



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

CARLOS VINÍCIUS SARMENTO SILVA

**A DISTINÇÃO DE ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA: SUA GÊNESE E SUA
DISCUSSÃO EM TOMÁS DE AQUINO E DUNS SCOTUS**

BRASÍLIA/DF

2021

CARLOS VINÍCIUS SARMENTO SILVA

**A DISTINÇÃO DE ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA: SUA GÊNESE E SUA
DISCUSSÃO EM TOMÁS DE AQUINO E DUNS SCOTUS**

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes.

BRASÍLIA/DF

2021

CARLOS VINÍCIUS SARMENTO SILVA

**A DISTINÇÃO DE ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA: SUA GÊNESE E SUA
DISCUSSÃO EM TOMÁS DE AQUINO E DUNS SCOTUS**

Dissertação apresentada ao Departamento
de Filosofia da Universidade de Brasília
como requisito para obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Aprovado no dia: __/__/__

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes
Orientador

Prof. Dr. Hernán Guerrero Troncoso
Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas
Universidad Católica del Maule, Chile
Membro externo

Prof. Dr. Guy Hamelin
Membro Interno

Prof. Dr. Eduardo Wolf Pereira
Suplente

Ao meu amado e saudoso avô, Geraldo Sarmiento.

*Felizes os que morrem no Senhor...
eles descansarão das suas fadigas, pois as suas
obras os seguirão. Ap 14.13*

AGRADECIMENTOS

À minha amada Tayana, fonte bendita de alegria e sossego, por sua incansável dedicação e amor singelo.

À minha família, especialmente aos meus queridos pais e sogros, que caminharam juntos e apoiaram o projeto – parceiros *in fide et opere*.

Ao estimado Prof. Marcos Aurélio, pela confiança, competência, amabilidade no ensino e orientação.

Aos Professores Hernan Troncoso e Guy Hamelin, pelas valiosas contribuições nas bancas.

Soli Deo Gloria

“Pois nele vivemos, nos movemos e existimos”

Apóstolo Paulo

RESUMO

Durante a alta escolástica, o debate acerca da distinção de essência e existência atraiu o interesse da Filosofia e da Teologia. A essência diz respeito ao “quê” (*quid*) de uma coisa – aquilo que a determina como “tal coisa”. No entanto, conhecer o *quid* de algo não nos diz “se” tal ente existe (*an sit*), exceto se o ente em questão é Aquele cuja essência é o próprio ser. Essa distinção remete ao contraste fundamental entre o Criador (ser necessário), que está acima de qualquer composição ontológica, e o ente criado (ser contingente), cuja existência não é de sua essência. Neste trabalho, investigamos a discussão desse problema em Tomás de Aquino e Duns Scotus. Para isso, buscamos delinear, no Capítulo 1, a gênese do problema: o seu pano de fundo e os principais assuntos que orbitam o debate nas contribuições de Aristóteles, Boécio, dos filósofos árabes e da teologia latina. Em seguida, no Capítulo 2, buscamos compreender como se dá a doutrina da *distinctio realis* de Tomás de Aquino. Partindo da noção de ente, o Aquinate encontra uma estrutura metafísica na criatura que se dá como uma composição real de potência e ato, participante e participado, *essentia* e *actus essendi*. Esta estrutura diz o *ens per participationem*, que revela a sua dependência para com o Criador, *ens per essentiam*, que é o próprio ser subsistente (*Ipsum Esse*). Finalizamos o capítulo expondo o argumento do *De ente et essentia*, cap. 4, e apresentando duas classificações dos argumentos pela distinção real encontrados no *corpus thomisticum*. Posteriormente, no Capítulo 3, investigamos de que forma o problema é tratado por Duns Scotus. A noção unívoca de *ens* na metafísica de Scotus reorienta toda a abordagem da contingência do ente criado levando a uma rejeição da tese da distinção real de essência e existência. Para Scotus, a composição inerente ao ente finito é a de *res positiva* e *privatio*. É da carência de algum grau de perfeição da entidade (cuja plenitude se dá apenas no *Ens Infinitum*) que se segue a composição de potência objetiva e ato, justificando assim sua contingência. Analisamos duas teses que parecem emergir da doutrina do Doutor Sutil, como propostas alternativas à sua rejeição explícita da distinção real: as teses da *distinctio formalis* e da *distinctio modalis*. Em ambas as teses, a essência e existência são uma mesma *res*. Na primeira, a essência e existência são formalidades distintas; na segunda, a essência e existência se relacionam como quiddidade e seu modo intrínseco.

Palavras-chave: essência, existência, ser, Tomás de Aquino, Duns Scotus

ABSTRACT

The essence-existence distinction drew great interest of medieval philosophers and theologians. The essence is the *what* of a thing, that which determines it to be what it is. However, the *what* of a thing doesn't tell us *if* the thing exists, except if the being in question is that One whose essence is his own being. The distinction refers to the fundamental otherness between Creator (necessary being) and creature (contingent being). The former is above any ontological composition, the latter has an existence other than its essence. Our research focuses on the discussion of this issue in Thomas Aquinas and Duns Scotus. In the First Chapter, we research the origin of the problem: its background and the main ideas that contributed with the debate in Aristotle, Boethius, the Arabian philosophers, and the Latin Theology. Next, in Chapter 2, we try to understand the doctrine of the real distinction in Thomas Aquinas. We start with Aquinas' notion of *ens*, and then, we trace how he explains the metaphysical structure of the creature as a composition of potency and act, participant and participated, *essentia* and *actus essendi*: the structure of the *ens per participationem*, which reveals its dependence of the Creator, the *ens per essentiam*, the *Ipsium Esse*. We also present the argument of Aquinas' *De ente et essentia* and two classifications of his arguments for real distinction. In the Chapter 3, we present how Scotus deals with the problem. Scotus rejects the real distinction thesis. His doctrine of univocity of being opens new paths to understand the problem. The proper composition of the finite being is not of two *res*, but that of *res positiva* and *privatio*. The created being always lacks some grade of perfection which being itself is capable of. Once only in the Infinite Being all perfections of being are present *in summo*, in the finite being the privation of some grade of entity implies a composition of potency and act objectively, justifying its contingency. Two candidate theses of distinction between essence and existence are considered from Scotus doctrine: *distinctio formalis* and *distinctio modalis*. Both consider essence and existence the same *res*. The former indicates that essence and existence are different formalities, and the latter indicates that essence and existence are like quiddity and its mode.

Keywords: essence, existence, being, Thomas Aquinas, Duns Scotus

LISTA DE ABREVIATURAS¹

Obras de Aristóteles

APo.	<i>Analíticos posteriores</i>
Cat.	<i>Das categorias</i>
Met.	<i>Metafísica</i>

Obras de Agostinho

<i>De Civ. Dei</i>	<i>De civitate Dei contra paganos</i>
<i>De Trin.</i>	<i>De Trinitate</i>

Obra de Anselmo

<i>Monol.</i>	<i>Monologion</i>
---------------	-------------------

Obras de Tomás de Aquino

<i>De ente.</i>	<i>De ente et essentia</i>
<i>De div. nom.</i>	<i>Super De divinis nominibus</i>
<i>De pot.</i>	<i>De potentia</i>
<i>De spirit. creat.</i>	<i>De spiritualibus creaturis</i>
<i>De verit.</i>	<i>De veritate</i>
<i>In Boeth. De Trin.</i>	<i>Super De Trinitate</i>
<i>Q. de anima</i>	<i>Quaestiones disputatae de anima</i>
<i>Q. Quodl.</i>	<i>Quaestiones de quodlibet I–XII</i>
<i>S.c.G.</i>	<i>Summa contra gentiles</i>
<i>Super De hebd.</i>	<i>Expositio libri De hebdomadibus</i>
<i>S. Th.</i>	<i>Summa theologiae</i>
<i>Super Sent.</i>	<i>Scriptum super Sententiis</i>

Obras de Duns Scotus

<i>Lect.</i>	<i>Lectura</i>
<i>Ord.</i>	<i>Ordinatio</i>
<i>Quodl.</i>	<i>Quaestiones quodlibetales</i>
<i>Super Metaph.</i>	<i>Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis</i>

¹ Salvo indicação, as traduções dos textos latinos são de nossa responsabilidade.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS	6
INTRODUÇÃO	9
1. A GÊNESE DO PROBLEMA	13
1.1 - Aristóteles	13
1.2 - Entre o mundo antigo e o medieval: a distinção entre <i>esse</i> e <i>id quod est</i> e a noção de participação em Boécio.	25
1.3 O despontar do problema no pensamento árabe	31
1.3.1 <i>Liber de causis</i>	32
1.3.2 Alfarabi	36
1.3.3 Avicena	38
1.4 O horizonte do problema no medievo latino	46
1.4.1 <i>Creatio ex nihilo</i>	46
1.4.2 <i>Ens a se e ens ab alio</i>	52
1.4.3 Deus como <i>summa simplicitas</i>	59
1.5 Essência e modos de existir nos primórdios da teologia escolástica	65
1.5.1 Guilherme de Auvergne	65
1.5.2 Alexandre de Hales	70
1.6 Conclusão sobre a gênese do problema	76
2. TOMÁS DE AQUINO E A TESE DA DISTINÇÃO REAL	79
2.1 O <i>Ens</i> como o fundamento	81
2.1.1 <i>Ens</i> como fundamento da vida intelectual	82
2.1.2 <i>Ens</i> como fundamento predicamental e transcendental	92
2.2 A Estrutura do <i>ens creatum</i>	95
2.2.1 Ato e potência nas ordens ‘formal’ e ‘existencial’ da criatura	97
2.2.2 Doutrina da participação na relação potência ato	99
2.2.3 <i>Esse commune</i> e o <i>Ipsum Esse</i>	104
2.3 Argumentos pela distinção de <i>essentia</i> e <i>esse</i>	106
2.3.1 Exposição do argumento do <i>De ente et essentia</i> , c. 4	107
2.3.2 A classificação de Cornélio Fabro	113
2.3.3 A classificação de John Wipple	118
2.4 Conclusão sobre a posição de Tomás de Aquino	121
3. DUNS SCOTUS: A REJEIÇÃO DA TESE DA DISTINÇÃO REAL	125

3.1 O ente e o objeto da metafísica	125
3.1.1 O primeiro objeto do intelecto	128
3.1.2 A univocidade do ente	133
3.1.3 A <i>distinctio modalis</i> na noção de <i>ens</i> na questão sobre a simplicidade divina	137
3.2 A estrutura do ente finito	143
3.2.1 O ente como possível e a questão da essência e da existência	144
3.2.2 Essência e a natureza comum nas coisas criadas	152
3.2.3 <i>Utrum aliqua creatura sit simplex</i> - a rejeição da tese de que toda criatura é composta <i>ex re et re</i>	156
3.2.4 Distinção formal entre essência e existência na rejeição da existência como princípio de individuação	161
3.2.5 A tese da distinção modal entre essência e existência	168
3.3 Conclusão sobre a posição de Duns Scotus	171
4. CONCLUSÃO	175
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	179

INTRODUÇÃO

Paul Tillich (1951, p. 204) afirma que a distinção entre essência e existência constitui a espinha dorsal de todo corpo do pensamento teológico. De fato, os binômios de necessidade e contingência, possibilidade e atualidade, ideia e factualidade perpassam o debate teológico na sua análise dos entes criados e da relação destes com o Criador. Há sempre uma distinção fundamental entre o Criador, que está acima de qualquer composição ontológica, e o ente criado, cuja existência não é de sua essência, tendo assim uma constituição onde os dois se distinguem.

Em termos gerais, a essência diz respeito ao “quê” de uma coisa; em outras palavras, é “o que” faz uma determinada coisa ser tal coisa. Por isso, a essência é aquilo que é significado pela definição. No entanto, perguntar “o que” um ente qualquer é, difere-se de perguntar “se” o tal ente existe. Em Aristóteles, essa distinção é conhecida, mas não é problematizada. É na metafísica medieval que o problema recebe maior atenção, principalmente por estar intimamente ligado à doutrina da criação. Os entes criados são, pela própria natureza da criação, causados e contingentes. E assim, a existência de um ente criado não é algo da sua essência. Por outro lado, o Criador é aquele único ente cuja essência é o próprio ser. Portanto, em se tratando dos entes criados, é necessário estabelecer de que forma a essência se distingue da existência, para justificar a diferença na estrutura metafísica dos entes que não são Deus; este: Ser necessário, absolutamente simples e não causado.

Em Tomás de Aquino, encontramos a tese de que, nos entes criados, a essência se distingue *realmente* da existência (*distinctio realis*). Na verdade, a existência enquanto *fato de ser* parece não ter nenhuma relevância ontológica. Tomás fala do “ato de ser” (*actus essendi*) como o ato último, para o qual a própria essência está como potência. Enquanto Deus é o próprio Ser (*Ipsum Esse*), os entes criados “têm” o ser (*habet esse*); assim, Deus é Ente por essência (*Ens per essentiam*) e as criaturas são entes por participação (*entia per participationem*). Mas de que modo esse *actus essendi* pode ser compreendido como um *algo* distinto *realmente* da essência do ente? A essência e o ser poderiam ser diferentes partes na composição do ente criado? De que modo a existência ou *esse* pode ser considerado um *ato*, no sentido aristotélico? E como Deus se coloca como puro ser? Para responder a essas perguntas é necessário também investigar a partir de que contexto na filosofia de Tomás a problemática é formulada.

Duns Scotus rejeita expressamente a tese da distinção real: “é simplesmente falso que o ser seja outro com relação à essência” (*Ord. IV, d. 13 q. 1, n. 142, ed. Vat. XII 2010, 479*)². Entretanto, Scotus certamente mantém-se na tradição cristã, e continua compreendendo o ente criado na sua estrutura absolutamente contingente – e por isso, a existência desse ente se distingue de algum modo da sua essência. Diante disso, devemos perguntar: por que Scotus rejeita prontamente a tese de distinção real? E ainda, se Scotus renuncia à composição de essência e existência como explicação da contingência do ente criado, como esta contingência passa a ser justificada por Scotus?

Duas teses de distinção de essência e existência parecem emergir a partir dos escritos do Doutor Sutil: a *distinctio formalis* e a *distinctio modalis*. A primeira diz que essência e existência são formalidades (*formalitates*) distintas numa mesma coisa – ao contrário de serem duas coisas (*res*) distintas. A segunda tese coloca a existência de um ente como um *modo intrínseco* de sua essência. O *modo intrínseco* consiste no grau de perfeição segundo o qual uma noção deve ser concebida. De que modo essas teses emergem e qual parece ser a mais coerente com a metafísica do Doutor Sutil? Como Scotus distingue a simplicidade divina da estrutura do ente criado, uma vez que rejeita uma composição real na estrutura do ente? E ainda: será que a posição de Scotus em relação a esse problema permanece naquele paradigma de potência e ato, ao modo colocado por Tomás de Aquino? A essas perguntas poderíamos também adicionar outra acerca da viabilidade de aplicação da crítica de Scotus à tese tomista.

Mas as perguntas que norteiam as abordagens do problema nos nossos dois filósofos exigem que se façam inicialmente outras perguntas, aquelas acerca da própria gênese do problema e dos assuntos que orbitam o debate: a questão da essência e da substância, em Aristóteles, a distinção de Boécio entre *id quod est* e *esse*, as contribuições dadas ao assunto por meio da influência do neoplatonismo árabe, especialmente aquelas encontradas no *Liber de causis* e em Avicena, e os temas teológicos que constituem o horizonte do problema para o medievo latino: a doutrina da *creatio ex nihilo*, a asseidade e a simplicidade divina. Trataremos, portanto, no Capítulo 1, da gênese do problema e dos assuntos relevantes que orbitam a temática em questão, de modo a buscar uma maior compreensão do problema e das influências que nossos filósofos tiveram.

No Capítulo 2, examinaremos como o problema emerge na doutrina de Tomás de Aquino. Esse assunto é central na metafísica do Doutor Angélico. Desde as exposições feitas

² Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio IV, d. 13 q. 1, n. 142, ed. Vat XII, 479*: “Ad primum dico de illo ordine essentiae ‘esse’ et potentiae, quod simpliciter falsum est ‘esse’ aliud esse ab essentia.”

na sua juventude até as obras de maior maturidade, Tomás se preocupou em deixar clara a existência de uma composição real de *essentia* e *esse* na estrutura mais íntima do ente criado. Primeiramente, será investigada a noção de *ens* na doutrina de Tomás, e como ela se estabelece enquanto fundamento da vida intelectual na sua prioridade absoluta na ordem intencional. Por meio dessa noção, que se estabelece a partir da percepção sensível e das operações do intelecto, é possível apreender a sua constituição de síntese como “algo que é” (*id quod est*) ou “algo que tem o ser” (*id quod habet esse*), abrindo-se então a via dialética de acesso aos seus princípios ontológicos constitutivos de essência e *actus essendi*. Na sequência, será estudada a estrutura de composição do ente nas suas dimensões formal e existencial como composição de potência e ato, e em seguida, o modo como Tomás integra essa doutrina aristotélica à doutrina platônica da Participação, para se compreender a composição de ato e potência enquanto participado e participante. Também será exposto como Tomás considera o *ipsum esse* enquanto *perfectio separata*, que é Deus, ato puro, participado pelas criaturas por meio do *esse commune*, que é efeito do ato criacional enquanto difusão da bondade divina. Ao final, veremos duas classificações de argumentos pela distinção real, propostas por Cornélio Fabro e John Wipple, concluindo com uma exposição do argumento apresentado no opúsculo *De ente et essentia*.

O Capítulo 3 será dedicado a Duns Scotus. Para chegarmos às teses da *distinctio formalis* e *distinctio modalis* de essência e existência, será necessário analisarmos primeiramente a formulação que Scotus dá à noção *simpliciter simplex* de *ens*, e como este se estabelece enquanto objeto da metafísica e primeiro objeto de nosso intelecto. Scotus propõe de forma inovadora a sua doutrina da univocidade de ente, possibilitando a metafísica chegar à noção que ele considera a mais perfeita de Deus, que é o *Ens Infinitum*. É a partir desta noção que Scotus estabelece a doutrina da simplicidade divina e a identidade de sua essência e existência. Em seguida, examinaremos a doutrina de Scotus quanto à estrutura do *ens finitum* e de que modo a distinção de essência e existência pode ser compreendida na sua doutrina. Para isso, começaremos examinando a noção de ente no seu caráter modal, as diferentes abrangências da noção de *res*, e o modo como Scotus compreende a noção de *ens ratum* a partir da sua crítica à doutrina de Henrique de Gand do *esse essentiae* e *esse existentiae*. Em seguida, veremos como Scotus entende a relação da essência da criatura e a sua natureza comum, e de que modo o ente finito pode ser visto enquanto uma unidade. Scotus também pergunta se a estrutura do ente finito permite algum tipo de simplicidade. Nesse ponto, veremos como Scotus elabora algumas de suas razões fundamentais para a rejeição de uma distinção real de essência e existência. Por fim, examinaremos de que modo as teses da distinção formal e da distinção

modal de essência e existência podem surgir na doutrina de Scotus, e qual delas parece mais plausível à luz de sua filosofia.

No Capítulo 4 serão apresentadas as conclusões e achados do trabalho.

1. A GÊNESE DO PROBLEMA

A análise de um problema nas metafísicas medievais, seja da sua estrutura ou história, exige algum exame que remonte à sua origem grega (BOULNOIS, 2015, p. 21). Não há dúvidas de que isso se aplica ao nosso estudo, que objetiva investigar o problema da essência e da existência em dois teólogos medievais, que são também filósofos.

Tomás de Aquino e Duns Scotus surgem em um contexto fortemente influenciado pelas novas traduções do *corpus aristotelicus* e da filosofia árabo-muçumana. Há também, no mesmo período (ou um pouco antes), um florescer das artes da linguagem, levando a um progressivo encontro da longa tradição de reflexão teológica com esses novos avanços lógico-linguísticos (LIBERA, 2011, p. 310-313, 359-363). Assim, quando falamos da gênese do nosso problema, referimo-nos às ideias que contribuíram para sua formação e que se tornaram influências relevantes para o debate do problema nos séculos XIII e XIV.

Desta forma, dividimos em cinco partes esta análise: Aristóteles, Boécio, o Pensamento Árabe, o Horizonte Teológico Medieval Latino, e por fim, dois exemplos do tratamento da questão da essência e existência nos primórdios da escolástica do século XIII. Certamente há diversas contribuições que ficam de fora quando delimitamos tal escopo, mas esta seleção já nos dá um ponto de partida suficiente para abordarmos a problemática nos nossos dois filósofos.

1.1 - Aristóteles

Aristóteles tentou superar a aparente antinomia entre *ser* e *dever* colocada por Platão, ao propor sua doutrina das *formas* imanentes. Isso não quer dizer que a realidade suprassensível descoberta por Platão passa a ser desconsiderada. Ao contrário, ela continua tendo prioridade como causa de ser dos entes, no entanto, não mais apartada deles como pensava Platão. Veremos a seguir, em linhas gerais, como o Estagirita estrutura essa compreensão e como o nosso problema acerca da essência e da existência é abordado na sua metafísica.

A solução que Platão tinha dado à questão do ser não pôde ser considerada uma superação do pensamento de Parmênides, pois o *dever* e o múltiplo tinham sido remetidos para um patamar de não-ser, enquanto o ser foi tomado como a substância universal, *ideia*, *eidós*. Aristóteles diz que nenhum dos filósofos antigos nem mesmo Platão conseguiram superar

Parmênides e a razão para isso é que eles tomaram o problema de Parmênides e tentaram resolver naqueles mesmos termos, isto é, no ser tomado univocamente:

De fato, eles [os filósofos antigos] sustentaram que todas as coisas deveriam ser reduzidas à unidade, isto é, ao ser em si, se não fosse resolvida e refutada a afirmação de Parmênides: “jamais conseguirás fazer com que o não-ser seja”, e consideraram que seria necessário mostrar que o não-ser é: nesse caso, com efeito, os seres derivariam do ser e de algo diferente do ser se, justamente, são muitos. (*Met.* N, 1089a 3-7; ARISTÓTELES, 2015, vol. 2, p. 667)

Para superar o pressuposto parmenidiano da unidade do *ser*, Aristóteles voltou o olhar para o *legein*. Mas de que maneira o *ser vem à fala*? Aristóteles percebeu que o *ser se diz* de muitos modos - *to on legetai pollachōs*³. O ser tem muitos significados e se mostra no falar em seus muitos sentidos. Aristóteles enumera diferentes modos em que o *ser* pode ser tomado, mas é na *Met.* E 1026a33 que ele dá a classificação mais compreensiva dos sentidos do *ser*, que são 1) o ser acidental (*on kata sumbebēkos*), 2) o ser como verdadeiro (*on hōs alēthes*), 3) o ser que se divide nas figuras das categorias, e 4) o ser potencial e atual (*dunamei kai energeia*). Esta é a classificação mais geral na qual as demais classificações podem se subordinar (BRENTANO, 1975, p. 3, 4). De qualquer forma, é o *logos* o fio condutor da orientação dessa busca do sentido do ser.

Embora essa multiplicidade de modos de dizer o *ser* revele a ausência de uma univocidade, ela também acena que essa palavra não pode ser tomada numa pura equivocidade nos seus diversos modos. O *ser se diz* de muitos modos assim como termo *saudável* se diz de muitos modos, por exemplo, em referência ao remédio, ao alimento e ao animal⁴. Essas predicções não são unívocas, pois o alimento não pode ser chamado de saudável como o animal é. Mas também não é uma pura equivocidade, pois embora tenham sentidos diversos, estes sentidos têm uma referência a um sentido fundamental: a própria saúde do animal. Tanto o alimento quanto o remédio só são saudáveis por se referirem à saúde do animal. E assim é o *ser*, que se diz em muitos sentidos, mas referindo-se sempre a um *único princípio*, como coloca Aristóteles:

³ Cf. *Met.* Γ 1003a33; E 1026a33; Z 1028a10.

⁴ Cf. *Met.* Γ 1003a33-b6

...algumas coisas são ditas ser porque são substância, outras porque afecções da substância, outras porque são vias que levam à substância, ou porque são corrupções, ou privações, ou qualidades, ou causas produtoras ou geradoras tanto da substância como do que se refere à substância, ou porque negações de algumas destas ou, até mesmo, da própria substância (por isso mesmo dizemos que o não-ser “é” não-ser) (*Met.* Γ 1003b6-10; ARISTÓTELES, 2015, vol. 2, p. 133).

Ao nos perguntarmos sobre o *ser*, o *ente*, acabamos sempre sendo remetidos à *ousia* (*Met.* Z 1028b4-6), o que os latinos traduziram por *substantia*⁵. Remete ao que subsiste por si, o *ser em si*, o que está por baixo como suporte do real (*quod sub stat*), o *hypokeimenon* (substrato) fundamental do ser. É de *hypokeimenon* que os latinos traduzem *subiectum*. Denota aquela presença constante que tem em si unidade plena.

Aristóteles, no seu opúsculo das *Categorias*, apresenta uma classificação das coisas existentes tendo como referência a relação que elas possuem com um sujeito (*subiectum*). A classificação dessas coisas se dá do seguinte modo: 1) o que se diz de um sujeito, não estando presente no sujeito - por exemplo, “homem” é dito de um determinado homem, mas “homem” não está naquele sujeito; 2) o que está num sujeito mas não é dito de nenhum sujeito - como o conhecimento de gramática que existe num determinado homem; 3) o que é dito de um sujeito e ao mesmo tempo está em um sujeito - como a “ciência” pode ser dita da “gramática” que está em um homem; 4) o que não está num sujeito e não pode ser dito de um sujeito - *este homem, este cavalo*.

O que Aristóteles se refere como “as coisas que existem num sujeito” são tradicionalmente designadas por acidentes (ARISTÓTELES, 1995, 79). Embora essa designação, que aparece nos *Tópicos* 102b6-7, não esteja explícita no texto das *Categorias*,

⁵ Substância está em contraste com acidente, sendo o primeiro “ser em si” e o segundo “ser em outro”. Por causa disso, Agostinho é relutante em aplicá-lo a Deus, pois embora Deus seja o Ser em Si por excelência, a ideia de um suporte de acidentes não é compatível com sua natureza imutável. Cf. *De Trinitate* V, 3: “Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci vocant ousia. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est, quam ille qui dixit famulo suo Moysi: Ego sum qui sum, et: Dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos? Sed aliae quae dicuntur essentiae, sive substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio; Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, quae Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit. Quod enim mutatur, non servat ipsum esse; et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse; ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse.”

percebe-se que *estar em*⁶ *um sujeito* é a nota definidora dos acidentes, que só pode *ser em outro* (*ens in alio*). Por outro lado, *não estar em um sujeito* é a nota definidora da substância. Já *afirmar algo*⁷ *de um sujeito* diz respeito à universalidade deste algo, isto é, ser gênero ou espécie. Assim, temos na divisão acima 1) a substância universal 2) o acidente individual 3) o acidente universal 4) a substância individual.

Há um esquema de dependências ontológicas nessas relações que Aristóteles apresenta nas *Categorias*. Uma é a dependência dos universais em relação aos indivíduos e outra é a dependência dos acidentes em relação às substâncias. Comentando o texto das *Categorias*, Ricardo Santos diz que esses dois tipos de dependência convergirão na dependência de todas as coisas relativamente às substâncias individuais, cuja primazia, por serem sujeitos, constitui a principal tese que Aristóteles defende nas *Categorias* (ARISTÓTELES, 1995, p. 80).

No capítulo 5 do mesmo opúsculo, Aristóteles dá uma hierarquia para o termo *substância*. Substância diz-se no seu sentido mais fundamental acerca do individual, do determinado (*tode ti*), ou *hoc aliquid*, na tradução latina.

Todas as substâncias (*ousia*) parecem significar um certo *isto* (*tode ti*). No que respeita às substâncias primeiras (*prōtē ousia*), é incontestavelmente verdade que elas significam um certo *isto*; pois a coisa revelada é um individual e numericamente uma. Mas, quanto às substâncias segundas (*deutera ousia*), embora pareça, pela forma como são nomeadas – quando dizemos “homem” ou “animal” -, que significam igualmente um certo *isto*, isso não é de facto verdade. O que elas significam é antes uma certa qualificação, pois o sujeito (*hypokeimenon*) não é um como a substância primeira, mas homem e animal são ditos de muitas coisas. (*Cat.* 3b10-17; ARISTÓTELES, 1995, p. 42)

“Substância” só se diz do universal secundariamente - da *espécie* (*eidos*) e do *gênero* (*genos*) da espécie. Essa hierarquia se explica (onde o *singular*, *determinado*, se põe como *prōtē ousia*) pelo fato de que se tais substâncias primeiras não existissem, nenhuma coisa poderia existir (*Cat.* 2b6). Para Mário Ferreira dos Santos (ARISTÓTELES, 1965, p. 45), nas

⁶ Não se pode tomar aqui algo que é uma parte do sujeito, por exemplo, o braço de um homem que está no homem. O acidente está no sujeito sem ser uma parte do todo. É inerente ao sujeito como algo que não pode ser sem ele.

⁷ Deve-se desconsiderar aqui aqueles predicados determinados, como “Sócrates”, “este homem” e considerar o gênero e a espécie. No *Isagoge* de Porfírio (1887, p. 27): “Eorum enim quae praedicantur alia quidem de uno dicuntur solo, sicut individua sicut Socrates et hic et hoc, alia vero de pluribus, quemadmodum genera et species et differentiae et propria, et accidentia communiter sed non proprie alicui. Est autem genus quidem ut animal, species vero ut homo, differentia autem ut rationale, proprium ut risibile, accidens ut album, nigrum, sedere.”

Categorias, a substância primeira é o *subiectum* lógico da substância segunda, isto é, a substância segunda é aquele conteúdo intencional ao qual o conceito mental se refere ao se predicar do real existente⁸, esta sim, substância no seu sentido primeiro (*prōtē ousia*). Há, portanto, a substância primeira (*prōtē ousia*) que é o substrato último de todas as coisas, e há a substância segunda (*deutera ousia*) que é o universal, pelo qual compreendemos e definimos a substância primeira. Enquanto a *substância primeira*, o *tode ti*, é o próprio sujeito por excelência, a *substância segunda* é aquilo que se diz do sujeito como definição, o seu *eidos*. Lembremos que para Platão, este último era o ser verdadeiro, *ontos on, vere ens*, substância no sentido pleno. Para Aristóteles, nas suas *Categorias*, é o singular, o que subsiste em si, que recebe o status pleno de *ousia*.

Já na *Metafísica Z*, depois do Estagirita já ter colocado o problema do ser nos seus diversos modos, ele se aproxima da questão do ser de acordo com as diversas categorias e estabelece a prioridade da substância em relação às demais categorias, uma vez que todas as outras se estabelecem a partir ou dependendo da categoria da substância. Lemos:

O ser tem muitos significados, como estabelecemos anteriormente [...]. De fato, o ser significa, de um lado, essência (*ti esti*) e algo determinado (*tode ti*), de outro, qualidade ou quantidade e cada uma das outras categorias. Mesmo sendo dito em tantos significados, é evidente que o primeiro dos significados do ser é a essência (*ti esti*), que indica a substância (*ousia*). (*Met. Z*, 1028a1-15; ARISTÓTELES, 2015, vol. 2, p. 287)

Nesse trecho, temos a essência (gr. *ti esti*, e que os latinos traduziram como *quid est*, de onde vem o termo *quidditas*) como aquilo que de fato indica a substância, a categoria que, de certa forma, dá o substrato para as demais, estabelecendo o *logos* analogante que reúne os diversos modos de ser.

Aristóteles, ao analisar o que é a substância em geral, enumera quatro significados principais: a essência (*to ti en einai*), o universal (*to katholou*), o gênero (*genus*) e o substrato (*hypokeimenon*) (*Met. Z*, 1028b33-35). O Estagirita começa tratando acerca do substrato pois é o substrato aquilo que primeiro nos parece ser a substância, uma vez que substrato é “aquilo de

⁸ Por estarem em uma relação definitória, uma *deutera ousia* também se diz de outra, por exemplo, quando dizemos que “homem” é “animal” – neste caso, o gênero se predica da espécie. Mas, de qualquer modo, permanece essa dependência fundamental da *deutera ousia* para com a *prōtē ousia*, que é o *tode ti* nas *Categorias*.

que são predicadas todas as coisas, enquanto ele não é predicado de nenhuma outra” (*Met. Z*, 1028b36; ARISTÓTELES, 2015, vol. 2, p. 291). O substrato pode ser tanto a matéria bruta, a forma ou a composição dos dois (*to synolon*). Uma estátua é composta da sua matéria, o bronze e da sua estrutura formal. A matéria pode ser tomada como substrato, mas apenas num determinado sentido, no fato de que ela não é inerente a outro nem é predicado de outro. No entanto, Aristóteles aponta que a substância tem outras características além dessa, que é o fato de ser separável e de ser algo determinado. A matéria é por sua própria natureza algo indeterminado, e não pode ser separada, isto é, independente da forma. Assim, é a forma (*eidós*) o que se destaca em seu ser determinado e determinante, colocando-se como candidata mais própria para a compreensão de substância.

Giovanni Reale reúne as cinco características que Aristóteles coloca como definidoras da substância:

- 1) Em primeiro lugar, pode ser chamado substância o que não inere a outro e, portanto, não se predica de outro, mas é substrato de inerência e de predicação dos outros modos de ser.
- 2) Em segundo lugar, só um ente capaz de subsistir separadamente do resto, de modo autônomo, em si e por si, tem estofo para ser chamado substância.
- 3) Em terceiro lugar, pode-se chamar de substância somente o que é algo determinado (*tode ti*); portanto, não pode ser substância um atributo universal ou um ente de razão.
- 4) Ademais, característica da substância é a intrínseca unidade: não pode ser substância um agregado de partes, uma multiplicidade não organizada de maneira unitária.
- 5) Enfim, é característica da substância o ato e a atualidade (*energeia*): só será substância o que é ato ou implica essencialmente ato e não o que é mera potencialidade ou potencialidade não atuada (ARISTÓTELES, 2015, vol. 1, p. 98).

