéria] considerada segundo si mesma, carece, de fato, da forma pela qual participa do ser em ato segundo o modo próprio. De fato, a própria coisa composta, considerada em sua essência, *tem já a forma ser*, mas participa do ser que lhe é próprio pela sua forma.") *De substantiis separatis*, cap. VI. A expressão "*formam esse*" não está de modo nenhum incorreta na sintaxe de São Tomás, mas trata-se exatamente aqui do ser essencial da substância. A ordem das ideias é a seguinte: o *esse* não é nem a matéria, nem a forma, mas o que advém ao composto por sua forma; com efeito, nas substâncias compostas, a matéria só tem por si o ser em potência; ela só recebe o ser atual de sua forma; quanto à substância composta, a forma já está bem inserida em sua essência, mas é por sua forma que ela participa o *esse* que lhe é próprio. – Uma outra fórmula, certamente autêntica desta vez, representa outra aproximação daquilo que São Tomás quer dizer: "quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi" ("todo ente criado participa,

tal como eu havia dito, da natureza do ser") (*Sum. theol.*, I, q. 45, a. 5, ad 1). Está bastante claro que, falando rigorosamente, o *esse* (ser) não é uma *natura* (natureza), exceto em Deus, como diz Santo Anselmo, e que, consequentemente, não poderia haver nele uma *natura essendi* (natureza de ser); mas São Tomás busca aqui a fórmula mais sólida que possa imaginar para dizer que, exceto em Deus, o *esse* é sempre participado; portanto, ele deixa essa natureza passar sob a proteção de um *ut ita dixerim*, que guarda a distinção da criatura e do Criador.

[46] "Ao contrário, a essência que comporia *realmente* com a existência seria constituída *formalmente* como potência *real*, capaz de entrar em composição real com o *esse* e no sentido em que deveria se opor a ele, pelo próprio ato de *esse* que define e lhe confere realidade. Na linha do *quid* puro, sem dúvida nenhuma, admite-se que a essência não tem de ser completada, que ela é inteligível por si mesma, independentemente, se ousamos dizer, de todo ato atual de existência: mas também, nessa linha pura [ou seja, prescindindo da existência, visto que ela não existe], ela não compõe com nada". P. DESCOQS, *Thomisme et scolastique*, em *Archives de Philosophie*, vol. V, caderno 1, Paris: Beauchesne, 1926, p. 103. Cf. *op. cit.*, p. 101; e em *Archives de Philosophie*, vol. X, caderno 4, Paris: Beauchesne, 1929, p. 589.

[47] "Portanto, negamos de modo absoluto que a existência, adequadamente distinta contra a essência, constitua um conceito metafísico que exprime uma realidade que não implica formalmente uma essência e que se opõe, por si mesma, irredutivelmente, à essência. A partir desse ponto de vista, a existência em oposição à essência, excluindo-a ou dela prescindindo, é apenas uma forma lógica perfeitamente vazia... Em suma, a existência, *existentia, id quo formaliter ens constituitur actu* (existência, aquilo pelo que formalmente o ente é constituído em ato), não é um conceito, mas um *pseudoconceito*. Quanto ao *esse* (ser) (ou perfeição), quanto ao *ser* propriamente dito [*sc.* o ente (N.R.)] (não temos, infelizmente, em francês, palavra para distinguir *ens* [ente] e *esse* [ser]), não se tem de opô-lo, adequada ou realmente, à essência: é identicamente o *ens ut participium* (ente enquanto particípio), isto é, a realidade individual, objeto de intuição, seja sensível, seja intelectual, que, à medida que real, é *tal*; e *nossa* inteligência dele é

naturalmente ordenada a abstrair a quididade. O *esse* (ser) *real* implica formalmente a essência, ou não é". P. DESCOQS, *Thomisme et scolastique*, p. 112.

[48] "Assim também o *esse* (ser), por si, não cai sob o conceito: jamais será demasiado repeti-lo. Apenas cai sob o conceito a essência abstrata universal, na medida em que é dita perfeição, e, portanto, relação com a sua causa exemplar não na medida em que atualidade. A atualidade como tal não cai sob o *conceito* senão indiretamente, na apreensão da essência individual; ela não cai sob nosso *conhecimento*, na condição de atualidade como tal, senão pela intuição". *Ibid.,* p. 111-112. – "Portanto, não saberíamos fazer [*sc.* do *esse*] um ato, no sentido estrito da palavra. Ele não é pensável e, portanto, ele não é, seja para a inteligência finita, seja para Deus, senão na medida em que se identifica realmente com a essência que realiza e que diz a relação com a causa da qual procede". *Ibid.*, p. 121-122.

[49] *In V Metaph.*, cap. II, lect. 2.

[50] "Aliquid enim est, sicut Deus, cujus essentia est ipsum suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse suum." *De ente essentia,* cap. V, §61. ("Com efeito, há algo, como Deus, cuja essência é seu próprio ser; e, por isso, encontram-se alguns filósofos que dizem que Deus não tem quididade ou essência, pois sua essência não é algo de outro que o seu ser." *In:* TOMÁS DE AQUINO, *O ente e a essência*. Apresentação de Francisco B. de Souza Neto. Tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2005, § 61, p. 37.) São Tomás certamente pensa aqui numa fórmula de Avicena, que ele expressamente não retoma por sua própria conta.

[51] "Sed esse est diversum in diversis. Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res est formaliter. Hoc enim esse, quod Deus est, hujus conditionis est, ut nulla additio sibi fieri possit: unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse… Esse autem commune, sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis; quia, si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse

aliquid adderetur." *De ente et essentia*, cap. V, §62-63. ("Mas o ser é diverso nos diversos. Nem é preciso, por dizermos que Deus é apenas ser, que caiamos no erro daqueles que disseram que Deus é aquele ser universal pelo qual não importa qual coisa é formalmente. Com efeito, este ser que Deus é, é de tal condição que nenhuma adição lhe pode ser feita; donde, pela sua própria pureza, ser um ser distinto de todo ser. [...] O ser comum, porém, assim como não inclui na sua intelecção alguma exclusão de adição, igualmente não inclui na sua intelecção alguma exclusão de adição; pois, se isto se desse, nada se poderia inteligir ser, no qual algo se adicionaria sobre o ser.") In: *O ente e a essência*, 2005, § 62-63, p. 37.

[52] Certamente há, portanto, composição de duas ordens de ser que quase seria possível chamar de essencialmente diferentes: aquela absolutamente formal da essência e aquela do ato de existir: "esse enim quod hujusmodi est (*sc.* o existir) est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum" ("com efeito, o ser que é de tal modo [*sc.* o existir] é, segundo a essência, outro com respeito àquele ao qual é acrescentado à medida que é determinado"). *De potentia*, q. VII, a. 2, ad 9.

[53] "Si igitur per hoc quod dico *non ens*, removeatur solum esse in actu, ipsa forma secundum se considerata est non ens, sed esse participans. Si autem *non ens* removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam per quam aliquid participat esse, sic materia est non ens, forma vero subsistens non est ens, sed est actus, quae est forma participativa ultimi actus, qui est esse." ("Se, portanto, quando digo *não ente*, fosse removido somente o ser em ato, a própria forma considerada por si mesma seria não ente, mas participante do ser. Mas se o *não ente* removesse não apenas o próprio ser em ato, mas também o ato ou a forma pela qual algo participa do ser, então, a matéria seria o não ente, de fato, a forma subsistente não é ente, mas é ato que é forma participativa do ato último, que é o ser.") *De substantiis separatis*, cap. VI; em *Opuscula,* ed. P. Mandonnet, t. I, p. 97.

[54] "In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Nam primo quidem materia est ut

potentia respectu formae, et forma est actus ejus; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, inquantum est susceptiva ejus. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum. Non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur." ("Portanto, na natureza das coisas corpóreas, a matéria não participa por si do próprio ser, mas pela forma; com efeito, a forma que advém à matéria a faz ser em ato, tal como a alma ao corpo. Pois, primeiramente, certamente a matéria é como a potência a respeito da forma, e a forma é o seu ato; e, depois, a natureza constituída a partir de matéria e forma é como a potência a respeito do próprio ser, enquanto é suscetível dele. Portanto, afastado o fundamento da matéria, se permanecer alguma forma de determinada natureza que subsista por si não na matéria, será comparada, quanto a isso, ao seu ser como a potência ao ato. Não digo, no entanto, como a potência separável do ato, mas como aquela que sempre acompanha o seu ato.") *De spiritualibus creaturis*, a. 1, ad *Resp*.

[55] *De potentia*, q. III, a. 4, ad *Resp*.

[56] *De potentia*, q. III, a. 7, ad *Resp*. – Cf. "Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundantur." ("Ora, o primeiro efeito de Deus nas coisas é o próprio ser, ao qual todos os outros efeitos pressupõem e sobre o qual eles se fundamentam"). *Compendium theologiae*, I, cap. LXVIII.

[57] *In IV Metaph.*, lect. 6; ed. Cathala, n. 605. Cf. *In XI Metaph.*, lect. 5; n. 2211; *Cont. Gent.*, liv. II, cap. 78; *Sum. theol.*, Iª-IIae, q. 94, a. 2, c.

[58] "Per formam enim substantia fit proprium susceptivum ejus quod est esse." ("Com efeito, pela forma, a substância se faz o próprio suscetível daquilo que é o ser.") *Cont. Gent.*, liv. II, cap. 55. E mais adiante: "Substantia completa est susceptivum ipsius esse." ("A substância completa é o suscetível do próprio ser.")

[59] "Ens dicitur quasi esse habens; hoc autem solum est substantia, quae subsistit". ("Diz-se 'ente' como se 'aquilo que tem o ser'; ora, apenas isso é a substância, a qual subsiste.") *In XII Metaph.*, lect. 1 ed. Cathala, n. 2419.

[60] *In IV Metaph.*, lect. 2, n. 558.

[61] *In I Perihermeneias*, lect. 5, n. 20.

[62] "Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in ipsa quidditate, sicut nomem entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est, per quamdam similationem ad ipsum, completur ratio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis." ("Ora, visto que esteja na coisa sua quididade e seu ser, a verdade se funda antes no ser da coisa que na própria quididade, assim como o nome 'ente' é imposto como derivado de 'ser'; e na própria operação do intelecto que apreende o ser da coisa tal como ele é por certa assimilação a ele, é concluída a noção de adequação, na qual consiste a noção de verdade.") *In I sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, *Solutio*; ed. P. Mandonnet, t. I, p. 486.

A ESSÊNCIA CONTRA A EXISTÊNCIA

[1] Tradução: Tiago José Risi Leme, Pedro Calixto Ferreira Filho e Carlos Eduardo de Oliveira.

[2] Citaremos Avicena a partir da seguinte edição: *Avicenne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta, ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata*, Veneza, 1508. Indicaremos o fólio (f.), *recto* ou *verso* (r ou v), coluna da esquerda ou da direita (a ou b).

[3] AVICENA, *Logica*, P. I, f. 2 r b (a *Logica* de Avicena não comporta letras marginais).

[4] *Op. cit.*, P. I, f. 4 r a.

[5] *Op. cit.,* P. III, f. 12 r a. – Cf. a fórmula frequentemente citada na Idade Média, *equinitas est equinitas tantum* (a equinidade é apenas a equinidade): "Deffinitio enim equinitatis est praeter deffinitionem universalitatis, nec universalitas continetur in deffinitione equinitatis. Equinitas etenim habet deffinitionem quae non eget universalitate. Sed est cui accidit universalitas; unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum. Ipsa enim ex se nec est multa nec unum nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis. Sed ex hoc quod est equinitas tantum, unitas autem est proprietas quae cum adjungitur equinitati fit equinitas propter ipsam proprietatem, unum.

Similiter etiam equinitas habet praeter hanc multas alias proprietates accidentes sibi. Equinitas ergo ex hoc quod in deffinitione ejus conveniunt multa est communis, sed ex hoc quod accipitur cum proprietatibus et accidentibus signatis est singularis: equinitas ergo in se est equinitas tantum." ("Com efeito, a definição de equinidade está além da definição de universalidade, e a universalidade não está contida na definição de equinidade. Pois a equinidade possui uma definição que não necessita da universalidade. Mas ela é aquela à qual acontece a universalidade; donde a própria equinidade não é algo que não apenas a equinidade. Com efeito, ela, a partir de si mesma, nem é múltipla nem una, nem é existente nestes sensíveis nem na alma, nem é algum desses em potência ou em efeito, de modo que estes estivessem contidos na essência da equinidade. Mas, disto que ela é apenas a equinidade, mas a unidade é a propriedade que, quando é acrescentada à equinidade, torna-se a equinidade em razão desta propriedade: o uno. Semelhantemente, a equinidade também possui, além desta, muitas outras propriedades que lhe são acidentais. Portanto, disto que muitos convêm a ela em sua definição, a equinidade cabe ao que é comum, mas cabe ao que é singular disto que é tomada com as propriedades e acidentes assinalados: portanto, em si, a equinidade é apenas a equinidade.") AVICENA, *Metaphysica,* tr. V, cap. I, f. 86 v a. Cf. 86 v b.

[6] AVICENA, *Metaphysica,* tr. III, cap. III, f. 79 r a C; observar a fórmula: "sed est (unitas) quiddam comitans substantiam, sicut jam nosti; non ergo dicitur de eis sicut genus, vel sicut differentia, sed sicut accidens; unde unum est substantia, unitas vero est intentio quae est accidens; accidens autem quod est unum de quinque universalibus, quamvis sit accidens secundum hanc intentionem, potest tamen concedi esse substantia." ("Mas [a unidade] é algo que acompanha a substância, como você já sabe; logo, não se fala dela como gênero, como diferença ou como acidente; donde o uno é substância, mas a unidade é a intenção que é um acidente; ora, acidente que é um dos cinco universais, que, por mais que seja acidente segundo aquela intenção, pode, no entanto, ser concedido que seja uma substância.") Cf. 79 v a, alto da página.

[7] *Op. cit.*, tr. V, cap. I, f. 87 r a C.

[8] *Op. cit.*, tr. V, cap. II, f. 87 v a A.

[9] *Op. cit.*, tr. V, cap. IV, f. 99 r b B.

[10] Trata-se somente da tradução latina; o próprio texto árabe não impõe esse sentido, e o termo *sequitur*, às vezes empregado pelo tradutor latino, seria mais fiel ao original. Ver, a esse respeito, A.-M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Paris: Desclée de Brouwer, 1937, p. 90.

[11] Sobre esse ponto, ver as excelentes análises de A.-M. GOICHON, *op. cit.*, p. 118.

[12] DUNS ESCOTO, *Opus Oxoniense*, lib. II, dist. 3, q. 1, n. 7.

[13] LICHETO, *In Op. Oxon.,* lib. II, d. 3, q. 1, n. 7; na edição de Duns Escoto por Wadding (Lyon, 1639), t. VI, p. 359, n. 5.

[14] LICHETO, *loc. cit.*, p. 359, n. 4.

[15] DUNS ESCOTO, *Opus Oxoniense*, lib. II, d. 3, q. 3, n. 2. Portanto, um escotista moderno de modo nenhum forçou o pensamento de Duns Escoto ao escrever esta fórmula: "Praecise determinatur existentia ex determinatione essentiae" ("Precisamente, a existência é determinada a partir da determinação da essência.") D. de BASLY, OFM, *Scotus Docens*, Paris: La France Franciscaine, 1934, p. 24.

[16] DUNS ESCOTO, *Opus Oxoniense*, lib. IV, d. 13, q. 1, n. 38.

[17] *Op. cit.*, lib. IV, d. 43, q. 1, n. 7.

[18] SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. theol.*, I, 45, 5, Resp. et ad. 3m.

[19] DUNS ESCOTO, *Op. Oxon.*, lib. IV, d. 1, q. 1, n. 7.

[20] *Op. cit.*, lib. IV, 1, q. 1, n. 11-13.

[21] Fr.-Ant. de BRINDISI, *Scotus dilucidatus in II Sent.*, Nápoles, 1607. O *imprimatur* data de 26 de setembro de 1606.

[22] "Accidens accipitur dupliciter, uno modo proprie, alio modo pro extraneo; quando Avicenna inquit quod existentia accidit essentiae, ly *accidit* accipitur pro extraneo, non alio modo, id est non est de quidditate essentiae." ("O acidente é concebido de dois modos: de modo próprio, e de modo quanto ao que é exterior. Quando Avicena diz que a existência é acidental à essência, ali, '*acidental*' é tomado quanto ao que é exterior,

e não do outro modo, isto é, não sobre a quididade da essência."). Fr.-Ant. de BRINDISI, *op. cit.*, p. 54.

[23] "Ex his omnibus elicio, quod essentia est natura in se, existentia vero est modus intrinsecus adveniens ipsi naturae creatae. Secundo notandum, quod loquendo de essentia et existentia, haec dicta sunt maxime notanda. Primum, quod existentia cum sit modus intrinsecus naturae creatae, non est de quidditate illius naturae, et propterea sive adveniat, sive non adveniat, non propter hoc natura variatur. Verbi gratia, rosa eamdem definitionem habet si existit, sicuti si non existit; existentia ergo cum sit modus intrinsecus, non variat naturam rei." ("De tudo isso eu concluo que a essência é uma natureza em si. De fato, a existência é o modo intrínseco que advém à própria natureza criada. Em segundo lugar, cumpre notar que, falando da essência e da existência, o que foi dito é maximamente notado. Primeiro, que a existência, dado que seja o modo intrínseco da natureza criada, não é sobre a quididade daquela natureza, e, por essa razão, não é por ela advir ou não advir que a natureza varia. Por exemplo, uma rosa tem a mesma definição quer ela exista, quer não exista; portanto, a existência, visto que seja o modo intrínseco, não faz variar a natureza da coisa.") *Op. cit.*, p. 274.

[24] "Tertium dictum. Inter esse essentiae reale, et esse existentiae reale est tantum prioritas naturae, id est licet natura non habet esse extra suas causas actualiter sine reali existentia individuorum, cum hoc tamen stat, quod esse [*sc.* essentiae] reale existens prioritate naturae sit prius esse existenti reali individuorum, ut subjectum non potest esse sine passione, et tamen est prius natura passione." ("Terceiro argumento. Entre o ser real da essência e o ser real da existência há somente a prioridade de natureza, isto é, embora a natureza não tenha, em ato, o ser fora de suas causas sem a existência real dos indivíduos, com isso, no entanto, está que o ser [*sc.* da essência] real existente pela prioridade da natureza seja anterior ao ser existente real dos indivíduos, visto que o sujeito não pode ser sem a afecção, e, no entanto, é anterior, por natureza, à afecção.") *Op. cit.*, p. 275.

[25] "Quartum dictum. Inter esse essentiae reale et existentiae est ordo perfectionis, et probatur, quia esse essentiae est perfectius esse existentiae, quia esse existentiae est quoddam accidentale adveniens

naturae." ("Quarto argumento. Entre o ser real da essência e o da existência, há a ordem da perfeição, e isso pode ser provado, porque o ser da essência é mais perfeito que o ser da existência, porque o ser da existência é algo acidental advindo à natureza.") *Op. cit.*, p. 275.

[26] "Quintum dictum. Existentia cum sit modus intrinsecus, distinguitur ab essentia formaliter, non formaliter positive, ita ut habeat distinctam formalitatem ab esse essentiae, quia modus intrinsecus nos potest concipi sine eo cujus est modus. Distinguitur ergo formaliter privative, quatenus non est extra quidditatem rei." ("Quinto argumento. A existência, enquanto modo intrínseco, se distingue formalmente da essência, mas não formalmente positivamente, de modo que ela teria uma formalidade distinta do ser da essência, porque o modo intrínseco não pode ser concebido sem aquilo de que ele é modo. Logo, ela se distingue privativamente formalmente, enquanto ela não é fora da quididade da coisa.") *Op. cit.*, p. 275-276.

[27] DUNS ESCOTO, *Opus Oxoniense*, lib. I, d. 2, q. 1 e 2, sect. 1, n. 4.

[28] *Quodlib.*, qu. I, n. 4, additio.

[29] DUNS ESCOTO, *Opus Oxoniense*, lib. I, d. 8, q. 3, a. 3, n. 28.

[30] Cf. Barth. ROTH, *Franz Von Mayronis O.F.M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott*, Werl in Westfalen, 1936, p. 413.

[31] Francisco de MEYRONNES, *Quodlibet* III, art. 7.

[32] Ant. TROMBETTA, *Aurea scoticarum formalitatum lucubrationes,* Paris: Keruet, 1576, p. 37.

[33] TROMBETTA, *op. cit.,* p. 37 v – 38 r.

ÀS ORIGENS DA ONTOLOGIA

[1] Tradução: Tiago José Risi Leme, Pedro Calixto Ferreira Filho e Carlos Eduardo de Oliveira.

[2] FRANCISCO SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes,* disp. II, prooem., t. I, p. 31. Citaremos Suárez segundo a seguinte edição: R. Patris Francisci Suarez, e Societate Jesu, *Metaphysicarum disputationum... tomi duo...* Coloniae Allobrogum, excud. Philippus Albertus, 1614, in-fo. O texto de Suárez é normalmente dividido em disputas, seções e artigos. A referência II, 2, 29 significaria, portanto: Disputatio II, sectio 2, art. 29.