Tanto a forma quanto o composto (*synolon*) possuem as características indicadas acima. No entanto, a forma precede o composto como sendo o sentido mais próprio de substância pelo fato de o composto deixar de fora aqueles entes que são formas separadas da matéria. Do ponto de vista empírico, o composto é para nós aquilo que mais é substância. Mas do ponto de vista estritamente metafísico, é a forma que tem prioridade por ser *causa essendi*, princípio do ser (*Met. Z*, 1041b28). Como afirma o Estagirita, o saber se adquire “procedendo por meio de

coisas naturalmente menos cognoscíveis na direção das que são por natureza mais cognoscíveis” (*Met. Z*, 1029b3-5; ARISTÓTELES, 2015, vol. 2, p. 295).

Ao se considerar a questão da essência como o significado mais próprio de *ousia*, Aristóteles (*Met. Z*, c. 4-5) começa pela análise puramente racional (*logikos*), *ex abstracto*, isto é, sem considerar a realidade empírica dos fenômenos. Nesse aspecto, a essência de uma coisa é aquilo que a coisa é por si mesma, num sentido originário e primário. Daí ser a essência de uma coisa a sua *definição* (*horismos*). Pois é a definição que responde à pergunta “o que é?”. A resposta a essa pergunta é o *to ti esti*, a quiddidade da coisa, o que a determina ser tal coisa. A definição é aquela noção (*logos*) que exprime algo que é determinado e primeiro, exprime a *essência* enquanto a espécie última. Por exemplo, se dizemos *animal*, podemos predicar *homem* e *boi*. Mas se dizemos *homem*, cuja definição é *animal racional* (espécie última), exprimimos algo determinado e primeiro, a essência deste algo (*quid*) que chamamos “homem”. E essa essência que é princípio de inteligibilidade da coisa, não pode ser ela mesma separada da substância singular, como pensava Platão. Pois se assim fosse, uma substância não poderia ser conhecida, tampouco a essência desta substância existiria por estar apartada da própria substância. O Estagirita então conclui que deve haver uma unidade e identidade entre a substância singular e sua própria essência (*Met. Z*, 6).

Por outro lado, se voltarmos a atenção para os fenômenos empíricos, em que sentido a essência de algo é compreendida? O Estagirita, ao analisar os processos de geração, sejam naturais ou artificiais (as produções), encontra a *forma*, ou *eidōs*, como o princípio mais fundamental (a prioridade ontológica) do ser e do devir das coisas.

Em geral, aquilo de que tudo se gera é natureza (*physis*), e também aquilo segundo o que tudo se gera é natureza (de fato, o que se gera tem uma natureza: por exemplo, a natureza de planta ou de animal); e, ainda, aquilo por obra do que tudo se gera é natureza: natureza entendida no sentido de forma (*eidōs*), da mesma espécie do gerado (embora presente num indivíduo diferente): de fato, é sempre um homem que gera outro homem. [...] Por obra de arte são produzidas todas as coisas cuja forma está presente no pensamento do artífice. Por forma entendo a essência (*to ti em einai*) de cada coisa e sua substância primeira (*prōtē ousia*). (*Met. Z* 1032a23-b2; ARISTÓTELES, 2015, vol. 2, p. 311, 312)

A essência como *physis*, natureza, é aquilo que está na raiz, a substância das coisas naturais, o princípio norteador e delimitador desses entes (*Met. Δ* 1014b35-1015a5). Um grão

de milho que carrega em si a essência do *ser milho*, tem na sua *physis*, no seu radical, todas as determinações que o fazem ser um pé de milho, aquelas propriedades essenciais e necessárias que definem seu modo de ser. Portanto, quando um grão de milho cai no solo e germina, traz em si sua *forma essencial (eidos)*, ou a sua natureza (*physis*), de modo que, tanto o que gera quanto o gerado é *physis*. No exemplo de Aristóteles, “um homem gera outro homem” - o que gera, o que é gerado e o *quid* pelo qual se gera são a mesma natureza do homem enquanto determinante de sua forma (*eidos*), embora presente em indivíduos diferentes.

Nas produções artificiais, é também da forma que está na mente do artífice que o produto é posto em obra e realizado. No caso das produções artificiais, a forma não se dá do mesmo modo como nas gerações naturais, mas é de certo modo, acidental, como comenta Tomás de Aquino: “assim como nas coisas naturais o homem é gerado do homem, nas artificiais, acontece de certo modo (*accidit quodammodo*) que... da casa se produz a casa, ou seja, disso existe na alma sem matéria, é produzido na matéria” (*In Metaph. VII l. 6 n. 27*)⁹. Mas de todo modo, tanto nas gerações naturais quanto nas artificiais, percebemos que a *forma* é o *quod quid erat esse*, isto é, a *essentia* como “aquilo que toda coisa já era segundo sua coisidade”, ou “aquilo que uma coisa é antes de ela o ser real e efetivamente” (HEIDEGGER, 2012, p. 128). É a essência, seja no sentido de seu aspecto informante ou formativo (*eidos*), quanto no sentido de sua raiz de determinações naturais, sua natureza (*physis*), é ela que norteia as gerações, produções e mudanças por esse *quid quod erat esse*, determinando, conduzindo, dando forma e delimitando o ente na sua entidade. Nesse aspecto, Aristóteles vê a forma ou essência como *prōtē ousia*, a forma enquanto condição primeira e *causa essendi* das coisas, sendo o determinado (*tode ti*) a substância primeira só enquanto é constituída e determinada pela essência (REALE, 2014, vol. 1, p. 88-90).

Em Aristóteles, portanto, a essência é o princípio e causa de ser das coisas. Não é um universal, nem uma ideia separada, mas está ali no próprio ente determinado como princípio de determinação, como causa de ser o que aquilo é - a sua *quidditas (ti esti)*. A ontologia como aitiologia, investigação das causas, remete à substância, que por sua vez se identifica com essência ou forma do ser. Quando, diante de um algo determinado (*tode ti*) perguntamos, por exemplo, por que este material é uma casa, a resposta para esta pergunta é a essência da casa -

⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 6 n. 27: “Patet ergo, quod sicut in naturalibus ex homine generatur homo, ita in artificialibus accidit quodammodo ex sanitate fieri sanitatem, et ex domo domum; scilicet ex ea quae est sine materia in anima existens, illa quae habet materiam. Ars enim medicinalis, quae est principium sanationis, nihil est aliud quam species sanitatis, quae est in anima; et ars aedificativa est species domus in anima. Et ista species sive substantia sine materia, est quam dixit supra quod quid erat esse rei artificiatæ”.

aquilo que determina o ente para aquele modo de ser casa. A presença determinante que constitui o ente *de certa forma* não pode ser reduzida aos seus elementos materiais. Aristóteles exemplifica mostrando que a sílaba BA na sua unidade não é o mesmo que B e A. Esse algo que faz da unidade de B e A se tornar a sílaba BA é a causa pela qual determinada coisa é aquela coisa, “e isso é a substância de cada coisa: de fato, ela é causa primeira do ser”, a estrutura ontológica formativa do ser (*Met. Z*, 17, 1041b 24-26; ARISTÓTELES, 2015, vol. 2, p. 365).

Mas há uma outra característica de que ainda não tratamos e que é de suma importância para o nosso problema. Essa essência ou forma não é ela mesma gerada ou produzida. A forma está no ente determinado, imanente na sua entidade como princípio ontológico e causa de ser (neste caso, a sua causa formal). Ora, causar é atuar, e remete a um dos modos de se dizer o *ser*, segundo ato ou potência, de acordo com Aristóteles.

Nos seus *Analíticos Posteriores*, o Filósofo faz uma distinção lógica de que algo seja - o fato (*hoti estin*) - e aquilo que este algo é - sua essência (*tí esti*) (*APo* 92b5-10; ARISTÓTELES, 1987, p. 124). E para investigar acerca das causas de ser é necessário antes saber que tal coisa existe. O que é então essa existência e de que modo esta noção se dá na análise de Aristóteles? Na *Metafísica*, ao tratar da questão do ser como ato ou potência o Estagirita diz:

O ato (*energeia*) é o existir de algo, não porém no sentido em que dizemos ser em potência: e dizemos em potência, por exemplo, um Hermes na madeira, a semirreta na reta, porque eles poderiam ser extraídos, e dizemos pensador também aquele que não está especulando, se tem capacidade de especular; mas dizemos em ato o outro modo de ser da coisa. O que queremos dizer fica claro por indução a partir dos casos particulares, pois não é necessário buscar definição de tudo, mas é preciso contentar-se com compreender intuitivamente certas coisas mediante a analogia. E o ato está para a potência como, por exemplo, quem constrói está para quem pode construir, quem está desperto para quem está dormindo, quem vê para quem está de olhos fechados, mas tem a visão, e que o que é extraído da matéria para a matéria e o que é elaborado para o que não é elaborado. Ao primeiro membro dessas diferentes relações atribui-se a qualificação de ato e ao segundo a de potência. (*Met.* Θ 1048a31-1048b5; ARISTÓTELES, 2015, vol. 2, p. 409, 410)

Enquanto a potência é o princípio de movimento e mudança, o ato é o princípio de determinação e repouso. A doutrina do ato e da potência em Aristóteles permeia toda sua metafísica e é de grande importância na solução de vários problemas, principalmente aqueles

relativos às aporias dos eleatas quanto ao devir e ao movimento. Enquanto Platão tentou resolver o problema do devir mantendo os pressupostos parmedinianos de identidade do ser, a multiplicidade de modos de ser com o qual Aristóteles estabelece o debate coloca o ser em potência e o ser em ato no centro da questão, sem remeter a mudança ao não-ser, mas trazendo a concepção de ser como potência, isto é, como determinável e apto à realização e completude. Essa noção de completude, de atingimento de um *telos*, de um fim para o qual o ser se dirige é dada por Aristóteles na noção de ato como *entelecheia*:

A operação (*ergon*) é fim (*telos*) e ato (*energeia*) é operação, por isso também o ato é dito em relação com a operação e tende ao mesmo significado de enteléquia (*entelecheia*). Em alguns casos o fim último é o próprio exercício da faculdade (por exemplo, o fim da vista é a visão, e não se produz nenhuma obra diferente da vista); ao contrário, em outros casos se produz algo (por exemplo, da arte de construir deriva, além da ação de construir, a casa). (*Met.* Θ 1050a20-25; ARISTÓTELES, 2015, vol. 2, p. 421).

O ente determinado, o *tode ti*, ao atingir sua completude, seu *telos*, é um ente em ato, é uma obra per-feita, em repouso. Tomemos a *arte* como exemplificada por Aristóteles. É por meio dela que a forma de uma casa provém da mente do artífice até sua atualização. Ao final da construção, uma casa é *pro-duzida*. A madeira, as pedras, os componentes são reunidos numa *forma* que faz com que a união dos materiais seja uma outra coisa que a simples junção. Uma *ousia* é produzida e finalizada ao se completar. A completude da obra (*ergon*) acena para o esgotamento do potencial de movimento existente nos materiais e intencionado pela finalidade do artífice de informar naqueles materiais a forma existente em sua alma. “De fato, o fim constitui um princípio e o devir ocorre em função do fim” (*Met.* Θ 1050a8; ARISTÓTELES, 2015, vol. 2, p. 421). E assim então há o repouso da *ousia* na sua completude, o repouso de uma *entelecheia* e *energeia*. Vemos que esse repouso e perduração é precisamente o que caracteriza a substância, no seu sentido usual grego - a *ousia* traz consigo de maneira mais original o sentido de *energeia* e de *entelecheia* (*en-telos-ekhein*, i.e., manter-se em sua própria consumação, completude). E isso significa o mesmo que *en to eidei einai* - estar na sua *forma* (ou como os latinos traduziram *vero actu est, tunc est in specie*). Aristóteles afirma que é “evidente, portanto,

que a substância e a forma são ato... e é evidente que o ato é anterior à potência pela substância” (*Met.* Θ 1050b1; ARISTÓTELES, 2015, vol. 2, p. 423).

Essa prioridade do ato em relação à potência é um achado importante na investigação de Aristóteles, e indica para nós a atenção dada à realidade empírica, aos fenômenos. A explicação do devir requer uma explicação para o movimento, para as gerações e corrupções constantes na natureza. Para causar algo na natureza é necessário agir (*agere*) e para tal, é necessário que o agente (*agens*) esteja ele mesmo em ato (*actum*) - ser ele mesmo um existente *in specie*. Ainda na análise do Estagirita sobre as gerações e corrupções e a relação da essência com o devir, ele deixa claro esse requisito para qualquer movimento na natureza: “A partir dessas considerações pode-se compreender uma peculiaridade da substância: na geração da substância é necessário que preexista sempre outra substância já em ato” (*Met.* Z 1034b15-17; ARISTÓTELES, 2015, vol. 2, p. 325).

Fica claro que, na abordagem metafísica do Estagirita, o real existente foi notado e ganhou seu espaço como *ser* de fato. No entanto, embora Aristóteles seja pressionado pelos fenômenos a admitir a substância no seu sentido primeiro (*prōtē ousia*) como o *tode ti*, o determinado, e assim referir-se ao *respectivo* enquanto ente determinado, concreto, em ato (*energeia*), na *Metafísica* percebemos Aristóteles se voltar para a essência (*ti esti, to ti en einai, eidos*) como aquilo que é de modo mais originário a substância. Há assim um primado da essência por se ter naquela tanto a *causa essendi* quanto a *causa cognoscendi* do ente.

Vimos também acima que, para superar a teoria das Ideias de Platão e reconhecer as coisas individuais como substâncias verdadeiras, Aristóteles argumenta que se a *ousia* não for o mesmo que a essência, nem a primeira poderá ser conhecida, nem a segunda poderá existir. A menos que caiamos de novo na separação entre um mundo inteligível abstrato e num mundo de coisas empiricamente concretas que assumimos como substâncias mas que na verdade não são verdadeiramente seres (*ontos on*), precisamos assumir o real concreto, o *tode ti*, como aquilo que é (*ousia*) sendo efetivamente a sua própria essência. Assim, há no fundo uma assumpção desses dois modos de *ser*, o *quê é* (*ti esti*) e *se é* (*hoti estin*), mas não problematizados por estarem ali reunidos naquilo que é determinado e efetivo (*tode ti, energeia*).

No seu tratamento das gerações, Aristóteles afirma que “o princípio de todos os processos de geração é a substância, de fato, os silogismos derivam da essência e dessa derivam também as gerações” (*Met.* Z, 1034a30; ARISTÓTELES, 2015, vol. 2, p. 323). Se recusarmos uma interpretação mais platônica dessa frase - de que Aristóteles esteja sugerindo que as gerações são como uma dedução de particulares dos universais - ainda assim, vemos que o

Estagirita compara os dois processos mostrando que assim como a essência é causa do conhecimento nos silogismos, ela é também a causa e princípio de ser e de gerar¹⁰ no devir. Dessa forma, é a essência que está no fundamento tanto do conhecer (lógico) quanto do ser (ontológico), tendo a si mesma como objeto pleno da especulação do filósofo. Portanto, a problematização da distinção entre *o que* é uma coisa e que tal coisa *é* não faz sentido, pois as respostas se encontram na essência (*ti esti*) que é a *ousia*.

Vemos, portanto, que toda a questão das gerações, quer naturais, quer artificiais, se resumem para Aristóteles na questão da forma. É a forma como *natura* (*physis*) que é o princípio do movimento nas gerações naturais, e a forma na mente do artífice (*eidōs*) que é o princípio de movimento nas produções. Gilson (2016, p. 75) comenta que é possível então “compreender por que, em uma doutrina assim, cuja noção de causa eficiente se encontra a tal ponto obliterada, o problema da origem radical das coisas não tenha encontrado lugar”. Platão enfrentou a questão da formação do mundo por meio do mito, recorrendo ao Demiurgo. Não que Aristóteles tenha se recusado a tratar o problema, mas o fato é que esse não foi de forma alguma um problema para o Estagirita. Parece que na ausência de um mundo criado *ex nihilo*, a problemática da distinção de essência e existência, ou *essentia* e *esse* (na tematização tomista) não precisa ser colocada, e uma proposta de ordem formal como estrutura primaz de investigação dos entes é suficiente para a metafísica (GILSON, 1995, p. 428). Nem a forma nem a matéria se sujeitam às gerações. Enquanto as essências incorruptíveis são sempre atuais, o devir das essências materiais se dá pelas variações nos modos de ser em potência e em ato, num ciclo eterno. Vemos Aristóteles exemplificar sua noção de ser como potência e ato dizendo que na madeira o Hermes já é, de certo modo. Está ali como ser em potência até que um artífice informe a matéria realizando assim seu *ergon* e atingindo o *telos*. Assim, a existência como presença à vista é apenas a *energeia*, a realização da forma, um modo do ser em ato.

Como Cornélio Fabro (2016, p. 230) explica, deve-se dar o crédito ao Estagirita quanto à distinção entre a existência de algo (*to hoti*) e a essência desse algo, ou seja aquilo que responde ao *por que* (*to dioti*) esse algo é o que é. Mas no fim, na terminologia aristotélica, a existência são modos de ser: potência e ato, uma vez que, para o pensamento aristotélico, a planta existe de algum modo na semente mesmo antes da geração. Sendo assim, Fabro completa, “para o pensamento aristotélico, que se põe acima do mito das origens e não

¹⁰ Cf. Sumários e Comentários de Giovanni Reale em ARISTÓTELES, 2015, Vol 3, p. 379. 380.

reconhece o problema da criação, a existência não tem significado em si mesmo - *ser significa sempre e apenas uma essência atualizada*” (grifos nossos).

Se Heráclito e Parmênides representam a condução do pensamento grego pelo ser, Platão e Aristóteles colocam o ser sob a regência e a égide do pensar. Fernandes (2019, p. 9) afirma que “o ser, tomado como o ser do ente, isto é, a vigência do vigente ou, mais restritamente, a presença do presente, *ousia* se dá, em Platão, como ideia, *eidos*, feição, aspecto, do que vem ao encontro”, e assim, a substância (*ousia*), como *eidos* será tanto “a presença de um presente quanto o presente na quiddidade de seu aspecto”, e isso é a raiz da distinção de *existentia* e *essentia* que será problematizada na filosofia medieval.

1.2 - Entre o mundo antigo e o medieval: a distinção entre *esse* e *id quod est* e a noção de participação em Boécio.

Boécio (480-524)¹¹ situa-se na história precisamente no ocaso do Império Romano do Ocidente. É considerado o último dos romanos e o primeiro medieval. Influenciou profundamente a filosofia e teologia medievais com seus escritos. Traduziu e comentou as obras lógicas do *Órganon* de Aristóteles e o *Isagoge* de Porfírio, sendo, portanto, o mestre de lógica dos medievais até pelo menos o século XII, quando as traduções dos *Analíticos* e das *Refutações Sofísticas* de Aristóteles começaram a ser postas em circulação como a *logica nova*. Produziu obras importantes de teologia, como o *De Trinitate*, *De hebdomadibus*, *De fide catholica*, entre outras. Mas seu livro mais conhecido é sem dúvida, *De consolatione philosophiae*, escrito nos seus últimos dias de vida, após ter sido condenado à morte pelo rei Teodorico por suspeitas de

¹¹ Depois da divisão do Império Romano, com a morte de Teodósio (395), a parte Ocidental se torna cada vez mais assolada pelas constantes invasões bárbaras até sucumbir finalmente com a deposição do último imperador, Rômulo Augusto, pelo comandante bárbaro Odoacro marcando assim o fim do Império Romano Ocidental (476). No ano de 488, Teodorico, o Grande, rei dos ostrogodos, conquista a Itália com a permissão do imperador do Oriente, Zenão, e toma o poder estabelecendo a paz religiosa com o Oriente e mantendo um governo independente. Teodorico, que governou de 493 a 526, era cristão ariano e o seu governo acabou promovendo um renascimento cultural e artístico no Ocidente, transformando a capital Ravena num centro de cultura bizantina. Boécio é parte dessa renovação cultural. Chegou a altos cargos na administração pública, entre eles o de *magister officium*, mestre dos ofícios, em 510. Veio de uma família nobre, e provavelmente recebeu sua educação em Atenas. Tinha o propósito de transmitir a filosofia grega aos latinos e assim trazer para Roma a liderança intelectual que antes pertencia à Atenas. Pretendia também fazer uma outra mediação, a da filosofia de Platão com a de Aristóteles a partir daquilo que as unia - *in unam revocare concordiam*. Influenciado pelo neoplatonismo, recebe de Porfírio as diretrizes fundamentais para tentar tal harmonização.

conspiração com Constantinopla. É reconhecido, pois, como o primeiro filósofo da Idade Média Ocidental. (KENNY, 2005, p. 16, 17; HEINZMANN, 1995, p. 133-135).

Em Boécio, a problematização da composição dos entes criados começa a surgir nas palavras cunhadas em suas traduções e comentários em latim. Nos seus comentários sobre Porfírio, Boécio traduz o *to on* dos gregos por *ens*. No *De hebdomadibus*, termos como *id quod est*, *esse*, *ipsum esse*, *forma essendi* aparecem nos axiomas iniciais de um tratado que tenta esclarecer como as coisas que não são bens substanciais podem ainda assim ser boas nisto que elas são (ou em virtude de sua essência)¹². Alain de Libera (2011, p. 252-254) mostra que é nessa obra que Boécio “estende as bases daquilo que se tornará a ontologia”, fixando a sua terminologia, seu domínio, sua estrutura, e expondo os fundamentos da diferença entre o *ser* (*esse*) e *isto que é* (*id quod est*). Essas diferenças são colocadas como axiomas no início do tratado. Boécio os estabelece, seguindo “o modelo das matemáticas”, para servir de base para todas as suas formulações seguintes¹³. A seguir, enunciamos os axiomas a partir da tradução do Prof. Juvenal Savian Filho:

I. Uma concepção comum do espírito é uma enunciação que todos aceitam, tão logo ela seja ouvida. Pode ser de dois modos: uma delas é tão comum, que é de todos os homens, como quando dizes, por exemplo, “se de dois iguais tu retiras grandezas iguais, as grandezas que restam serão também iguais”, e ninguém que entenda isso poderá negá-lo; a outra, no entanto, mesmo vindo daquelas concepções comuns do espírito, é apenas dos doutos, como, por exemplo, “O que é incorpóreo não é no espaço” etc. - essas concepções apenas os doutos as comprovam, não o vulgo.

II. Diversos são o ser (*esse*) e isto que é (*id quod est*); com efeito, o ser mesmo ainda não é, mas por certo, isto que é, recebida a forma de ser, é e subsiste.

III. Isto que é pode participar de algo, mas o ser mesmo não participa, de modo algum, de algo. A participação, portanto, se dá quando algo já é, mas algo é porque já recebeu o ser.

IV. Isto que é pode ter algo além do que ele mesmo é; mas o ser mesmo não tem nada de misturado, para além de si.

V. Apenas ser algo é diverso de ser algo nisto que é; aquele significa o acidente, este a substância.

¹² O título em Latim é “Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona”.

¹³ Cf. BOÉCIO, *De hebdomadibus*, Prol.: “Ut igitur in mathematica fieri solet caeterisque etiam disciplinis, praeponui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam”.

VI. Tudo o que participa do que é o ser, para ser, participa, também, de outro, a fim de ser algo. E, por isso, isto que é participa do que é o ser, para ser; mas é, para que participe de algum outro.

VII. Tudo o que é simples possui, numa unidade, o seu ser e isto que é.

VIII. Para todo composto, um é o ser, outro o próprio “é”.

XI. Toda diversidade é discorde, ao passo que a semelhança é desejável; e o que deseja algo mostra ser, ele mesmo, naturalmente, tal qual aquele que ele deseja (BOÉCIO, 2005, p. 187-189).

Na regra introdutória (Axioma I), Boécio faz uma distinção entre aqueles enunciados que são “conceitos comuns à alma”. Há um tipo que pode ser entendido por qualquer um, assim que o ouve, enquanto um outro tipo de enunciado, que embora seja comum, é comum apenas para os doutos ou instruídos. Essa distinção é compreendida posteriormente pelos escolásticos naqueles conceitos chamados de evidentes por si (*per se nota*), isto é, cujo predicado já se encontra na noção do sujeito. Há algumas dessas proposições cujos termos são comuns para todos, permitindo a qualquer um compreender. Entretanto, outras exigem mais esforço para se transcender a imaginação (*transcendere imaginationem*), como diz Tomás de Aquino, citando esse princípio de Boécio (*De verit.*, q. 10 a. 12 resp.). Dessa forma, a proposição mesmo sendo evidente em si não será assim para aqueles que ignoram o predicado e o sujeito da proposição (*apud illos qui predicatum et subjectum propositionis ignorant*) (*S. Th.* Ia q. 2 a. 1, resp). A sugestão de Boécio neste Axioma parece ser a de que os outros axiomas que se seguem são também evidentes em si, mas apenas para aqueles que possuem a dignidade de compreender esses assuntos por meio do labor e do esforço intelectual¹⁴.

Definido o axioma introdutório, Boécio enuncia o Axioma II, onde coloca a distinção entre o “ser” (*esse*) e “isto que é” (*id quod est*). *Esse* e *id quod est* são diversos, pois o ser ele mesmo (*ipsum esse*) ainda não é, e *isto que é* existe e subsiste pela forma de ser recebida (*forma essendi*). Esse axioma foi interpretado de diferentes modos no período medieval, como destaca Erismann (2009, p. 172, 173): por exemplo, Escoto de Erígena considerou o *esse* como a causa exemplar, o ser de uma coisa na mente divina, enquanto o *id quod est* era entendido como o

¹⁴ Após enunciar os axiomas Boécio diz: “Sufficiunt igitur quae praemisimus; a prudente vero rationis interprete suis unumquodque aptabitur argumentis.”. Cf. BOÉCIO, *De hebdomadibus*, n. 52.

ente criado e estabelecido no mundo sensível. Gilbert de Poitiers identificava o *esse* com *subsistentia* e o *id quod est* com o *subsistens* - o indivíduo, seguindo em algum sentido a divisão aristotélica de *deutera ousia* e *prōtē ousia*. Clarembaldo de Arras entendeu como a distinção entre Deus, o *primum bonum (esse)* e a coisa concreta criada (*id quod est*).

Tomás de Aquino, no seu Comentário¹⁵, faz a comparação do *esse* e *id quod est* com o *currere* e *currens*, destacando o sentido formal da distinção (*non est hic referenda ad res, sed ad intentiones*). *Correr* e *ser* têm sentido abstrato, assim como a *brancura*, mas *isto que é*, assim como *isto que corre* referem-se ao concreto, assim como o *branco*. Para o Aquinate, não podemos dizer que o *correr* corre, assim como também não dizemos que o *ser (esse)* é. Como Fabro (2009, p. 241) exemplifica: “A humanidade não existe por si, separada, mas nos homens particulares; e a corrida não corre, mas é o ato de quem corre e de todos os que correm”.

A semântica de Boécio parece sugerir aqui que a *forma essendi* só é na medida em que estrutura um *subiectum* (sujeito, no sentido de substrato). Assim, a humanidade do homem não subsiste sem um sujeito. Este homem, *isto que é* aparece como composto de um *subiectum* e de uma *forma essendi (esse ipsum)*, aquilo que dá o modo-de-ser de algo, o seu *to ti esti*. Ao passo que o *id quod est* é o ente singular, aquilo que Aristóteles chamou de *prōtē ousia*, determinado pela forma. Ou como Savian Filho coloca: a distinção entre “ser” e “isto que é” é entre a forma imanente (*forma essendi*) e o ente concreto, composto material (*id quod est*) - a diferença ontológica entre aquilo que é elemento constitutivo do ser composto (ou aquilo que dá o ser) e a própria coisa ela mesma, o *subiectum* (BOÉCIO, 2005, p. 242).

No Axioma III, Boécio estabelece que apenas “o que é” (*id quod est*) pode participar de algo, mas não o *ipsum esse*, pois participar só é possível àquilo que já é algo. E *ser algo* só se dá quando se assume o ser (*esse susceptum*). Tomás, comentando este axioma, interpreta-o sob a luz de sua doutrina da participação: tomar parte, isto é, quando algo recebe particularmente isto que pertence a outro de forma universal (*Super De hebdomadibus*, l. 2)¹⁶. O que Boécio parece sugerir aqui é a possibilidade de participação apenas do *id quod est* quanto aos acidentes, de modo a se

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Super De hebdomadibus*, lect. 2: “sicut et aliud significamus cum dicimus currere, et aliud per hoc quod dicitur currens. Nam currere et esse significantur in abstracto, sicut et albedo; sed quod est, idest ens et currens, significantur sicut in concreto, velut album. Deinde cum dicit, ipsum enim esse, manifestat praedictam diversitatem tribus modis: quorum primus est, quia ipsum esse non significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus: unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit: sed sicut id ipsum quod est, significatur sicut subiectum essendi, sic id quod currit significatur sicut subiectum currendi.”

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Super De hebdomadibus*, lect. 2: “on enim ens dicitur proprie et per se, nisi de substantia, cuius est subsistere. Accidentia enim non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed in quantum eis subest aliquid, ut postea dicitur. Secundam differentiam ponit ibi, quod est, participare, quae quidem differentia sumitur secundum rationem participationis”.

tornar substrato desses últimos. A *forma essendi* (*esse*), não sendo nada de ente ela mesma, não pode tomar parte em nada.

Seguindo, o Axioma IV estabelece que o “isto que é” (*id quod est*) pode ter algo além de si mesmo, enquanto o *esse* (*forma essendi*) nada tem além de si mesmo, pois não permite misturas. *Id quod est*, além da sua *forma essendi* que o estrutura e o determina, pode ter algo de exterior e de estranho misturado em si mesmo - o acidente. A cor de Sócrates, ou o seu tamanho, não é algo que pertence ao *id quod est*, mas recai sobre ele. Isso não se dá no caso do *ipsum esse*. De certa forma, este axioma complementa o anterior.

No Axioma V, coloca-se a distinção entre forma accidental e forma substancial. *Ser algo apenas* (*tantum esse aliquid*) diz respeito àquilo que predica acidentalmente, mas considerado separadamente do sujeito: por exemplo, *ser grande*, *ser marrom*, *ser calvo*. Ao passo que *ser algo naquilo que é* (*esse aliquid in eo quod est*), isto é, uma *forma essendi* no substrato determinado, como a humanidade no homem, é a forma substancial. Tomás de Aquino, no seu Comentário (*Super De hebdomadibus*, 1. 2)¹⁷ identifica um duplo *esse* no axioma de Boécio, o primeiro - *esse aliquid* - significa o acidente, pois a forma que o faz ser deste modo está para além da essência da coisa; e o segundo, que difere deste primeiro (*esse aliquid in eo quod est*) significa a substância, pois a forma que o faz ser constitui a essência da coisa. Este último é o *esse simpliciter*, para Tomás, e difere do *esse aliquid* (accidental).

Na sequência, Boécio estabelece no Axioma VI que o *quod est*, para que seja, participa *naquilo que é ser* (*eo quod est esse*), mas participa também de “alguma outra coisa” (*aliquid*) para que seja alguma coisa. Assim, o ente participa disto que é o ser (*forma essendi*, ou nas palavras de Tomás: *esse substantiale*) para que assim participe de um outro diferente - isto é, a participação nos acidentes - para ser alguma coisa, “assim como o homem que é branco, participa não apenas do ser substancial mas também da brancura (*sicut homo ad hoc quod sit albus, participat non solum esse substantiale, sed etiam albedinem*) (*Super De hebdomadibus*, 1. 2). Savian Filho comenta que neste axioma se mostra a precedência ontológica do *esse* ao *id quod est*, o *ser* é anterior ao *ser algo*, pois para *ser algo*, é preciso antes participar no *ser*, para que depois participe de outro *algo* a fim de vir a *ser algo* (BOÉCIO, 2005, p. 243).

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Super De hebdomadibus*, lect. 2: “Si vero sit talis forma quae sit extranea ab essentia habentis eam, secundum illam formam non dicitur esse simpliciter, sed esse aliquid: sicut secundum albedinem homo dicitur esse albus: et hoc est quod dicit, quod diversum est esse aliquid, quod non est esse simpliciter, et quod aliquid sit in eo quod est, quod est proprium esse subiecti. Deinde cum dicit, illic enim accidens, ponit tres differentias inter praemissa: quarum prima est quod illic, idest ubi dicitur de re quod sit aliquid, et non sit simpliciter, significatur accidens, quia forma quae facit huiusmodi esse, est praeter essentiam rei; hic autem cum dicitur esse aliquid in eo quod est significatur substantia, quia scilicet forma faciens esse constituit essentiam rei”.

O Axioma VII destaca o caráter do ente simples: para este, um só é aquilo que é (*id quod est*) e o seu ser (*suum esse*). Em contrapartida, no Axioma VIII, é o ente composto que é enunciado. Para estes, uma coisa é o ser (*esse*) e outra coisa é ele mesmo. Esses dois axiomas ganham destaque no Comentário de Tomás para justificar a sua tese da distinção real de *essentia* e *esse*, como veremos com mais detalhes no capítulo seguinte. Neste ponto nos é suficiente mencionar de forma breve as palavras do Aquinate: “Deve-se considerar que assim como *esse* e *quod est* diferem-se nos simples segundo as intenções, nos compostos diferem *realiter*” (*Est ergo primo considerandum, quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter*) (*Super De hebdomadae*. 1. 2). O que Boécio parece sugerir aqui é que nas substâncias simples (Deus e substâncias espirituais), coincidem o ser e o substrato, enquanto nos compostos, esses dois se distinguem, conforme os axiomas II, III, IV, VI (BOÉCIO, 2005, p. 244).

Por fim, no Axioma IX se diz que toda diversidade discorda e que a semelhança atrai. Assim, tudo que apetece outra coisa é visto naturalmente ser tal qual aquilo que o atrai.