[3] Essa distinção, que será retomada por Descartes, é apresentada por Suárez como já conhecida em seu tempo: "Supponenda in primis est vulgaris distinctio conceptus formalis et objectivus." ("Primeiramente, cumpre que seja suposta a distinção vulgar do conceito formal e objetivo.") *Met. disp.,* II,1,1; p. 31.

[4] "Conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit, qui dicitur conceptus, quia est velut proles mentis, formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu objectivo, ut jam dicam." ("Chama-se de conceito formal o próprio ato, ou [– o que é o mesmo –] o verbo pelo qual o intelecto concebe alguma coisa ou a noção comum, que é chamado de conceito, porque é como que o filho da mente. Ora, é chamado de formal seja porque é a forma última da mente, seja porque representa formalmente a coisa conhecida na mente, seja porque é, de fato, o termo intrínseco e formal da concepção mental, no que ele difere do conceito objetivo, como já o disse.") *Ibid.*

[5] "Conceptus objectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur." ("Chama-se de conceito objetivo aquela coisa ou noção, que é própria e imediatamente conhecida ou representada pelo conceito formal.") *Ibid.* A maneira pela qual Suárez fala aqui do conceito objetivo como de uma espécie de *res* (cf. todo o fim do mesmo artigo) explica a doutrina cartesiana do "ser objetivo" das ideias concebido como não sendo um puro nada.

[6] Se, em vez do substantivo, quisermos designar precisamente o particípio, na ausência de particípio presente, em português, do verbo *ser*, ou assumiríamos o próprio substantivo "*ente*", como designando uma forma verbal, ou o neologismo "*sente*", formado a partir do acréscimo do sufixo *-nte* ao verbo *ser*. (N.R.)

[7] F. SUÁREZ, *Met. disp.* II,4,3, p. 42 A.

[8] "Si ens sumatur prout est significatum hujus vocis in vi nomini sumptae, ejus ratio consisti in hoc, quod sit habens essentiam realem, id

est non fictam nec Chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum." ("Se o ente for tomado na medida em que é o significado desta voz tomada enquanto um nome, sua noção consiste nisto: que seja aquilo que tem a essência real, isto é, não fictícia ou quimérica, mas verdadeira e apta àquilo que há de existir realmente.") *Op. cit.*, II, 4, 4; p. 42 F. Cf. II, 4, 8, p. 43 B.

[9] *Op. cit.* II,4,8, p. 43 H.

[10] *Ens* e *res* são para Suárez termos equivalentes: *op. cit.* II,4,14; p. 44 E-G.

[11] *Op. cit.* II,4,5, p. 42 H.

[12] *Op. cit.* XXXI,1,3, p. 115 G. Suárez remete aqui, além do próprio São Tomás (*Sum. theol.* I,3,4; *Cont. Gent.* II,52; *De ente et essentia*, cap. V), a Capréolo, Cajetano, Egídio Romano (*latissime de ente et essentia*, q. 9 e seq.), Avicena etc.

[13] *Op. cit.* XXXI,1,3, p. 115 G. – Não se trata aí de um lapso. Cf. "Quod declaratur amplius et confirmatur: nam, si essentia et existentia sunt *res diversae*". ("O que é mais amplamente declarado e confirmado: com efeito, se a essência e a existência forem *coisas diversas*.") XXX,3,7, p. 120 C.

[14] *Op. cit.* XXXI,6,1, p. 104 B.

[15] *Op. cit.* XXXI,5,3, p. 122 H.

[16] "Certum est apud omnes, existentiam esse id quo formaliter et intrinsece res est actu existens, quamquam enim existentia non sit proprie et in rigore causa formalis, sicut neque subsistentia aut personalitas, est tamen intrinsecum et formale constitutivum sui constituti, sicut personalitas est intrinsecum et formale constitutivum personae, sive hoc sit per compositionem sive absque illa." ("É certo para todos que a existência seja aquilo pelo que a coisa é formalmente e intrinsecamente existente em ato; com efeito, por mais que a existência não seja propriamente e rigorosamente causa formal, assim como não o é a subsistência ou a personalidade, ela é, no entanto, o constitutivo intrínseco e formal do constituído, assim como a personalidade é o constitutivo intrínseco e formal da pessoa, dê-se isso por composição ou não.") F. SUÁREZ, *Met. disp.* XXXI,5,1, p. 121-122.

[17] *Op. cit.,* XXXI,4,6, p. 121 C.

[18] "Haec opinio tertia sic explicanda est, ut comparatio fiat inter actualem existentiam, quam vocant esse in actu exercito, et actualem essentiam existentem. Et sic affirmat haec sententia, existentiam et essentiam non distingui in re ipsa, licet essentia abstracte et praecise concepta, ut est in potentia, distinguatur ab existentia actuali, tanquam non ens ab ente. Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram." ("Deve-se explicar esta terceira opinião assim: como a comparação que se faz entre a existência atual, que eles chamam de 'ser exercido em ato', e a essência existente atual. E, assim, aquela sentença afirma que a existência e a essência não se distinguem na própria coisa, embora a essência concebida abstratamente e precisamente, enquanto está em potência, seja distinguida da existência atual, tal como o não ente do ente. E considero que aquela sentença explicada desse modo seja em tudo verdadeira.") *Op. cit.*, XXXI, 1, 13, p. 117 I-A.

[19] *Op. cit.,* XXXI, 4, 4, p. 121 C-F.

[20] "Denique nulla potest excogitari conditio necessaria ad esse existentiae, quae non conveniat huic esse [sc. actualis essentiae]. Nisi forte aliquis, petendo principium, dicat, unam ex conditionibus requisitis ad existentiam esse ut distinguatur ex natura rei ab actuali essentia, quod sane absurde diceretur: nunc enim inquirimus conditiones, quibus cognoscere possimus quid existentia sit, et cur sit ab essentia distinguenda. Esset ergo voluntaria petitio principii, inter conditiones necessarias ad esse existentiae ponere hujusmodi distinctionem." ("Por fim, não pode ser pensada para o ser da existência nenhuma condição necessária que não convenha a esse ser [da essência atual]. A não ser, talvez, que alguém, por petição de princípio, dissesse haver uma, a partir das condições requeridas para a existência, que fosse distinguida, a partir da natureza da coisa, da essência atual, o que claramente seria dizer um absurdo: com efeito, questionemos, desta vez, as condições pelas quais poderíamos conhecer o que é a existência, e por que ela deve ser distinguida da essência. Seria, então, uma petição voluntária de princípio colocar uma distinção desse tipo entre as condições necessárias ao ser da existência.") Fr. SUÁREZ, *Met. disp.*, XXXI, 4, 5, p. 121 A.

[21] KLEUTGEN, *La philosophie scholastique*, t. II, p. 89-92, citado por P. DESCOQS, *Intuitiones Metaphysicae Generalis. Eléments d'ontologie*, Paris: G. Beauchesne, 1925, t. I, p. 100-101.

[22] DESCARTES, *Principia Philosophiae*, P. I, c. 10, ed. Adam-Tannery, t. VIII, p. 8.

[23] "Si quis vero titubantibus oculis unam rem pro duabus sumat, ut ebriis saepe contingit; atque si quando Philosophi, non dico essentiam ab existentia distinguant, quia non solent aliam inter ista duo distinctionem supponere, quam revera est, sed in eodem corpore materiam, formam et varia accidentia, tanquam totidem res a se mutuo diversas concipiant, tunc facile, ex perceptionis obscuritate ac confusione, ipsam non tantum a positiva facultate, sed etiam ab alicujus facultatis defectu oriri deprehendent, si diligentius attendentes animadvertant, se non habere plane diversas ideas eorum, quae sic diversa esse supponunt". ("De fato, se alguém, com olhos vacilantes, tomar uma coisa por duas, como acontece frequentemente com os bêbados; e, por outro lado, se quando os filósofos, não digo: distinguem a essência da existência – uma vez que não costumam supor outra distinção entre essas duas além daquela que, de fato, há –, mas: concebem, no mesmo corpo, a matéria, a forma e os vários acidentes como coisas igualmente diversas umas das outras, então, eles facilmente descobrem, a partir da obscuridade e da confusão da percepção, que ela tem sua origem não unicamente de uma faculdade positiva, mas também da falha de alguma faculdade, se observarem, mais diligentemente, com atenção, que claramente não têm consigo as diversas ideias daqueles que supõem ser assim diversos.") *A X****, agosto de 1641, ed. Adam-Tannery, t. III, p. 435.

[24] "Cum enim assuetus sim in omnibus aliis existentiam ab essentia distinguere, facile mihi persuadeo, illam etiam ab essentia Dei sejungi posse, atque ita Deum ut non existentem cogitari". ("Com efeito, visto que eu esteja habituado a distinguir em todos os outros a existência e a essência, facilmente persuado-me de que esta também pode ser separada da essência de Deus e, assim, Deus pode ser cogitado como não existente.") *Med. V*, ed. Adam-Tannery, t. VII, p. 66.

[25] “Ubi dixi Deum esse *suum* esse, usus sum modo loquendi Theologis usitatissimo, quo intelligitur ad Dei essentiam pertinere ut existat; quod idem triangulo dici non potest, quia tota ejus essentia recte intelligitur, etsi nullum in rerum natura esse supponatur”. (“Quando disse que Deus é o *seu* ser, eu utilizei um modo de falar muito usado pelos teólogos, pelo qual se entende que cabe à essência de Deus o existir; o que não pode ser dito igualmente de um triângulo, pois toda sua essência é retamente entendida, ainda que se suponha que não há nenhum na natureza das coisas.”) *A X****, agosto de 1641, ed. Adam-Tannery, t. III, p. 433.

[26] *A X****, 1645 ou 1646, ed. Adam-Tannery, t. IV, p. 349, l. 2-3.

[27] *Op. cit.*, t. IV, p. 349-350. Simplificamos um pouco a terminologia de Descartes que, sobre o problema das distinções, é bastante flutuante.

[28] *Med. V,* ed. Adam-Tannery, t. VII, p. 66.

[29] *IIIae Obj.,* ed. Adam-Tannery, t. VII, p. 194.

[30] *Vae Resp.,* ed. Adam-Tannery, t. VII, p. 383. – Cf. *IIae Resp.,* Axioma 10, t. VII, p. 166.

[31] Sobre as circunstâncias e a data da composição dessa obra, ver J. FREUDENTHAL, *Spinoza und die Scholastik, em Philosophische Aufsätze Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet*, Leipzig, 1887, p. 94-106; e Julius LEWKOWITZ, *Spinoza’s Cogitata metaphysica und ihr Verhältnis zu Descartes und zur Scholastik*, Breslau, 1902, p. 5-15 e 78-79.