Embora Tomás coloque a sua *distinctio realis* a partir dos axiomas VII e VIII, parece mesmo que Boécio não se afasta do pensamento de Aristóteles. Na interpretação de Roland-Gosselin (1926, p. 145), não há qualquer problematização entre essência e existência, mas apenas a identidade que ele coloca em Deus de substância e da forma divina, e a distinção que ele estabelece na criatura entre a substância primeira e a forma. No seu *De Trinitate*¹⁸, Boécio afirma que todo ser (*esse*) provém da forma (*ex forma*). Por exemplo, uma estátua de bronze não é conhecida como uma efígie de um animal por causa da sua matéria, mas por causa da sua forma. Isso quer dizer que nada é chamado de ser (*esse*) por causa da matéria, mas por causa da forma. Na intenção de Boécio, *esse* designa não a existência, mas a efígie como tal. Já a substância divina é forma sem matéria, e é um, isto é, *id quod est*. A simplicidade divina é a simplicidade da forma pura. As outras coisas não são *id quod sunt*. Há sempre uma composição (ROLAND-GOSSELIN, 1926, p. 143).

¹⁸ Cf BOÉCIO, *De Trinitate*, Prol. n. 2: “Omne namque esse ex forma est. Statua enim non secundum aes quod est materia sed secundum formam qua in eo insignita est effigies animalis dicitur, ipsumque aes non secundum terram quod est eius materia sed dicitur secundum aeris figuram. Terra quoque ipsa non secundum 'apoion hulen' dicitur sed secundum siccitatem gravitatemque quae sunt formae. Nihil igitur secundum materiam esse dicitur sed secundum propriam formam. Sed divina substantia sine materia forma est atque ideo unum et est id quod est. Reliqua enim non sunt id quod sunt. Unum quodque enim habet esse suum ex his ex quibus est. id est ex partibus suis, et est hoc atque hoc, id est partes suae coniunctae sed non hoc vel hoc singulariter, ut cum homo terrenus constet ex anima corporeque, corpus et anima est. non vel corpus vel anima in partem; igitur non est id quod est.”

Na interpretação de Heinzmann (1995, p. 153-156), os axiomas de II a V se ocupam da coisa individual, estabelecendo a distinção do *esse*, como princípio, e da coisa individual, como princípio feito realidade: o ente (*id quod est*). Os axiomas de VI a IX tratam do ser absoluto e do ser finito. Há uma distinção entre *ser* como princípio de possibilidade de todo real e o próprio real concretizado, individualizado. Tudo que é ente, é ente porque existe, mas também porque é de alguma *forma*. Distingue-se aí o *ser* do ente e sua *forma de ser*. O *ser* que fundamenta a entidade do ente não é ente ele mesmo, e de nada participa, uma vez que tudo é *ser*. O ente, porém, além de participar do *ser*, participa também de uma *forma* ou *essência*, aquilo que determina o seu *quid*, para que seja um *aliquid*. O *ipsum esse* que Boécio muitas vezes menciona pode parecer ser um conceito obtido por meio da abstração do real, mas que remete também a uma causa última. Essa necessidade lógica que põe a precedência do abstrato ao concreto é suficiente para acenar para uma necessidade ôntica também, de modo que, *ser* de uma forma absoluta designa o *ser* livre de qualquer relação. É colocado em um mesmo termo tanto o Fundamento, a fonte de todo o ser, quanto o ser do indivíduo concreto despojado das suas relações e determinações. “É uma expressão conceitualmente imediata de uma universalidade ôntica”, que abarca todos esses sentidos, como afirma Schrimpf (*apud HEINZMANN*, 1995, p. 154).

A autoridade de Boécio como mestre não apenas da lógica, mas também das questões metafísicas e teológicas perdurará por todo o período medieval. No caso particular de nossa investigação, não apenas o vocabulário cunhado em latim, mas também as distinções ontológicas que tentamos relembrar aqui de forma resumida reaparecerão de forma recorrente no debate medieval acerca da distinção de essência e existência.

1.3 O despontar do problema no pensamento árabe

Após Boécio, a filosofia no mundo cristão ocidental se silencia no recolhimento da clausura. É nos mosteiros que a vida do espírito será assegurada pelas cópias dos manuscritos antigos e estudos dos textos clássicos que restaram, mas quase sempre tendo em vista as problemáticas teológicas próprias do pensamento cristão. Esse período, embora aparentemente estéril quanto à produção filosófica, é de suma importância para constituição de um modo de vida propício à criação do espírito da cultura ocidental. É somente no reinado de Carlos Magno (séc. IX) que os impulsos iniciais para a retomada de uma produção filosófica reaparecerão, produção esta que só atingirá seu clímax nos séculos XIII e XIV. É nesse período, após a

recepção das obras de Aristóteles e do subsequente encontro da teologia cristã com a filosofia grega, que o debate acerca da problemática da constituição do ente e da distinção entre essência e existência encontrará seu ponto alto no período medieval.

A idade de ouro da filosofia no mundo islâmico oriental se dá no califado abássida, que começa na metade do século VIII e dura por volta de 300 anos. Bagdá se torna o centro cultural do califado e se dá início um processo intenso de traduções das obras de Aristóteles do grego para o siríaco, posteriormente também das obras apócrifas de Aristóteles e Platão e do neoplatonismo. Os cristãos estão associados a essa retomada cultural, principalmente no envolvimento com as traduções. No século IX, já funciona em Bagdá a “Casa da Sabedoria” (*Bayt al-hikmah*), centro de traduções de obras filosóficas e núcleo principal de promoção dessa aculturação do mundo muçulmano. Ali trabalham intelectuais formados na filosofia aristotélica, destacando-se os tradutores cristãos da família Hunayn ibn Ishâq. Passa-se a usar também a língua árabe não somente para tradução, mas também para produção de textos filosóficos (LIBERA, 2011, p. 77-82).

Nesse rico contexto, dentre as traduções apócrifas de Aristóteles, surge também um texto característico da filosofia de Bagdá que influenciará profundamente os teólogos e filósofos cristãos no ocidente - o *Liber de causis*, no árabe *Kalâm fi mahd al-khair*. Também dois filósofos importantes para a retomada da discussão da problemática da essência e existência surgem no mundo árabe, Alfarabi (870-950) e Avicena (980-1037), que também terão grande influência na escolástica do ocidente.

1.3.1 *Liber de causis*

O *Livro do bem puro*, ou *Livro das causas*, passa a circular no oriente islâmico como um texto de Aristóteles, por volta do século IX. No mundo latinófono, já é citado no século XII, por Alain de Lille, sendo ensinado e comentado até por volta da primeira metade do século XVI. Entre os seus comentadores estão Roger Bacon, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Sigério Brabante, Henrique de Gand, Egídio Romano (CALMA, 2016, p. 13-14).

A maior parte do seu conteúdo é uma adaptação da *Elementatio Theologica* de Proclo, adaptado, porém, ao monoteísmo muçulmano. O texto, com suas proposições comentadas (31 proposições principais ao todo, cada uma seguida de comentários em forma de outras proposições), segue a estrutura do texto de Proclo, mas diverge na interpretação da teoria da causa primeira, tornando-a mais ajustada a uma interpretação monoteísta. Alain de Libera

(2011, p. 86) explica que no texto é adotada “uma doutrina característica do *Plotinus arabus*, mas ausente em Plotino: a identificação do Primeiro Princípio ao grau supremo do ser, doutrina estranha tanto a Proclo como a Plotino (para quem o Primeiro está “além do ser” ou da “essência”, *epékeina tê ousias*).

No neoplatonismo, o Uno está no topo da metafísica, sendo o princípio de tudo, potência infinita capaz de engendrar todas as coisas. Tudo que existe, que é ente, só pode ser graças à unidade e à identidade participada no Uno. Os entes, portanto, na sua multiplicidade aspiram ao Uno. Ora as coisas se inclinam para aquilo que é o Bem delas, e assim, o Uno e o Bem se coincidem, mas não são *coisa* alguma pois estão para além do ser e do pensar. O Uno deve estar para além de qualquer inteligibilidade, pois pensar algo é determiná-lo enquanto *ente pensado*, e assim romper com a unidade absoluta. Nesse ponto, o *Liber de causis* se mantém na tradição neoplatônica: *Causa Prima superior est omni narratione* (prop. V). Na tradição neoplatônica, se trata de uma infinitude e uma indeterminação, não por privação, mas por transcendência de tudo, sendo princípio e causa de tudo. E como afirma Plotino, “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” (PLOTINO, *Enéadas*, V, 2, 1, apud GILSON, 2016, p. 53). Para Plotino, o ser se dá no pensar. Entende-se aqui a equivalência na tradição platônica de ser como “ser pensado”, ou “pensável”. Daí que é o *Nous*, ou Inteligência, a segunda hipóstase do Uno, no neoplatonismo, que traz em si o ser-pensar, a inteligência que subsiste a partir do Uno. E a terceira hipóstase, pela segunda emanção do Uno, inferior ao *Nous*, é a Alma do Mundo, a vida, o movimento.

O *Liber de causis* se diferencia em alguns pontos importantes da *Elementatio Theologica*, adaptando o politeísmo grego ao monoteísmo islâmico, o que fará dele uma obra tão importante para a escolástica medieval. Cristina d’Ancona (2016, p. 143-145) destaca algumas das alterações da *Elementatio Theologica* que aparecem no *Liber de causis*: 1) a oposição uno-múltiplo dá lugar à primazia da causa primeira, que é remota e transcendente, e esta temática dá o tom da obra; 2) enquanto em Proclo o ser verdadeiro (realidade inteligível) pode estar acima da eternidade, ou no mesmo nível ou abaixo dela como um de seus participantes, no *Liber de causis*, a tripartição é aplicada à primeira causa (acima da eternidade), Intelecto (no nível da eternidade) e Alma (intermediando a eternidade e o tempo); e por fim, 3) A primeira causa não se limita a ser o primeiro item da cadeia causal, mas ela *cria* os níveis derivativos de realidade.

A primeira causa é o grau supremo do ser, ser puro e uno verdadeiro (*esse purum et unum verum*). É antes e acima de tudo, fonte de todo ser e bondade, princípio absoluto de todas as coisas. Oliver Boulnois (2015 p. 51, 52) atribui ao *Liber de causis* a tese de identificação de Deus e do *ser*, tese que coloca Deus como “o ser puro” (*esse tantum*) e o “ser primeiro” (*ens primum*). Não se pode desconsiderar que a ideia de Deus como *ser* já era algo recorrente na patrística (cf. seção 1.4.3), mas certamente o *Liber de causis* contribui com a ideia da identidade entre a essência divina e o seu *ser* durante a escolástica.

Tomás de Aquino, no seu *Comentário ao Livro das causas* (*Super De causis*, lect. 2), diz que o próprio ser separado é causa primeira, cuja substância é seu ser (*ipsum autem esse abstractum est causa prima cuius substantia est suum esse*). Se no neoplatonismo grego não há o que se falar do Ser na causa primeira, porque o Uno é para além de qualquer essência e existência, no *Liber de causis* temos a causa primeira identificada com o *ser puro* e absoluto. Por essa causa primeira surgem outras duas causas universais: Inteligência e Alma. Tomás explica que só a primeira é indivisível e simplesmente una, enquanto as outras têm nelas a unidade por certa participação na causa primeira (*Super De causis*, lect. 2 e 3). No *Liber de causis*, o real se compõe em três planos principais: 1) *Causa Prima*, incognoscível e inefável (proposição V); 2) *esse superius*, que diz respeito à inteligência e a alma nobre, (proposição II); 3) *esse inferius*, o mundo da corporeidade governado pela *anima nobilis*. É um mundo formado por círculos concêntricos, com os seres superiores incluindo e governando os inferiores, mantendo assim a tese fundamental neoplatônica do separatismo das hipóstases divinas na esfera ideal da esfera real, sendo aquelas as causas destas (FABRO, 2009, p. 208-209).

Como não há composição alguma na causa primeira, o que dizer da questão da essência e do ser nas demais realidades? Na proposição IV, 37 enuncia-se que “a primeira das coisas criadas é o ser e antes dele não existe outra coisa criada” (*prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud*). Nada é mais amplo que o ser ou anterior a ele na criação. O *esse creatum*, de que aqui fala, diz respeito não ao Ser Puro, mas, ao ser participado no primeiro grau da hierarquia da criação, o que Tomás chama de *esse superius*. O Aquinate, no seu comentário, distingue o *esse superius*, que está na Inteligência e na Alma, do *ipsum esse* que é anterior à noção de Inteligência e Alma. O primeiro é *esse participato* e o último é *esse purum, subsistens, vere unum, non participatum* (*Super De causis* lect. 4 e 16). O *esse creatum* é enunciado como unidade, também multiplicidade, e sua multiplicidade advém do fato de ser composto de finito e infinito (IV, 41, 42). Embora o autor pareça estar em plena sintonia aqui com o platonismo, tomando a multiplicidade do *esse creatum* como uma relação de

exemplaridade formal¹⁹, Tomás de Aquino interpreta essa proposição no sentido da sua tese metafísica da distinção real de *essentia* e *esse* nos entes criados. O ser da Inteligência é composto de finito e infinito sendo a natureza da Inteligência infinita, segundo a potência de ser (*potentia essendi*), e o seu ser (*esse participatum*) finito (*Super De causis*, lect. 4).

Também na proposição VIII, 90, onde se afirma que *intelligentia est habens yliathim quoniam est esse et forma* - a inteligência possui *yliathim* porque é ser e forma, Tomás explica em termos da distinção real de *essência* e *esse*. Diz o Aquinate:

Quidditas enim et substantia ipsius intelligentiae est quaedam forma subsistens immaterialis, sed quia ipsa non est suum esse, sed est subsistens in esse participato, comparatur ipsa forma subsistens ad esse participatum sicut potentia ad actum aut materia ad formam. (A quiddidade e substância da própria inteligência é uma certa forma subsistente imaterial, mas porque ela não é seu ser, mas é subsistente no ser participado, a própria forma subsistente é comparada ao ser participado assim como potência ao ato, ou matéria à forma) (*Super De causis*, lect. 9).

Enquanto a primeira causa é o ser absoluto, puro e uno, causa indivisa, a Inteligência é *ens* participado (aquilo que é primeiro criado), e reunindo em si uma diversidade de formas, como enuncia a proposição IX, 92: *omnis intelligentia plena est formis* - toda inteligência está repleta de formas. Essas formas, das quais a Inteligência está repleta é o que media a criação das demais coisas. A causa primeira dá o ser e, pelas formas presentes na Inteligência, as coisas são criadas como que sendo moldadas pelas formas no *ser* dado pela causa primeira. Como atesta Proposição VIII, 87, a Causa primeira criou todas as coisas e por isso está acima de todas as coisas (Inteligência, Alma, Natureza), mas criou a Alma, a Natureza e as outras coisas por intermédio da Inteligência (*creans animam et naturam et reliquas res, mediante intelligentia*).

Cornélio Fabro coloca o *Liber de causis* juntamente com a obra de Pseudo-Dionísio como as principais influências na formação da noção de participação de Tomás de Aquino (FABRO, 2016, p. 219). Assim, o assunto da composição real na estrutura do ente criado na doutrina tomista tem a contribuição singular do *Liber de causis*, especialmente por inspirar uma dialética mais rigorosa para superar o concordismo neoplatônico e incluir na compreensão do

¹⁹ Cf. FABRO, 2009, p. 212, 213, nota 134.

esse a noção neoplatônica de participação e a noção aristotélica de causalidade (*esse* como *actus essendi*) imanente ao ente. Veremos a seguir como Alfarabi contribuirá para essa questão.

1.3.2 Alfarabi

Alfarabi (870-950) começa a carreira em Bagdá, onde estuda lógica com os cristãos nestorianos, entre eles Abu Bishr Mattâ (LIBERA, 2011, p. 112-116). O Aristotelismo se torna a corrente filosófica dominante em Bagdá, e de lá se espalha para o restante do mundo islâmico, chegando até à Espanha islâmica.

Com a nova tendência aristotélica na abordagem dos problemas, Alfarabi tenta harmonizar Platão com Aristóteles, e a filosofia com a teologia islâmica, defendendo que a revelação e a razão não podem se contradizer fundamentalmente (HEINZMANN, 1995, p. 212-214). A criação *ex nihilo*, doutrina fundamental do monoteísmo bíblico, é impõe uma questão importante: como receber a opinião de Aristóteles acerca da eternidade do mundo?

Alfarabi tenta resolver o problema com a tese do “necessário relativo”. Usando a proposta de emanações de Plotino, Deus é o Ser absoluto, idêntico à Unidade, de quem emana o ser de todas as coisas. Dele emana necessariamente o primeiro intelecto, animando o primeiro céu, e daí procedendo as inteligências que animam as esferas celestes, até a décima e última inteligência que move e governa o mundo sublunar, e que equivale ao chamado *intellectus agens*, que torna possível ao homem o conhecimento intelectual - a origem do homem também é devida ao movimento deste intelecto.

Essa solução da problemática da criação introduz a primeira formulação filosófica da distinção entre o ser necessário do Primeiro Princípio, na sua simplicidade e unidade radical, e os seres contingentes, criados a partir da emanação do Criador. Na unidade e simplicidade de Deus não há distinção entre seu ser e sua essência, pois o ser é da sua essência, como Alfarabi (2009, p. 89) coloca em “A Cidade Excelente” (*Mabadi' Ara' abl al-Madinah al-Fadilah*) - “a existência [do primeiro] – pela qual ele se aparta dos demais existentes – não pode ser outra senão aquela pela qual ele, em sua essência, existe”. Coincidem nele a sua essência e sua existência, e isso o torna único entre todos os entes, distinto de todos os demais, que só existem por causa dele. Assim, distinção entre essência e existência aparece no contexto das substâncias que provêm de Deus, no seu caráter contingente de receber do Primeiro a sua existência.

É no esforço de distinguir a unidade da primeira causa do restante dos seres contingentes, que se introduz a distinção entre essência e existência. No *Kitab al-Huruf*, por

exemplo, Alfarabi faz a distinção entre a *coisa* e a *existência* e argumenta que uma coisa não é igual à sua existência (WISNOVSKY, 2004, p. 105-107). Alfarabi segue, em parte, os *Mu'tazilis mutakallimun*, que formaram a primeira escola de teologia islâmica, e que consideravam que *coisa* era a categoria mais abrangente da realidade (o *subiectum* mais universal, no linguajar da escolástica latina), dividindo-se entre *existente* e *não-existente*. A definição está fundamentalmente ligada ao relato da criação, quando Deus ordena que *haja* tal *coisa*, ou que *seja* tal *coisa*, e assim a *coisa* passa a *ser*. *Não-existente* e *existente* dizem respeito àquilo que é antes ou posterior ao *seja* divino. Coisas existentes são, estritamente falando, aquelas existentes no mundo extramental. Mas Alfarabi faz uma distinção entre *coisa* e *existente* que os teólogos *Mu'tazilitas* não faziam, chamando a atenção ao papel que o termo *existente* tem, e que o termo *coisa* não pode ter - o papel da cópula nas proposições assertóricas²⁰. Dizer “Zayd é um homem justo” é o mesmo que dizer “Zayd existe [como] um homem justo”. Aqui se traça uma origem para a problemática das noções primeiras (*ens* e *res*), desenvolvida por Avicena e retomada tanto por Tomás quanto Scotus.

No primeiro capítulo de “A Cidade Excelente”, Alfarabi (2009, p. 79), coloca Deus como aquele cuja existência é a mais excelente, sem qualquer privação ou potência de não existir: existencialmente perpétuo em sua substância e essência. A privação²¹ é a não-existência daquilo que está em condições de existir, conforme define Alfarabi. Numa outra obra sua, “Aforismos Seleccionados” (*Fusul Muntaza'a*), ele divide os seres existentes em três: 1) o que não pode não existir de forma alguma; 2) o que não pode não existir em um determinado momento; 3) o que pode existir ou não existir. “O mais virtuoso e venerável e mais perfeito deles”, diz Alfarabi, “é o que não pode não existir de forma alguma”. Há o Ser Necessário, há os seres “necessários relativamente” e há os seres possíveis. Os dois últimos são contingentes no sentido estrito, pois dependem do Ser Necessário para existir. Alfarabi continua dizendo que o fato de algo admitir algum tipo de privação ou necessitar de alguma outra coisa para sua existência é ter um defeito na existência (ALFARABI, 2001, p. 45-46). Essa contingência na criação, que implica uma distinção entre essência e existência, foi trazida à luz especialmente por Alfarabi, segundo Gilson (2002, p. 65), e se tornou “a fonte secreta das provas tomísticas da existência de Deus”.

²⁰ Neste caso, sem qualificadores modais, tais como, “possivelmente” ou “necessariamente”, sendo então “juízos acompanhados da consciência de realidade” Cf. (MORA, 2004, p. 208-209).

²¹ O tema de uma composição entre privação e coisa existente (*ex re positiva et privatione*) é colocado para os entes criados por Duns Scotus, alguns séculos mais tarde.

A ideia da existência como um acidente da essência será desenvolvida por Avicena. No entanto, já para Alfarabi, a existência não está incluída na nossa compreensão de essência: “se a essência do homem implicasse sua existência, o conceito de sua essência seria também o de sua existência, e assim seria suficiente saber o que um homem é para saber que ele existe... a existência não é um fator constitutivo, mas apenas um acidente acessório” (ALFARABI, apud GILSON, 2002, p. 163).

1.3.3 Avicena

Ibn Sina (980-1037) ou Avicena (seu nome latinizado) foi um polímata Persa nascido na região onde é hoje o Uzbequistão. É considerado o maior filósofo produzido pelo Islã oriental e foi de fundamental importância para a escolástica, especialmente para Tomás de Aquino e Duns Scotus.

Para Avicena, a metafísica é a ciência do *ente enquanto ente*. O ente é aquilo que primeiro se conhece, ou se apreende pelo intelecto. Avicena não se limita a comentar a *Metafísica* de Aristóteles, mas propõe uma nova e completa estrutura à filosofia primeira, cujo modelo dará aos comentadores medievais as questões básicas acerca desta ciência e o ponto de partida para a rejeição de uma concepção teológica por uma outra ontológica (AERTSEN, 2012, p. 75, 76).

Avicena propõe uma doutrina das primeiras noções do intelecto, de acordo com a qual as noções de *ente*, *coisa* e *necessário* (*ens*, *res*, *nesesse*) são imediatamente impressas na alma por uma impressão primeira (*prima impressio*), de modo que não há outras noções mais evidentes pelas quais estas primeiras possam ser concebidas²². Sendo assim, essas noções se colocam como fundamento pelo qual o intelecto concebe a realidade e a apreende na sua manifestação.

Esta doutrina exercerá grande influência tanto em Tomás de Aquino quanto em Duns Scotus. Como veremos mais adiante, é tomando Avicena como ponto de partida que Scotus proporá a sua metafísica como a ciência dos transcendentais (*scientia transcendens*), isto é, a ciência que trata dos conceitos transcategoriais: do ente enquanto ente e daquelas noções que o seguem (*Super Metaph.* I, prol., n. 18; OPh. III, p. 8-9). Essa reformulação que Scotus faz é o

²² Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* I, c. 5, p. 31, 32: “Dicemus igitur quod res et ens et nesesse talia sunt ut statim imprimuntur in anima prima impressio, quae non acquiritur ex aliis notioribus se, sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se, et est alia ab eis, sed propter ea”.

que Honeffelder (1979, p. 396-405; 1987, p. 165-86) caracterizou como o “segundo início” da metafísica, e que terá repercussão considerável na modernidade. A metafísica deixa de ser a ciência do Primeiro Ente para se tornar a ciência do primeiro conhecido, o *ens* (AERTSEN, 2012, p. 372). Pode-se dizer que o antecedente mais próximo da metafísica como *scientia transcendens* está na análise que Avicena faz das primeiras noções do intelecto, em especial a distinção das noções de *res* e *ens*, que abre a ambiguidade do conceito de *ens* a partir das noções que transcendem as categorias.

Na sua *Metafísica I*, cap. 5, Avicena fala do conceito de coisa (*res*) e de ente ou existente (*ens*) e da distinção de ambos. Nas controvérsias entre as escolas *mutakallimun*, que mencionamos acima, vimos que *coisa* era considerado o conceito metafísico mais abrangente. Por um lado, os *mu'tazalis* o tomavam como um super-gênero dividido entre existentes e não-existentes, enquanto os sunitas consideravam *coisa* e *existente* como idênticos. Avicena acaba migrando a tradicional distinção feita no *kalam* entre *coisa* e *existente* para esta que se dá entre *quididade* e *existência*, doutrina chave na sua *Metafísica*. Essa migração se dá por meio da abstração da existência (*wujud*) a partir do existente (*mawjud*) e da coisidade (*shay'iyya*) a partir da coisa (*shay'*). Por influência da filosofia de Aristóteles e de Alfarabi, o Filósofo Persa passa a usar o termo *quididade* ou *essência* (*mahiyya*) para significar a coisidade enquanto determinação do ente (WISNOVSKY, 2005, p. 114).

Na *Metafísica* de Aristóteles já existe uma certa ambiguidade na articulação de sua ontologia em torno da questão do ente e da substância. Há um sentido do ser que envolve, por um lado, aquilo que é o *determinado* e por outro a própria *determinação*. Avicena articula essa distinção nas noções de *ens* e *res*. Em certo aspecto, essas noções são extensionalmente idênticas, mas intencionalmente diferentes, ponto que Tomás de Aquino adotará no seu tratamento dos transcendentais no *De veritate*. Não há uma coisa (*res*) que não seja existente (*ens*), nem um existente que não seja uma coisa. Mas cada termo ressalta e exprime um modo próprio. O ente indica *algo* que é determinado pelo fato de ser. Coisa exprime o ente em termos daquilo que o determina enquanto *tal coisa*, diferenciando-o das demais. Na sua *Metafísica I*, cap. 5 Avicena diz:

Portanto, digo que o significado de existente (*entis*) e o significado de coisa (*rei*) são concebidos na alma com dois significados [...]. Para cada coisa há uma delimitação própria (*certitudinem*) pela qual ela é o que ela é (*id quod est*). Assim como o triângulo tem uma delimitação própria na qual ele é um triângulo, também a brancura tem uma na qual ela é brancura. Isso é aquilo

que nós podemos talvez chamar “ser próprio” (*esse proprium*), não tendo a intenção senão de dar o significado de existência afirmativa (*esse affirmativum*); pois a expressão “ser” é também usada para denotar muitas coisas, uma das quais é a realidade que a coisa acontece de ter. [...] Em resumo nós dizemos: é evidente que cada coisa tenha uma realidade própria a ela - a saber, sua quiddidade. É conhecido que a realidade própria a cada coisa é um outro que a existência que corresponde ao que é afirmado (AVICENA, *Metafísica I*, cap. 5, p. 34, 35)²³.

A determinação que possibilita uma *coisa* se distinguir da outra e fazer de *algo* aquilo que é *o que é* (*id quod est*) é a *certitudo* ou *quidditas*. É aquilo que exprime o *quid* deste algo, que Avicena denomina como o seu *esse proprium*. Deste modo, a noção de *coisa* se relaciona sempre à determinação das condições e o modo próprio de existir. Já pela noção de *existente*, exprimimos o *fato* do *ser* do ente, em outras palavras, respondendo à pergunta *se aquele ente é*; diz-se que ele é por meio do seu *esse affirmativum*²⁴. Mas de que modo essas noções primeiras se relacionam?

Há uma relação de coincidência e distinção entre as noções de *ens* e *res*. *Ens* é concomitante com *res* no sentido de que *ens* é concebido em cada caso como um *algo* (*aliquid*), que por sua vez é *este algo* e não *outro*. Isso se dá porque cada algo tem a sua determinação própria no âmbito do ser, a sua *certitudo*. Assim, é a noção de *res* que exprime o aspecto do ser que remete à *certitudo* (sua determinação ou *quidditas*). Ora, a quiddidade ou essência, denominada como *esse proprium*, já exprime a ambiguidade nas noções e a abrangência do *ser*,

²³ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina I*, c. 5, p. 34, 35: “Dico ergo quod intentio entis et intentio rei imaginantur in animabus duae intentiones; ens vero et aliquid sunt nomina multivoca unius intentionis nec dubitabis quin intentio istorum non sit iam impressa in anima legentis hunc librum. Sed res et quicquid aequipollet ei, significat etiam aliquid aliud in omnibus linguis; unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo. Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, nec intendimus per illud nisi intencionem esse affirmativi, quia verbum ens significat etiam multas intentiones, ex quibus est certitudo qua est unaquaeque res, et est sicut esse proprium rei. Redeamus igitur et dicamus quod, de his quae manifesta sunt, est hoc quod unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas.”

²⁴ Aertsen (2012, p. 86, 87) distingue o *esse proprium*, que é a *certitudo* da coisa, do *esse affirmativum*, ou o *ser afirmado*, que é significado pelo termo *ens*, que é, por sua vez, sinônimo de *aliquid*, ou seja, aquilo que está estabelecido, ou aquilo que está realizado. Na nota 134, no texto citado da *Metafísica I*, c. 5 de Avicena não há o termo *nisi*, seguindo a omissão encontrada no manuscrito A, ficando a redação assim: *Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, nec intendimus per illud intentionem esse affirmativi*. Assim, fica mais clara a distinção entre essência e existência enquanto modos do ser (*esse*). Bertolacci (2012, p. 266, 268) oferece tradução e interpretação similares, sendo a ‘existência própria’ (*wuġ ūd ḥāṣṣ*) distinta da noção de existência como fato de ser: “regarding the fact of being established [in reality] (*wuġ ūd itb_ ātī*)”. Assim, há dois significados para existência: 1) a existência que diz respeito ao fato de ser estabelecido na realidade e 2) a existência própria, ou essência.

uma vez que tanto essência como existência são *esse*, a saber: *esse proprium* e *esse affirmativum*.

Avicena observa que o não-ser absoluto (*non esse absolute*) é inconcebível como um *algo* qualquer, e tal impossibilidade de se designar *algo* que de modo algum possui uma forma no intelecto nos indica que a própria estrutura do real requer, como condição mínima, a possibilidade de sua designação, de modo a delimitar a sua determinação (*quidditas*): “isto é tal coisa”²⁵. Portanto, há uma coincidência extensional entre ser e pensar, uma vez que o não-ser é o que não pode ser concebido. Por outro lado, as noções de *ens* e *res* se distinguem também, uma vez que *ens* remonta ao aspecto do que “advém” ou “recai” (*accidit*) na quiddidade, o desdobramento efetivo que se dá como algo estabelecido na realidade. A quiddidade não é suficiente para que algo exista efetivamente. Assim, a distinção entre *res* e *ens*, e consequentemente entre essência e existência, é ressaltada no sentido de que a primeira se põe como a determinação intrínseca e a segunda como o que advém extrinsecamente efetivando-a no seu desdobramento em *algo existente*, quer seja no intelecto ou na realidade extramental ou em ambos. Esse “advir” expresso pela noção de *ens* foi compreendido também em termos de uma accidentalidade, a partir da leitura da *Metafísica* V, cap. 1, de Avicena²⁶. Deste modo, é por meio das primeiras noções do intelecto que são encontrados os princípios a partir dos quais a realidade é constituída e manifestada, de modo que as noções primeiras (*ens* e *res*) convergem e divergem dependendo do modo de como são compreendidas, podendo alternarem-se quanto à primazia nessa ambiguidade própria do ser. A relação que se estabelece entre as primeiras noções *ens* e *res*, e que se desdobra na relação de essência e existência, parece constituir-se mais numa relação de complementariedade sutil que em uma simples contraposição²⁷ (GUERRERO-TRONCOSO, 2018, p. 304; 2019, p. 634-635; 2021, p. 12-14).

²⁵ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* I, c. 5, p. 36: “Unde de non esse absolute non enuntiatum aliquid affirmative. Sed si enuntiatum aliquid negative etiam, certe iam posuerunt ei esse aliquo modo in intellectu. Nostra autem dictio, scilicet ‘est’, continet in se designationem. Designari vero non esse quod nullo modo habet formam in intellectu, impossibile est.”

²⁶ Bertolacci (2012, p. 270-271) enfatiza que na *Metafísica* I, cap. 5, embora haja uma distinção entre existência e essência, o conceito de existente (*ens*) acompanha inseparavelmente o conceito de coisa (*res*). Embora Avicena considere o existente como um *lazim* da coisa, isto é, embora não seja parte essencial, não é um mero acidente, mas algo que se aproxima mais de uma propriedade. Há, portanto, uma estabilidade de conexão entre coisa e existente, que não é interrompido sob nenhuma circunstância, pois se uma coisa não existisse ela não seria uma coisa. Assim, a existência como *fato de ser um existente* é inseparável da essência, isto é, a determinação fundamental da coisa.

²⁷ Para Kenny (2005, p. 193-195) a essência e a existência aparecem como um terceiro par de potencialidade-atualidade, juntamente como matéria-forma e substância-acidente. O vir a ser de Sócrates pode ser visto como a adição na essência de uma existência à qual aquela essência previamente não tinha. A humanidade no humano

Em alguns aspectos, a extensão e primazia da noção de *ens* se sobrepõe à de *res*. Por exemplo, Bertolacci (2006, p. 123, 124) sugere que a opção de Avicena de tomar a noção de *existente* (*ens*) como sujeito da metafísica pode ser explicada pelo fato de que *existente* é uma noção extensionalmente mais abrangente que a de *coisa* no seguinte sentido: conforme a abordagem na *Metafísica* I, cap 5, *existente* acompanha a noção de *coisa*, uma vez que a coisa pode existir tanto na realidade quanto no intelecto; no entanto, nem todo existente é uma coisa, no sentido de que coisa é o que tem uma quiddidade. Por exemplo, Deus, que é o *nesse esse*, não tem uma quiddidade que o determine, apenas o seu *ser necessário*, isto é, *anitas* (AVICENA, *Metafísica* VIII, cap. 4)²⁸. Deste modo, alarga-se a abrangência e primazia da noção de *existente* sobre a de *coisa*.