[32] ESPINOSA, *Cogitata metaphysica*, P. I, cap. II: “Quid sit esse essentiae, quid esse existentiae, quid esse ideae, quid esse potentiae” (“O que é o ser da essência, o ser da existência, o ser da ideia, o ser da potência?”), t. IV, p. 191-193. – Citamos Espinosa segundo a edição de J. van Vloten e J. P. N. LAND, 3ª ed. (em 4 volumes), Haia, 1914.

[33] “Ad haec non puto operae praetium esse, hic Authores, qui diversum a nobis sentiunt, refutare, nec etiam eorum definitiones aut descriptiones de essentia et existentia examinare: nam hoc modo rem claram obscuriorem redderemus. Quid enim magis clarum, quam, quid sit essentia et existentia, intelligere; quandoquidem nullam definitionem alicuijus rei dare possumus, quin simul ejus essentiam explicemus.” (“Não considero que seja necessário refutar aqui os Autores que pensam diferentemente de nós quanto a isso, nem mesmo examinar as definições

ou descrições por eles dadas sobre a essência e a existência: pois, desse modo, nós obscureceríamos uma coisa clara. Com efeito, o que há de mais claro do que entender o que é a essência e a existência, visto que não podemos dar nenhuma definição de qualquer coisa sem, simultaneamente, explicarmos sua essência?") ESPINOSA, *Cogitata metaphysica*, P. I, cap. II, t. IV, p. 193.

[34] Cf. "Esse denique existentiae, est ipsa rerum essentia extra Deum, et in se considerata, tribuiturque rebus postquam a deo creatae sunt." ("Em suma, o ser da existência é a própria essência das coisas fora de Deus e em si considerada, e é atribuída às coisas depois que foram criadas por Deus.") E mais adiante: "Ad primam autem subsdistinctionem respondemus, quod essentia in Deo distinguatur ab existentia, quandoquidem sine hac illa non potest concipi; in caeteris autem essentia differt ab existentia: potest nimirum sine hac concipi." ("Ora, respondemos à primeira subdistinção que a essência em Deus se distingue da existência, uma vez que sem a primeira, a segunda não pode ser concebida; ora, nos outros, a essência difere da existência: pode, sem dúvida, ser concebida sem ela.") *Cogitata metaphysica*, P. I, cap. II, t. IV, p. 192.

[35] ESPINOSA, *Ethica*, P. I, prop. 24.

[36] *Idem, Cogitata metaphysica*, P. I, cap. II; t. IV, p. 192.

[37] A. RIVAUD, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris: Alcan, 1905, p. 29 e p. 32.

[38] Chr. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia methodo scientifica pertractata qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, ed. nov., Venova, 1789, n. 321, t. I, p. 137. Citaremos esse escrito de Wolff com o título de *Ontologia*, e nessa edição. A primeira edição data de 1729. – Sobre a obra de Wolff, ver Mariano CAMPO, *Cristiano Wolff e Il razionalismo prescrito*, Milão: Vita e Pensiero, 1939, 2 vol.

[39] "Philosophia prima invidendis elogiis a Scholasticis exornata, sed, postquam philosophia cartesiana invaluit, in contemptum adducta omniuque ludibrio exposita fuit." ("A filosofia primeira foi ornada de elogios invejáveis pelos Escolásticos, mas depois que a filosofia cartesiana tomou vigor, foi levada ao desprezo e exposta ao escárnio de todos."). Chr. WOLFF, *Ontologia,* Praefatio, início. Aproximar dessa

observação de Wolff a célebre passagem de Kant, no prefácio da primeira edição da *Crítica da razão pura*: "Houve um tempo em que esta última [*sc.* a metafísica] era chamada a *rainha das ciências*... Agora, em nosso século, é moda manifestar-lhe todo o desprezo...". Esse estado de espírito remontava à época de Wolff.

[40] Chr. WOLFF, *ibid.*

[41] *Idem, Ontologia*, Proleg., 7, p. 2-3. Cf. 12, p. 4.

[42] "Quamobrem cum termini philosophici semel recepti non sunt immutandi ubi a Scholasticis quidam fuerint introducti, iidem retinendi sunt." ("Por essa razão, visto que termos filosóficos uma vez recebidos não devem ser modificados, onde alguns foram introduzidos pelos Escolásticos, eles devem ser mantidos.") *Op. cit.*, 11, p. 4.

[43] "Si termini Scholasticorum retinentur et non satis accurate definiti accuratius definiuntur, philosophia prima Scholasticorum non postliminio introducitur. Philosophia Scholasticorum non terminis, quibus utuntur, sed eorum definitionibus minus accuratis et propositionibus perperam determinatis absolvitur. Quamobrem qui terminos Scholasticorum retinet, sed non satis accurate definitos accuratius definit, is minime philosophiam Scholasticorum suam facit, quin potius praecipuam ejus partem emendat, cum definitiones in Ontologia Scholasticorum longe plures sint quam propositiones". ("Se os termos dos Escolásticos forem mantidos e, definidos de modo insuficientemente preciso, forem mais precisamente definidos, a filosofia primeira dos Escolásticos não é introduzida com essa reintegração. A filosofia dos Escolásticos é abandonada, não pelos termos que eles utilizam, mas por suas definições pouco precisas e pelas proposições incorretamente determinadas. Por isso, aquele que retém os termos dos Escolásticos, mas não define mais precisamente os definidos de modo insuficientemente preciso, com eles pouco torna sua a filosofia dos Escolásticos sem antes corrigir a maior parte dela, visto que há muito mais definições na Ontologia dos Escolásticos que proposições.") *Op. cit.*, 12; p. 4-5.

[44] *Op. cit.*, 14, p. 5.

[45] *Op. cit.*, 19-26, p. 6-8.

[46] No estado atual de nossos conhecimentos, o termo *ontologia* parece ter sido proposto, pela primeira vez, pelo cartesiano Clauberg (1622-1665), que, aliás, preferia a ele *ontosophia*. Ver J. CLAUBERG, *Elementa philosophiae sive Ontosophia*, Groningae, 1647; 3ª edição em 1664; edição anotada, sob o título de: *Joannis Claubergii Ontosophia quae vulgo Metaphysica vocatur,* notis perpetuis in philosophiae et theologiae studiorum usum illustrata a Joh. Henrico Suicero. In calce annexa est Claubergii Logica contracta, Tiguri (Zurique): David Gessner, 1694. Os dois nomes são propostos nos prolegômenos: "Sicuti autem *Theosophia vel Theologia* dicitur quae circa Deum est Scientia, ita, haec, quae non circa hoc vel illud ens speciali nomine insignitum, vel proprietate quadam ab aliis distinctum, sed circa ens in genere versatur, non incommode *Ontosophia* vel *Ontologia* dici posse videtur." ("Assim como é chamada de *Teosofia* ou *Teologia* a ciência a respeito de Deus, assim, aquela que trata não deste ou daquele ente designado por um nome especial, ou distinto dos outros por alguma propriedade, mas que trata do ente quanto ao gênero, vê-se que, sem incômodo, pode ser chamada de *Ontosofia* ou *Ontologia*."); ed. de 1694, *Prolegomena*, 4 (sem paginação). Portanto, Clauberg já destacara a ontologia da teologia. O objeto dessa ciência é definido da seguinte maneira: "Est quedam scientia, quae contemplatur ens quatenus ens est, hoc est inquantum communem quamdam intelligitur habere naturam vel naturae gradum, qui rebus corporeis et incorporeis, Deo et creaturis, omnibusque adeo et singulis entibus suo modo inest." ("Há certa ciência que contempla o ente enquanto é ente, isto é, na medida em que se entende que tenha certa natureza comum ou grau de natureza que, a seu modo, é inerente a todas as coisas corpóreas e incorpóreas, a Deus e às criaturas, de modo que a todos e a cada um dos entes.") Art. 1, p. 1. Wolff não desconhece a obra de Clauberg. Segundo ele, Leibniz foi o primeiro a reconhecer os defeitos da ontologia escolástica e a considerar sua reforma necessária. Clauberg começou a fazê-lo, *sed non satis felici sucessu* (*mas não o suficiente para um sucesso fecundo*), como, aliás, constatou o próprio Leibniz, que declarou mais tarde que tal obra permanecia por fazer. Wolff se considera, portanto, e em larga medida a justo título, como aquele que finalmente conseguiu libertar a filosofia primeira do desprezo a que estava relegada em sua época: *Ontologia*, Proleg., 7, p. 3. Em *Questions d'enseignement de*

philosophie scolastique, Paris: Beauchesne, 1913, o padre GÉNY salienta (*op. cit.*, p. 48, nota de rodapé) que o termo *ontologia* se encontra num fragmento não datado de Leibniz (COUTURAT, *Opusculus et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903, p. 512). Ele atribui sua paternidade a J.-B. DU HAMEL, *Philosophia vetus et nova*, em que o termo aparece na 2ª edição (1681); mas essa edição é trinta anos posterior aos *Elementa* de Clauberg.

[47] Chr. WOLFF, *Ontologia*, 134, p. 60.

[48] *Op. cit.*, 135, p. 60.

[49] *Op. cit.*, 139, p. 61.

[50] *Op. cit.*, 142, p. 62.

[51] *Op. cit.*, 144, p. 63. "Quoniam ea, quae sibi mutuo non repugnant, nec tamen, per alia, quae simul insunt, determinantur, primo loco ponenda sunt, ubi ens concipimus, eadem vero essentiam constituunt, essentia primum est, quod de ente concipitur, nec sine ea ens esse potest." ("Porque aqueles que não se opõem mutuamente, e, no entanto, não são determinados por outros que lhe são simultaneamente inerentes, devem ser postos em primeiro lugar quando concebemos o ente, eles, de fato, constituem a essência: a essência é o que primeiro se concebe sobre o ente, e sem ela o ente não pode ser.")

[52] "In essentia entis continetur ratio eorum, quae praeter eam eidem constanter insunt, vel inesse possunt. Quicquid enti inest, id vel inter essentialia, vel attributa, vel modos locum tenet. Cur essentialia enti insint, ratio intrinseca nulla datur; sed cur attributa insint, ratio sufficiens in essentialibus continetur; cur modi inesse possint, ratio in iistem deprehenditur; consequenter cum attributa constanter insint, modi et inesse et non inesse possint, omnium eorum, quae praeter essentialia enti vel constanter insunt, vel inesse possunt, ratio in essentia entis continetur." ("Na essência do ente está contida a razão daqueles que, para além dela, constantemente são nele inerentes, ou podem ser inerentes. Tudo o que é inerente ao ente, toma lugar ou entre os essenciais, ou os atributos, ou os modos. Não é dada nenhuma razão intrínseca do por que os essenciais são inerentes ao ente; mas está contida nos essenciais a razão suficiente do por que os atributos são inerentes; encontra-se nos próprios modos a razão do por que eles são

inerentes; consequentemente, enquanto os atributos são constantemente inerentes, os modos tanto podem inerir como não inerir; quanto àqueles que são constantemente inerentes ao ente para além dos essenciais ou que podem lhe ser inerentes, a razão está contida na essência do ente.") *Op. cit.*, 167, p. 71.

[53] "Essentia definiri potest per id quod primum de ente concipitur et in quo ratio continetur sufficiens, cur caetera vel actu insint, vel inesse possint." ("A essência pode ser definida pelo que é primeiramente concebido sobre o ente e no qual está contida a razão suficiente, dado que outros ou são inerentes em ato, ou podem ser inerentes.") *Op. cit.*, 168, p. 72.

[54] *Op. cit.*, 169, p. 73.

[55] Citamos a *Cosmologia* conforme a seguinte edição: Chr. WOLFF, *Cosmologia generalis methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, imprimis Dei atque naturae cognitionem, via sternitur*, Veronae, apud haeredes Marci Moroni, 1779. No prefácio (datado de Marbourg, 29 de março de 1731), Wolff apresenta a expressão *cosmologia generalis* como um neologismo: "Inauditum in Scholis nomem est *Cosmologia generalis*, quam et transcedentalem appellare soleo, nec ulus Metaphysicorum de ea cogitavit vel illis temporibus, quibus spissa de Metaphysica volumina conscribebantur". ("Inaudito nas Escolas é o nome de *Cosmologia Geral*, que eu chamo habitualmente de transcendental, e nenhum dos livros da *Metafísica* refletiu sobre isso, nem mesmo na época em que volumes espessos eram escritos sobre a Metafísica."). A neoescolástica se apropriou dele, ao mesmo tempo que do termo cosmologia, de modo que essas divisões estão muito mais de acordo com o cânon da doutrina de Wolff do que com o das grandes doutrinas escolásticas propriamente ditas. Pode-se encontrar aí uma nova confirmação do parentesco que une a obra de Wolff à obra dos filósofos escolásticos, pois, ao passo que ele reivindica para si o direito de utilizar a terminologia escolástica da Idade Média, os escolásticos modernos não se privam de utilizar a dele. Aliás, por vezes a influência de Wolff sobre a escolástica moderna vai mais adiante, e pode-se vê-la agir até mesmo sobre a exegese filosófica do próprio tomismo. Ver, por exemplo, R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, 3ª ed.,

Paris: Beauchesne, 1920, p. 170-179, em que “o princípio de razão de ser”, segundo o qual “todo ser tem uma razão suficiente”, se encontra associado ao princípio de identidade por uma redução ao impossível e, nesse sentido, é analítico. Aqueles que refletem de outro modo, afirma-se (p. 175), se separam “da filosofia tradicional”. Sim, daquela que se tornou tal desde o tempo de Leibniz e de Wolff, mas que é a negação da de São Tomás de Aquino.

[56] *Cosmologia*, Proleg., 4, p. 2.

[57] Citamos a *Teologia* segundo a seguinte edição: Chr. WOLFF, *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*... Veronae, apud haeredes Marci Moroni, 1779 (Prefácio datado de 31 de março de 1736). – A obra consiste de dois volumes: “Pars Prior, integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur, e Pars Posterior, qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur, et Atheismi, Deismi, Fatalismi, Naturalismi, Spinozismi aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur.” (“A primeira parte, que contém toda uma sistematização pela qual a existência e os atributos de Deus são demonstrados *a posteriori*, e a segunda parte, na qual a existência e os atributos de Deus a partir da noção de ente perfeitíssimo e a natureza da alma são demonstrados, e são destruídos os fundamentos do ateísmo, do deísmo, do fatalismo, do naturalismo, do espinosismo e de outros erros sobre Deus.”) Indicamos a parte e o parágrafo, seguidos do volume e da página da edição citada.

[58] *Theologia naturalis*, I, 67; I, p. 27.

[59] *Idem*.

[60] *Theologia naturalis*, I, 31; t. I, p. 15. – Cf. “Ens necessarium est, cujus existentia absolute necessaria; seu quod perinde est (§ 308), quod rationem sufficientem existentiae suae in essentia sua habet.” (“O ente necessário é aquele cuja existência é absolutamente necessária; ou aquele que, igualmente, possui a razão suficiente de sua existência na sua essência.”) *Ontologia,* 309, p. 132.

[61] *Ontologia*, 299 e 300, p. 130-131.

[62] *Theologia naturalis*, I, 34, t. I, p. 16.

[63] *Ontologia*, 171 e 172, p. 74.

[64] *Theologia naturalis*, II, 12, t. II, p. 5. Wolff chega ao ponto de defender que, assim apresentado, o argumento está a salvo das objeções dirigidas contra ele por São Tomás, cujas justas exigências sobre esse ponto doravante se encontram satisfeitas. Ver *op. cit.*, Praefatio, p. 2: "Vidit hoc pro acumine suo prorsus singulari… D. Thomas…", e II, 13, t. II, p. 6: "Affirmavit Anselmus, negarunt alii. Ast D. Thomas pro eo quod ipsi erat, acumine recte monuit, tum demum existentiam entis perfectissimi recte inferri ex ejus notione, ubi probetur enti alicui summam perfectionem, seu phrasi nostra omnes realitates in gradu absolute summo convenire". ("Anselmo o afirmou, outros o negaram. Mas o Divino Tomás, que era favorável a isso, com acuidade retamente advertiu, então, que, no fim, a existência do ente perfeitíssimo seja retamente inferida de sua noção, quando é provada a suma perfeição para algum ente, ou, como afirmamos, todas as realidades que convêm ao grau absolutamente mais elevado.")

[65] *Theologia naturalis,* II, 5, t. II, p. 2, e II, p. 7. Nesse último texto, Wolff faz a interessante observação de que "in existentia gradus concipi nequeunt, quam quoad necessitatem existendi... Major itaque existentiae gradus concipi nequit, quam qui existentiae necessariae convenit, consequenter ea gradus absolute summi est" ("os graus não podem ser concebidos na existência senão segundo a necessidade do existir… E, assim, não pode ser concebido um maior grau de existência que aquele que convém à existência necessária, consequentemente, ela é o grau do absolutamente mais elevado").

[66] *Theologia naturalis*, II, 21, t. II, p. 8.

[67] *Op. cit.,* I, 768-770, t. I, p. 367. Wolff define, no artigo 771 (p. 367), que o primeiro estado do mundo não é explicável unicamente pela essência ou natureza das coisas. Em outras palavras, a razão suficiente da existência do mundo não está contida em sua essência.

[68] *Op. cit.,* I, 312, t. I, p. 150, e I, 430, t. I, p. 196.

[69] *Op. cit.,* I, 342, t. I, p. 161.

[70] *Op. cit.,* I, 325, t. I, p. 155.

[71] *Op. cit.,* I, 326, t. I, p. 155.

[72] *Op. cit.,* I, 339, t. I, p. 160.

[73] *Op. cit.*, I, 340, t. I, p. 160. – Sobre a posição de São Tomás na *Summa theologiae,* I, 25, 6, Wolff se explica em sua *Theologia naturalis*, I, 406, t. I, p. 183, comentário do artigo.

[74] *Op. cit.*, II, 695, t. II, p. 330.

A NEUTRALIZAÇÃO DA EXISTÊNCIA

[1] Tradução: Tiago José Risi Leme, Pedro Calixto Ferreira Filho e Carlos Eduardo de Oliveira.

[2] I. KANT, *Critique de la Raison pure*. Prefácio da segunda edição, trad. por P. Mesnard: Paris, Hachette, 1932.

[3] Fr. SCHUBERT, *Immanuel Kant's Biographie*, em *I. K. Sämtliche Werke,* ed. por K. Rosenkranz e Fr. W. Schubert, t. XI, 2ª parte, Leipzig, 1842, p. 28.

[4] K. ROSENKRANZ, *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, em ed. cit., t. XII, p. 44.

[5] KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future,* Prefácio.

[6] K. ROSENKRANZ, *op. cit.,* p. 44.

[7] KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique*, Prefácio.

[8] D. HUME, *An Enquiry concerning Human Understanding*, sect. IV, part. 1, n. 20-21, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 2ª ed. 1902, p. 25-26.

[9] Sobre essa evolução do pensamento de Kant, ver as excelentes páginas de R. VERNEAUX, *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français,* Paris: Beauchesne, 1936, p. 224-241. – Sobre as incertezas que Kant passou a ter depois de 1755, ver *op. cit.*, p. 224-225; para uma primeira crítica do argumento ontológico, ver p. 226-227.

[10] I. KANT, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, III, Allgemeine Anmerkung. A fórmula de Kant se inspira diretamente no Apêndice de Hume a seu *Traité de la nature humaine*, ed. Selby-Bigge, Oxford, 1936, p. 636-636.

[11] *Op. cit., ibid.*

[12] I. KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, I Abt., 1 Betr., 1.

[13] I. KANT, *op. cit.*, I, 1, 2.

[14] *Op. cit.*, I, 1, 3.

[15] "Existentia est complexus affectionum in aliquo compossibilium, id est complementum essentiae sive possibilitatis internae, quatenus haec tantum ut complexus determinationum spectatur." ("A existência é o complexo das afecções em algum compossível, isto é, o complemento da essência ou da possibilidade interna, na medida em que esta é considerada unicamente como o complexo das determinações") Al. Gottlieb BAUMGARTEN, *Metaphysica*, P. I, c. 1, s. 3, n. 55; 4e éd., Halae Magdeburgicae, 1757, p. 15-16.

[16] I. KANT, *op. cit.*, I, 1, 3.

[17] I. KANT, *op. cit.*, III, 2, início do capítulo.

[18] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung, VII, fim.

[19] I. KANT, *Prolegomena*, Der transzendentalen Hauptfrage, I Teil, Anm. 3.

[20] I. KANT, *Crítica da razão pura*, Prefácio da 2ª edição, trad. P. Mesnard, p. 21.

[21] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, no texto da 1ª edição, que nada pode substituir sobre essa questão: *Dialectique transcendentale,* liv. II, cap. I, 4° Paralogismo sobre a identidade do mundo exterior.

[22] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Die transzendentale Analytik, II Buch, 4: *Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt*.

[23] I. KANT, *loc. cit.*, Erläuterung.

[24] I. KANT, *Prolegomena,* Transzendentale Hauptfrage, I Teil, Anmerkung II.

[25] I. KANT, *Prolegomena*, Transzendentale Hauptfrage, II Teil, *Wie ist Natur selbst möglich?*

A DEDUÇÃO DA EXISTÊNCIA

[1] Tradução: Tiago José Risi Leme e Luiz Marcos da Silva Filho.