Por outro lado, Avicena coloca que a quiddidade, que pode ser encontrada tanto nos entes concretos do mundo extramental como no intelecto, também pode ser tomada em um terceiro aspecto, naquele absolutamente considerado. A realidade própria de cada coisa, ou sua quiddidade, é um outro que sua existência, quer mental ou extramental. Um exemplo que Avicena dá é o do triângulo: o fato da soma dos três ângulos internos do triângulo ser igual a dois ângulos retos não diz respeito à existência do triângulo, quer na mente ou fora dela, mas unicamente à sua quiddidade (AVICENA, 2005, p. 387, nota 6). Nesse aspecto, a essência possui uma indiferença em relação à universalidade e à singularidade. Por exemplo, em um singular concreto, digamos, “este cavalo”, a quiddidade individualizada ali é acompanhada pela existência dada pela união da forma e matéria, juntamente com suas propriedades e acidentes²⁹. No entanto, o *ser cavalo*, ou “equinidade” não pressupõe em si ser um singular - é apenas a “equinidade”. Mas tanto a essência de um determinado cavalo quanto a essência enquanto conceito universal apreendido no intelecto dependem da essência “equinidade”.

Pois “equinidade” tem uma definição que não carece da noção de universalidade, mas é algo em que a universalidade acidentalmente ocorre. A própria equinidade não é nada mais que “equinidade”; pois em si mesmo, não

individual é ela mesma individualizada, o que possibilita tomar aquela essência (de Sócrates, por exemplo) como não existente, pois as duas são distintas. Por exemplo, se Sócrates nunca tivesse existido, ainda assim aquela essência com todas as suas propriedades e acidentes que a acompanham estaria em potência para o Sócrates real (atual). A existência é algo *extrínseco* da essência, todos os seres compostos pelo par essência-existência devem necessariamente ser causados, receber o *ser* a partir de outro - *ens ab alio*.

²⁸ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* VIII, c. 4, p. 401: “Igitur necesse esse non habet quidditatem nisi quod est necesse esse, et haec est *anitas*”.

²⁹ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* V, c. 4, p. 264: “Et erit tunc natura sic quod accident ei concomitantia ex proprietatibus et accidentibus, per quae natura individuatur e fit designata”.

é nem um nem muitos e não existe nem nas coisas sensíveis nem na alma, não existindo nem em potência ou em ato, de modo que estas coisas estejam incluídas na essência de “equinidade” (AVICENA, *Metafísica V*, cap. 1, p. 228)³⁰.

Como coloca Olivier Boulnois (2015, p. 73), “A natureza de um ente pode ser considerada nela mesma, como consistente, independente de sua existência na matéria e no espírito daquele que a considera”. A universalidade da essência (*in anima*) ou sua singularidade (*in singularibus*), é sempre algo accidental à quiddidade – é da natureza do homem, a partir disto que é homem, que *acontece* de se ter o ser (*dicemus ergo quod naturae hominis, ex hoc quod est homo, accidit ut habeat esse, quamvis ex hoc quod habet esse*) (AVICENA, *Metafísica V*, cap. 2, p. 239). Para Avicena, a essência é considerada nessas 3 formas: absolutamente em si, na alma (enquanto dotada do ser cognitivo - universal) e nos singulares (nas diversas substâncias realmente existentes - neste caso, não podendo ser um predicado) (PORRO, 2014, p. 25). Por essa abordagem, a abrangência de *res* como noção que designa uma determinação de *algo*, a forma quidditativa, conflui com a de *ens* mas a ultrapassa, podendo ser tomada também como um *determinante apenas*, sem a necessidade de uma existência mental ou extramental.

Essa confluência e distinção entre *res* e *ens* em Avicena se torna uma base especulativa para Duns Scotus e o seu tratamento acerca do primeiro objeto do intelecto. De fato, em Scotus, a distinção entre *res* e *ens* ganha ainda mais evidência na sua doutrina da univocidade do ente e da sua dupla primazia (de comunidade e de virtualidade) enquanto primeiro objeto do nosso intelecto. Não há um predicado quidditativo mais comum que o de *ens*, sendo esta noção a mais comum, *apenas determinável (tantum determinabilis)*³¹. No entanto, *ens* não se predica quidditativamente de tudo. Estão de fora as *passiones entis* e as diferenças últimas. No caso da noção de diferença última, trata-se de um conceito *determinante apenas (determinans tantum)*.

³⁰ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina V*, c. 1, p. 228: “Equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectum, ita ut hoc contineatur intra essentia equinitatis, sed ex hoc quod est equinitas tantum.”

³¹ SCOTUS, *Ord. I*, d. 3, q. 3, 133; ed. Vat III, p. 82, 83: “...ita oportet in conceptibus omnem conceptum non simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem, ita quod resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, videlicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem tantum, qui non includat aliquem conceptum determinabilem. Ille conceptus 'tantum determinabilis' est conceptus entis, et 'determinans tantum' est conceptus ultimae differentiae. Ergo isti erunt primo diversi, ita quod unum nihil includet alterius.”

Estas que são *determinações apenas* dependem da confluência em outro ou por outro para se desdobrarem no ser (GUERRERO-TRONCOSO, 2018, 302, 304). A partir da problematização inicial de Avicena acerca das primeiras noções do intelecto, Scotus é capaz de trabalhar a noção de *ens* em sua dupla primazia (de comunidade e virtualidade) na sua metafísica refundada como *scientia transcendens*.

Avicena, seguindo de certo modo Alfarabi, também dividiu os entes em 3 tipos, e introduziu uma contribuição original: a existência enquanto relação extrínseca com uma causa. Para Avicena, há 1) aquilo que, em si mesmo, necessariamente existe; 2) aquilo que, através de outro, necessariamente existe; 3) aquilo que, em si mesmo, possivelmente existe. Deus é único ente que se enquadra na primeira categoria, e por isso é o *nesse esse* - ser necessário. As duas outras categorias podem ser reduzidas a uma, a do ente causado, pois depende de um outro para que exista. Avicena justificou a distinção desses dois tipos de entes da seguinte forma: um ente necessariamente existente é aquele para o qual a não-existência é inconcebível; já um ente possível de existir é, por definição, aquele para o qual a não-existência é concebível. Esse último, só pode ter a existência concebida em *razão da relação que ele tem com uma causa*. À parte dessa causa, a existência do ente possível é inconcebível. Essa é a distinção fundamental que divide o ente nesses dois tipos: a relação de causa que um tem e outro não. Mas há uma outra justificativa para essa distinção fundamental entre os entes, que envolve a questão da distinção entre essência e existência (WISNOVSKY, 2004, p. 114-115; 125-127).

O assunto sobre a distinção entre Deus e a criatura que aparece na sua *Metafísica VIII*, cap. 4, ressalta o papel da composição de essência e existência como marca da divisão entre o *nesse esse*, e o *ens possibilis*. Como já mencionamos acima, Avicena afirma que Deus não tem uma quiddidade. A explicação é que se Deus tivesse uma quiddidade que não fosse a sua própria existência (*anitas*), sua realidade de *ser necessário* não estaria incluída na quiddidade, e assim sua existência dependeria de uma causa diferente de si mesmo, e isso contradiz a noção de ser necessário, pois essa quiddidade considerada em si não seria necessária.

Essa exigência de simplicidade no *nesse esse* significa, por outro lado, que qualquer composição de essência e existência nos outros entes (decorrente da distinção delas) revela a realidade causada de um ser contingente, cuja existência advém à sua essência de fora dela (*ab alio*). A questão é que a existência de algo pode ser causada ou não. Nos seres causados, ela advém de fora (pela sua causa) atualizando uma quiddidade. Mas isso não é possível ao *nesse esse*, uma vez que a existência não pode ‘advir’ à sua essência, mas é ela mesma (a existência necessária) o fundamento de tudo como *causa prima*. Como o ponto de partida é a essência, só

resta afirmar que o *necesse esse*, o Primeiro Ente, não tem quiddidade, mas é a partir dele que flui o ser aos que têm quiddidade (*Primus igitur non habet quidditatem, sed super habentia quidditates fluit esse ab eo*)³². Esses entes causados e contingentes são sempre compostos, no sentido de que a *intentio* da quiddidade é sempre outra que a *intentio* da existência.

Portanto, é no *necesse esse* que encontramos o ponto de fundamento de toda realidade, não somente da realidade como o que se efetua a partir desta causa primeira, mas que também se dá a conhecer e se manifestar a partir daquele que é verdadeiro por si³³. O *ens causatum* é falso em si mesmo por não possuir uma *certitudo* estabelecida em si mesmo, ou seja, se manifesta como *esse* na dependência de outro. O *necesse esse* é o único que se estabelece como verdade por ser existência eterna, *certitudo* perpétua e primeira. Assim, voltamos às primeiras noções do intelecto para encontrarmos de volta o *necesse*, que dá causa e fundamento ao *ens* e *res*.

Avicena influenciou tanto Duns Scotus, na sua concepção de metafísica como *scientia transcendens*, como também Tomás de Aquino, na sua distinção real de essência e existência. Para Gilson (2016, p. 154), a doutrina de Avicena, sem dúvida prepara a doutrina de São Tomás sobre distinção de essência e de existência, mas em parte, apenas. O ponto de partida de Avicena, de que a essência não inclui a existência é adotado por Tomás de Aquino, no entendimento de que cabe ao ato criador acrescentar a existência ao ente. Na quiddidade de uma coisa não está incluído o seu ser. E podemos dizer, inclusive, que a distinção de essência e existência é a marca de uma teologia criacionista, de certo modo comum às grandes religiões monoteístas; pois a causa da existência do ser finito é sempre encontrada, em última instância, na causa primeira que é Deus. A existência é sempre extrínseca à essência do ente criado. Mas para Avicena, não é um ato que a criação lhe confere, mas um concomitante que dela decorre, ou que a acompanha (GILSON, 2016, p. 155). Não há nada em Avicena como uma distinção real, sendo a existência o resultado de um ato da essência que dá origem ao ente. O existente finito de Avicena é a própria quiddidade individual, eternamente subsistente no intelecto divino como possível, e que é eventualmente realizado em virtude da sua causa. No caso de Scotus,

³² Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* VIII, c. 4, p. 402: “Primus igitur non habet quidditatem, sed super habentia quidditates fluit esse ab eo; ipse igitur est esse exspoliatum, condicione negandi privationes et ceteras proprietates ab eo”.

³³ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* I, c. 8, p. 55, 56: “Dicimus enim: ‘haec dictio est vera’ et ‘haec sententia est vera’; igitur necesse esse est id quod per seipsum est veritas sempre; possibile vero est veritas per aliud a se, e est falsum in seipso. Quicquid igitur est praeter necesse esse quod est unum, falsum est in se.... Ex dictionibus autem veris, illa est dignior dici vera cuius certitudo est cemper; sed quae dignior est ad hoc esta illa cuius certitudo est prima, et non per causam”

aparece em primeiro plano aquela distinção e identidade que evidenciam a ambiguidade no conceito de *ens* em sua transcendentalidade e a sua dupla primazia como primeiro objeto do intelecto. A experiência que leva Scotus a conceber o ente como *hoc cui non repugnat esse* é precisamente o alicerce que Avicena lança na sua análise de divergência e confluência das primeiras noções do intelecto. Há, portanto, uma clara linha que liga o Filósofo Persa tanto ao Doutor Angélico quanto ao Doutor Sutil.

1.4 O horizonte do problema no medievo latino

No mundo árabe, por meio da *Falsafa* e do *Kalam*, houve as primeiras articulações de alguns temas afins à teologia monoteísta com a filosofia de Aristóteles, mantendo quase sempre a influência neoplatônica. Essas articulações tiveram grande importância na escolástica. No entanto, temas como a existência de Deus, seus atributos, criação do mundo etc. se articularam com a filosofia grega no cristianismo bem antes do advento do Islã. De fato, a transmissão da filosofia grega para os muçulmanos acontece por intermediação dos cristãos. De forma que o horizonte de problema da essência e existência se dá de uma maneira bem própria no mundo cristão latino, como veremos a seguir.

1.4.1 *Creatio ex nihilo*

Martin Heidegger (1998, p. 72-73; 2007, p. 316-319) comenta que enquanto para os gregos a experiência de ser como existência se deu num sentido de “um vigor de presença”, a partir da *physis*, a tradição romana, da qual herda a filosofia medieval, compreendeu o ser a partir do *agere*, agir, sendo esse agir um conduzir adiante: *pro-ducere*, produzir. Ao contrário de um movimento a partir do repouso (*a ousia* enquanto *energeia* e *entelecheia*, em Aristóteles), o *agere* que emerge na tradição romana é um impelir sempre adiante, perdendo o sentido do repouso e do descobrimento (*aletheia*).

No mundo grego, o ente é este que se encontra desta maneira ou daquela, enquanto isso ou aquilo, “sem acréscimos do homem”, e constitui o que ali está, o *hypokeimenon*, o que vem ao encontro do homem: o mar, a montanha, os animais, o céu, e mesmo os deuses - vigoram junto ao homem como presença constante, *ousia*, nos seus desdobramentos de *energeia*, como obra pronta em repouso, e como *idea*, o aspecto do ser que perdura. Na romanização de conceitos genuinamente gregos, a *energeia* se torna *actualitas*, realidade efetiva. Existência se

torna, portanto, o *factum* do *facere*, o *actus* do *agere*, ou o *productum* do *producere* (HEIDEGGER, 1998, p. 73). Esse deslocamento do pensar, de uma abertura para o que se mostra por meio da procedência da *physis*, para a *actualitas* como realidade efetiva do produzido, resulta numa reflexão do *ser em ato* (da *energeia*) como “produção de um efeito no sentido do fazer causador” (HEIDEGGER, 2007, p. 319). Seria esse “fazer causador” o pano de fundo que fundamenta a ideia de criação, articulada na Filosofia Medieval?

Para Harada (2005), a *creatio* entendida como causação e o *ens creatum* como efeito, como causado apenas, é uma compreensão superficial da mundividência que emerge e se estabelece enquanto modo-de-ser do medievo. A força que a ideia da *creatio ex nihilo* (criação a partir de nada) traz consigo é muito mais que aquilo que vai justificar um entendimento da *energeia* grega como *actualitas*, no sentido de uma mera *produção*.

A tentativa de tratar o problema da origem do universo entre os gregos se dá em termos de uma cosmogonia onde o Demiurgo é aquele que põe ordem no caos do universo - organiza a matéria preexistente, *informando-a*, como podemos encontrar no Timeu de Platão (McGRATH, 2005, p. 350). Neste pensamento, o problema da origem do universo é tratado em termos de uma *ordinatio*, uma ordenação do caos pré-existente. Já no neoplatonismo, o problema é esclarecido em termos de Emissão (*emanatio*), o fluir superabundante que produz todos os inferiores, sem nada perder ou sofrer o superior, assim como se dá na difusão da luz (MORA, 2004, p. 812). No entanto, na medida em que se dá esse autodesdobramento, aquilo que é derramado da fonte enquanto movimento de efluência se desdobra em graus crescentes de imperfeição até o seu retorno à fonte.

Apesar desses conceitos de *ordinatio* e *emanatio* permanecerem sob a égide do princípio *ex nihilo nihil fit*, eles são introduzidos sob alguns aspectos na noção de *creatio ex nihilo* do pensamento cristão medieval. Para entender de que forma isso se dá, é preciso primeiramente notar que a criação como *causação* deve ser interpretada sob a luz do modo-de-ser “artesanal” do medievo (HARADA, 2005). A arte (*ars*), que ressalta o *agere* do artesão, não é apenas um *productum*, efetivado a fim de produzir um objeto. A *ars* ressalta o *habitus* do artesão, e sua *obra* traz em si o *ser do homem* que a faz - “um saber que está por dentro de e capta a dinâmica da *possibilidade de ser, do poder ser*” (HARADA, 2006, p. 329). Está presente no artesão a *inteligência* e a *vontade*, isto é, o exercício da liberdade e a emergência de sua pessoalidade que se empenha na doação de si na sua obra. Assim, o ato de criação enquanto *causação*, não é um mero efetivar, uma produção de um efeito enquanto fazer causador, mas o “perfazer-se no efetivar-se da bondade difusiva de si como dinâmica de ordenação” (HARADA, 2005).

Não há dúvidas de que na *creatio ex nihilo* Deus é a *causa* eficiente e sua obra criada o *efeito*. Se criar é *causare sive producere esse rerum* (causar ou produzir o ser das coisas) (*S. Th.* Ia q. 45 a. 6, resp), e o *ser*, dentre todos os efeitos, é o mais universal, cabe apenas à causa primeira e universalíssima, que é o próprio Deus (*oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causa, que est Deus*) (*S. Th.* Ia q. 45 a. 5, resp). Deus é o *Ipsum Esse*, a plenitude do ser, fora do qual nada há. Ali em si mesmo, na sua absoluta asseidade e transcendência, há a mais profunda e irrestrita “soltura da liberdade e liberalidade de ser” (HARADA, 2005). É em meio a esse entendimento que se desenrola o princípio *bonum diffusivum sui*, a auto-difusão do bem, a *doação livre* - que só é *emanação* enquanto compreendida sem a precisão e limpidez da liberdade plena de comunicar-se. Aqui o modo-de-ser artesanal vê o mundo como obra de Deus, *doação* e *difusão* de sua bondade e exercício de sua liberdade. E esse *agere* divino, enquanto se perfaz na sua obra, ao se permitir doar e ao mesmo tempo conceber a possibilidade de recepção desta *doação* de bondade, o faz na dinâmica de ordenação. A criação passa também a receber o seu sentido de *ordinatio*.

A partir do *bonum diffusivum sui*, o universo é criado, e nele se repercute e reverbera o ser nos seus diversos graus, desde as criaturas mais *densas* e perfeitas, até as mais ínfimas e insignificantes. A nenhuma pode se chamar de *Ens per essentiam*. Todas elas só são por participar no ser e receber de Deus a sua bondade. Como Harada (2005) explica, Deus, “a partir de si e dentro da plenitude do ser de si, desencadeia toda a dinâmica da cascata do ente na sua totalidade como ordenação das ordens da densidade de ser comunicado por Deus e participado pelas ordens do ente no seu todo”; no entanto, toda essa hierarquia de graus de ser é “livre de todo o espírito pesado de vingança ressentida” pois em toda a parte, desde os seres mais sublimes aos mais insignificantes, há a presença doadora e acolhedora de Deus. Aqui sempre ronda o perigo do panteísmo caso se esqueça de incluir esse sentido do *ser*, compreendido no modo de existência artesanal do medieval, no contexto mais amplo da dinâmica da filiação divina, aberta pela pré-compreensão da existência religioso-cristã que permeia o mundo medieval.

A dinâmica da criação como filiação se abre a partir da reflexão naquilo que a tradição cristã chamou de *Deus, quoad se*, formulada nos credos como o Mistério da Santíssima Trindade, a unidade substancial nas três pessoas do Pai, Filho e Espírito Santo, sob a dinâmica da geração eterna do Filho (do Pai), e a processão eterna do Espírito Santo (do Pai e do Filho). Harada (2006, p. 332) sugere que é a partir desta dinâmica de compreensão do Ser divino *a se* e *in se* (no Mistério da Trindade), que o entendimento da criação deixa a limitação de *ser* como

causação, e passa a ser compreendido “a partir e dentro da expansão, da difusão da dinâmica da geração da vida interna de Deus. Essa difusão da dinâmica da filiação se expressa como o Mistério da Encarnação”. E aqui o homem ocupa um lugar privilegiado de passagem entre o Céu e a Terra. Os graus mais altos de participação no ser se encontram nos entes que apresentam mais o caráter de espírito (isto é, inteligência e vontade). Já aqueles chamados de entes compostos, informados na matéria, distribuem-se na ordem inferior de participação do ser, tendo como base as substâncias privadas de vida, sendo procedidas pelas viventes, as animadas até chegar ao limiar entre o mundo material e espiritual, onde se encontra o homem, que é *animal racional*. O homem participa tanto do reino inferior das substâncias compostas (por causa da sua animalidade) quanto do superior (por causa da sua racionalidade). De certo modo, porque o homem é a imagem e semelhança do Criador, as dimensões da ordem criada que lhe são inferiores estão reunidas sob o seu domínio e cuidado, de modo a apontar para uma dinâmica de criação mais profunda: aquela da filiação divina. É na espécie humana que se manifesta, por meio do evento histórico da encarnação do Filho, do Verbo (*Verbum caro factum est*), a inclusão de toda a criação no plano de filiação divina, pois Jesus Cristo, o Homem, é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda criatura (*imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae*).

No conceito de *creatio ex nihilo* (enquanto causação, ordenação e filiação) temos resumidas as diferenças entre a filosofia grega e o pensamento da fé cristã. Na criação, no sentido de produção, tudo que existe fora de Deus foi produzido segundo toda a sua substância a partir do nada. Criação é a produção desde o nada - *productio rei ex nihilo*, isto é, *non ex aliquo* (não a partir de algo), *ex nihilo sui et subiecti* (não a partir de um substrato material). Nas palavras de Tomás de Aquino: *Creatio est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam nullo praesupposito, quod sit vel increatum vem ab aliquo creatum* - a criação é a produção de uma coisa em toda a sua substância, não pressupondo algo que seja inciado ou criado por outro (*S. Th.* I q. 65, a. 3).

O assunto não diz respeito a uma conclusão reflexiva da filosofia a partir da realidade, mas é um dado da revelação (HEINZMANN, 1995, p. 23-29)³⁴. Na verdade, é o primeiro dado

³⁴ A questão sobre a possibilidade de se provar a criação do mundo ou não, por argumentos de razão, teve opiniões variadas no período medieval. Para Maimônides, não se podia provar nem a eternidade do mundo nem a sua criação (Cf. LIBERA, 2011, p. 219). Tomás de Aquino entendia que a criação do mundo era um dado da revelação, e que não se podia provar demonstrativamente (cf. *S. Th.* Ia q. 46, a. 2, resp); por outro lado, a crença na eternidade do mundo também não era algo demonstrado racionalmente (cf. *S.c.G.* 2.32). Boaventura já considerava que a

da revelação bíblica: *in principio creavit Deus caelum et terram*. Na compreensão de *Deus quoad nos*, Ele se distingue de toda a realidade como o seu Criador. A realidade é criada e contingente, fruto da decisão livre do Criador³⁵. O Deus impessoal, coeterno com o cosmos, Motor Imóvel, Puro Intelecto, não se torna o Deus cristão pela força da especulação intelectual. Como diz Heinzmann (1995, p. 24), “o Deus concebido como triúno e pessoal constitui o novo horizonte de compreensão do pensamento cristão, irreduzível filosoficamente”. Deus não é mais aquele ser rígido e permanente, mas é um Deus cuja *ousia*, na sua unidade fundamental, se revela numa *dança dinâmica*, na *perichoresis* das três pessoas (*hypostasis*) que se relacionam numa íntima e perfeita comunhão sendo uma só substância. Os latinos vieram a chamar essa dinâmica divina de *circumincessio*, uma interpenetração mútua, assinalando a comunhão do Pai, Filho e Espírito. Na revelação bíblica articulada pelos credos, o Deus cristão é unidade e diversidade, fonte de amor e criatividade. Do *actus purus* do Motor Imóvel de Aristóteles, como princípio de unidade fixo e estático, causa do movimento enquanto aquilo que apetece, uma *causa prima finalis*, o Deus cristão se transfigura num *actus purus* pessoal, vivo, que cria - *causa efficiens* - e que é absolutamente outro que sua criação: o primeiro se apresenta como *Ego sum, qui sum*, e o segundo é aquilo que só é mediante a palavra (*verbum*) *fiat!* do que Primeiro é. Mas mesmo diante desta diferença radical, o Deus que é o Ser está presente em toda a sua criação, e decide se revelar tomando a sua forma. O mistério do amor criativo é também o do amor redentivo, que carrega em si o mesmo ímpeto criacional - mas agora pela “loucura da cruz” (*scandalum et stultitiam*, 1 Cor. 1.23). O Deus, que assume a forma de sua criação para redimi-la, é também o Deus que inaugura a nova Humanidade, e como ela, a reconciliação de todo o cosmos. A redenção é também nova criação (2 Cor. 5.5). É nessa abertura, por meio da encarnação, que a criação passa a ser vista como criação filiação, mediada pelo sacerdócio do Homem-Deus.

Para Agostinho, Deus não criou por necessidade, mas por bondade: *Deus bonitate fecit, nullo quod fecit eguit; ideo omnia quaecumque voluit, fecit* - Deus criou por bondade. Nada do que fez tinha falta, por isso, fez tudo que lhe aprouve fazer (*Enarrat. in Psalm. CXXXIV*, 10). Não apenas criou do nada, pelo seu infinito poder, mas fez boas coisas do que não era em

eternidade do mundo era uma impossibilidade (cf. COPLESTON, 1985, p. 263). Ao que parece, Scotus entendia ser possível conhecer filosoficamente a criação a partir do nada (*Ord. II d. I, q. 2, n. 3, 4; Rep. Paris. II, d. 1, q. 3, n. 8*), embora deixasse aberta a questão de uma criação eterna (*Ord. II, d. 1, q. 3, n. 11s; Ord. I d. 2 q. 2 n. 29*). Para Gereby (1999), Scotus parece ter se aproximado de Tomás de Aquino acerca desse assunto.

³⁵ Poderíamos adicionar que tem um início, não no tempo, mas com o próprio tempo, como afirma Agostinho (*Civ. Dei XI, 1.6*), *non est mundus factus in tempore, sed cum tempore* - o mundo não foi feito no tempo, mas com o tempo.

absoluto; de modo que, as coisas do universo criado, todas elas, quer pequenas, quer grandes, enquanto são natureza criada, são boas³⁶. Não é um mundo co-eterno com Deus, como nos gregos, mas um *mundum creatum*. Enquanto a contingência do devir é a contingência nos modos de ser das categorias, em Aristóteles, ou mesmo o gerar e se corromper das substâncias, em um mundo criado livremente emerge a mais radical contingência da existência. Como Gilson (2006, p. 89-90) coloca, “Não apenas continua sendo verdade dizer que, salvo Deus, tudo o que existe poderia não ser o que é, como passa a ser verdade dizer que, fora Deus, tudo o que existe poderia não existir”. A compreensão de um mundo criado insere esse marco metafísico que só se é possível quando o problema da origem é colocado assim. Deus comunica o ser às coisas que cria *ex nihilo*, mas não o sumo ser, assim como Ele é - *rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut est ipse* (AGOSTINHO, *Civ. Dei*, XII, 2). A problemática da distinção entre a essência e a existência do ente criado não se manifesta num mundo eterno, onde a essência está presente em um processo eterno de alternância entre potência e ato. Em um ser criado, a essência não contém a razão suficiente de sua existência: recebe-a do Criador, e a existência só é tida pelo ente criado em virtude da ação criadora. Isso significa tanto que Deus poderia não criar o ente, ou, tendo já criado, pode aniquilá-lo de forma absoluta a qualquer momento, conquanto retire dele sua ação providencial: “pois nele vivemos, nos movemos e existimos” (At. 17.28).

Tomás coloca o criar como *ex nihilo aliquid facere* - fazer algo do nada. É uma *emanatio* não no sentido neoplatônico, de uma processão impessoal a partir do Uno, mas como que a procedência de todo ser (*totius esse*) da causa universal que é Deus. E isso se dá diferentemente da geração e da transformação, que requerem a existência de um *subiectum* pré-existente, no qual a causalidade efetiva deva operar. A criação é a partir do não-ente, que é nada (*non ente quod est nihil*). De fato, aquilo que é o efeito próprio da criação divina é o que é pressuposto para todas as outras coisas, isto é, o ser em absoluto - *illud quod est proprius effectus Dei creantis est illud quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute* (S. Th. I, q. 45, a. 5, resp). Assim, criar é algo exclusivamente divino, pois se trata da produção do ente de uma forma absoluta. O ente criado é capaz de causar o ser de um ente particular, por exemplo, quando um artista produz uma obra de arte. Mas isso não se pode chamar de criação, uma vez

³⁶ AGOSTINHO, *De natura boni*, I.1: “*Tam enim omnipotens est ut possit etiam de nihilo, id est ex eo quod omnino non est, bona facere, et magna et parva, et caelestia et terrena, et spiritalia et corporalia. [...] Quia ergo bona omnia, sive magna, sive parva, per quoslibet rerum gradus, non possunt esse nisi a Deo, omnis autem natura in quantum natura est, bonum est*”.

que supõe a existência da matéria, pela qual a arte é produzida. Até mesmo na arte imaterial, como a música, sua concepção depende de frequências sonoras (para a melodia e harmonia), timbre e a estrutura temporal (para os ritmos) pré-existentes. Mesmo que fosse algo totalmente novo e sem nenhuma dependência, ainda assim a produção artística não seria *ex nihilo*, pois pressuporia a própria existência do autor, que não é causa de si mesmo. O ser em absoluto, como efeito mais universal, pressupõe a causa mais universal que é o próprio Deus.

A narrativa da criação é a abertura que faz surgir a problemática da distinção entre a essência e a existência, por meio da iluminação do caráter de contingencialidade radical do real, que é revelado a partir da compreensão de um mundo como criação divina. Esse pensamento contrasta profundamente com a meditação filosófica, a partir da *physis*, dos primeiros pensadores e dos fundadores da metafísica, ao mesmo tempo em que assimila de certo modo aspectos presentes nas propostas gregas de *ordinatio* e *emanatio*, enquanto explicações para a origem do universo. No entanto, é na doutrina da *creatio ex nihilo* que se inaugura um modo novo de explicar a origem do universo não apenas em termos de *effectum* da vontade livre de Deus, mas também em termos de filiação divina a partir da participação no ser, do princípio do *bonum diffusivum sui*, e da encarnação do Verbo.

1.4.2 *Ens a se e ens ab alio*

O termo *ens a se* traduz-se do latim como o ente a partir de si mesmo. De acordo com o Dicionário Cambridge de Filosofia (AUDI, 2015, p. 299), trata-se do “ser que é completamente independente e autossuficiente. Uma vez que a criatura depende de Deus, pelo menos, para sua existência, apenas Deus poderia ser o *ens a se*. De fato, apenas Deus é, e ele deve ser”. Daqui provém também um outro termo que será usado na escolástica tardia para caracterizar Deus: *aseitas*, o atributo daquele ente que é *a se*. Se essa terminologia distingue o Criador como o único ente absolutamente independente e autossuficiente, todo outro ente, como obra do Criador, cujo ser depende dele, é caracterizado como *ens ab alio*, isto é, o ente a partir de outro. Daqui deriva também o termo *abalietas*, como atributo do ente que existe *ab alio*. A terminologia é toda decorrente de uma teologia monoteísta criacional, uma vez que restringe o termo *ens a se* a um único ente, sendo todos os outros, criaturas sob a dependência dele.

A ideia já está de alguma forma presente nos padres gregos e também em Agostinho, que rejeita uma compreensão do Princípio como *causa sui*, ideia que é retomada na modernidade por Espinoza e Descartes (LACOSTE, 2004, p. 101, 102). Os medievais

rejeitavam o conceito de *causa sui* como um conceito contraditório, uma vez que o que é causado teria que existir antes de existir. Agostinho (1995, p. 24), no *De Trinitate*, afirma ser grande erro pensar que “Deus é dotado de tal força que tenha gerado a si mesmo”, também que “não há criatura alguma que seja capaz de gerar a si mesma para existir”. Tomás de Aquino, na *S.c.G. I.18*, afirma que “Deus não poderia compor a si mesmo, uma vez que nada é causa de si mesmo, porque existiria antes de si mesmo, o que é impossível (*nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile*). Assim, Deus não engendra a si mesmo, nem se origina de nenhum outro ente, mas é livre e independente de qualquer causa. Agostinho usa a expressão *habens esse ut sit* (o que tem o ser que é) para fazer a distinção entre o Criador, que tem o ser pelo qual é em si mesmo, e a criatura, que participa do ser. Agostinho, divergindo dos neoplatônicos, afirma a impossibilidade de alguma coisa ser capaz de engendrar a si mesma - *nulla enim omnino res est quae se ipsam gignat ut sit* (*De Trin. I.1*). Nicolau de Amiens (1147), retomando esse princípio já encontrado em Agostinho, sistematiza-o na expressão de que nada é causa de si - *nihil est causa sui*.

Na Patrística, por meio da teologia de Dionísio Areopagita, a asseidade divina implica a impossibilidade de articulação positiva acerca de sua natureza. Deus é superior e transcendente ao que podemos conceber dele, de modo que mesmo que o afirmemos como o Bem, o Ser, o Uno, devemos estar cientes de que ele está além desses conceitos. De fato, podemos até dizer que ele é o *super-ser* (*hyperousia*), mas não propriamente entender, pois nós estamos sempre aquém do que significam os nomes divinos (MORA, 2004, p. 748). C. E. Rolt explica que a noção de *hyperousia* é a base da doutrina de Dionísio Areopagita. O termo *essência* ou *ser* (*ousia*) significa uma existência individual, especialmente quando se trata de uma pessoa (*naturae rationalis individua substantia*)³⁷, que é o tipo mais elevado de existência individual. A *super-essência* (*hyperousia*) destaca o caráter de supra-personalidade. Se a personalidade diz respeito também a uma capacidade de reconhecer sua alteridade, de ser um indivíduo entre outros, Deus enquanto supra-pessoal é infinito e não um entre outros, "mas Ele reside, em sua natureza última, num plano onde não há nada além de si mesmo" (DIONÍSIO, 1920, p. 4).

³⁷ Definição clássica de Boécio: pessoa é uma substância individual de natureza racional.