[2] Sobre esse ponto, ver J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris: Rieder, 1929.

[3] HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, Préface, trad. J. Hyppolite, Paris, 1939, t. I, p. 11.

[4] HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 2ª ed. por G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1911, art. 27, p. 60.

[5] HEGEL, *op. cit.*, art. 28-29, p. 60-61.

[6] HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, Préface, trad. citada, t. I, p. 48-49.

[7] HEGEL, *Encyclopädie*, art. 33, ed. cit., p. 62-63.

[8] HEGEL, *op. cit.*, art. 36, p. 64.

[9] HEGEL, *Encyclopädie*, art. 44, ed. cit., p. 70.

[10] HEGEL, *Encyclopädie*, art. 51, ed. cit., p. 80.

[11] HEGEL, *Encyclopädie*, art. 87, ed. cit., p. 109.

[12] HEGEL, *op. cit.*, art. 87, p. 109.

[13] HEGEL, *Encyclopädie*, art. 88, ed. cit., p. 113.

[14] *Op. cit.*, art. 89, p. 114.

[15] HEGEL, *Phénoménologie*, Introduction, t. I, p. 70-71. O não ser é um "nada de ser", ou seja, um nada determinado pelo próprio ser que ele inclui para o negar.

[16] *Encyclopädie*, art. 90, p. 115.

[17] HEGEL, *Encyclopädie*, art. 112, p. 126.

[18] HEGEL, *Encyclopädie*, art. 115, p. 128.

[19] HEGEL, *Encyclopädie*, art. 121, p. 134.

[20] *Op. cit.*, art. 123, p. 135.

[21] HEGEL, *Encyclopädie*, art. 142 e 143, p. 145.

[22] *Op. cit.*, art. 247, p. 207.

A EXISTÊNCIA CONTRA A FILOSOFIA

[1] Tradução: Tiago José Risi Leme e Cristiane Negreiros Abbud Ayoub.

[2] J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel,* Paris, Rieder, 1929, p. 145.

[3] S. KIERKEGAARD, *Point de vue explicatif de mon oeuvre*, trad. P.-H. Tisseau, 1940, p. 75, nota 1.

[4] Sobre o lugar e o sentido preciso dessa obra no conjunto dos escritos de Kierkegaard, ver *op. cit.*, p. 30, 60 e 76.

[5] S. KIERKEGAARD, *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*, trad. Paul Petit, Paris: Gallimard, 1941, p. 9-10. Sobre o monge cristão, p. 213-214, 271 e 273-283. A ética exclui a contemplação do mundo e dos homens, p. 214.

[6] *Op. cit.*, p. 84.

[7] S. KIERKEGAARD, *Post-Scriptum*, p. 50, nota 1.

[8] *Op. cit.*, p. 72.

[9] *Op. cit.*, p. 73.

[10] *Op. cit.*, p. 79.

[11] *Post-Scriptum*, p. 201-202.

[12] *Op. cit.*, p. 203-204.

[13] *Op. cit.*, p. 206.

[14] *Op. cit.*, p. 126.

[15] *Op. cit.*, p. 131.

[16] *Op. cit.*, p. 131-132.

[17] *Op. cit.*, p. 216.

[18] É um ponto essencial na doutrina de Kierkegaard que todo saber ou todo conhecimento histórico é, "maximamente, uma aproximação, mesmo no que concerne ao próprio saber do indivíduo sobre sua própria atividade exterior histórica". *Op. cit.*, p. 388-389.

[19] *Op. cit.*, p. 19.

[20] *Op. cit., ibid.*

[21] A discussão se sucederia entre aquele que Kierkegaard chama "o religioso A" e "o religioso-paradoxal". Ver *op. cit.*, p. 386.

[22] *Op. cit.*, p. 249.

[23] *Op. cit.*, p. 254-256.

[24] *Op. cit.*, p. 222.

[25] *Op. cit.*, p. 211.

[26] *Op. cit.*, p. 216.

[27] *Op. cit.*, p. 218-219.

[28] *Op. cit.*, p. 222.

CONHECIMENTO DA EXISTÊNCIA

[1] Tradução: Tiago José Risi Leme e Luiz Marcos da Silva Filho.

[2] Podemos assegurar-nos disso consultando A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris: Alcan, 1926; art. *Existence*, t. I, p. 229.

[3] A. LALANDE, *op. cit.*, art. *Être*, sentido A, e art. *Existence*, sentido A, p. 223 e 229.

[4] Gilson lembra a seu leitor o fato de que, em francês, a palavra *rien* é derivada do termo latino *res, rem* (coisa), e que o significado próprio desta palavra é "*quelque chose*", ou seja, "*alguma coisa*". Portanto, quando empregada numa negação, "*rien*" significa, literalmente, "*não alguma coisa*", ou, como costumeiramente se traduz essa negativa, "*nada*". Donde, o sentido do exemplo dado na frase em pauta ser o seguinte: uma vez que "*rien*" significa o mesmo que "*alguma coisa*", quando afirmo *x é "rien"*, entendo: *x é* "*alguma coisa*"; quando nego: *x não é "rien"*, entendo: *x não é* "*alguma coisa*"; o que equivale a dizer: *x não é nada*. Portanto, conclui Gilson, o *nada* sempre é concebido por meio do ser: *ser nada é não ser* "*rien*", ou seja, ser *nada* é *não ser* "*alguma coisa*" (N.R.).

[5] H. A. AITKINS, *The Principles of Logic*, Nova York: Henry Holt, 2ª ed., 1904, p. 90.

[6] H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 298-322.

[7] *Op. cit.*, p. 301.

[8] *Op. cit.*, p. 310.

[9] *Op. cit.*, p. 314.

[10] ARISTÓTELES, *De interpretatione*, X, 4.

[11] A mesma conclusão já foi formulada por James Mill, de uma forma que alguns talvez achem mais fácil de compreender: "Na expressão *eu sou existente*, a palavra *sou* deveria desempenhar apenas o papel de cópula. Mas, na realidade, sua conotação de *existência* continua a aderir a ela. Assim, ainda que a expressão devesse ser composta pelas três partes reconhecidas da predicação: 1, o sujeito *Eu*; 2, o predicado *existente*; e, 3, a cópula; ela é composta, na realidade, de 1, o sujeito *Eu*; 2, o predicado

existente; e, 3, a cópula que significa, 4, mais uma vez, *existente*". J. MILL, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, 2 vol., Londres, 1869; t. I, p. 174-175. Se *é* significa a existência, ele não é cópula e não introduz nenhum predicado.

[12] Lembre-se que, em pauta, está a discussão sobre as proposições de segundo e de terceiro adjacentes. Como se viu, a proposição de terceiro adjacente é aquela composta de três termos: o sujeito, a cópula ou verbo de ligação, e o predicado. Sendo fundamental para a argumentação que a cópula seja o verbo "ser", temos o seguinte problema: a proposição "Pedro está lendo" traduziria "*Pierre est lisant*" e caberia perfeitamente como um exemplo de uma proposição de terceiro adjacente, não fosse o fato de que a cópula empregada, em português, é, em vez do verbo "ser", o verbo "estar". No entanto, parece possível contornar essa dificuldade lembrando que, embora o termo predicado não seja mais uma única palavra, mas uma expressão, a proposição "Pedro *é* aquele que está lendo" pretende-se, de certa forma, semelhante a "Pedro está lendo" e pode ser tomada como uma proposição de terceiro adjacente composta com o verbo "ser". Donde, toda vez em que for necessário, empregaremos proposições construídas desse modo para traduzir os exemplos de proposições de terceiro adjacente dados por Gilson. (N.R.)

[13] Fr. BRENTANO, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris: Aubier, 1944, p. 212.

[14] Fr. BRENTANO, *op. cit.*, p. 218.

[15] Fr. BRENTANO, *op. cit.*, p. 218.

[16] De fato, não há no texto tal universal negativa. Supondo que se trata de uma proposição existencial, deveríamos ter, por exemplo, *homem imortal não é*, em vez de *um homem* etc. (N.R.)

[17] LANCELOT, *Grammaire générale*, cap. XIII; ou *Logique de Port-Royal*, IIª parte, cap. II.

[18] *Logique de Port-Royal*, IIª parte, cap. III.

[19] BOSSUET, *Logique*, livro I, cap. XXXIX.

[20] BOSSUET, *ibid*.

[21] Ferdinand BRUNOT, *La pensée et le langage. Méthode, principes et plan d'une théorie nouvelle du langage appliquée au Français*, Paris: Masson, 1922, p. XVIII-XIX. Cf. p. 898, o último parágrafo do livro.

[22] PRISCIANO, *Institutiones grammaticae*, lib. VII; I, 1; ed. M. Herz, Leipzig: Taubner, 1865; t. I, p. 369.

[23] BRUNOT, *op. cit.*, p. XIX, nota 1.

[24] *Op. cit.*, p. 203.

[25] *Op. cit.*, p. 210.

[26] ARISTÓTELES, *De interpretatione*, cap. III, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1936, p. 82.

[27] BRUNOT, *op. cit.*, p. 293.

[28] Ver as observações de François Thurot sobre o livro de Jacques Harris, *Hermès, ou Recherches philosophiques sur la grammaire universelle*, Paris: Messidor, ano IV, p. 93. O texto do próprio J. Harris, p. 31-35, merece ser lido.

[29] Falou-se inclusive em juízos sem sujeitos. Ver o resumo do memorando de Miklosich, com as observações de Fr. Brentano a esse respeito, em sua *Psycologie*, p. 299-307.

[30] A. MAZON, *Grammaire de la langue russe*, Paris: Droz, 1943; art. 143 e 162: "ele velho", "ela bela", "eles estudantes".

[31] E. GOBLOT, *Traité de Logique*, Paris: A. Colin, 7ª ed., 1941, p. 43.

[32] *Op. cit.*, p. 184-185.

[33] "Logicus enim considerat modum praedicandi et non existentiam rei" ("O lógico, com efeito, considera o modo de predicação e não a existência da coisa"). TOMÁS DE AQUINO, *In metaph.,* lect. 17, ed. Cathala, n. 1658.

[34] "Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur judicium verum esse" ("Ora, quando há a adequação com aquilo que está fora na coisa, diz-se que o juízo é verdadeiro"). S. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, qu. I, art. 3, Resp.

[35] Talvez não seja sem interesse notar que, em russo, onde o verbo *é* normalmente não serve de cópula, ele, ao contrário, conservou seu sentido existencial.

[36] Simon FRANK, *La Connaissance et l'être*, Paris: Aubier, 1937, p. 19.