No seu escrito *Sobre os Nomes Divinos* XI, 6³⁸, Dionísio se refere a Deus como o *ser-autoexistente* (*autoeinai*) e a *vida-autoexistente* (*autozoen*), explicando que esses nomes decorrem de que Deus, na sua maneira super-essencial, transcende todas as coisas, até mesmo as existências primárias, aquelas mais superiores, sendo delas causa e esteio de suas existências e vidas. Mas não somente isso, o nome *ser-auto-existente* refere-se a Deus (aquele que de nada participa) de quem emanam os poderes providenciais dos quais participam as criaturas, de acordo com a própria capacidade de cada uma, poderes estes que podem ser chamados de *essenciação-autoexistente*, *vida-autoexistente*, *deificação-autoexistente* (*autoousiosis*, *autozoosis*, *autotheosis*), pois as criaturas, ao participarem, existem, vivem e são cheias de Deus (DIONÍSIO, 1920, p. 178-179). Tomás de Aquino, no seu *Comentário Sobre os Nomes Divinos*, afirma que embora “Deus, que é princípio dessas virtudes, permaneça em si imparticipável, contudo, os seus dons são divididos nas criaturas, e são parcialmente recebidos, de modo que se diz que as criaturas deles participam (*Licet enim Deus, qui est harum virtutum principium, in se imparticipabilis maneat et per consequens non participetur, tamen dona ipsius dividuntur in creaturis et partialiter recipiuntur, unde et participari dicuntur a creaturis*) (*De div. Nom. c. 11 l. 4*). Importante destacar que essa obra de Dionísio foi de suma importância na formação do pensamento de Tomás de Aquino, especialmente nas questões mais árduas da metafísica, conforme nos lembra Cornélio Fabro (2020, p. 33)

Em Anselmo³⁹, essa formulação de distinção do Criador e criatura irá ser desenvolvida com ainda mais propriedade, principalmente nos argumentos pela existência de Deus no *Monologion*.

Anselmo chama a atenção para nossa percepção daquilo que chamamos de bom (*Monol. cap. 1*). Se somos capazes de hierarquizar os diversos bens ao nosso redor, é porque podemos

³⁸ Cf. Dionysius the Areopagite, Works (1897) by Pseudo-Dionysius the Areopagite, translated by John Parker, disponível em https://en.wikisource.org/wiki/Dionysius_the_Areopagite,_Works/ acessado em 08/05/2021. Para o texto grego, cf. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*. In Documenta Catholica Omnia. De Scriptoribus Ecclesiae Relatis, J.P. Migne, Patrologia Latina, Col. [0531-0533]. Disponível em https://documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0531-0533_Dionysius_Areopagita_De_divinis_nominibus_MGR.pdf.html, Acessado em 09/05/2021.

³⁹ Anselmo de Cantuária (1033-1109), nascido em Aosta na Itália, tornou-se arcebispo de Cantuária em 1093 e é considerado o mais importante teólogo do século XI. Segundo Alain de Libera (2011, p. 294), graças à obra que esse teólogo constrói e os instrumentos lógicos e gramáticos que forja, “o mundo cristão latinófono encontra sua identidade intelectual”. É um herdeiro de Santo Agostinho, e ao mesmo tempo original e inovador. Lançou as bases para as teorias medievais de significação e referência, com o seu *De grammatico*. Propôs uma nova tese acerca da doutrina da expiação, no seu *Cur Deus Homo*, argumentando por uma visão de expiação por satisfação. Mas ficou mais conhecido pelo chamado “argumento ontológico” da existência de Deus, apresentado no *Proslogion*.

medi-los e compará-los por meio do que é em si imutavelmente bom, permanente; essa ideia de bem pela qual eu posso mensurar e comparar os diversos bens, e por meio da qual cada um deles é bom. Na esteira do pensamento platônico, Anselmo afirma que essa ideia é ela mesma o *bem em si* (*bonum per seipsum*). Os demais entes, que são bons, só são assim por meio de outro diferente deles (*bona per aliud*), pois apenas o *summe bonum* é bom *per se*. O argumento se estende também para a ideia de grandeza, onde tudo que é grande, não no sentido quantitativo, mas de dignidade, de valor, é grande por aquilo que é a grandeza em si, o *summe magnum* - grandeza suprema. E Anselmo conclui dizendo que o *summe magnum* - o *maximum*, não pode ser outro que o *summe bonum*, ou o *optimum* (*Monol.* cap. 2).

Mas não se dá apenas que as coisas sejam boas ou grandes por meio de uma mesma coisa (o *optimum* e *maximum*), mas também que qualquer coisa só exista por meio de algo (*quidquid est igitur, non nisi per aliquid est*), já que por nada, nada existe (*nihil est per nihil*) (*Monol.* cap. 3). Isso remonta a um único princípio, uma natureza singular de *existir-por-si* (*natura existendi per se*), pelo qual todas as outras coisas existem. E esse único existe por si mesmo (*ipsum unum est per seipsum*). Desta forma, como todas as outras coisas existem por este que é por si mesmo, ele tem o ser no mais alto grau entre todas as coisas - *illud quod est per se maxime omnium est*. Ora, isto que tem o ser no mais alto grau, que é aquilo pelo qual as coisas boas são boas, todas as coisas grandes são grandes e tudo que existe é, só pode ser necessariamente o *bem supremo*, a *grandeza suprema* e sumidade de tudo que existe⁴⁰.

Anselmo nota que as diversas substâncias se ordenam de acordo com o grau de dignidade ou valor (*Monol.* cap. 4). Consideramos, por exemplo, a natureza do cavalo melhor que a natureza da árvore, e a do homem, melhor que a do cavalo. Diante disso, a razão nos leva a pensar em alguma natureza que supera todas as outras. Essa natureza, que é única, é superior às outras e inferior a nenhuma. E uma tal natureza não pode existir, a menos que ela seja por si mesma aquilo que ela é (*per se id quod est*), enquanto as outras naturezas só são o que são por meio dela:

Existe, portanto, alguma natureza (substância ou essência), que é boa, grande, e é isto que é, por si mesma. E tudo que é verdadeiramente bom ou grande ou

⁴⁰ Cf. ANSELMO, *Monol.* c. 3 (ed. Schmitt, Opera I), p. 16: “Quod autem maxime omnium est, et per quod est quidquid est bonum vel magnum, et omnino quidquid aliquid est id necesse est esse summe bonum et summe magnum, et summum omnium quae sunt. Quare est aliquid, quod, sive essentia sive substantia sive natura dicatur, optimum et maximum est et summum omnium quae sunt.”

existe, só é por meio dela. É o bem supremo, a grandeza suprema, o sumo ente ou subsistente, isto é, a sumidade de todas as coisas que são. (*Monol.* cap. 4)⁴¹

Por meio desses argumentos, fica evidente a distinção entre o *summum ens*, que é *per se*, e todas as outras coisas que são *ab alio*, cujas próprias naturezas são inferiores à do *summum ens*. O sentido primordial da distinção que evidencia a asseidade divina é que apenas o primeiro é por si, enquanto todos os outros só são por meio do primeiro, em última instância (MANN, 2004, p. 260). É somente essa suprema natureza, dentre todas as outras, que tem o seu *ser-aquilo-que-ela-é* de si mesma, sem o auxílio de nenhuma outra natureza (*ipsa sola omnium naturarum habeat 'a se' sine alterius naturae auxilio esse quidquid est*) (*Monol.* cap. 26)⁴². Ela transcende e excede toda substância, que por ela é criada do nada (*fit de nihilo*).

A demonstração que Anselmo apresenta da existência do *summum ens* evidencia o caráter transcendental do bem e da grandeza (*summe bonum et summe magnum*) e a confluência que se dá no ser supremo entre sua essência e as suas determinações, numa consumação de absoluta identidade. O sumo grau de tudo que pertence à essência divina e que se remete à perfeita simplicidade é a exigência da asseidade divina, uma vez que nada ali pode depender de um outro (*ab alio*). E é por meio desse grau supremo de confluência na identidade absoluta entre essência divina e suas determinações transcendentais que se encontra o fundamento para a existência de Deus e a dependência que os demais entes têm, em última instância, deste que é *a se* (GUERRERO-TRONCOSO, 2019, p. 629, 630).

Se a asseidade diz respeito à natureza daquilo que é completamente por si, de que modo convém predicar substancialmente acerca dela? É possível que alguns daqueles termos com os quais predicamos das criaturas (*ab alio*) transcendam de modo a serem predicados dignos do criador de tudo (que é *a se*)? Anselmo se dirige a essa questão no *Monol.* cap. 15 e descarta já de início os termos relativos. Dizer que Deus é a natureza suprema e maior que todas as coisas criadas não designa sua essência, uma vez que na ausência das coisas criadas a natureza divina não seria compreendida como bondade difusiva *ad extra* e não faria sentido em referência a ela

⁴¹ Cf. ANSELMO, *Monol.* c. 4 (ed. Schmitt, Opera I), p. 17, 18: “Quare est quaedam natura vel substantia vel essentia, quae per se est bona et magna, et per se est hoc quod est, et per quam est, quidquid vere aut bonum aut magnum aut aliquid est, et quae est summum bonum, summum magnum, summum ens sive subsistens, id est summum omnium quae sunt”.

⁴² Cf. ANSELMO, *Monol.* c. 26 (ed. Schmitt, Opera I), p. 44: “Cumque ipsa sola omnium naturarum habeat a se sine alterius naturae auxilio esse quidquid est: quomodo non est singulariter absque suae creaturae consortio quidquid ipsa est?”.

a noção de grandeza maior⁴³. A supremacia da natureza divina não se define como um grau máximo em comparação com os demais entes. Anselmo propõe uma regra para predicar substancialmente acerca do ente perfeito, regra esta que Duns Scotus se referirá mais tarde em suas obras como a *regula Anselmi*⁴⁴. A regra é descrita assim:

Para todo termo não-relacional P, é verdade que ou P é melhor que não-P, de forma absoluta, ou não-P é melhor que P, em algum aspecto. O que quero dizer com P e não-P são coisas do tipo “verdadeiro” e “não-verdadeiro”, “corpo” e “não-corpo”, e assim por diante. (ANSELM, 2008, p. 27)⁴⁵.

Anselmo, logo em seguida, dá exemplos da aplicação da regra. Ser de ouro é melhor que não ser, mas não em todos os aspectos. Para um anel de chumbo, seria melhor que fosse de ouro, mas não para um homem, uma vez que deixaria de ser homem. Contudo, ser sábio é preferível em todos os aspectos a não ser sábio. Entende-se duas coisas com isso. Em primeiro lugar, o termo “sábio” pode ser tomado como um atributo dentro de uma classe de membros que *podem* ser sábios, por exemplo, entre seres racionais – assim, para um homem, ser sábio é melhor que não ser. Por outro lado, também podemos comparar classes de coisas que *podem* ser sábias com aquelas que não *podem*, por exemplo, seres racionais e pedras. Aquelas classes de coisas que podem ser sábias, são melhores que aquelas que não podem (LEFTOW, 2004, 138). Por essa regra, temos os parâmetros para postular em Deus aquelas propriedades P que se pode conhecer por estarem presentes nas criaturas tal que P é absolutamente melhor que não-P

⁴³ Cf. ANSELMO, *Monol.* c. 15 (ed. Schmitt, Opera I), p. 28: “Quamquam enim mirer, si possit in nominibus vel verbis quae aptamus rebus factis de nihilo reperiri, quod digne dicatur de creatrice universorum substantia... Itaque de relativis quidem nulli dubium, quia nullum eorum substantiale est illi de quo relative dicitur. Quare si quid de summa natura dicitur relative, non est eius significativum substantiae... Unde hoc ipsum quod summa omnium sive maior omnibus quae ab illa facta sunt, seu aliud aliquid similiter relative dici potest: manifestum est quoniam non eius naturalem designat essentiam. Si enim nulla earum rerum umquam esset, quarum relatione summa et maior dicitur, ipsa nec summa nec maior intelligeretur: nec tamen idcirco minus bona esset aut is essentialis suae magnitudinis in aliquo detrimentum pateretur.

⁴⁴ Cf. SCOTUS, *Ordinatio* I d. 8, q. 4, n. 195; ed. Vat. IV, p. 262: “Regula Anselmi, Monologion 15: ((Necesse est ut sit quidquid omnino melius est ipsum quam non ipsum))”.

⁴⁵ Cf. ANSELMO, *Monol.* c. 15 (ed. Schmitt, Opera I), p. 28: “quidquid est praeter relativa, aut tale est, ut ipsum omnino melius sit quam non ipsum, aut tale ut non ipsum in aliquo melius sit quam ipsum. 'Ipsum' autem et 'non ipsum' non aliud hic intelligo quam verum, non verum; corpus, non corpus; et his similia.”

(*ipsum quam non-ipsum*). Com isto, pode-se afirmar que o ente perfeito é vivo, sábio, todo-poderoso, verdadeiro, feliz e eterno (*Monol.* cap. 15)⁴⁶.

A *regula Anselmi* é o parâmetro tomado por Scotus para elaboração de sua ideia de uma perfeição “simples” ou “pura”, que subsidia a sua prova da existência e perfeição da primeira natureza (AERTSEN, 2012, p. 391). Esta perfeição pura adquire o caráter de transcendental, uma vez que não se restringe aos entes finitos, mas se predica do *Ens Infinitum*. Scotus afirma que “qualquer perfeição *simpliciter* e em grau sumo pertence necessariamente à natureza suma” (*De primo principio*, cap. 4, 86; SCOTUS, 2015, p. 83).

É notável que a doutrina dos transcendentais na escolástica foi fortemente influenciada por Avicena. Essa presença da *regula Anselmi* na doutrina dos transcendentais em Scotus é também sugestiva de pontos em comum destes filósofos. Para Guerrero-Troncoso (2021, p. 20-25) há uma espécie de complementação mútua entre a doutrina das primeiras noções do intelecto de Avicena e a doutrina do ente perfeito de Anselmo, de modo que a distinção proposta por Avicena de *ens* e *res* pode ser utilizada para melhor compreensão da *regula Anselmi* e do caráter de perfeição intrínseca daquilo que pode ser predicado do ser necessário e dos seres possíveis. Deus pode ser concebido a partir de todo “algo” cuja determinação própria possui tal perfeição intrínseca que é melhor “algo” que “não-algo”. Todo “algo” pressupõe uma certa perfeição determinada por sua quiddidade, *certitudo*, podendo possuir um caráter intrínseco por meio do qual pode-se conceber tanto o ser necessário quanto um ser dependente (ou poderíamos dizer o *ens a se* e *entes ab alio*). Pode ser o caso de que a perfeição, por outro lado, tenha um caráter de dependência extrínseca. A partir da *regula Anselmi*, pode-se então presumir que no primeiro caso, a própria perfeição é compatível com a natureza suprema, pois *ipsum* é absolutamente melhor que *non-ipsum* (por exemplo, sabedoria, justiça, verdade etc.). No segundo caso, a dependência de outro a exclui da possibilidade de conceber a natureza suprema, que é *a se* (por exemplo, a corporeidade). Neste caso, a ausência da perfeição é compatível com a natureza suprema. Assim, são aquelas noções que são compatíveis com o a natureza suprema (*a se*) e os entes criados (*ab alio*) que se colocam como noções transcendentais, *perfectiones simpliciter*. Vincula-se de certo modo a doutrina de Avicena e de Anselmo, no contexto de especulação da doutrina dos transcendentais na escolástica, em especial, na doutrina de Duns Scotus.

⁴⁶ Cf. ANSELMO, *Monol.* c. 15 (ed. Schmitt, Opera I), p. 28: “Quare necesse est eam esse viventem, sapientem, potentem et omnipotentem, veram, iustam, beatam, aeternam, et quidquid similiter absolute melius est quam non ipsum.”

Um outro ponto a se mencionar é que, embora a asseidade se dê muitas vezes em termos de uma negação do *ab alio*, a noção também se desabrocha na sua positividade no sentido de liberdade e autorrealização divina (BARTH, 2004, p. 302; OTT, 1962, p. 25). Deus é o *Ipsum Esse Subsistens*, absoluto e subsistente, cuja essência é o seu próprio ser, como encontramos em Tomás de Aquino (cf. *De ente* c. 4). Em Scotus, o *Ens a se* é colocado como uma das conclusões na sua demonstração da existência de Deus no *De Primo* c. 3, n. 53: “é incausável porque é inefetível” (*Primum est incausabile quia ineffectibile*). Mas não somente isso, a asseidade divina se relaciona também com a onipotência divina (de forma mais positiva), e isso se dá em termos da infinitude divina. Em especial, o *Ens a se* é aquele único com plenitude de potência ativa e entidade infinita intensivamente, como afirma Scotus (*quod primum movens movet a se et, per consequens, est a se, cum tota plenitudo potentiae activae et entitatis non possit esse sine infinitate intensiva, sequitur quod ipsum sit infinitae potentiae intensive*) (*Quodl.* q. 7, n. 87). Essas noções positivas de asseidade acenam para a liberdade plena do Ser Absoluto que exclui todo e qualquer não-ser e todo e qualquer limite. Vemos, por exemplo, a noção de *Abgeschiedenheit*, desenvolvida mais tarde por M. Eckhart, onde a asseidade divina se dá em termos de desprendimento, liberdade e soltura no seu próprio ser, conforme observa Harada (2006, p. 335). A asseidade enquanto alteridade e independência absoluta de tudo, põe-se também em termos de liberdade e soltura em si mesmo, na dinâmica intensiva de amor e comunhão dentro da unidade-plural da Trindade. Aquilo que está em Dionísio como o *ser-autoexistente* ou o *puro realizar-se da existência*, se mostra em Eckhart como o Deus que *é a se* na sua soltura livre e absoluta. O desprendimento é tal que faz brotar o *ser-com*, o *ser-do* e o *ser-para*, isto é, as *pessoas* enquanto núcleo do mistério da Trindade que se abre em liberdade na geração e processão. O desprendimento não se dá apenas na dança livre da *circumincessio*, mas se expande na inclusão do homem, e com ele, toda a criação, através do Filho Unigênito de Deus. Dito positivamente, a asseidade equivale à absolutidade, soltura e liberdade a partir de si mesmo e em si mesmo.

1.4.3 Deus como *summa simplicitas*

A *summa simplicitas*, ou simplicidade divina se dá no contexto da tematização da essência divina: sua natureza e seus atributos. Ludwig Ott (1962, p. 24-25) trata a questão considerando 1) a totalidade de todas as perfeições divinas, idênticas entre si, o que ele chama

de “essencialidade física” e 2) a determinação fundamental da essência divina, que, dito de modo análogo, seria o último e mais profundo fundamento de seu ser divino, ou seja, a raiz de todas as suas perfeições, o que se caracteriza como “essencialidade metafísica”. Algumas importantes opiniões são destacadas por Ott (1962, p. 25):

1. Os nominalistas situam a essência metafísica de Deus como a soma de todas as suas perfeições (*cumulus omnium perfectionum*), igualando assim a essencialidade física e metafísica. Charles Hodge (2001, p. 278), teólogo da tradição Reformada, também observa que os nominalistas, especialmente Ockham e Gabriel Biel, ensinavam que os atributos divinos não se distinguem entre si nem da essência divina, quer seja por uma distinção real, ou uma distinção de razão; as distinções são apenas nos nomes (*attributa divina nec rei, nec rationis distinctione, inter se aut ab essentia divina distingui; sed omnem distinctionem esse solum in nominibus*). No campo Reformado, a tradição Luterana parece ter-se inclinado a esta posição afirmando que a unidade e a simplicidade da essência divina desfazem não só toda composição física, mas também toda distinção metafísica.
2. Os escotistas vêem a essencialidade metafísica de Deus na sua infinitude radical (*infinitas radicalis*): as perfeições divinas são possuídas num grau infinito. No entanto, pode-se argumentar contra tal posição que ela deixa a questão do fundamento último no qual se estabelece a infinitude, uma vez que esta é um modo do ser, e não a essência mesma.
3. Muitos tomistas colocavam a essencialidade metafísica divina situada na intelectualidade absoluta de Deus (seja como *intelligere radicale* ou como *intellegere actuale, subsistens*). A mesma objeção levantada acima pode ser repetida aqui: deixa de fora a questão da raiz última das perfeições e aponta apenas uma característica derivada.

Em virtude de sua perfeição, Deus tem o ser a partir dele mesmo e através dele mesmo (*aseitas*). Ele é o ser mesmo subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*). Assim, nele, essência e existência coincidem. Exclui de si todo o não ser e todo o mero ser possível. Assim, ele é *actus purus sine omni permixtione potentiae* (ato puro, pura realidade de ser, sem qualquer possibilidade para um vir a ser). Essa noção da “essência metafísica divina” como *ipsum esse* e do “ser” como o mais próprio nome de Deus aparece em uma variedade de indicações na Patrística, partindo-se da autorrevelação divina descrita no Pentateuco bíblico: “Eu Sou quem

Eu Sou” (*ego sum qui sum*)⁴⁷. Essas indicações são tão frequentes que Etienne Gilson chegou a falar em uma “metafísica do Êxodo”. Hilário de Poitiers (*De Trinitate* I, 5) afirma que nada é mais apropriado a Deus que o Ser; em Gregório de Nissa (*Orat.* 45, 3), “Ele é sempre... o Ser Constante... retendo a plenitude total do ser selada em si mesmo”; Agostinho refere-se a Deus como o próprio ser (*Ipsum Esse*), caracterizando-o como o Ser imutável e verdadeiro (*Enarr. in Ps.* 134, 4); também para João Damasceno (*De fide orth.* I, 9) e Bernardo de Claraval (*De consid.* V 6) o Ser é a denominação própria da essência divina (OTT, 1962, p. 26).

Na escolástica, a tematização do *Ipsum Esse Subsistens* enquanto essência de Deus e raiz última de todas as suas perfeições foi feita com maior ênfase por Tomás de Aquino, tornando-se, por assim dizer, o coração de sua metafísica. No *De ente et essentia* c. 4, a essência de Deus é o seu próprio ser⁴⁸. Mas esse ser não é pobreza ontológica, aquilo que encontramos no *ser* em sentido abstrato, comum (*esse universale*), ao contrário, o *ipsum esse subsistens* é riqueza e plenitude ontológica, que possui todas as perfeições de todos os gêneros e as perfeições de todas as coisas (*habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus; perfectiones omnium rerum*) (*De ente* c. 4; *S. Th.* I q. 4, a. 2 ad 3). Na *S. Th.* I q. 13 a. 11, Tomás coloca o nome *Qui est* (novamente em referência a Êx. 3.14) como o nome mais próprio de Deus⁴⁹. Para o Dominicano, este nome sinaliza o ser que é a própria essência de Deus, e isto não convém a nenhum ente, mas somente a Deus. Diferencia-se do *esse participatum*, pois a criatura não é o seu ser, ela apenas tem o seu ser. Além disso, este nome significa aquilo que nosso intelecto pode conceber de mais universal, aquilo que não tem determinações, não se restringe a nenhum modo de ser, por isso, significa aquilo que João Damasceno, no seu *De Fide Orthodoxa* I.9, havia afirmado de Deus: um mar de substância, infinito e sem limites (*pelagus*

⁴⁷ Cf. Êxodo 3, 14

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 4: “Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsummet suum esse”.

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, *ST I* q. 13 a. 11 co.: “Respondeo dicendum quod hoc nomen qui est triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem, propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum, unumquodque enim denominatur a sua forma. Secundo, propter eius universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia; vel, si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem; unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo, quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde et Damascenus dicit quod *principalius omnibus quae de Deo dicuntur nominibus, est qui est, totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum*. Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei, sed hoc nomen qui est nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes; et ideo nominat ipsum *pelagus substantiae infinitum*. Tertio vero, ex eius consignificatione. Significat enim esse in praesenti, et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cuius esse non novit praeteritum vel futurum, ut dicit Augustinus in V de Trin.”

substantiae infinitum et indeterminatum); e também significa o ser no presente, que não conhece passado ou futuro, conforme diz Agostinho, no seu *De Trinitate* V.2: pode chama-lo verdadeiramente de Ser (*sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse*).

A *summa simplicitas* emerge dessa raiz da essencialidade divina que não se prende a determinações de nenhum tipo, e que é pura realização, o Ser Absoluto que tem em si, na sua essência, todas as perfeições. E por isso, este ente é absolutamente simples, isto é, nele não há composição ou partes de espécie alguma, quer seja de matéria e forma, potência e ato, substância e acidente, ou essência e existência. Esta simplicidade, própria ao *ipsum esse* é a sua riqueza ontológica, uma precedência ao composto, e a característica própria daquilo que é incausado (MORA, 2004, p. 2692).

Santo Agostinho fez o contraste de Deus, como o único bem simples (*bonum solum simplex*), com as coisas criadas, não simples e portanto, mutáveis.

Existe somente um bem simples, e por isso único e imutável, Deus. Por esse bem foram criados todos os bens, porém, não simples e portanto, mutáveis [...]. A razão de dizer-se que determinada natureza é simples é não ter ela o que possa perder, ou seja, ser uma coisa o continente e outra o conteúdo. O vaso não é o líquido que encerra, o corpo não é a cor que tem, o ar não é a luz ou o calor que transmite, a alma não é a sabedoria que possui. Nada disso é o que tem. Tudo isso, por conseguinte, pode ser privado do que tem; tudo isso pode mudar, receber novos hábitos, novas qualidades (AGOSTINHO, 2014, p. 41, 42)⁵⁰.

A distinção entre o *continente* e o *conteúdo*, ressaltada por Agostinho aqui, é a que foi colocada pelos gregos nos termos de *hypokeimenon* (substrato) e *sumbebēkos* (acidente), e pelos latinos como *subiectum* e *accidens*. A substância (*ousia*), o substrato fundamental do ser, se distingue daquilo que lhe sobrevém. Quando dizemos que um homem é sábio, não confundimos o homem (*subiectum*) com a sabedoria (*accidens*) que possui. Apesar da sabedoria poder ser

⁵⁰ Cf. AGOSTINHO, *De Civ. Dei* XI, 10: “Est itaque bonum solum simplex et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus [...]. Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere; vel aliud sit habens, aliud quod habet; sicut vas aliquem liquorem aut corpus colorem aut aer lucem sive fervorem aut anima sapientiam. Nihil enim horum est id quod habet; nam neque vas liquor est nec corpus color nec aer lux sive fervor neque anima sapientia est. Hinc est quod etiam privari possunt rebus, quas habent, et in alios habitus vel qualitates verti atque mutari ”.

uma disposição estável (um *habitus*), ela não é algo inerente à própria essência do homem, e por isso pode ou não lhe sobrevir. Para Agostinho, as qualidades acidentais presentes nos entes criados são sempre qualidades por participação. A alma sábia é sábia por participação da sabedoria incomutável, que é distinta da própria alma. Em Deus, por outro lado, nada lhe pode ser acidental, pois tudo o que é acidental está sujeito à mudança. Se Deus é o ser necessário e fundamento de tudo que há, o que chamamos de qualidades divinas devem ser o mesmo que sua própria substância: *non aliud est in eis qualitas, aliud substantia, nec aliorum participatione vel divina vel sapientia vel beata sunt* - nelas (nas coisas chamadas simples) não é uma coisa a qualidade e outra a substância, nem são divinas ou sábias ou bem-aventuradas por participação de outras (*De Civ. Dei* XI, 10).

Agostinho atribui essa compreensão ao princípio descoberto pelos platônicos, de que o mutável não tem a razão de ser em si mesmo, mas naquilo que é imutável, naquilo que verdadeiramente é ser:

deduziram [os platônicos] que o corpo do universo inteiro, isto é, suas formas, qualidades, movimento ordenado [...], não pode proceder senão de quem simplesmente é (*nisi ab illo esse non posse, qui simpliciter est*)”. E isso porque para Ele não é uma coisa ser e outra viver [...] porque o que para Ele é viver, entender e ser feliz é para Ele ser (AGOSTINHO, 2012, p. 396, 397)⁵¹.

A questão da simplicidade divina em Agostinho, portanto, se funda na impossibilidade de qualquer propriedade acidental em Deus, pois isso implicaria a possibilidade de mudança. “Deus não é susceptível de acidentes, e por isso, nele existe unicamente uma substância ou essência imutável [...] e somente ao que não muda e não pode de forma alguma mudar, pode-se afirmar, sem escrúpulos, que verdadeiramente é o Ser” (*De Trin.* V, 2).

Em Anselmo, o princípio agostiniano da identidade da essência divina com suas qualidades ganha maior clarificação, e situa a doutrina da simplicidade divina como

⁵¹ Cf. AGOSTINHO, *De Civ. Dei* VIII, 6: “Ac per hoc sive universi mundi corpus figuras, qualitates ordinatumque motum..., nisi ab illo esse non posse, qui simpliciter est; quia non aliud illi est esse, aliud vivere, quasi possit esse non vivens; nec aliud illi est vivere, aliud intellegere, quasi possit vivere non intellegens; nec aliud illi est intellegere, aliud beatum esse, quasi possit intellegere non beatus; sed quod est illi vivere, intellegere, beatum esse, hoc est illi esse.”

consequência lógica da asseidade divina. Movendo-se pelo paradigma platônico, Anselmo discorre sobre as qualidades supremas de Deus e o significado delas, concluindo que elas não respondem às perguntas acerca da qualidade (*qualis sit*) ou quantidade (*quanta sit*), mas sim da essência (*quid sit*) divina (*Monol.* cap. 16).

Para Anselmo, se dizemos que Deus é justo ou grande, referindo-nos à sua qualidade ou quantidade, diremos que a substância supremamente boa é justa por participação numa qualidade, neste caso, a justiça. Mas isso é uma contradição, uma vez que o *Ens a se* é precisamente aquele que é por si mesmo, e não por outro (*omnino per se est, non per aliud*). Portanto, dizer que Deus é justo deve ser o mesmo que dizer que Deus é a própria Justiça, uma vez que tudo que é justo é justo pela própria Justiça, e tudo que Deus é, é por si mesmo. E esse mesmo raciocínio vale para os outros atributos, tais como Suprema Beleza, Bondade, Grandeza etc.

Mas essa conclusão remete ao problema da composição em Deus. Se o *quid est* divino é Beleza, Bondade, Grandeza etc., num sentido que implica partes da essência divina, incorremos novamente numa contradição. O todo é dependente de suas partes, e é por meio delas que o todo é. Mas o *Ens a se* não depende de nada. Isso nos leva a concluir que, nas palavras de Anselmo, “é necessário que todos aqueles bens não sejam muitos, mas um apenas (*necesse est ut illa omnia non plura sed unum sint*) (*Monol.* cap. 17). Lembremos que para Platão, uma das características básicas das Ideias é a unidade, na qual a multiplicidade de coisas participa e por ela é unificada. No pensamento cristão medieval, Deus, que é o *Ens a se*, é a fonte e unidade absoluta de todos os bens, como o *agathon*, de alguma forma, no pensamento platônico. Assim, a simplicidade divina em Anselmo, e em boa parte do pensamento medieval, afirma que as perfeições divinas dizem respeito à sua essência, e não a predicados qualitativos ou quantitativos. E que essas perfeições tais como a Justiça, Beleza, Grandeza etc., são idênticas à essência divina, sendo uma só coisa.

Veremos adiante alguns aspectos da doutrina da simplicidade divina de Tomás de Aquino e Duns Scotus e as suas implicações com relação à questão da distinção de essência e existência em Deus.

Por agora, é suficiente afirmarmos que a simplicidade divina em Tomás de Aquino emerge das provas da existência de Deus (as cinco vias), tendo Ele a primazia em todas as ordens (primeiro movente, primeira causa eficiente, primeiro na ordem de perfeição etc.). Por ser o Primeiro, é necessariamente simples. Esta conclusão é encontrada pela *via negativa* e aponta para uma simplicidade absoluta que é melhor expressa na noção de *ipsum esse*, o puro

ser, que de nenhum modo pode ser composto (*Unde, cum Deus sit... ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. S. Th. I q. 3 a. 7, resp*). Assim, as perfeições divinas são o mesmo que sua essência, pois Deus é totalmente uno e simples (*omnino unus et simplex*), no entanto, no nosso intelecto ele é conhecido sob diversos conceitos, por incapacidade de vê-lo assim como ele é (cf. *S. Th. I q. 13 a. 12, resp*). É conhecido, portanto, a partir das representações imaginativas de seus efeitos, isto é, das criaturas (*S. Th. I q. 12 a. 12, resp*).

Já em Duns Scotus, a simplicidade divina tem sua raiz tanto na primazia do *Primum Principium* quanto na infinitude do *Ens Infinitum*. O Ente Infinito não pode ter partes, pois uma parte pode ser excedida, mas ao Ente Infinito nada pode exceder. A demonstração da existência de Deus, feita por Duns Scotus, procura mostrar que existe um ente que é absolutamente primeiro na ordem das causas eficiente e final e que é também insuperável na perfeição. É o mais eminente dos entes. É atualíssimo, ótimo e perfeitíssimo. Embora a essência divina seja absolutamente simples, Scotus admite uma distinção formal entre as suas perfeições. Analisaremos mais adiante as questões da distinção formal e da simplicidade divina em Scotus, e suas implicações para o problema da essência e existência.

1.5 Essência e modos de existir nos primórdios da teologia escolástica

Antes de começarmos a tratar o assunto em Tomás e Scotus, ainda examinaremos, de passagem, a introdução desse problema na teologia escolástica. Para isso, escolhemos dois teólogos, que apesar de estarem já no início do século XIII, nos dão uma janela para compreender de que forma o assunto foi recepcionado na teologia escolástica.

1.5.1 Guilherme de Auvergne

Guilherme de Auvergne ou *Guilhermus Parisiensis* foi bispo de Paris entre os anos de 1228 e 1249, ano da sua morte (COPLESTON, 1962, p. 218-221). Durante seu episcopado em Paris, uma comissão havia sido constituída pelo papa Gregório IX para avaliar e corrigir as obras de Aristóteles, que a essa altura, já estava bastante difundida nos ambientes das escolas e da universidade, que já começava a operar. Em Paris, a universidade surge a partir da “pujança escolar do final do século XII”, e se estabelece como um ajuntamento jurídico de mestres e

estudantes - *universitas magistrorum et scholarium* (LIBERA, 2011, p. 368). Sobre a recepção de Aristóteles nesse contexto, diz ainda Alain de Libera (2011, p. 376):

Às primeiras gerações de mestres parisienses e oxionienses coube o trabalho inicial de recepção do aristotelismo. Tiveram a incumbência de entrar em diálogo com a filosofia greco-árabe a propósito da qual os autores do final do século XII tinham-se contentado com adaptações parciais. São os teólogos que, no começo, avançam mais nessa confrontação. Fatos, aliás, apenas normal: são eles os depositários de um dogma e de uma tradição.

Guilherme surge assim, nesse contexto, levando adiante a tradição teológica e filosófica de Agostinho, Boécio e Anselmo, e confrontando ou recepcionando as novas ideias de Aristóteles e dos filósofos árabes e judeus, entre elas a distinção entre essência e existência de Avicena. Segundo Roland-Gosselin (1926, p. 160), é Guilherme que inaugura a ideia de uma distinção real entre essência e existência na teologia latina⁵².

A partir de Avicena, a distinção de essência e existência serve como explicação da contingência e dependência dos entes criados, uma vez que a existência (*esse*) não pertence à essência, à *ratio* do ente, exceto no caso de Deus, cuja essência é sua própria existência. Como Avicena já havia argumentado, a essência de uma coisa considerada em si mesma, não possui nenhuma determinação que justifique sua existência, exceto no caso do ser necessário (*nesse esse*), que é o ser puro. Sendo assim, em qualquer ente que não seja Deus, uma coisa é o *ens*, outra é o *esse* ou *entitas*. A existência é algo recebido, adquirido, e depende do Criador, que é absolutamente simples, e por isso, a teoria da emanção é falsa, para Guilherme. As coisas não podem fluir de Deus a partir de uma pré-existência nele. Aqui há, portanto, a recepção e utilização da doutrina aviceniana de distinção de essência e existência, como ponto fundamental da relação de Criador e criatura, mas por outro lado, a rejeição da concepção neoplatônica de emanção, bastante presente nos filósofos árabes (COPLESTON, 1962, p. 219, 221).

No seu *De Trinitate*, Guilherme discute as noções (*intentiones*) do ser a partir da distinção colocada por Boécio daquilo que é bom por essência e do que é bom por participação. Assim como há o que é bom substancialmente, e o que é bom por participação (acidentalmente),

⁵² Etienne Gilson questiona esta tese em “La notion d’existence chez Guillaume d’Auvergne.” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 21: 55–91, 1946. Para saber mais sobre o debate em torno dessa questão, Cf. CASTER, 1996.

assim também há o ente cuja essência é o ser (*esse*) e o ente que participa do ser (*esse*). Nesse texto, Guilherme identifica uma distinção *intencional* entre essência e *esse*. O *esse* tem duas *intentiones*. A primeira diz respeito à substância da coisa, sua quiddidade ou essência, significada pela sua definição. A segunda noção é dada pelo verbo *ser*, e é aquilo que provê ao ente a sua entidade (*entitas*). Para Guilherme, esta é a roupagem mais íntima e profunda de um ente, com a qual o próprio Criador o vestiu - *quasi intimum indumentum ipsius... qua primo induit ipsum creator* (*De Trin.* 2, apud CASTER, 1996, p. 206).

Cada ente é marcado intimamente pelo toque do próprio Criador, isto é, pelo *esse* dado por Deus. Essa segunda noção do *esse* não está presente na definição das coisas, exceto para aquele ente cuja essência é o próprio *esse*. Em Deus, não há diferença ou distinção entre sua essência e seu ser. Mas em todas as outras coisas, uma é a essência da coisa e outro é o ser, que está para além de toda definição - *praeter uniuscuique rationem* (*De Trin.* 2, apud CASTER, 1996, p. 208). Falar de essência/existência de Deus não quer dizer defini-lo: No *De Trinitate* IV, Guilherme afirma que Deus não tem quiddidade nem definição (*non habet quidditatem nec definitionem*) (WILLIAM, 1989, p. 78).

Já em um outro trecho do seu *De Trinitate*, Guilherme parece afirmar uma composição real de essência e *esse* nos entes criados:

Porque o ente potencial não é ente por essência, então o próprio ente e o seu ser, que não é para ele por essência, são, na verdade, duas coisas, e uma recai (*cadit*) sobre a outra; não recai na razão ou na quiddidade do mesmo. Portanto, o ente, segundo este modo, é composto e resolvido na sua possibilidade ou quiddidade (*quidditatem*), e no seu ser (*suum esse*). Disso é manifesto que ele [o ente potencial] é causado por aquele que conduz sua possibilidade ao efeito de ser (*essendi*), e por aquele que reúne o próprio ser com sua possibilidade. Pois não é possível que venha à realização (*ad effectum*) por seu poder, como mostramos acima, mas pela participação. (*De Trin.*, c. 7, p. 8, apud CASTER, 1996, p. 210)⁵³.

⁵³ GUILHERME DE AUVERNE, *De Trinitate.*, c. 7, p. 8, apud CASTER, 1996, p. 210: “Quoniam autem ens potentiale est non ens per essentiam, tunc ipsum et eius esse quod non est ei per essentia duo sunt revera, et alterum accidit alteri, nec cadit in rationem nec quidditatem ipsius. Ens igitur secundum hunc modum compositum est et resolubile in sua possibilitatem sive quidditatem et suum esse. Ex quo manifestum est ipsum esse causatum ab educente possibilitatem eius in effectum essendi, et a coniungente ipsum esse cum possibilitate ipsius. Non enim possibile venit ad effectum per solam potestatem, ut supra ostendimus, sed per participationem.”

Kevin Caster (1996, p. 210) argumenta, acerca desse trecho, pela presença da formulação de uma doutrina da distinção real entre essência e existência, ambos sendo dois componentes estruturais metafísicos distintos do ente concreto: *ipsum [ens] et eius esse ... duo sunt*. Gilson (1955, p. 254) fala de uma espécie de “prenúncio” do tomismo na distinção real entre essência e existência nos entes criados, na doutrina Guilherme.

Guilherme de Auvergne está próximo de Avicena e Maimônides na sua interpretação da identidade da essência divina com a sua existência, no entanto, ele não parece ir muito além daqueles com relação à distinção entre essência e existência nos entes criados.

Nesse texto aparece pela primeira vez, com clareza, a fórmula técnica da contingência radical dos entes criados, de acordo com Gilson (2006, p. 89). Guilherme toma de Avicena as ideias de ente potencial e de *nesse esse*, além da accidentalidade do *esse* nos seres contingentes. No entanto, aqui é incluída a “possibilidade de ser” presente no *ens potentiale*, que não é uma potência ativa da sua essência. É antes, uma receptividade, uma possibilidade absoluta de *receber* o ser, na dependência da ação e da onipotência do Criador. O ser é como um acidente da essência, pois *recai (cadit)* sobre ela a partir da ação do Criador, que conduz a possibilidade já presente na essência ao efeito, à realização do ser. Essa ação provoca uma reunião de essência e ser no ente concreto, que, por meio da ação divina criacional, passa a participar do ser. O ente concreto e contingente é uma composição de sua quiddidade e seu ser (*compositum est et resolubile in sua possibilitatem sive quidditatem et suum esse*).

Na sua última obra escrita, chamada *De Universo*, Guilherme novamente fala da composição de quiddidade e ser nas coisas criadas. No entanto, Guilherme deixa uma passagem um tanto ambígua, que pode indicar uma certa hesitação em afirmar categoricamente a natureza de tal composição ou o modo de distinguir seus componentes:

De todo possível e de todo ente que é necessário por outro, seu ser (*suum esse*) é separável ou em ato ou pelo intelecto ou razão. Assim, em todo ente [que não é o Primeiro], ente (*ens*) é uma coisa e ser (*esse*) ou entidade (*entitas*) é outra. E este é o entendimento do sábio [mencionado por Boécio] sobre isto e aquilo (*de hoc et hoc*). E todo outro ente é em uma certa maneira composto disto que é (*quod est*) e disto pelo qual é (*quo est*), ou seu ser (*esse*) ou entidade

(*entitas*), como uma coisa branca é branca pela conjunção de sujeito e brancura. (*De Universo* IIa IIae.8.852aG apud CASTER, 1996, p. 212)⁵⁴.

A distinção colocada em evidência aqui tem como referência os Axiomas do *De hebdomadibus*, de Boécio. Certamente há uma distinção entre *quod est* e *quo est*. Mas de que modo estes componentes estão ali? Guilherme diz que aqueles componentes são separáveis ou “em ato” ou “pela razão”. Para Caster (1996, p. 213), embora não seja explícito que o ser é separável em ato, a sentença de Guilherme tampouco diz o contrário. De modo que ainda se pode entender que Guilherme sustentou a tese de distinção real de quiddidade e ser até o fim. No entanto, este é um ponto de dúvida que pode ser levantado acerca da tese de distinção real em Guilherme de Auvergne.

Mais adiante, no mesmo texto, Guilherme compara a composição existente no ente criado com a composição da substância com a brancura numa coisa branca. O acidente, embora não produza algo numericamente novo, é capaz de produzir algo qualitativamente novo, ordenando, adornando e aperfeiçoando a substância que é completa em si mesma - *non advenit substantiae ad constituendum novum aliquid, sed magis ad ordinandam, decorandam et perficiendam perfectionibus forinsecis ipsam, cui advenit, substantiam*. O ser (*esse*) advém como um acidente à substância completa, e está para além dela, exceto com relação ao primeiro princípio para quem, e somente nele, é essencial, sendo um com ele em grau máximo de unidade - *quoniam esse, sive entitas unicuique accidit, et advenit praeter completam eius substantiam, et rationem, praeterquam primo principio, cui soli essentielle este, et unum cum eo in ultimitate unitatis* (*De Universo* IIa IIae.8.852aG-H apud CASTER, 1996, p. 216).

Para Guilherme, cada indivíduo criado participa tanto da forma divina, que está presente em toda a *res creata* enquanto doadora do *esse* puro, quanto de uma série de formas inferiores acidentais, que a condicionam na realização do seu *quod est*. É só em Deus que a existência se dá em um caráter donativo da essência (D’ONOFRIO, 2003, p. 332). O *esse* da criatura é participação no *esse* divino. Mas não se afirma com isso que Deus seja o ser das criaturas. Ele é *esse quo sunt, non autem quod sunt* (o ser pelo qual elas são, não o ser que elas são). Ao criar, Deus dá o *esse* à criatura e conserva o seu *ser*. Na participação das criaturas no ser, Guilherme

⁵⁴ GUILHERME DE AUVERNE, *De Universo* IIa IIae.8.852aG apud CASTER, 1996, p. 212: “Ab omni vero possibili, et ab omni eo, quod est necesse esse per aliud, est separabile suum esse, aut actu, aut intellectu, sive ratione. In omni igitur alio est aliud ipsum ens aliud ejus esse, seu entitas. Et iste est intellectus sapientis illius de hoc et hoc. Et omne aliud ens est quodammodo compositum ex eo, quod est, et ex eo, quo est, sive esse suo, sive entitate sua, quemadmodum album est album ex subjecto, et albedine.”

vê uma diversidade de modos de participação, pois ainda que todos participem no ser, não o fazem igualmente nem de um único modo (*etsi enim ab omnibus participetur, non tamen aequaliter, nec uno modo*). Rejeita tanto a tese neoplatônica dos intermediários, quanto a tese árabe da criação por necessidade (SILEO, 1996, p. 632-634).

A essência pura é a essência necessária, e assim, o ente essencial é ser necessário (*Ens essentiale esse necesse est*). Deus é o *ens essentiale*, neste sentido. Seguindo Avicébron, Guilherme entende que a criação tem o seu fundamento na vontade divina. Deus é o *esse* puro, absoluto e perfeito, e este *esse* coincide com o *intelligere* (entender) e com o *velle* (querer) perfeito, uma vez que ele é o *verum* e o *bonum* perfeitos (doutrina dos transcendentais). A criação enquanto doação do ser (*esse*) é um ato inteiramente livre de Deus (D'ONOFRIO, 2003, p. 332-333). Em Guilherme há uma verdadeira defesa da liberdade divina. No seu *De Trinitate* IX, n. 57, por exemplo, Guilherme diz que a onipotência divina significa que nada pode forçar Deus fazer o que ele não quer nem o impedir de fazer o que ele quer, e “esta é a liberdade de sua magnificência” (WILLIAM, 1989, p. 101). Gilson (1955, p. 255) comenta que Guilherme fala como um teólogo, defendendo a liberdade do Deus Cristão contra a necessidade da natureza grega; a defesa é feita de tal modo que chega a lembrar a tese da *potentia Dei absoluta*, defendida por Ockham um século depois; em Guilherme, tudo que acontece na criação depende da vontade divina, e o poder da natureza é a única vontade do Criador (*potestas naturarum sola voluntas est conditoris*).

Podemos ver nessas considerações que a metafísica de Guilherme traz conscientemente em si a problemática da essência e existência, juntamente com a contingencialidade da criação e a liberdade divina tanto na produção no ser quanto na conservação de suas criaturas. É muito provável que essas ideias tenham exercido alguma influência no jovem Tomás de Aquino. No entanto, é controverso que a distinção encontrada por Guilherme deva ser considerada uma *distinctio realis*, similar à defendida por Tomás de Aquino.

1.5.2 Alexandre de Hales

Alexandre de Hales foi contemporâneo de Guilherme de Auvergne em Paris e já era um eminente teólogo na Universidade quando se juntou à Ordem dos Franciscanos em 1231 (SCHUMACHER, 2019, p. 5-8, 25-27). Foi o primeiro franciscano a ocupar uma cadeira de teologia na Universidade de Paris, sendo professor e mentor de Boaventura, sobre o qual exerceu grande influência. No ano que Tomás de Aquino chegou em Paris (1245), Alexandre

de Hales faleceu. Deixou uma summa de teologia que, apesar de levar o seu nome, tem também a contribuição de outros teólogos, como João de La Rochelle e outros membros da escola franciscana. É a primeira grande summa de um período que se tornou conhecido por sua vasta produção de sínteses teológicas. Vários tópicos que haviam sido primeiramente introduzidos na summa de Alexandre aparecem na summa de Tomás de Aquino como, por exemplo, as ‘Cinco Vias’ para provar a existência de Deus, o tratamento da lei natural e da lei eterna e a estruturação de tópicos no tratamento da alma. A filosofia de Aristóteles é mencionada na *Summa Halensis*, e é plenamente conhecida e utilizada, mas tomada de uma forma mais crítica, sendo frequentemente colocada sob o escrutínio dos predecessores cristãos: Agostinho, Boécio, Pseudo-Dionísio, João Damasceno, Anselmo e os Vitorinos. Embora não haja contribuições substanciais sobre a questão da essência e da existência, no sentido de uma problematização da distinção desses dois conceitos, a summa de Alexandre nos traz um compilado das ideias circulantes até o momento, reunindo, principalmente, as ideias sobre esses conceitos na tradição cristã, e nas novas reflexões trinitárias que surgem na escola vitorina (séc XII).

Diferente de Guilherme de Auvergne, Alexandre de Hales mantém a tradição que vem desde Agostinho de que os anjos e a alma possuem algum tipo de matéria, embora seja uma matéria espiritual⁵⁵. Ao tratar da questão da simplicidade nos seres criados (*Summa Halensis*, Ia-IIae, Inq. 1, Tract. 2, Q. 2, T. 2, M. 1), Alexandre distingue vários modos de se dizer que algo é simples. Algo pode ser simples quando não há nele uma matéria dimensional (*materia dimensiva*), e desta forma, podemos chamar as substâncias espirituais de simples. Outro modo é quando se tem a ausência completa de matéria (*quod omnino caret materia*). Por esse modo, nem as almas nem os anjos seriam simples, mas apenas a Primeira Forma. A noção de simplicidade também pode ser entendida quando se diz que “isto não é feito de algo” - *hoc non est ex alio*, como é o caso da própria matéria ou forma – não é a partir de *outro* assim como parte do que compõe, embora seja *ab alio*, uma vez que é criado⁵⁶. Em um outro sentido, a simplicidade pode ser entendida quando algo não tem sua causa em outro (*quod non dependet causalitate ab alio*), e neste caso, nada criado é simples, nem a matéria nem a forma, mas apenas Deus.

⁵⁵ Cf. ALEXANDRE DE HALES, *Summa Halensis* Ia-IIae, Inq. 4, Tract. 1, S. 1, Q. 2, T. 2, C. 1;

⁵⁶ Cf. ALEXANDRE DE HALES, *Summa Halensis* Ia-IIae, Inq. 4, Tract. 1, S. 1, Q. 2, T. 2, C. 1: “Ad secundum vero dicendum quod ratio simplicitatis uno modo potest communicari a creatura, illo scilicet modo quo dicitur hoc non est ex alio, sicut materia vel forma non est ex alio, licet sit ab alio, et hoc est non esse ex alio tamquam ex parte componentis: secundum quem modum potest Deus communicare conditionem simplicitatis creaturae; alio vero modo non potest, cum ex ratione creaturae alio modo dependeat secundum rationem et secundum intellectum”.

A autoridade de Boécio é citada para justificar a composição de todas as coisas criadas. O ponto de referência é o *De hebdomadibus*, na distinção que Boécio coloca entre o *'quod est'*, e o *'quo est'*, presente nas coisas criadas. Para Alexandre, essa é a composição mais universal, mais até que a própria composição de matéria e forma, que se estende a todas as substâncias criadas⁵⁷.

Apenas Deus é absolutamente simples. A toda criatura convém algum tipo de composição. Diz Alexandre: *Eo quod nullum creatum est sua essentia nec a se habet esse, sed aliunde dependet; ergo in creatura omni 'quo est' et 'quod est' differunt; ergo haec composition communis est omni creaturae* (*Summa Halensis* Ia-IIae, Inq. 1, Tract. 2, Q. 2, T. 2, M. 2, C. 3, a. 1) - nenhuma criatura é sua essência, nem tem o ser a partir de si, mas depende de outro; portanto, em toda criatura *'aquilo pelo qual é'* e *'aquilo que é'* se diferem, formando uma composição comum a toda criatura. O *'quo est'* é entendido normalmente como a essência ou forma que entra em composição com o *subiectum*, o *'quod est'*.

Alexandre diz que toda criatura é composta por esse gênero de composição. Ou a criatura tem essa composição em si, como uma pedra, que é composta por sua essência (*quo est*) e seu substrato (*quod est*), ou a criatura se junta com um outro para compor um terceiro⁵⁸. Nesse caso, a própria matéria é também composta pelo *quo est* e *quod est*, por se juntar com uma forma e assim compor um terceiro. Esse segundo modo de composição se dá pelo fato do *quo est* do ser criado ter alguma *dependência de causalidade*. A própria matéria a tem pelo gênero de causa eficiente, porque depende segundo o ser de algo que a realize (*dependet enim secundum esse ab efficienti*). Aqui retornamos à distinção de Anselmo do *ens a se* e o *ens ab alio*. Todo ente criado tem o seu *'quo est'* distinto dele mesmo por ser um *ens ab alio*. A própria forma, tomada no seu sentido abstrato (*forma secundum se ipsam accepta*), que não depende da matéria para ser pensada, tampouco entrará em composição com a matéria para formar um terceiro, ainda assim não pode ser considerada completamente simples pois o seu ser depende

⁵⁷ Cf. ALEXANDRE DE HALES, *Summa Halensis*, Ia-IIae, Inq. 1, Tract. 2, Q. 2, T. 2, M. 2, C. 3, a. 1, ad ob 1-2: "Ad obiectum autem in contrarium dicendum quod, licet materia et forma et quod est ex iis extendatur ad omnia, nihilominus tamen alia compositio est universalior, quia se extendit secundum quemdam modum ad ea quae sunt formae vel quae sunt materiae, secundum quem modum non dicimus materiae et formae esse in forma vel esse in materia".

⁵⁸ Cf. ALEXANDRE DE HALES, *Summa Halensis* Ia-IIae, Inq. 1, Tract. 2, Q. 2, T. 2, M. 2, C. 3, a. 1, Solutio: "Quo enim est' res unitur cum eo 'quod est' in illo quod compositum est ex utroque, et ita compositum dicitur ex aliis constitutum vel ex quo cum alio aliquid constituitur. Sic ergo accipiendo compositum aliquo duorum modorum, dicitur omnis creatura composita."

de um outro, a saber, de um intelecto para que seja inteligida (*compositum etiam dicatur... cuius esse est dependens ab ergo et intellectus dependet ab intellectu*)⁵⁹.

Em síntese, Alexandre entende que a composição mais universal do ente, essa entre o *quo est* e o *quod est*, toca na questão da essência e do ente, mas sem problematizar a distinção da essência e da existência. Suarez, nas suas *Disputationes metaphysicae*⁶⁰, coloca Alexandre de Hales como defensor de uma distinção de razão entre essência e existência. Embora as considerações de Alexandre sejam bastante minuciosas e cuidadosas, o Doutor *Irrefragabilis* se concentra mais na questão da origem e dependência do ente do que na distinção de suas estruturas metafísicas.

Um outro ponto também importante na Suma de Alexandre são as definições que ele coloca para essência e existência, no contexto dos nomes divinos, mas que não se restringem às pessoas da Trindade apenas. No primeiro tratado, na investigação acerca dos nomes divinos, ele indaga a respeito dos nomes chamados essenciais, isto é, os nomes que designam o ser divino de uma forma absoluta. Isso se dá nominalmente (*nominaliter*) e pronominalmente (*pronominaliter*). Nominalmente, a essência divina é significada como *quo est*, como que por um modo abstrato, pelo nome de essência e existência. Os nomes divinos que significam o *quod est* são como um modo concreto; neste modo os nomes essenciais divinos são: *ente* e *qui est*. Os termos de Boécio (*quo est* e *quod est*), que marcam a composição na estrutura das coisas criadas, encontram em Deus uma unidade completa. Mas por que chamamos Deus de *essência* (*quo est*, significando um modo abstrato) e *ente* (*qui est*, significando um modo concreto)? A resposta de Alexandre é que não somos capazes de compreender a simplicidade do ser divino no qual não há diferença entre o *quo est* e o *qui est*.

⁵⁹ Cf. ALEXANDRE DE HALES, *Summa Halensis* Ia-IIae, Inq. 1, Tract. 2, Q. 2, T. 2, M. 2, C. 3. a. 1, ad ob. 2: "Sed adhuc posset obici loquendo de unitate aut forma secundum se ipsam accepta. Intelligatur enim forma creata non indigens materia: constat quod huiusmodi forma creata esset; aut ergo esset simplex aut composita. Simplex omnino non potest esse, cum hoc soli Deo conveniat. Unde Augustinus, in libro De civitate Dei: "Ideo simplex dicitur, quia quod habet, hoc est quod habet"; unde " natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere quod possit amittere nec aliud sit habens et id quod habetur". Forma ergo ista, cum non sit simplex, erit composita posita; ergo altero duorum modorum; sed non est ex aliis constituta nec cum alio posita ad constituendum tertium; ergo non est composita. Propter hoc addendum est ut compositum etiam dicatur non tantum uno duorum modorum supra dictorum, sed cuius esse est dependens ab ergo et intellectus dependet ab intellectu. Licet alio partes non habeat nec pars alterius sit, nihilominus tamen compositum dicitur propter sui dependentiam in esse et intellectu. Accipiendo ergo compositum aliquo trium modorum, dicetur omnis creatura composita nec alio modo potest intelligi".

⁶⁰ Cf. FRANCISCO SUAREZ, *Disputationes metaphysicae*, p. 2, d. 31, 1, n. 66: "Tertia opinio affirmat essentiam et existentiam creaturae, cum proportione comparata, non distingui realiter aut ex natura rei tamquam duo extrema realia, sed distingui tantum ratione. Ita tenuit expresse et optime declaravit Alexander Alensis, VII Metaph. , ad text. 22."

O nome essência para o ser divino deve ser compreendido removendo-se aquilo que se estende por analogia às coisas criadas, como a ideia de *ab alio* e *ens mutabile*. Alexandre, seguindo a noção agostiniana, explica que a essência denomina em Deus a essencialidade pura, o ser que é plenamente, sem mudanças, que se revelou a Moisés como *Ego sum qui sum* - pois é da noção de ser (*esse*) plenamente que se deriva *essentia*. Essência é a essencialidade sem nada adicionado nem composto por nada, mas totalmente simples - '*essentia*' *nominat essentialitatem nullo additione... cui nihil additur vel componitur, sed est omni modo simplex* (*Summa Halensis* I, P. 2, Inq. 2, Tract. 1, Q. 1, M. 1, c. 1, a. 2, resp. 1-2). Embora nós usemos a palavra essência e ser (*essentia et esse*) para as coisas criadas, elas só competem de forma máxima e verdadeira a Deus, quem de fato é imutável (essência) e absolutamente o próprio ser (*profecto ipsum esse*). Desta forma, falamos essência em relação às coisas criadas por analogia, não por parte da essência divina para com a essência criada, mas da parte da essência criada para com a essência divina da qual depende a essência criada em todos os modos⁶¹.

Sobre o nome *existentia*, Alexandre baseia-se fundamentalmente na definição de Ricardo de São Vítor, no seu livro *De Trinitate*, onde o nome 'existência' significa a essência ordenada à origem - *nomen existentiae significat essentiam cum ordine originis* (*Summa Halensis* I, P. 2, Inq. 2, Tract. 1, Q. 1, M. 1, c. 2, resp.). Seguindo Ricardo, Alexandre explica a dupla consideração presente no termo *existentia*, pois considera tanto 'o que é' (*quid sit*) quanto a origem do ser (*unde habeat esse*). A primeira consideração (*quid sit*) busca a qualidade da coisa (*rei qualitas*), e assim, considera o ente em seu "como", isto é, em seu gênero, em sua espécie - a sua natureza. A segunda consideração, sobre a origem, indaga se a determinada coisa tem o ser a partir de si mesmo (*a semetipso*) ou de um outro lugar (*aliunde*), e neste caso, de que modo. Alexandre dá também a explicação etimológica de *existentia*: Vem do verbo existir, formado por *sistere* (estar em pé) e a preposição *ex*. O verbo *sistere*, diz respeito à qualidade ou quiddidade do ente (*in verbo 'sistere' notari potest quod pertinet ad considerationem qualitatis seu quidditatis rei*). E a preposição *ex*, traz o significado de origem, o pertencimento a um outro ("*per adiunctam praepositionem 'ex', quod pertinet ad aliam*", *scilicet considerationem originis*).

⁶¹ Cf. ALEXANDRE DE HALES, *Summa Halensis* I, P. 2, Inq. 2, Tract. 1, Q. 1, M. 1, c. 1, a. 3, ad ob. 3: "...ita essentia creaturae dicit essentiam quae est ab alia, quae necessario ponit dependentiam ab essentia quae non est ab alia, ut divina. Et ita ponitur unitas comparationis, quae facit analogiam, non ex parte essentiae divinae ad essentiam creatam, sed ex parte essentiae creatae ad essentiam divinam, quae in omnimoda dependentia est ad illam."

A partir do debate trinitário, colocado por Ricardo de São Vítor, Alexandre usa o termo existência no sentido essencial e pessoal. No sentido essencial (*sistere*), a existência divina diz respeito à substância divina que não tem o ser de alguma outra substância, mas a partir de si mesmo (*non esse ab aliqua alia substantia, sed a se ipsa*). No sentido das pessoas da Trindade, a existência é pessoal pois é considerada a origem da essência divina de posse comum (*ab uno*), mas recebida de um outro (*ab uno ex alio vel ex uno in alium*). Por exemplo, o Filho tem a essência divina (comum às três pessoas) a partir do Pai, e o Espírito tem a essência divina (comum às três pessoas) a partir do Pai e do Filho⁶². Mas se a existência, em se tratando das pessoas da Trindade, diz respeito à origem do ser numa substância comum, quando falamos das criaturas, a origem do ser não é a partir de uma substância comum. As criaturas têm sua origem em Deus, por isso são *ens ab alio*, mas não compartilham da substância divina, pois são feitas *ex nihilo*⁶³. Desta forma, *ex-sistere* para as criaturas é ser *ens ab alio ex nihilo*, sendo a quiddidade ou essência com ordem de origem.

Como podemos ver, embora sejam investigadas as duas noções - essência e existência, não há o que se falar em uma distinção real ou composição real na estrutura ontológica dos entes criados. Há uma distinção nas noções, como se fossem *intentiones* distintas numa mesma coisa. A existência não é outra que a essência, mas apenas um modo dela, a saber, *cum ordine originis*. É até mesmo temerário usar a expressão *modo da essência*, por correr o risco de sugerir a gênese em Alexandre e Ricardo de São Vítor⁶⁴ da fórmula da existência como uma modalidade da essência, terminologia utilizada pelos escotistas a partir do século seguinte. Mas

⁶² Cf. ALEXANDRE DE HALES, *Summa Halensis* I, P. 2, Inq. 2, Tract. 1, Q. 1, M. 1, c. 2, ad obiecta II. 1: “Existencia vero proprie ibi dicitur: existentia enim secundum proprietatem dictionis dicit essentiam quasi habitam ab uno ex alio vel ex uno in alium; et hoc convenit proprie divino esse, in quo est Filius habens essentiam ex Patre et Spiritus Sanctus habens essentiam ex utroque”.

⁶³ Cf. ALEXANDRE DE HALES, *Summa Halensis* I, P. 2, Inq. 2, Tract. 1, Q. 1, M. 1, c. 2, ad obiecta II. 2: “uno modo esse ex alio de eius substantia, hoc modo est esse ex alio in divinis personis; alio modo esse ex alio non de eius substantia, quo modo creaturae sunt ex Deo, non de sua substantia, sed de nihilo.”

⁶⁴ Cf. RICARDO DE SÃO VÍTOR, *De Trinitate* IV, 12, PL 196, 937-938, apud GILSON, 2016, p. 415-416: “Possumus autem sub nomine existentiae 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 existentiae trahitur ex verbo quod est existere. 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 remouentur 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 existere, 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 existere nisi ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse? In uno itaque hoc verbo existere, vel sub uno nomine existentiae, datur subintelligi posse et illam considerationem quae pertinet ad rei qualitatem et illam quae pertinet ad rei originem”.

embora não problematizando essa distinção ontológica, as reflexões que Alexandre faz sobre a estrutura do ente criado e os conceitos de essência e existência nas discussões trinitárias são profundas, e apresentam uma síntese refinada da tradição que emerge a partir de Agostinho, marcada com os contornos do franciscanismo, que a essa época experimentava uma novíssima fase: a entrada no ambiente universitário.

1.6 Conclusão sobre a gênese do problema

Neste capítulo, procuramos reunir as principais ideias que se somaram tanto para a fundamentação quanto para o desenvolvimento inicial da problemática da distinção entre essência e existência. Retomamos aqui os principais achados.

Em Aristóteles nós temos a base metafísica para o debate do ser. O ente vem à fala de diversos modos, mas é na substância (*ousia*) que temos o ponto de encontro. Embora o real concreto (*tode ti*) seja a substância no seu sentido primeiro (*prōtē ousia*), na *Metafísica*, é essência (*ti esti*) que se eleva ao sentido primordial da substância enquanto causa do ser. Há o reconhecimento de uma distinção entre “o que é” uma coisa (*ti esti*) e “o fato da coisa ser” (*hoti estin*), em outras palavras, a essência e a essência existente. Mas isso não é problematizado.

A introdução da distinção entre *quod est* e *esse*, por Boécio, é também uma das raízes para a problemática da essência e existência na escolástica, embora no próprio autor isso quase certamente não é problematizado. Mas a distinção que ele aponta é fértil nas discussões sobre a questão da simplicidade de Deus e da composição das criaturas.

No mundo árabe, o *Liber de causis* faz o encontro do neoplatonismo com o monoteísmo islâmico, equiparando a primeira causa com o Ser. Deus é o ser mais universal, do qual os seres superiores participam. Contribui também para a formulação da tese de que a essência divina é seu próprio ser. Para Alfarabi, a existência de Deus não é outra senão aquela que ele, na sua essência, existe. Deus é o “ente que não pode não existir” e os demais entes são eivados de alguma privação na existência. Nessa contingência do criado, há uma distinção entre *res* e *existentia*, sendo a existência o efeito na *res* da palavra criadora de Deus. Embora a doutrina da criação traga à tona a contingencialidade radical do mundo (a existência enquanto extrínseca à essência), a filosofia árabe não se afasta de Aristóteles ao tomar a existência no sentido de essência atualizada. Avicena terá ainda mais peso entre os escolásticos e contribui de forma mais direta para distinção de essência e existência, com a sua tese de que a existência é um

acidente da essência e com sua noção de essência enquanto livre de determinação tanto universal quanto singular. Deus é o *necesse-esse*, cuja quiddidade é existência pura. As criaturas, enquanto seres contingentes, recebem suas existências do *necesse-esse* (causa do existir), e por isso é um acidente da essência. Para Scotus, Avicena tem influência direta na sua concepção de metafísica como *scientia transcendens*, especialmente na postulação de sua doutrina das primeiras noções do intelecto, possibilitando um outro caminho para se compreender a questão do ente criado e sua contingencialidade.

Teologicamente, o horizonte do problema no debate medieval é dado pela doutrina da criação do mundo e sua importância em salvaguardar a novidade e originalidade do criado existente em relação à essência da criatura na mente divina. A doutrina da criação abre o horizonte da contingencialidade dos entes, destacando a existência não mais como um simples *effectum*. Igualmente importantes para o debate são as doutrinas da asseidade e da simplicidade divina. O Criador é visto como a plenitude do ser (*ipsum esse*), a partir do nome autorrevelado *ego sum Qui Sum*. O efeito mais universal (*esse commune*) só pode ser da causa mais universal, por meio de sua potência ativa infinita. Entretanto, tal *productio* deve ser olhada por meio do “modo-de-ser artesanal” do medieval, isto é, o Criador no exercício pleno de sua liberdade e doação de si na sua criação. Assim, a *creatio ex nihilo* é fruto de uma bondade difusiva de si, que procede da liberdade divina no contexto íntimo da comunhão da Trindade. O Deus absoluto, o *Ens a se* no seu ser autoexistente (*autoeinai*) e na sua imparticipabilidade (*in se imparticipabilis*) é também desprendimento e difusão de graça e virtude, que torna a sua criação em filiação divina, por meio do Unigênito. Na sua *summa simplicitas*, ele é (*per viam remotiois*) livre de toda e qualquer composição encontrada nas criaturas, também é (*per viam eminentiae*) infinitamente rico, sendo o seu ser a atualidade de todas as perfeições no grau máximo, perfeições estas que podem ser identificadas a partir da regra que Anselmo propõe para predicação substancial do *Ens a se*.