[37] Sobre as pseudodificuldades que nascem do caso da alucinação, ver E. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris: J. Vrin, 1939, cap. VII, p. 197-200, e cap. VIII.

[38] *Op. cit.*, p. 226.

EXISTÊNCIA E FILOSOFIA

[1] Tradução: Tiago José Risi Leme e Luiz Marcos da Silva Filho.

[2] "Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei... secunda operatio respicit ipsum esse rei." ("A primeira operação certamente diz respeito à própria natureza da coisa... a segunda operação diz respeito ao próprio ser da coisa"). TOMÁS DE AQUINO, *In Boethium de Trinitate*, q. V, art. 3; em *Opuscula*, ed. Mandonnet, t. III, p. 110.

[3] Tomás de AQUINO, *Qu. disp. de Veritate*, qu. III, art. 2, Resp.

[4] "Est duplex modus dicendi: primus est doctoris sancti Thomae, qui ponit quod in omnibus citra Deum differt esse ab essentia: secundus est omnium aliorum concorditer parisiensium, qui ponunt oppositum." Citado por J. KOCH, *Durandus de S. Porciano*, Beitr. zur Gesch. der Phil. d. M.-A., vol. XXVI, 1, p. 330. Cf. G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, vol. I, Paris, R. Haloua, 1933, p. 31.

Conclusão

[1] Tradução: Tiago José Risi Leme e Cristiane Negreiros Abbud Ayoub.

APÊNDICES

[1] Tradução: Tiago José Risi Leme e Carlos Eduardo de Oliveira.

[2] Publicada originalmente em 1948, a obra foi reimpressa, na França, ainda em vida de Gilson (1884-1978), nos anos de 1962, 1969, 1972; e, postumamente, em 1981, 1987, 1994, 2000, 2008. A primeira reimpressão (1962) foi apresentada como a 2ª edição, *revista e aumentada*, da qual houve duas outras tiragens (1969, 1972). Na impressão de 1981, ela recebe uma terceira versão, com a observação "tiragem aumentada", porque acrescida do terceiro apêndice, elaborado em 1972 e publicado como uma peça autônoma em 1973. Lembre-se, ainda, que Gilson, nesses apêndices, toma, à época com razão, como

obras abertas tanto os trabalhos de Sartre (1905-1980) como os de Heidegger (1889-1976), o que pode confundir o leitor desavisado. Por fim, como curiosidade, saiba-se que a publicação de 1994 é considerada, aparentemente sem maiores razões, uma nova edição, a 3ª e última, da qual as outras impressões posteriores são apenas novas tiragens. (N.R.)

NOTAS SOBRE O VOCABULÁRIO DO SER

[1] "*Ente e Aquilo que é*". (N.R.)

[2] A tradução das duas primeiras palavras citadas teria, em português, efeito semelhante ao do latim: *au-sente, pre-sente*. (N.R.)

[3] A. ERNOUT e A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris: C. Klincksieck, 1939, p. 302.

[4] *Ibid.*

[5] PRISCIANO, *Institutionum Gramaticarum*, lib. XVIII, 8, 75 ; ed. M. Hertz, Leipzig, 1858, t. II, p. 239. Cf., acerca da palavra *omnipotens* (onipotente): "Ex tribus corruptis, *omnium et potis et ens*, id est *qui omnium potis* est. Antiqui enim *ens* dicebant participium ab eo quo est *sum*, *es*. Ideo ergo a *possum* verbo *potens* nascitur, tam participium quam nomen" ("[onipotente] provém da corrupção de três: *tudo* e *que pode* e *ente*, isto é, *aquele que pode tudo*. Com efeito, os antigos diziam que *ente* é o particípio derivado daquele verbo pelo qual dizemos *sou*, *és*. Por isso, então, do verbo *poder* se origina o termo *potente*, tanto o particípio quanto o nome."). [No original francês, a citação dessa última passagem omite, certamente por erro de reprodução, um trecho que aqui pudemos citar integralmente. (N.R.)] PRISCIANO, *Partitionum X*, ed. cit., t. II, p. 506. Ele não define quem são esses *antiqui* (antigos), sendo César o único por ele citado a esse respeito. Com efeito, do ponto de vista do início do século VI de nossa era, César poderia passar por um antigo.

[6] QUINTILIANO, *De institutione oratoria*, VIII, 3, 33. Sobre Sérgio Flavius, indicações em A. ERNOUT e A. MEILLET, *loc. cit.*

[7] "Magis damnabis angustias Romanas, si scieris unam syllabam esse, quam mutare non possim. – Quae haec sit, quaeris? τὸ ὄν. Duri tibi videor ingenii: in medio positum posse sic transferri, ut dicam: *quod est*.

Sed multum interesse video: cogor verbum pro vocabulo ponere; sed ita necesse est, ponam: *quod est*." (Condenarás mais as estreitezas romanas se souberes haver uma sílaba que não sou capaz de traduzir. – Qual seria ela?, perguntas. τὸ ὄν. Sou visto por ti como rude de engenho: está posto às claras que é possível ser vertida, de modo que eu diga: *aquilo que é*. Mas vejo que há grande distância: sou impelido a empregar um verbo no lugar de um nome; mas como assim é necessário, afirmo: *aquilo que é*.) SÊNECA, *Ad Lucilium*, 58, 5-6. Como se vê, Sêneca queria um nome para traduzir um nome, e não parece que *ens* tenha se apresentado a ele como possível.

[8] CALCÍDIO, *In Timaeum Platonis*, cap. 28, ed. Mullach, Paris: Didot, 1881, p. 186.

[9] CALCÍDIO, *Timeu*, trad. cit, cap. XXVII, p. 180. Não sendo *existens*, então, um neologismo menos surpreendente do que teria sido *ens*, é preciso verdadeiramente que esse último termo tenha permanecido inusitado até o início do século IV. Observaremos que, mesmo no século XII, traduzindo o *Mênon* de Platão, Henrique Aristipo não tradurizá ὄν por *ens*, mas por *existens*. Cf. *Mênon*, ed. V. Kordeuter e C. Labowsky, Instituto Warburg, Londres, 1940). O índex latino para o verbo *sum* não apresenta *ens* (p. 90), mas dá *existo-ens* como tradução de ὄν (p. 91).

[10] BOÉCIO, *In Isagogen Porphyrii, ed. prima,* lib. I, c. XXIV, ed. S. Brandt, CSEL, vol. XLVIII, Viena, 1906, p. 74.

[11] *Op. cit., ed. secunda*, lib. III, c. VII; ed. cit., p. 220, l. 14 e p. 221, l. 4, onde *ens* traduz o[n. Cf. *ed. prima*, lib. I, c. XXIV, p. 74, l. 24 : "nam quoniam substantia ens est, et item qualitas ens, …" (pois, visto que a substância é ente, e, igualmente, a qualidade é ente, …").

[12] *Op. cit., ed. secunda*, lib. III, c. VII, ed. cit., p. 221-222. Para *entia*, p. 221, l. 2 et l. 5 Cf. *loc. cit.*, p. 223: "Itaque id quod dicitur ens, etsi de potest quae omnibus praedicamentis, quoniam tamen nulla ejus definitio inveniri potest quae omnibus praedicamentis possit aptari, idcirco non dicitur univoce de praedicamentis, id est ut genus, sed aequivoce, id est ut vox plura significans. Convincitur etiam hac quoque ratione id quod dicimus ens, praedicatorum genus esse non posse." (Assim, isso que é dito *ente*, embora possa ser dito de todos os

predicamentos, visto que, no entanto, não se pode encontrar nenhuma definição dele que seja adaptada a todos os predicamentos, por isso, não é dito univocamente dos predicamentos, isto é, como gênero, mas equivocamente, isto é, como a voz que significa vários. É-se convencido, também por esta razão, que aquilo que chamamos de *ente* não pode ser gênero dos predicados.) Para justificar o lugar dessa última vírgula, *ibid.*, p. 225, l. 8.

[13] "Ens igitur atque unum neutrum neutri supponitur; neque enim unius dicere possumus genus ens nec ejus quod dicimus ens, unum. Nam quod dicimus ens, unum est et quod unum dicitur, ens est" etc. (Portanto, nem o ente nem o uno supõem um pelo outro; porque não podemos dizer que o ente seja o gênero do uno, nem que o uno seja o gênero daquele que chamamos de ente. Pois o que chamamos de ente é uno, e o que chamamos de uno é ente.) *Op. cit.*, c. VIII; p. 224.

[14] Essa ausência é uma certeza quase absoluta, visto que a palavra *ens* não figura nem mesmo em *A Concordance of Boethius, the Five Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, de Lane COOPER (Cambridge, Mass., 1928). Esse é um instrumento de trabalho preciosíssimo.

[15] "Quid ergo erit, ex quo haec deducantur? Illud cui nomen modo parum proprium imposuimus, *quod est*. Sic enim in species secabitur, ut dicamus: *quod est* aut corporale est aut incorporale... Illud genus *quod est* generale, supra se nihil habet. Initium rerum est... *quod est* in has species divido, ut sint corporalia aut incorporalia" (Do que, então, estes serão deduzidos? Daquilo a que impomos um nome de modo pouco próprio: *aquilo que é*. Com efeito, é, assim, separado em espécies, de modo que dizemos: *aquilo que é* ou é corporal ou é incorporal... Esse gênero geral, "aquilo que é", nada tem acima de si. É o início das coisas... divido o *aquilo que é* nestas espécies, a saber: as corporais ou as incorporais.) SÊNECA, *Ad Lucilium*, 58, 11-14.

[16] BOÉCIO, *De hebdomadibus*, PL 64, 1311B.

[17] "Diversum est tantum esse aliquid, et esse aliquid in eo quod est: illic enim accidens, hic substantia dicitur." ("Há diferença entre apenas ser algo e ser algo naquilo que é; com efeito, neste se diz o acidente, naquele, a substância."). *Loc. cit.*, 1311C.

[18] Sobre a correspondência entre εἶναι e *esse*, ver BOÉCIO, *De persona et duabus naturis*, cap. III, PL 64, 1344C.

[19] Em português, a mesma fórmula seria traduzida pela palavra *ente*. (N.R.)

[20] SÊNECA, *Ad Lucilium* 58, 4-5. O neologismo continuou a surpreender copistas e editores, que escreveram por muito tempo: *quid sentiam dicere* (o que significa dizer), em vez de *essentiam dicere* (dizer a essência).

[21] SÊNECA, *Consolatio ad Marciam* 23, 3.

[22] QUINTILIANO, *De institutione oratoria* II, 14, 2.

[23] Proporcionalmente, em português, diríamos: "... mas o substantivo feminino *entia*, que estaria para *essentia* assim como um português *sência* estaria para *essência*". Note-se, portanto, que, aqui, "*entia*", embora seja escrito exatamente da mesma forma, ainda não parece estar sendo tomado como o termo latino equivalente ao plural de *ens* (ente), *entia* (em português, entes). (N.R.).