Pudemos também observar em dois teólogos os frutos do encontro dessas influências. Guilherme de Auvergne examina a questão da essência e existência levando em conta a contingência e dependência dos entes criados, uma vez que o *ser* não pertence à essência de nenhum desses entes. Já em Deus, que é o ser necessário, a sua essência é o seu ser. A existência é vista no seu aspecto de dependência, mostrando a clara influência aviceniana na questão. Boécio também está presente na discussão, e Guilherme o interpreta identificando diferentes *intentiones* na noção de *esse*: pode dizer respeito à substância da coisa, sua quiddidade ou essência, mas também pode ser entendida como aquilo que provê ao ente a sua entidade

(*entitas*). Para Guilherme, esta é a roupagem mais íntima e profunda de um ente, com a qual o próprio Criador o vestiu, tendo em cada ente criado a marca do Criador. Na sua filosofia, a *res creata* participa da forma divina, enquanto doadora do *esse*. A doutrina da criação ressoa profundamente no tratamento do problema. Também a simplicidade divina, pois na criatura uma coisa é sua substância e outra é o seu *ser*; enquanto Deus é perfeitamente simples. Uma tese de distinção real pode ser defendida em Guilherme, quando ele afirma que o próprio ente e seu ser constituem *dois* (*ipsum [ens] et eius esse duo sunt*), no entanto, em outra obra, Guilherme parece hesitar, e afirma que os componentes do ente criado são separáveis ou “em ato” ou “pela razão”.

Alexandre sustenta a tradição agostiniana de que os anjos e a alma possuem algum tipo de matéria. Esse assunto é importante pois ali é abordado o contraste entre a simplicidade divina e a composição nos criados. Boécio também é parte presente nessa discussão, com sua distinção entre *quod est* e *quo est*. Toda criação tem alguma composição, e o seu *quo est* remete à sua dependência (*dependet secundum esse ab efficienti*). Deus é essencialidade pura, o ser que é plenamente (*Ego sum qui sum*), pois é da noção de ser (*esse*) que se deriva *essentia*. *Existentia*, por outro lado, é a marca da criação, é *essentia cum ordinem originis*. O verbo *sistere*, diz respeito à qualidade ou quiddidade do ente e preposição *ex*, traz o significado de origem, o pertencimento a um outro - o ser criado é *ab alio*. Suarez coloca Alexandre de Hales junto com aqueles que defendem a *distinctio rationis* entre essência e existência.

2. TOMÁS DE AQUINO E A TESE DA DISTINÇÃO REAL

Ao chegarmos em Tomás de Aquino, a nossa questão parece ganhar maior evidência, pois é, por assim dizer, um dos pilares de sua doutrina metafísica como um todo. A terminologia empregada não se dá em termos de *essentia et existentia*, mas em termos de *essentia et esse*. E tal ênfase é necessária, uma vez que o Doutor Angélico parece não usar em nenhum de seus textos o termo *existentia* no lugar de *esse* ao se referir à noção de *actus essendi*, que é a noção usada na sua doutrina na distinção real entre *essentia et esse*. De fato, a *existentia* parece se limitar em Tomás de Aquino ao efeito último da presença do *esse* como *actus essendi* na constituição mais íntima do *ens creatum* - a presença do *ens* captada pelos sentidos, ou seja, o fato bruto, mas não a sua constituição metafísica. Essa distinção na própria noção do *esse* enquanto *existentia*, e *esse* enquanto *actus essendi*, não é algo explícito em Tomás de Aquino, até mesmo pela ambiguidade da palavra *esse*, em latim, mas é destacada por tomistas como Cornélio Fabro, John Wipple e Etienne Gilson⁶⁵.

Se em Aristóteles já se pensa o *ens* dividido em *ti esti* e *hoti estin*, este último se limita ao fato constatado no devir de uma essência em ato, realizada. Mas é a forma que se põe em primeiro plano em um mundo eterno, onde os ciclos de geração e corrupção⁶⁶ atestam a infundável alternância de potência e ato.

Existentia se limita, portanto, à presença, atestada pela experiência, no tempo e no espaço (para a substância material) de uma *essentia in actu*. A ausência de uma doutrina da criação do mundo parece dificultar a problematização na distinção de essência e existência. A questão fica apenas no plano ôntico (pela experiência da presença ou não do ente) e no plano lógico-semântico, ao se distinguir pelas perguntas *quid sit* e *an sit*. Mas não podemos dizer que, em Aristóteles, o *ser* ou a existência possa ser entendido metafisicamente como um *outro* em relação à essência.

⁶⁵ Cf. FABRO, 2016, p. 83, 235; WIPPLE, 2000, p. 31. Gilson (2016, p. 459), no seu artigo “Linguagem e Doutrina do Ser em São Tomás de Aquino” diz que acabou se “sucumbindo” ao erro de usar a palavra existir como tradução do *esse*, por causa das limitações do francês, muito embora essas 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 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”.

⁶⁶ Para Aristóteles, as gerações e corrupções se passam no mundo sublunar.

Em Avicena, podemos ver que a presença do monoteísmo de criação bíblico e alcorâmico modifica a doutrina recepcionada do Estagirita, no sentido de emprestar um caráter contingente ao *ens creatum*. Distingue-se radicalmente a ordem criada da primeira causa, que é o *necesse esse*. Deus é a pura existência e causa primeira de todas as coisas. O *ens contingens* não possui em si mesmo a causa de si, e tem assim a sua existência como um acidente da sua essência. Cornélio Fabro (2009, p. 281) entende que é aqui que a distinção aristotélica “passa do plano ôntico ao plano metafísico, e se fala de uma distinção entre a pura possibilidade e a realidade em ato”. No século 13, por influência de Avicena, a estrutura do ente criado começa a ser discutida em termos de um duplo *esse*, por Henrique de Gand⁶⁷. A essência, para Avicena, não inclui nem universalidade nem singularidade, de forma que possui um ser próprio, o ser da essência considerada absolutamente (*equinitas est tantum equinitas*). Tal *realidade* da essência passa para a terminologia escolástica através de Henrique de Gand como o *esse essentiae* (o ser da essência). A realidade *de facto* passa a ser referida em termos do *esse actualis existentiae*, que é basicamente a essência em ato. A existência do ente criado se caracteriza pela *relação de dependência* para com o *necesse esse*, como em Roberto Grosseteste, por exemplo, onde lemos que [*esse*] *dictum vero de allis non praedicat nisi ordinationem et dependentiam eorum ab ente primo quod per se est* - o ser de outros entes que não Deus predica apenas a ordem e a dependência desses do Ente Primeiro que é por si⁶⁸. Mas a *existentia* como ordem e dependência do primeiro ente não chega a ser um princípio metafísico distinto da essência, mas é a própria essência no ser criado.

Quando então tratamos de uma distinção de *essentia* e *existentia* nesses termos (quer seja tomando a noção aristotélica ou a noção aviceniana), limitamo-nos apenas a uma distinção *intentionis*, seja ela em termos de uma distinção de razão, ou de modos da essência, pois a existência, quer com sua noção *formal-predicativa* em Aristóteles ou *formal-causal-extrínseca* em Avicena, mantém sua identidade real com a essência (FABRO, 2016, p. 235). Em Tomás, a noção de *esse* não tem mais uma identidade real com a essência, muito embora isso não signifique duas *res* separáveis, ‘atomizáveis’, mas dois princípios metafísicos distintos entre si.

Neste capítulo trataremos de como Tomás de Aquino, partindo de Aristóteles e Avicena, e influenciado também pelo neoplatonismo, articula sua doutrina da distinção real na estrutura

⁶⁷ HENRIQUE DE GAND, *In Quodlibeto*, I, q 9, P. V. apud (FABRO, 2009, p. 281): “Hic distinguendum est de esse secundum quod distinguit Avicenna in quinto inf fine Metaphysicae suae, quod quoddam est esse rei quod habet essentialiter de se, quod appellatur esse essentiae. Suum vero quod recipit ab alio, quod appellatur esse actualis existentiae”.

⁶⁸ Cf. ROBERTO GROSSETESTE, *In II Posteriorum Analyticorum*, c 1, lect 2, apud (FABRO, 2009, p. 281).

do *ens*, e como a sua compreensão do *esse* como *actus essendi* acaba colocando a sua doutrina da distinção real como o *locus* de sua síntese entre a doutrina da potência e do ato de Aristóteles e a doutrina platônica da participação. Para tal, começaremos expondo como o *ens*, que se coloca como fundamento metafísico em Tomás de Aquino, baseia-se na experiência do real percebido, formando inicialmente uma noção de ente que é a primeira concepção do intelecto, pressuposta para toda e qualquer operação, e que se estabelece em seguida como a noção de algo que é (*id quod est*) ou algo que tem o ser (*id quod habet esse*). Mediante um esforço dialético, entretanto, ainda se pode chegar à raiz última do ente, ao *ipsum esse* como o ato de todo ato, acenado pelo significado da noção de ente (*hoc autem nomen ens significat ipsum esse e também quod ens sumitur ab actu essendi*)⁶⁹. Para Tomás, esse princípio fundamental se distingue realmente da essência no ente criado, que se estrutura como uma composição de *quod est* e *quo est*, de potência e ato, sujeito e conteúdo, de participante e participado. No entanto, a partir da noção *esse ut actus*, se ascende ainda a uma noção intensiva de uma *perfectio separata*, a noção de um único *Ipsum Esse Per Se Subsistens* que é ato puro, totalmente simples, causa primeira, criador e sustentador de todas as coisas.

2.1 O *Ens* como o fundamento

O edifício filosófico de Tomás se estabelece a partir da noção de ente, pois é por meio desta noção que a vida intelectual é possível, de acordo com o Doutor Angélico. O *ente* é condição de possibilidade de todo conhecimento, e fonte de onde emerge o princípio da não-contradição, princípio norteador da correteza do pensar como axioma fundamental (HEINZMANN, 1995, p. 308). A noção tomística de ente tem prioridade absoluta na ordem intencional, e neste conceito não só é afirmada a unidade de percepção do conhecedor mas também é apresentada a união da experiência empírica, revelando o ser em atualidade, e o ato da mente que molda, em um conceito mais ou menos confuso, o conteúdo da realidade presente. (FABRO, 2016, p. 237). Veremos a seguir alguns aspectos da noção tomista de *ens* a fim de compreendermos de que modo esta noção se abre para revelar a estrutura da criatura na sua composição de essência e *esse*.

⁶⁹ Cf. *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 9; *De veritate*, q. 1 a. 1 co.

2.1.1 *Ens* como fundamento da vida intelectual

No prólogo do seu opúsculo *De ente et essentia*, escrito na juventude, Tomás recorre à autoridade de Avicena para colocar o *ens* como ponto de partida: *ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae metaphysicae* - aqueles que são primeiramente concebidos pelo intelecto são o ente e a essência, como diz Avicena no princípio da sua *Metafísica*. O ente, esclarece Tomás, pode ser compreendido de dois modos, no primeiro, de acordo com as dez categorias ou gêneros do ser, e no segundo modo, conforme a verdade das proposições. Nesse último modo, tudo aquilo que pode ser colocado em uma proposição afirmativa é chamado de ente, mesmo que não seja nada positivamente real (*in re nihil ponat*), como as privações e negações. Mas é *ens simpliciter* aquilo que põe algo na realidade (*ens est quod aliquid in re ponit*), e este é o primeiro modo, ou, de acordo com os dez predicamentos, isto é, o ente real, *id quod est*, ou, como apontado nos Comentários às Sentenças, *id quod habet esse*⁷⁰.

No *De verit.*, q. 1, a. 1, o Doutor Angélico detalha essa doutrina do ente como fundamento da ordem intencional em três momentos, que Fabro (2009, 166) denomina como: a emergência do *ens* (1); a atualização todo-abrangente do *ens* (2); e a expansão do *ens* tanto na esfera predicamental como na esfera transcendental (3). Vejamos como isso se dá⁷¹:

Assim como nas demonstrações de proposições é preciso efetuar a redução a algum princípio conhecido, evidente para o intelecto, o mesmo ocorre ao investigar o que seja uma determinada coisa; senão em ambos os casos haveria regresso ao infinito e seriam impossíveis a ciência e o conhecimento das coisas. Aquilo porém que o intelecto por primeiro concebe como a coisa mais evidente de todas e à qual se reduzem todos os seus conceitos é o ente, como diz Avicena, no início de sua *Metafísica* [I, 6]. Daí ser necessário que todos os conceitos do intelecto sejam obtidos por acréscimo ao ente⁷² (*De verit.* q. 1, a. 1, resp.; AQUINO, 2011, p. 144, 145).

⁷⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2 d. 37 q. 1 a. 1 co.: “Simpliciter enim dicitur res quod habet esse ratum et firmum in natura; et dicitur res hoc modo, accepto nomine rei secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam; ens vero, secundum quod habet esse”.

⁷¹ Nossa análise deste texto é guiada pela exposição de C. Fabro em *The Transcendentality of Ens-Esse and the Ground of Metaphysics*, em (FABRO, 2016, p. 166-185)

⁷² TOMÁS DE AQUINO, *De veritate* q. 1, a. 1, co: “Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens”.

Pode-se falar da “emergência do *ens*” no sentido da descoberta daquela noção mais fundamental que se dá no intelecto humano. Tomás coloca como método metafísico próprio de apreensão do *ens*, a *reductio* ou *resolutio*, uma recondução ou retorno ao fundamento, não tanto apenas um processo lógico de clarificação ou análise explicativa, mas como “um processo de fundamentação compreensiva e intensiva” (FABRO, 2016, p. 166). O método metafísico de Tomás não é nem o método demonstrativo nem o intuitivo, e sim o método “resolutivo”, pois se dá prosseguindo “das determinações mais vagas às mais próprias, de ato a ato, de potência a potência, dos atos múltiplos e superficiais aos mais constantes e profundos” (FABRO, 2009, p. 77).

No seu livro *In Boeth. De Trin.*⁷³ q. 6 a. 1 Tomás descreve esse método como aquele que visa chegar a uma verdade una e simples ao fim de um processo de raciocínio que parte de muitos⁷⁴. Ainda na mesma questão⁷⁵, no artigo 6, Tomás fala do método das ciências

⁷³ TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 3 q. 6 a. 1 co. 22: “Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursus intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio. Tota autem consideratio rationis resolventis in omnibus scientiis ad considerationem divinae scientiae terminatur. Ratio enim, ut prius dictum est, procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas vel effectus extrinsecos: componendo quidem, cum proceditur a causis ad effectus; quasi resolvendo, cum proceditur ab effectibus ad causas, eo quod causae sunt effectibus simpliciores et magis immobiliter et uniformiter permanentes. Ultimus ergo terminus resolutionis in hac via est, cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, quae sunt substantiae separatae. Quandoque vero procedit de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas: componendo quidem, quando a formis maxime universalibus in magis particulata proceditur; resolvendo autem quando e converso, eo quod universalius est simplicius. Maxime autem universalia sunt, quae sunt communia omnibus entibus. Et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi. Haec autem sunt, de quibus scientia divina considerat, ut supra dictum est, scilicet substantiae separatae et communia omnibus entibus. Unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis. Et exinde etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis, in quantum intellectualis consideratio est principium rationalis, propter quod dicitur prima philosophia; et nihilominus ipsa addiscitur post physicam et ceteras scientias, in quantum consideratio intellectualis est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica quasi trans physicam, quia post physicam resolvendo occurrit”.

⁷⁴ Isso pode se dar de duas formas. A primeira é *secundum rem*, ou na ordem do real, quando se procede dos efeitos para as causas extrínsecas, sendo que o último termo de resolução desta via é a apreensão das causas simples supremas (substâncias separadas). E a segunda via de *resolutio* se dá *secundum rationem*, ou na ordem da razão, quando se procede dos efeitos para as causas intrínsecas, isto é, quando se parte de uma forma particular a fim de se chegar a uma mais universal. Tomás exemplifica essa última via mostrando que aquelas noções que são maximamente universais são as que são comuns a todos os entes, e por isso, o término da *resolutio secundum rationem* é a consideração do ente (*terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis*) e daquelas coisas que dizem respeito ao ente, ou seja, o tema da *Scientia Divina* ou Metafísica.

⁷⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 3 q. 6 a. 4 co. 1: “Dicendum quod in scientiis speculativis semper ex aliquo prius noto proceditur tam in demonstrationibus propositionum quam etiam in inventionibus diffinitionum. Sicut enim ex propositionibus praecognitis aliquis devenit in cognitionem conclusionis, ita ex conceptione generis et differentiae et causarum rei aliquis devenit in cognitionem speciei. Hic autem non est

especulativas, com o qual se procede sempre de algo conhecido previamente (*prius notum*) para fins de demonstrações e descobertas (*inventio*) de novas definições. O saber científico, conforme concepção aristotélica de *scientia* - “saber por demonstração”⁷⁶ - se funda em princípios indemonstráveis (*in quae omnes demonstrationes scientiarum reducuntur*), e também naquelas primeiras noções ou concepções do intelecto, como o ente, nas quais todas as definições das ciências se reconduzem (*primae conceptiones intellectus, ut entis et unius et huiusmodi, in quae oportet reducere omnes diffinitiones scientiarum praedictarum*). Também no seu *Comentário à Metafísica (In 4 Meta. l. 6, n. 12)*⁷⁷, Tomás reforça que toda conclusão de demonstração *retorna* a certas coisas pela redução (*per reductionem eius*) ao primeiro princípio da demonstração, o que não aconteceria se a demonstração procedesse ao infinito. O *ens* se coloca, pois, como esse fundamento *secundum rationem*, como o primeiro na ordem das noções concebidas no intelecto (*ordo intentionis*). E a *reductio* ou *resolutio* é o método que busca esse fundamento que possibilita as demonstrações da *scientia*.

É pertinente notar também que até mesmo o primeiro princípio indemonstrável, intuído imediatamente pelo intelecto, o princípio da não-contradição, tem como fundamento a noção de *ens*. Na *S. Th. IaIIae q. 94 a. 2*, Tomás de Aquino comenta⁷⁸ haver uma ordem de apreensão daquelas coisas que são evidentes por si (*per se nota*) sendo a noção de *ens* a primeira delas, que dá o fundamento para intuição do princípio indemonstrável da não-contradição, estabelece-se sobre a noção de ente e não-ente (*fundatur supra rationem entis et non entis*), e sobre esse primeiro princípio (não-contradição) todos os demais estão fundamentados.

Mas será que essa prioridade intencional, ou nocional, se podemos chamá-la assim, implica também numa prioridade temporal na experiência do *ens* enquanto *fundamentum*?

possibile in infinitum procedere, quia sic omnis scientia periret et quantum ad demonstrationes et quantum ad diffinitiones, cum infinita non sit pertransire. Unde omnis consideratio scientiarum speculativarum reducitur in aliqua prima, quae quidem homo non habet necesse addiscere aut invenire, ne oporteat in infinitum procedere, sed eorum notitiam naturaliter habet. Et huiusmodi sunt principia demonstrationum indemonstrabilia, ut omne totum est maius sua parte et similia, in quae omnes demonstrationes scientiarum reducuntur, et etiam primae conceptiones intellectus, ut entis et unius et huiusmodi, in quae oportet reducere omnes diffinitiones scientiarum praedictarum”.

⁷⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Segundos analíticos*, A 2, 71b 9-25

⁷⁷ TOMÁS DE AQUINO, *In Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 6 n. 12: “Sed, si in infinitum procederetur, non esset demonstratio; quia quaelibet demonstrationis conclusio redditur certa per reductionem eius in primum demonstrationis principium: quod non esset si in infinitum demonstratio sursum procederet. Patet igitur, quod non sunt omnia demonstrabilia. Et si aliqua sunt non demonstrabilia, non possunt dicere quod aliquod principium sit magis indemonstrabile quam praedictum”.

⁷⁸ TOMÁS DE AQUINO, *In ST IaIIae q. 94 a. 2 resp.*: “In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys”.

Segundo Wipple (2000, p. 42-43), na ordem temporal nós não começamos tendo já um conceito explícito de ente. Mas qualquer coisa que nós concebemos, "se seguirmos com nossa análise longe o bastante, nós descobriremos que a coisa em questão deve usufruir o ser, seja ele real, ou pelo menos no intelecto, pois caso contrário não seria concebido de forma alguma".

A experiência do *ens* na ordem temporal se dá primeiramente pela percepção dos sentidos externos, impressões estas sintetizadas pelo *sensus communis* e configuradas em seguida como um *phantasma* (figura à semelhança do objeto sensível percebido) na imaginação. Mas é no intelecto agente que as condições individuantes das representações imaginárias (*phantasmata*) são separadas, e a *specie intelligibilis* é formada e impressa no intelecto possível, momento no qual se pode chegar às duas operações do intelecto, a *quidditas formatio*, ou formação do conceito⁷⁹ e o ato *componendi et dividendi*, o ato de compor e dividir, que é o juízo. Aqui já se pressupõe a noção universal de ente (*ordo intentionis*)⁸⁰ como condição de possibilidade da apreensão intelectual.

É importante observar que o conhecimento é também um processo intencional, isto é, um dirigir-se do cognoscente à coisa conhecida, possibilitando que o intelecto em ato e o inteligível em ato sejam um só (*intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum*) (*S.c.G* II.59). É a recepção da forma da coisa conhecida, onde o conhecimento intelectual é o conhecimento do ente (isto que é, em seu ato de ser) e da essência, isto é, da quiddidade da coisa material (*quidditas rei materialis*), uma vez que o objeto cognoscível é proporcionado à respectiva potência (*S.Th.* I, q. 84, a. 7; q. 85 a. 1; q. 88 a. 3). O que o intelecto conhece é aquilo ao qual se dirige, o ente. Tomás então diz que o ente é o objeto comum e adequado de nosso intelecto, pois o ente é aquilo que compreende todas as coisas conhecidas pelo intelecto (*id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita*), sendo este o seu objeto natural (*S.c.G* II.83); mas é a quiddidade da coisa material, o objeto próprio do nosso intelecto, isto é, aquilo ao qual a potência cognitiva está ordenada (*S. Th.* q. 85 a. 6), uma vez que, no caso do intelecto humano, o princípio da cognição se dá a partir dos sentidos (*S. Th.* q. 84 a. 6, sc). Caetano, ao falar do “primeiro conhecido”, usa a expressão: *ens concretum quidditati sensibili* – o ente concreto na essência sensível (CAJETAN, 1964, p. 44).

⁷⁹ Pode ser chamada também de *simplex apprehensio*, apreensão simples (*Sentencia De anima*, lib. 1 l. 10 n. 19), ou *intelligentia indivisibilium* ou *incomplexorum*, a compreensão dos indivisíveis ou simples” (*In Post. Anal.*, proem.).

⁸⁰ O conhecimento do *ente singular* exige ainda uma espécie de reflexão e retorno às representações imaginárias (*convertendo se ad phantasmata*), ou seja, fazendo uma associação ao conceito universal inteligido e a imagem individual formada na imaginação Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I q. 86 a. 1 resp.

No seu *Comentário à Metafísica*, ao mencionar as duas operações do intelecto (*quidditas formatio* e o ato *componendi et dividendi*), Tomás afirma que ambas atuam a partir de uma pressuposição da noção de ‘ente’⁸¹. Na primeira operação, que conhece “o que” a coisa é, nada pode ser concebido pela mente a menos que se entenda o ‘ente’ (*intelligatur ens*). Quanto à segunda operação, a de julgar, esta depende do princípio da não-contradição, que por sua vez, depende da compreensão de ente, pois a compreensão de que é impossível *ser e não ser ao mesmo tempo* depende da compreensão de ‘ente’ (*ex intellectu entis*). Desta forma, assim como o princípio da não-contradição se encontra implícito no juízo que compõe e divide, a noção de ‘ente’ está pressuposta, posto que é fundamento do princípio.

Gilson, comentando acerca dessas operações do intelecto e da relação delas com a apreensão do *ens* como o primeiro no domínio do entendimento diz:

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 (GILSON, 2016, p. 347).

A consciência da experiência do ente real que se realiza por meio dessas duas operações do intelecto é a ponte para se chegar à base metafísica com a noção de *ens commune*, uma abstração dos entes reais apreendidos. O *ens commune* se torna, portanto, um tipo de *genus scibile*, que se dá como objeto próprio da metafísica, uma noção mais comum, mais universal,

⁸¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 6 n. 10: “...in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividendis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principium intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo.”

pressuposta para todas as outras noções e predicada de tudo que é real (*cui nulla fit additio... quod est praedicabile de omnibus*⁸²) (*S.Th.* I q. 3 a. 4 ob. 1). Mas tal concepção não é imediata.

O *ens* como o *primum quod cadit* é a condição de possibilidade da vida intelectual. No entanto, deve-se notar que há um processo gradual, que começa com uma noção confusa de ente, e prossegue até se poder atingir a sua raiz mais profunda, pelo exercício da via dialética. Caetano observa que o ente é o primeiro conceito do intelecto e o mais imperfeito de todos, pois qualquer outro conceito se dá por acréscimo ao conceito de ente, sendo assim mais perfeito que ele; é pois o primeiro conhecido, sendo conhecido por um conhecimento confuso e atual (CAJETAN, 1964, p. 48). É da essência do conhecimento confuso atual que o intelecto tenha o objeto de acordo com o que há realmente nele sem penetrar neste objeto, isto é, sem adentrar à sua razão formal (ibid., p. 47). Tomás de Aquino, na *S. Th.* q. 85, a. 3, ensina que o nosso intelecto, para chegar ao ato perfeito, chega primeiramente a um ato incompleto. Primeiro as coisas são conhecidas indistintamente e sob certa confusão (*sciuntur res indistincte sub quadam confusione*). Conhecer sob certa confusão é conhecer algo que contém vários elementos sem ter um conhecimento próprio de cada elemento ali contido. Se por um lado o conhecimento do singular é anterior ao conhecimento do universal para nós (*prior quoad nos*), por outro lado, o conhecimento de algo mais comum (mais universal) é anterior ao conhecimento do menos comum. Conhecemos primeiramente este Sócrates e este Simba. Mas antes de se formar a noção de homem e de leão, forma-se primeiramente a noção mais universal de animal em si. É a partir deste conceito indistinto e confuso que procedemos para a sua distinção entre racional e irracional⁸³.

⁸² Tomás de Aquino diferencia o *ens commune* do *esse divinum*, e.g. *In De Potentia* 7.2 ad 6: “*ens commune est cui non fit additio, de cuius tamen ratione non est ut ei additio fieri non possit; sed esse divinum est esse cui non fit additio, et de eius ratione est ut ei additio fieri non possit; unde divinum esse non est esse commune. Sicut et animali communi non fit additio, in sua ratione, rationalis differentiae; non tamen est de ratione eius quod ei additio fieri non possit; hoc enim est de ratione animalis irrationalis, quae est species animalis*”.

⁸³ Caetano, no seu *Comentário ao De ente et essentia*, disputando com o escotista Antônio Trombeta acerca de qual é o primeiro objeto conhecido (na ordem da origem) por um conhecimento confuso atual, critica a interpretação de Trombeta da *S.Th.* q. 85 a. 3, afirmando tal questão não se tratar de uma comparação entre conhecimentos confusos atuais. Na disputa em questão, a tese tomista é a de que o ente é o primeiro conhecimento confuso atual (na ordem de origem), e a tese escotista é a de que é a *species specialissima*. De qualquer modo, Caetano enumera as comparações que Tomás faz na *S.Th.* q. 85 a. 3: uma comparação entre conhecimentos distintos atuais, entre um conhecimento distinto atual de algo superior com um conhecimento virtual distinto da mesma coisa; um conhecimento confuso de alguma coisa superior com o conhecimento virtual distinto desta mesma coisa; também um conhecimento confuso atual com um conhecimento distinto atual do mesmo objeto. Caetano entende que Tomás, na *S.Th.* q. 85 a. 3, não está se referindo ao conhecimento do confuso atual do ente, mas principalmente ao conhecimento confuso virtual e distinto virtual dos gêneros e das espécies, isto é, se as partes subjetivas do universal são conhecidas distintamente ou não (CAJETAN, 1964, p. 43; 54). Portanto, é

Esse mesmo princípio se aplica também ao conhecimento do ente, como a noção mais comum e universal. O ente é conhecido inicialmente sob uma noção confusa, sendo a condição de possibilidade do pensamento mesmo. Entretanto, por meio das duas operações do intelecto mencionadas acima, onde há a apreensão das duas noções de *esse* no intelecto (“o que” é, e o fato de que “é”), pode-se chegar a uma noção intermediária de *ens*, que é aquela noção complexa “isto que é” (*id quod est*)⁸⁴, onde estão já distintos, de algum modo, a essência e o fato de ser do ente.

No comentário *In Boeth. De Trin.*⁸⁵, q. 5 a. 3, Tomás fala das duas operações do intelecto e afirma que elas têm correspondências distintas nas coisas. A primeira (*simplex apprehensio*) diz respeito à apreensão da natureza ou essência da coisa, e já a segunda operação diz respeito ao "próprio ser da coisa" (*ipsum esse rei*), que se resulta a partir da “congregação dos princípios da coisa nos compostos” ou que acompanha a própria natureza simples da coisa, no caso das substâncias simples. Mas o que Tomás quer dizer com o *ipsum esse rei* quando fala da correspondência da segunda operação do intelecto?

No *Comentário às Sentenças I d. 33 q. 1 a. 1 ad 1*, Tomás distingue 3 significados para o termo *esse*⁸⁶:

rejeitada a aplicação dos princípios aqui enumerados à noção confusa do ente e sua progressão para uma noção intermediária e posteriormente distinta (dialecticamente). Para uma argumentação contrária à proposta por Caetano, conferir a tese de Gaston G. LeNotre, *Thomas Aquinas and the Method of Predication in Metaphysics* (LeNOTRE, 2016, p. 123, 124).

⁸⁴ TOMAS DE AQUINO, *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 5 n. 20: “Etenim hoc maxime videbatur de hoc quod dico ens: quia ens nihil est aliud quam quod est. Et sic videtur et rem significare, per hoc quod dico quod et esse, per hoc quod dico est. Et si quidem haec dictio ens significaret esse principaliter, sicut significat rem quae habet esse, procul dubio significaret aliquid esse”; *Expositio De ebdomadibus*, l. 2: “ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi”;

⁸⁵ TOMAS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 3 co. 1: “Sciendum est igitur quod secundum philosophum in III de anima duplex est operatio intellectus. Una, quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscit de unoquoque, quid est. Alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando. Et hae quidem duae operationes duobus, quae sunt in rebus, respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens. Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus. Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei, patet quod secundum hanc secundam operationem intellectus non potest vere abstrahere quod secundum rem coniunctum est, quia in abstrahendo significaretur esse separatio secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine dicendo: homo non est albus, significo esse separationem in re. Unde si secundum rem homo et albedo non sint separata, erit intellectus falsus.”

⁸⁶ TOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 33 q. 1 a. 1 ad 1: “Sed sciendum, quod esse dicitur dupliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae, sicut supra de veritate dictum est, dist. 19, quaest. 5, art. 1.”

1. o ser como a própria **essência** (*quidditas*) ou natureza da coisa, ou seja, aquilo que é significado na definição
2. o ser como o próprio **ato da essência** (*ipse actus essentiae*), assim como “viver” é o ser para os viventes e ato da alma - ato primeiro
3. o ser como a verdade da composição nas proposições, que é o “**é**” da **cópula**. Está no intelecto que compõe e divide (o ser da segunda operação **no** intelecto) mas é fundado no ser da coisa (*esse rei*), que é o segundo sentido do *esse* colocado acima.

Se formos tomar um desses significados para compreender o *ipsum esse rei* correspondente à segunda operação do intelecto, talvez o mais apropriado seria o segundo, uma vez que a essência do conhecido é o que a primeira operação do intelecto tem como correspondência na coisa, e o terceiro significado do *esse* (a cópula das proposições) está no intelecto e não na própria coisa. Mas como então Tomás vai falar do *ipsum esse rei* como aquilo que resulta *ex congregatione principiorum rei in compositis* - a reunião de princípios da coisa, uma vez que o *esse* do segundo significado diz respeito ao ato mais prioritário, o *actus essentiae*?

Wipple (2000, p. 30-33) afirma que podemos encontrar em Tomás duas ordens distintas de dependência recíproca. Em um ente qualquer (para fins didáticos, tomemos um ente composto por matéria e forma), para que este ente possa existir, é preciso que sua essência (composta de matéria e forma) seja atualizada por um ato para o qual a essência está como potência. Esse é o *actus essendi*. Por outro lado, o *esse* recebido é sempre determinado, especificado, limitado pela essência, caso contrário não haveria como um ente ser um determinado tipo de ente⁸⁷. Assim, na ordem da dependência intrínseca, enquanto o *esse* atualiza a essência, a essência especifica o *esse*, sendo este último, de certa forma, o resultado da essência, ou seja, o *esse* que resulta da constituição da união ou congregação de matéria e forma, em outras palavras, dos princípios da essência (*ex congregatione principiorum rei*).

No entanto, Wipple chama a atenção para uma outra distinção não tão explícita em Tomás de Aquino, que é entre o *esse* como o fato de alguma coisa existir atualmente (sua faticidade) e o *esse* como *actus essendi*, o ato último de todo ente, que mencionamos já no início do capítulo. Se é na segunda operação do intelecto que nos tornamos conscientes da existência real de algo, isso se deve pela presença no ente do princípio intrínseco que é o *actus essendi*, o

⁸⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 1: [a essência é] “hoc per quod aliquid habet esse quid”.

qual atualiza a essência e é distinto (*realiter*) desta, segundo a doutrina tomista. Acontece que essa distinção (de que ainda trataremos neste capítulo) não é algo imediatamente evidente para nós, mas necessita ser justificada filosoficamente. Ora, a descoberta do ente como atualmente existente no nível pré-filosófico, que é o ponto de partida para a concepção do *ens* como fundamento metafísico, não nos dá imediatamente essa ordem intrínseca de composição de *essentia* e *esse* na experiência perceptiva, mas apenas esta noção de ente como *id quod est* (isto que é). Portanto, é até possível que o *esse ipsum rei*, ao qual o juízo (segunda operação do intelecto) se refere, seja o *actus essendi*, entendido como resultado da determinação da essência. Mas o juízo enquanto operação do intelecto aqui se refere simplesmente à existência atual da coisa conhecida em questão, a *existentia* como facticidade, ou seja, a presença do ente, podendo claramente ser compreendida como o efeito ou resultado dos princípios constitutivos da coisa: matéria e forma.