[24] Ver A. ERNOUT e A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique*, p. 302.

[25] QUINTILIANO, *De institutione oratoria* III, 6.

[26] ARNÓBIO, *Adversus Gentes,* ed. Aug. Reifferscheid (CSEL, t. IV), p. 252, l. 3.

[27] ARNÓBIO, *Adversus Gentes,* lib. II, ed. cit., p. 105. Cf. lib. VII, p. 262, 1. 4-5: "Cum enim sint essentiae dispares substantiaeque unae..." ("Com efeito, visto que as essências sejam díspares e as substâncias unas...").

[28] "... Deo, cujus nutu et arbitrio omne quod est constat et in essentiae (*sic*, em vez de *sententiae*) suae perpetuitate defixum est." ("... a Deus, de cuja ordem e arbítrio consta tudo que é e está fixado na perpetuidade de sua essência [em vez de *na perpetuidade de seu juízo*]). ARNÓBIO, *Adversus Gentes*, lib. I, ed. cit., p. 18 ; ll.20-21. Para a correção, ver Prefácio, p. XV: "atque in sui nominis essentia (e não *esse substantia*) praedicari" ("e ser predicado na essência de seu nome [e não *e ser predicado no ser a substância de seu nome*]"). *Op. cit.*, lib. II, p. 77. Para a correção, ver Prefácio, p. XVII. Pode-se, aliás, perguntar se *sui nominis* (*de seu* nome) não seria outro erro em vez de *veri nominis* (*do verdadeiro nome*).

[29] “Sed quia frequens nobis nuncupatio essentiae ac substantiae necessaria et, cognoscendum est quid significet essentia, ne de rebus locuturi, rem verborum nesciamus. Essentia est res quae est, vel ex quibus est, et quae in eo quod manet subsistit. Dici autem essentia, et natura, et genus, et substantia uniuscujusque rei poterit. Proprie autem essentia idcirco est dicta, quia semper est. Quae idcirco etiam substantia est, quia res est quae est, necesse est subsistat in sese: quicquid autem subsistit, sine dubio in genere, vel in natura, vel substantia maneat. Cum ergo essentiam dicimus, significare naturam, vel genus vel substantiam intelligimus ejus rei quae in his omnibus semper esse subsistat. Nunc igitur praescriptas ab orientalibus fidei definitiones recenseamus”. (“Mas porque, frequentemente, é necessário para nós pronunciar *essência* e *substância*, cumpre conhecer o que *essência* significa, para que, ao falar sobre as coisas, não ignoremos a coisa significada pela palavra. *Essência* é a coisa que é, ou a partir da qual ela é, e que subsiste naquilo que permanece. Ora, poderia ser dita *essência*, bem como *natureza*, *gênero*, ou *substância* de qualquer coisa. Diz-se propriamente *essência* por isso: porque sempre é. Também por isso é *substância*: porque a coisa é o que é, é necessário que subsista em si mesma: ora, o que quer que subsista, sem dúvida, permanece no gênero, ou na natureza, ou na substância. Portanto, quando dizemos *essência*, entendemos significar a natureza, ou o gênero, ou a substância daquela coisa cujo ser sempre subsiste em tudo. Portanto, recenseemos agora as definições de fé prescritas pelos orientais.”) DE POITIERS, *De Synodis adversus Arianos*, em *Opera* (Paris, 1572), p. 125 BC. Cf. AGOSTINHO, *De Trinitate*, V, 2, 3; PL 42, 912, em que o termo *essentia*, apresentado como equivalente ao grego οὐσία, se encontra aplicado ao Deus do *Êxodo* 3, 4, visto que, sendo o ser imutável por excelência, ele merece, sumamente e com a máxima verdade, o título de *essentia*.

[30] AGOSTINHO, *De moribus Manicheorum* II, 2, 2; PL 32, 1346.

[31] AGOSTINHO, *De civitate Dei* XII, 2; PL 41, 350. Essa obra data de 413-426, e é possível que o termo *essentia* tenha ganhado terreno a partir de 388. – Para a equivalência *substantia-essentia* na língua teológica, cf. *De Trinitate* II, 2, 3 (PL 42, 912), com preferência a favor de *essentia*; V, 8, 9-10; 917: “Essentiam dico, quae ojusiva graece dicitur, quam usitatius

substantiam vocamus" ("Chamo *essência* aquilo que os gregos chamavam ὐσία, e que usualmente chamamos *substância*"); VII, 4, 7, que remete ao texto precedente etc.

[32] "Invenit hic princeps quid prima essentia distet / A summo sextoque bono." ("Encontra aqui o princípio de que a essência primeira diste / do sumo e sexto bem.") Sidônio APOLINÁRIO, *Epithalamium Polemio et Araneolae dictum,* PL 58, 714. Essa primeira *essentia* é a das pedras, que "*sunt tantum*" ("somente são"), os outros seres se hierarquizando até o sexto grau, que é Deus.

[33] "Pati vero non est nisi passibilis creataeque substantiae, quae quoniam a summa essentia, quae Deus est, ut existeret vocata de nihilo est...". ("De fato, o sofrer não é senão do passível e da substância criada, visto que são derivados da suma essência, que é Deus, que se diz existir desde o nada..."). Claudianus MAMERTUS, *De statu animae* I, 3; ed. A. Engelbrecht, CSEL, XI (Viena, 1885), p. 27... "qui (*sc*. creator) illi (*sc*. homini) ineffabilis benignitatis largitate essentiam cum lapidibus, vitam seminalem cum herbis et arboribus... dedit." (aquele [*sc.* o criador] deu a este [*sc.* ao homem], pela liberalidade de inefável benignidade, a essência com as pedras, a vida seminal com as ervas e as árvores..."). *Op. cit.*, I, 21, p. 71... "sicut tenebras luci, sicut essentiae nihilum, ita incorporeo corpus esse contrarium..." (assim como as trevas à luz, assim como o nada à essência, assim o corpo é contrário ao incorpóreo...") *Op. cit.*, II, 2, p. 103. Notar-se-á que *essentia*, aqui, é entendida como significando *entia*.

[34] Ver *essentia – ae – am*, em Lane COOPER, *A Concordance of Boethius*, Cambridge, 1928, p. 128.

[35] "... essentiam quidem *ousia*... Idem est igitur *ousia* esse quod essentiam..." ("... a essência, certamente a *ousía*... Portanto, ser *ousía* é o mesmo que ser *essência*..."). BOÉCIO, *De persona et duabus naturis*, cap. III; PL 64, 1344CD.

[36] É importante notar que o substantivo feminino singular latino *existentia* significa *existência*, enquanto o nominativo neutro plural do particípio *existens*, que é igualmente grafado *existentia,* significa *existentes*. Essa diferença será lembrada por Gilson, por exemplo, no final do próximo parágrafo. (N.R.)

[37] SANTO AGOSTINHO, *Conf.* IV, 11, 17; PL 32.

[38] SANTO AGOSTINHO, *op. cit.,* IV, 14, 21; PL 32, 702.

[39] Igual em português. (N.R.)

[40] CÍCERO, *De Officiis* I, 107.

[41] Que, aparentemente, é o mesmo na língua portuguesa. (N. R.)

[42] Cap. XXVI em *Fragmenta philosophorum graecorum*, ed. Aug. Mullach II, Paris, 1967, p. 180.

[43] Cap. XXVII, *ibid.*

[44] *Ibid.*

[45] Cap. XXVIII, *op. cit.*, p. 186.

[46] Ou seja, "existência". (N.R.)

[47] Cf. J. H. BAXTER e Ch. JOHNSON, *Mediaeval Latin Word-list from British and Irish Sources*, Oxford University Press, 1934, p. 162, em que *existentia* é registrado por volta de 1220 e 1362; *existere*, por volta de 1362; *existo*, no sentido do auxiliar *to be*, no século XIII e por volta de 1453. Trata-se, aqui, devemos observar, unicamente de fontes inglesas e irlandesas.

[48] Candidus ARIANUS, *De Generatione divina* I, PL 8, 1013.

[49] Candidus ARIANUS, *op. cit.*, 2, PL 8, 1014.

[50] Marius VICTORINUS, *De Generatione Verbi Divini*, cap. II, PL 8, 1021.

[51] Ricardo de SÃO VÍTOR, *De Trinitate* IV, 12, PL 196, 937-938.

[52] Alexandre de HALES, *Summa theologica*, pars II, Inq. II, Tr. I, Quaest. I, n. 349, ed. Quarrachi, 1924, I, p. 517-518.

[53] E o do português "existir". (N. R.)

[54] *Fons Vitae* V, 23, ed. C. Baeumker, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, Münster, 1892, p. 300.

[55] *Op. cit.*, V, 10, ed. cit., p. 274.

[56] *Op. cit.*, V, 39, ed. cit., p. 327.

[57] *Op. cit.*, II, 19, ed. cit., p. 59.

[58] *Op. cit.*, II, 15, ed. cit., p. 50.

[59] Egídio ROMANO, *Theoremata de esse et essentia* XIII, ed. Edgar Hocedez, Louvain, 1930, p. 83.

[60] *Op. cit.*, XXI, ed. dit., p. 130.

[61] *Op. cit.*, XIII, ed. cit., p. 83.

[62] Ed. Paris, Gueffier, 1617; primeira edição, 1609.

[63] *Discours de la méthode*, IV^e^ partie, ed. por E. Gilson, Paris, 1935, p. 91.

[64] *New English Dictionary* III, Oxford, 1897, p. 413.

RESPOSTAS A ALGUMAS QUESTÕES

[1] Na última e mais atual edição: GILSON, É. *Le Thomisme.* Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Paris: Vrin, 2010, 6ª edição, p. 447 s. (A 6ª edição é original de 1964). (N.R.)

[2] Edição brasileira: GILSON, E. *O filósofo e a teologia*. Tradução de Tiago José Risi Leme. Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2008. (N.T.)

LINGUAGEM E DOUTRINA DO SER EM SÃO TOMÁS DE AQUINO

[1] Conferência pronunciada em 4 de setembro de 1972, na Fundação Cini, Veneza. *Civiltà europea e civiltà veneziana: Aspetti e Problemi 7.* Concetto, storia, miti e immagini del Medio evo a cura di Vittore Branca, Florença: Sansoni, 1973, p. 11-18. Agradecemos ao professor V. Branca pela autorização para esta reimpressão.

[2] Em português, Tomás de Aquino, *O ente e a essência*. Tradução de C. A. R. do Nascimento. Apresentação de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 2005, Cap. 4, §§ 52-53, p. 33. (N.R.)