Cornélio Fabro afirma que quando Tomás atribui a simples apreensão ao conhecimento das essências materiais por meio da abstração e atribui o *ipsum esse rei* ao segundo ato do intelecto, ele está falando de um *esse* que pertence às ordens ontológica, lógica e fenomenológica, sem se referir ao sentido estrito do *esse* enquanto *actus essendi* nas criaturas. Fabro ainda diz que é por conta de não se distinguir a *existentia* como dado empírico (*essentia in actu*) do *esse* como o “mais íntimo e profundo princípio constitutivo” que alguns intérpretes modernos atribuem à operação do juízo a apreensão do *esse* como *actus essendi*. (FABRO, 2016, p. 237-238).

Sobre o texto em questão, Fabro afirma:

De qual *esse* que se trata aqui? O resto do texto parece inteiramente explícito a esse respeito: não se trata de forma alguma, pelo menos direta e propriamente, do *esse* que, segundo a concepção tomista, é o ato da essência, do qual realmente se distingue como ato da potência, mas do *esse* que corresponde à afirmação ou negação de algo tanto na ordem formal (julgamentos da essência) quanto na ordem real (julgamentos da existência). O *esse* em questão é o da "síntese", o ato de qualquer síntese: afirma-se que toda síntese mental (verdade lógica) deve corresponder, direta ou indiretamente, a uma síntese real, dada precisamente essa verdade e a falsidade (do julgamento) expressa na relação de conformidade e não conformidade: *Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei, patet quod secundum hanc operationem intellectus non potest vere abstrahere quod secundum rem coniunctum est, quia in abstrahendo significaretur esse separatio secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine dicendo: homo non est albus, significo esse separationem in re. Unde si secundum rem homo et albedo non sint separata, erit intellectus falsus* (In Boeth. De Trin. pars 3 q. 5 a. 3 co. 1). Trata-se, pois, de que ao *esse* (ou non-

esse) da atribuição (lógica) deve corresponder um *esse* (ou *non-esse*) de pertença real, que é o *esse in actu*, seja qual for o nível de ser, substancial ou accidental, *per se* ou *accidens*: é por isso que distinguimos uma *veritas intellectus* que é lógica e uma *veritas rei* que é ontológica, segundo toda a esfera do próprio ser. (FABRO, 2010, p. 101, 102)

Isso significa que a apreensão de algo que começa nos sentidos, chega ao intelecto e se completa como conhecimento enquanto resultado da correspondência ou adequação entre o intelecto e a realidade. Se percebo um grama verde, enquanto a operação abstrativa da apreensão simples me dá as essências do que eu percebo (a essência da grama e da cor verde), no juízo que compõe e divide o “é” lógico do juízo “o grama é verde” corresponderá ao *esse* enquanto a conjunção que existe na realidade (*secundum rem*) de uma substância e seu acidente: a grama verde (é ligado ou separado no intelecto enquanto é ligado ou separado na realidade). Aristóteles ensina que o *ser* como verdadeiro e o não-ser como falso se encontram no pensamento, e não nas coisas. No entanto, essa união ou separação, que se encontram na mente, tem seu apoio nas categorias, e naquilo que é realidade extramental, ou seja, enquanto a união ou não na realidade apreendida (*Met. E 1027b25-1028a2*).

Ainda sobre o texto citado de Tomás, *In Boeth. De Trin.* q. 5 a. 3, Fabro continua dizendo que embora Tomás pareça indicar, no início do texto, a correspondência do *esse* lógico do juízo ao *esse* que é o *actus essendi*, na realidade, a correspondência fundamenta-se no *esse* da composição predicamental aristotélica (*esse in actu*). Os dois métodos de *abstractio* (na *simplex apprehensio*) e *separatio* (no juízo) não podem ainda conduzir-nos à noção de *esse* como determinação última e suprema do ato. Na verdade, só uma reflexão metafísica madura é capaz de esclarecer e distinguir o *esse ut actu* dos outros significados (FABRO, 2010, p. 102).

Vimos até aqui, tomando como ponto de partida o trecho inicial da resposta do *De verit.* q. 1 a. 1, a emergência da noção de *ens* como a noção mais fundamental da qual todas as outras dependem (a condição de possibilidade da vida intelectual). Essa noção se funda na experiência do real percebido, e começa inicialmente com uma noção confusa, progredindo-se até se estabelecer no nível pré-filosófico com uma noção intermediária de “algo que é” (*id quod est*), que sintetiza em si *essentia* e *esse*, mediante as operações do intelecto no processo de conhecimento do real existente.

2.1.2 *Ens* como fundamento predicamental e transcendental

Ainda no primeiro artigo do *De verit.*, Tomás também mostra como a noção de *ens* é um todo abrangente, pois nada lhe pode ser acrescentado que já não esteja nele incluído, uma vez que tudo que se pode acrescentar já é *ser*, dando, assim, ao *ens* uma unidade intencional própria. Mas essa noção é expandida quando “algumas coisas acrescentam algo ao ente enquanto exprimem um modo do próprio ente não expresso pelo nome ‘ente’”⁸⁸. Isso se dá de dois modos: no primeiro, é quando se considera os diversos gêneros das coisas, ou seja, o *ens* segundo as categorias ou predicamentos.

Esse primeiro modo, já observado por Aristóteles, se dá pelo conhecimento direto e imediato a partir da experiência sensível, na percepção da realidade extramental, no conhecimento do ente enquanto “ente determinado”, o conhecimento fundado no *esse* predicamental (esfera ôntico-fenomenológica), e nos dá principalmente a distinção entre aquilo que é “fundante” e permanente (substância) e o que é “fundado” e secundário (os acidentes). E essa é a primeira esfera intencional ou modo do *ens* (FABRO, 2016, 168).

O segundo modo intencional do *ens*, se dá, de acordo Tomás, “quando o modo expresso é um modo geral aplicável a todo ente” (*De verit.* q. 1 a. 1 resp.). Aqui se estabelece a doutrina dos transcendentais, que diz respeito a certas noções (*unum, verum et bonum*)⁸⁹ que são convertíveis ao ente, nada lhe acrescentando *in re*, mas expandindo sua noção (*secundum rationem tantum*)⁹⁰. São chamados de transcendentais por não se restringirem às determinações predicamentais, mas serem convertíveis ao ente. Na exposição, Tomás divide em dois grupos, o que é dito enquanto se aplica ao ente em si (absolutamente) e o que é dito enquanto se aplica a um ente quando se refere ao outro (relativamente). Vejamos um trecho do texto:

No caso de se aplicar a todo ente em si, algo é expresso do ente ou afirmativa ou negativamente; mas não se encontra algo dito de modo absoluto que se

⁸⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate* q.1 a. 1 co: “Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea natura per modum quo differentia additur generi vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde probat Philosophus in III Metaph. quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens in quantum exprimunt ipsius modum qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversarum rerum genera; substantia enim non addit super ens aliquam differentiam quae designet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens: et ita est in aliis generibus.”

⁸⁹ Não só essas, mas também *res e aliquid*.

⁹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1 a. 1 ad s. c. 5: “ens, unum, verum et bonum secundum rationem suam habent quod sint unum secundum rem”.

aplique a todo ente, a não ser sua essência, segundo a qual se diz que ele é, e assim lhe é imposto o nome “coisa” (*res*), que difere de “ente” – como diz Avicena no início da *Metaphysica* [I, 6] – porque “ente” (*ens*) indica o ato de ser (*sumitur ab actu essendi*) enquanto “coisa” (*res*), a quiddidade ou essência do ente (*De verit.* q. 1, a. 1, resp.; AQUINO, 2011, p. 147)⁹¹.

Aqui nesse trecho Tomás acena para o fundamento mesmo da noção de *ens*, uma vez que no ente “é expressada a primeira atuação absoluta do *esse*” (FABRO, 2016, p. 169-170). A única determinação nocional do ente que o exprime de uma forma absoluta e afirmativa é dada pela noção de *res*, e esta noção transcendental indica a quiddidade ou essência do ente. Mas os transcendentais que são tratados no texto, inclusive a *res*, estão já contidos, de alguma maneira, na noção de ente, sendo este último a raiz nocional de todos eles. Fabro acrescenta que “nessa determinação de *res* como contido no *ens*, é anunciada a clara distinção (real) do ato (*esse*) e conteúdo (*essentia*), ou o próprio sujeito do ato de ser. E aqui se dá o nervo da metafísica tomista”. Na mesma questão, nas respostas às objeções, Tomás ainda reforça que “quando se diz que o *ser* difere *daquilo que é* (*diversum est esse, et quod est*), distingue-se o *ato de ser* daquilo ao qual tal ato convém; o nome de ente todavia provém do *ato de ser*, e não daquilo ao qual convém o ato de ser (*De verit.* q. 1, a. 1, resp.; AQUINO, 2011, p. 155)⁹².

Havíamos visto anteriormente que o ente era apreendido mediante o conhecimento do real como uma síntese de essência e *esse*, mas o *esse* em questão se restringia ao *esse in actu*, isto é, o *ser* de pertença real, *existentia*, que acena para o *ser* da composição predicamental do conhecido (e.g. “a grama é verde). Na *reductio*, pela qual Tomás persegue a noção transcendental de *ens*, este se coloca como ponto de partida e fundamento, indicando em si uma síntese que aponta o *esse* como ato último do real (*esse ut actu*): ato de todas as coisas, e de todas as formas (*esse ut actualitate omnium rerum et etiam ipsarum formarum*)⁹³. Mas essa noção mais profunda de *esse* como “atualidade de todas as coisas” é gradativa. A partir da experiência empírica das coisas, chega-se a uma noção inicial confusa do *ens*, ao mesmo tempo

⁹¹ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1 a. 1 co.: "Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio *Metaphys.*, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis".

⁹² TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1 a. 1 ad s. c. 3: “quod cum dicitur: *diversum est esse, et quod est*, distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit. Nomen autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi, et ideo ratio non sequitur.”

⁹³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* 1.4.1 ad 3

que esta noção se dá como o princípio básico de qualquer concepção do intelecto (*quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit*). De uma noção imediata e confusa, progride para a fórmula básica do *ens* como *id quod est e id quod habet esse*, indicando a dualidade de *subiectum* e *actus*.

Para Fabro (2009, p. 76), Aristóteles se detém neste ponto, pois a experiência do *ser* na sua metafísica se dá toda vez que se tem a experiência de algo em ato. Tomás vai um passo além no sentido de fundar todo real no ato último transcendental que é o *esse* como ato de todos os atos e perfeição de todas as perfeições (*esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*)⁹⁴. Por isso este nome ente significa o próprio ser (*hoc nomen ens, significat ipsum esse*)⁹⁵ e se diz como aquilo que tem o ser (*ens dicitur quasi esse habens*)⁹⁶. Veremos mais adiante que esse princípio absoluto que atualiza todo real, do qual o *ens* enquanto *id quod habet esse* só pode ser por participação (*ens per participationem*), coloca-se na sua plenitude como uma *perfectio separata*, e como tal, só pode ser um (*esse per essentiam*): o Deus que se revela a Moisés como *ego sum qui sum* (Êxodo 3.14). Aquilo que Gilson chamou de “metafísica do Êxodo”, a identificação de Deus e do Ser Puro, está já, de certo modo, nas reflexões do neoplatonismo árabe, principalmente no *Liber de causis*. Boulnois (2015, p. 52) contesta a gênese dessa metafísica nas reflexões teológicas a partir do livro do Êxodo, e afirma que o que há é sim uma tese nascida no campo da filosofia, presente já em Porfírio e desenvolvida no neoplatonismo árabe. Por outro lado, não há dúvidas de que São Tomás fez imediatamente a ligação entre a tese neoplatônica e o texto bíblico (*S. Th.* Ia q. 2 a. 3 s.c; *S.c.G.* I cap. 22 n. 10; *De Subs. Sep.*, cap. 18; *Super Io.*, cap. 8 l. 3; *Super Sent.* lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 exp.), ligação essa que já havia sido feita por alguns teólogos medievais anteriores, a partir das reflexões já presentes na Patrística de Deus como *Ipsum Esse*. Não somente isso, mas é nesta doutrina da identificação de Deus com o *Ipsum Esse* que Tomás firma o salto metafísico entre a causa primeira e todos os seus efeitos, a cesura metafísica absoluta entre criador e criaturas (PORRO, 2014, p. 141).

A seguir, veremos com mais detalhe a estrutura do *ens creatum* e a noção tomística do *esse*, para depois tratarmos dos argumentos acerca da distinção real.

⁹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 7 a. 2 ad 9

⁹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 9

⁹⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12 l. 1 n. 4

2.2 A Estrutura do *ens creatum*

Um dos primeiros argumentos de Tomás acerca da composição real dos entes criados se encontra nos seus *Comentários às Sentenças*, quando ele investiga acerca do tema da simplicidade por parte da criatura⁹⁷. Os dois primeiros artigos gravitam em torno do axioma de Boécio: *diversum est esse et id quod est*, que Tomás reproduz como uma *compositio ex quo est et quod est*. A argumentação parte de Boécio, mas apresenta uma clara influência aviceniana. O artigo segundo, que investiga se a alma é simples, depois de descartar a primeira opinião de que a alma seria composta de matéria e forma, coloca uma segunda opinião para resolver o assunto:

Alguns dizem que a alma é composta de *quo est* e *quod est*. Porém, *quod est* difere da matéria, pois se diz que o *quod est* é o próprio *suppositum* que tem o *esse*. Porém, não é a matéria que tem o ser, mas sim o composto de matéria e forma. Assim, a matéria não é *quod est*, mas sim o composto. Onde em todos aqueles em que há composição de matéria e forma, há também uma composição de *quo est* e *quod est*. Nos compostos de matéria e forma, o *quo est* pode ser dito de três formas. Pode ser a própria forma da parte, que dá o ser à matéria. Pode ser o próprio *actus essendi*, a saber, o *esse*, assim como o ato de correr (*actus currendi*) é aquilo pelo qual se corre (*quo curritur*). E pode também ser dito do *quo est* que é a própria natureza resultante da junção de forma e matéria, como a humanidade, principalmente segundo aqueles que colocam que a forma que é o todo, que se chama quiddidade, não é a forma da parte, entre os quais se encontra Avicena (*Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 co)⁹⁸.

⁹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 5

⁹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 co: “Alii dicunt, quod anima est composita ex quo est et quod est. Differt autem quod est a materia; quia quod est, dicit ipsum suppositum habens esse; materia autem non habet esse, sed compositum ex materia et forma; unde materia non est quod est, sed compositum. Unde in omnibus illis in quibus est compositio ex materia et forma, est etiam compositio ex quo est et quod est. In compositis autem ex materia et forma quo est potest dici tripliciter. Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur, est actus currendi. Potest etiam dici quo est ipsa natura quae relinquatur ex conjunctione formae cum materia, ut humanitas; praecipue secundum ponentes quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna.”

Tomás identifica três significados do *quo est*⁹⁹. O primeiro e o último têm suas origens nos gregos e se consolidam até chegar nos medievais, e dizem respeito à essência. No seu opúsculo, *De ente et essentia* cap. 1, Tomás enumera alguns sentidos para o termo “essência”¹⁰⁰. A essência é aquilo que é significado pela definição e que, por sua vez, aponta para o *quid est res*, “o que” faz de uma coisa ser “tal coisa”, daí os filósofos cunharem o termo *quididade*, pois responde a pergunta “*quid est?*”, assim como a *qualidade* responde a pergunta “*qualis est?*” e a *quantidade* a pergunta “*quantum est?*”. Refere-se pois ao que Aristóteles chamava de τὸ τί ἦν εἶναι, e que os latinos traduziram como *quod quid erat esse* (o que era ser), apontando para aquilo pelo qual alguma coisa tem o seu *ser algo*, o *ser determinado* (*hoc per quod aliquid habet esse quid*). A essência também diz respeito à forma (*eidos*) da coisa, não só no sentido aristotélico, mas também no de Avicena, como aquilo que dá a *certitudo*, a certeza ou a firmeza interna que traz a unidade da coisa¹⁰¹. Por fim, diz-se essência também a natureza de algo, no sentido empregado por Boécio: como aquilo que dá a inteligibilidade da coisa. Ora, conclui Tomás, embora o nome *quididade* seja tomado pelo que a definição significa, o nome *essência* vem do fato de que *por ela e nela* o ente tem o ser (*sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse*).

No *De ente et essentia*, a essência pode ser dita a modo de todo (como “homem”) e a modo de parte (como “humanidade). A modo de todo inclui forma e matéria (comum). A modo de parte aparece como a forma somente. A essência é aquilo pelo que o ente tem o ser como *tal* ente, isto é, determinado a um *tal modo de ser* (Sócrates ser homem). No seu *Comentário às Sentenças*, citado acima, o que Tomás faz é ressaltar que a essência é um *quo est* apenas no sentido em que se fala de um *esse determinatum*. Mas há um sentido diferente de *quo est*, com o qual a essência passa a ser vista no seu sentido fundamental de *suppositum* do *esse*, pois nela o ente tem o ser (*in ea ens habet esse*). Vejamos como isto se dá.

⁹⁹ Na terminologia de Boécio, no *De hebdomadibus*, o *quod est* é diverso do *esse*. Tomás fala do *quo est*, no lugar do *esse*.

¹⁰⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 1: “Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quiditatis mutatur. Et hoc est quod philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam forma secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna in II metaphysicae suae. Hoc etiam alio nomine natura dicitur accipiendo naturam secundum primum modum illorum quattuor, quos Boethius in libro de duabus naturis assignat, secundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest. Non enim res est intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam.”

¹⁰¹ Roland-Gosselin sugere haver uma referência ao seguinte trecho de Avicena (Met III, 5, f. 80b): “unicuique numerorum est certitudo propria et forma propria quae de ipso concipitur in anima, et ipsa certitudo est unitas eius qua est id quod est” (ROLAND-GOSSELIN, 1926, p. 4).

2.2.1 Ato e potência nas ordens ‘formal’ e ‘existencial’ da criatura

Chegamos ao *quo est* que significa o *actus essendi*, e que é aquilo que proporciona a característica fundamental do *ens*, assim como o que corre (*currens*) só pode ser assim por meio do ato de correr (*actus currendi*). Dessa forma, para que algo seja um *ens* - aquilo que toma parte no *ser*, o particípio do verbo *esse* - só pode ser por meio do *actus essendi*. O *quod est* que, no caso exemplificado no Comentário das Sentenças citado acima, é o composto de matéria e forma, se torna assim o *suppositum* para o *esse*.

Ser um *suppositum* de algo é estar em potência para um determinado ato, neste caso, o *quod est*, que é *suppositum* do *actus essendi*, o recebe por estar em potência. E aqui precisamos adicionar que Tomás de Aquino recepciona completamente a doutrina aristotélica da prioridade do ato sobre a potência¹⁰² e a amplifica a fim de incluir no conceito de potência tudo aquilo que é sujeito (*subiectum*) de alguma coisa. Para o Aquinate, “ser um *subiectum* não diz respeito apenas à matéria que é parte da substância, mas diz respeito, universalmente, a tudo aquilo que está em potência”¹⁰³. Com esse alargamento dos conceitos de ato e potência, o ato é colocado na sua pureza metafísica como uma “perfeição”, isto é, uma afirmação do ser, e a potência como um *subiectum*, isto é, capacidade de receber a respectiva perfeição (FABRO, 2020, p. 58-59).

A doutrina aristotélica de potência e ato passa para um novo patamar quando Tomás ultrapassa a concepção de ato enquanto forma, colocado pelo Estagirita. Na compreensão tomista, o *esse* enquanto *actus essendi* transpõe a noção de ato para uma dimensão que transcende à da ordem formal. A predileção originada no pensamento grego pelo limite, definição, estrutura, que é significado pelo princípio da forma (*morphe*), é superada em Tomás. Para os gregos, o infinito e indefinido é um princípio negativo que deve ser subordinado a um princípio superior de ordem, a fim de cessar o caos. Em Tomás de Aquino, Deus é o *Ipsum Esse*, que é ato puro não sujeito a nenhuma determinação, reunindo em si todas as perfeições na sua plenitude de ser (CAPUTO, 1982, p. 124-126). Vejamos como Tomás aplica essas novas concepções de potência e ato na estrutura do ente criado.

¹⁰² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 9 l. 7 n. 1

¹⁰³ TOMÁS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 8: “Quia esse subiectum non consequitur solum materiam quae est pars substantiae, sed universaliter consequitur omnem potentiam. Omne enim quod se habet ad alterum ut potentia ad actum, ei natum est subiici.”

Na sequência do argumento no *Comentário às Sentenças*¹⁰⁴, Tomás coloca que a essência ou quiddidade não tem na sua razão “o ser algo composto”. Logo, poderá haver uma quiddidade que não resulte da composição de matéria e forma – uma *quidditas simplex*. Mas essa quiddidade será ou não será o seu próprio ser (esse), isto é, a partir de si mesma. Caso seja o seu ser, será então a essência do próprio Deus, que é o seu ser (*suum esse*), e portanto, totalmente simples. Caso não seja o próprio ser (*ipsum esse*), importa que tenha o *esse* adquirido de outro (*ab alio*), assim a essência de todo ente criado. E se essa quiddidade não subsiste na matéria, então a própria quiddidade será o *quod est*, e o seu ser (*esse*) será o *quo est*. E como tudo aquilo que não tem algo a partir de si (*non habet aliquid a se*) é possível (ou está em potência) com relação àquilo que recebe de outro, desta forma, a quiddidade, quando tem o ser de outro (*ab alio*), estará em potência com respeito àquele ser. Assim, em tal quiddidade se achará potência e ato, porque a própria quiddidade é potência, e o seu ser, o seu ato (*ipsa quidditas est possibilis, et esse suum est actu eius*). Ora, embora os anjos e a alma sejam chamados de quiddidades, naturezas ou formas simples (*quidditas vel natura vel forma simplex*), por não serem compostos de forma e matéria, são, contudo, compostos do *quod est*, que neste caso é a própria quiddidade, e *quo est*, que é o ser, sendo que o primeiro está como potência para o ato de ser (*actus essendi*). A quiddidade, sendo assim o *suppositum*, o receptáculo do *actus essendi*, é diversa daquilo que recebe de outro (*ab alio*), isto é, o *actus essendi*, ou *esse*.

Esse argumento é em linhas gerais parecido com um outro apresentado no capítulo 4 do *De ente et essentia*. Embora, como veremos mais à frente, o argumento no *De ente* introduz alguns detalhes adicionais, como a questão da possibilidade de apenas um único *esse separado*, seguida de uma prova da existência de Deus. Mas aquilo para o que queremos chamar a atenção neste argumento do *Comentário às Sentenças* é que a questão da distinção ou composição real de *essentia* e *esse* nas criaturas está fortemente fundada na doutrina da potência e do ato de

¹⁰⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 co: “Cum autem de ratione quidditatis, vel essentiae, non sit quod sit composita vel compositum; consequens poterit inveniri et intelligi aliqua quidditas simplex, non consequens compositionem formae et materiae. Si autem inveniamus aliquam quidditatem quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata. Et quia haec quidditas posita est non subsistere in materia, non acquireretur sibi esse in altero, sicut quidditatibus compositis, immo acquireretur sibi esse in se; et ita ipsa quidditas erit hoc quod est, et ipsum esse suum erit quo est. Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius; huiusmodi quidditas cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse, et respectu ejus a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia; et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et esse suum est actus ejus. Et hoc modo intelligo in Angelis compositionem potentiae et actus, et de quo est et quod est, et similiter in anima. Unde Angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, in quantum eorum quidditas non componitur ex diversis; tamen advenit sibi compositio horum duorum, scilicet quidditatis et esse.”

Aristóteles, sendo que potência passa a ser entendida como a capacidade de receber, e o ato, como perfeição e afirmação de *ser*, de acordo com o que é determinado pela potência respectiva. No caso deste primeiro argumento, vemos uma forte influência de Avicena no sentido da compreensão do ser recebido de outro (*esse receptum ab alio*), ressaltando uma compreensão mais extrinsecista, do *esse quasi accidens*, por não ser da noção da essência, compreensão esta que será rejeitada nos escritos mais maduros do Aquinate, por exemplo, no *Quodl.* XII, q. 5 a. 1 co.

Um segundo ponto a se ressaltar também é o que se refere às duas dimensões que Tomás inclui a partir do axioma boeciano em que o *quo est* (que é ato para o *quod est*) é exercido por formalidades distintas em esferas distintas. Enquanto na esfera formal, o *quo est* é exercido pela forma que é ato para a matéria (*forma dat esse materiae*), numa esfera superior, o *quo est* é o *esse* como ato último da substância, na qual a quiddidade é tida como potência para o *actus essendi*. Na *S.c.G.* II.54 Tomás diz que nos compostos de matéria e forma se diz que a forma é princípio de ser (*dicitur forma esse principium essendi*), mas só enquanto pela forma se dá o termo da substância (*quia est complementum substantiae*). Mas acima da substância, está o *actus essendi*, do qual a própria substância está como potência. A forma está para a substância, assim como a transparência está para o ar, pois possibilita à substância ser o *subiectum* do *esse*, assim como o diáfano possibilita ao ar ser o *subiectum* da luz. Assim, a forma é *principium essendi* assim como a “diafaneidade” é *principium lucendi*. Gilson (2016, p. 122) distingue as duas ordens como formal (ou ordem da substancialidade) e existencial. Na ordem formal, ou na ordem da substancialidade, o ato último é a forma, sendo esta suprema na sua própria ordem. Qualquer outro ato complementar não poderia ser naquela ordem. Mas numa ordem ainda mais fundamental, na ordem em que a substância é colocada na existência, o ato último da substância é o *actus essendi*. A substância é assim o *susceptivum proprium eius quod est esse* - o recipiente próprio do ser (*S.c.G.* II.55).

2.2.2 Doutrina da participação na relação potência ato

Em Platão, a noção de participação (*methexis*) é usada para explicar o problema da relação entre a multiplicidade e a unidade, e neste contexto, afirmar a dependência da realidade das coisas sensíveis às suas formas (ou Ideias), que são unas em si. Enquanto a realidade inteligível usufrui da plenitude do ser, a realidade sensível é uma mistura de ser e não-ser, e só ‘é’ porque participa naquelas coisas que realmente são. De fato, é a teoria das Ideias, em Platão,

que dá a razão e estabelece o fundamento metafísico da realidade sensível. Assim, a noção de participação, seja referenciada nos textos platônicos como *methexis*, *mimese* (imitação), *koinonia* (comunhão) ou *parusia* (presença), faz a intermediação entre a realidade sensível e a suprassensível (as Ideias) designando o papel de “paradigma” desta última, isto é, a realidade suprassensível dá a normatividade ontológica ou o ser metafísico regulador de como as coisas *dever ser* (REALE, 1997, p. 155). Em Tomás de Aquino, a doutrina da participação é unida à doutrina da potência e do ato em volta da noção do *esse*, que estabelece toda a fundamentação do real e se encontra de forma plena em Deus, o *Ipsum Esse Per Se Subsistens*.

Na *S.c.G.* II.53, Tomás explicita essa relação, coligando a noção de potência à de participante e a noção do ato à do participado: “todo participante de alguma coisa é comparado ao que é participado como potência ao ato (*comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum*): porque o que participa se torna em ato por esse que é participado”¹⁰⁵. Nessas duas ordens estruturais dos entes criados, citadas acima (ordem formal e ordem real), Cornélio Fabro identifica também em Tomás dois tipos de participação, a predicamental, onde se dá uma composição real de matéria e forma na essência, e de substância e acidente em geral, e a participação transcendental, onde se dá a composição real de *subiectum* e *esse* (FABRO, 2016, p. 222), e é esta última que nos interessa. O ato que dá o ser à substância é ele mesmo, na sua primazia, participado enquanto perfeição, encontrando-se de forma plena apenas em Deus (*ens per essentiam* e *actus purus*). Assim como dizemos que o que corre (*currens*) é assim por participar no *actus currendi* (ato de correr), também o *ens*, como partícipio de *esse*, só o é por participar no *actus essendi* (o ato de ser). A noção de participação fica mais evidente no comentário ao texto *De hebdomadibus* de Boécio, na lição em que o Aquinate comenta o axioma acerca da diversidade do *esse* (*quo est*) e do *quod est*. Para Tomás, participar é como se fosse “tomar parte” (*est autem participare quasi partem capere*), e isso se dá quando se recebe algo de uma forma particular que pertence a outro de forma universal (*quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter dicitur participare illud*).

Tomás começa ressaltando que a diversidade apontada por Boécio se limita ao plano lógico-semântico (*ad ipsas rationes seu intentiones*), não se referindo à realidade (*non est hic referenda ad res*)¹⁰⁶. É uma relação de abstrato com concreto, onde o abstrato é tomado como

¹⁰⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles* II, c. 53: “Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum: per id enim quod participatur fit participans actu tale”.

¹⁰⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Super De hebdomadibus*, l. 2: “Dicit ergo primo, quod diversum est esse, et id quod est. Quae quidem diversitas non est hic referenda ad res, de quibus adhuc non loquitur, sed ad ipsas rationes seu intentiones”.

ato e o concreto como sujeito desse ato no qual ele participa. Assim como *correr* e *ser* se colocam como atos indeterminados (abstratos), *o que corre* e *aquilo que é* significam o concreto, isto é, um sujeito particular em ato, que participa do abstrato, uma participação como composição nocional.

... então, assim como não podemos dizer que o *correr* corre, também não podemos dizer que o *ser mesmo* é. Ao contrário, isto que é (*id ipsum quod est*) significa o *subiectum* de ser, assim como isto que corre significa o *subiectum* de correr. E com isso podemos dizer acerca do que corre (ou do *currente*), que corre enquanto é sujeito do ato de correr e participa do mesmo, assim como podemos dizer que o ente (*ens*) ou *id quod est* é enquanto participa do ato de ser (*actum essendi*). E é isto que (Boécio) diz: “o ser ainda não é”, porque não é atribuído a si o ser assim como a um sujeito (*subiecto essendi*); “mas *isto que é*, assumida a forma de ser, ou seja, assumindo o próprio ato de ser, é e consiste, ou seja, subsiste em si mesmo. Por isso o ente não é dito propriamente e por si senão da substância, da qual é próprio subsistir.”¹⁰⁷ (*Super De hebd.*, l. 2).

Tudo aquilo que é (*ens*), só pode ser por meio da participação dessa formalidade mais fundamental que é o *actus essendi*. É a substância o receptáculo fundamental dessa formalidade, e todas as demais participações se fundam nesta principal, uma vez que para participar de algo é necessário antes de tudo *ser*, isto é, participar do *actus essendi*. Tomás prossegue com o comentário ressaltando o contraste nocional de abstrato e concreto, até chegar na sexta proposição, que afirma a identidade do *esse* e do *id quod est* no ente simples, e a distinção real desses dois princípios nos entes compostos. Nesse ponto, no seu comentário, já não se trata mais de uma distinção nocional, mas real - assim como *esse* e *quod est* se diferem nos simples segundo as intenções, nos compostos se diferem realmente (*realiter*)¹⁰⁸. Como *esse* (formalidade pura) não participa de nada, de acordo com os axiomas de Boécio, nada extrínseco pode estar nele (pois é a formalidade mais comum), logo *o ipsum esse* não é composto. Como

¹⁰⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Super De hebd.*, l. 2: “unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit: sed sicut id ipsum quod est, significatur sicut subiectum essendi, sic id quod currit significatur sicut subiectum currendi: et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de currente, quod currat, inquantum subiicitur cursui et participat ipsum; ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi: et hoc est quod dicit: ipsum esse nondum est, quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi; sed id quod est, accepta essendi forma, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, est, atque consistit, idest in seipso subsistit. Non enim ens dicitur proprie et per se, nisi de substantia, cuius est subsistere. Accidentia enim non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed inquantum eis subest aliquid, ut postea dicitur.”

¹⁰⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super De hebd.*, l. 2: “Est ergo primo considerandum, quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter”.

consequência, toda coisa composta não pode ser o seu próprio ser (*res ergo composita non est suum esse*). Logo, em toda composição, uma coisa é o *esse* e outra é o próprio composto, que “é” por participar no *ipsum esse*. Naquilo que é simples, o *ipsum esse* e o *id quod est* devem ser um e o mesmo, caso contrário haveria uma composição.

Mas o que São Tomás quer dizer com simplicidade? No argumento colocado no Comentário a Boécio ele detalha com mais rigor e ascende até o ápice da perfeição de ser (*ipsum esse*). Certas coisas podem ser chamadas de simples de acordo com um determinado aspecto, como no caso do fogo e da água que são livres de certas composições (Tomás exemplifica citando aquelas composições que resultam “dos contrários”), no entanto elas continuam tendo dimensões quantitativas, matéria e forma. Mas mesmo no caso de haver certas formas que não subsistem em matéria, ainda assim não haveria simplicidade completa pela natureza determinativa que a forma possui quanto ao *esse*, pois é mediante a forma que o ente é uma *tal* coisa. Supondo, por exemplo, que Platão estivesse certo acerca das formas separadas e subsistentes, ainda assim aquelas formas não poderiam ser cada uma delas o seu *ipsum esse*:

Vamos supor que, segundo a opinião de Platão, uma forma imaterial subsista, que haja uma ideia e razão dos homens materiais, e também uma outra forma que seja a ideia e razão dos cavalos: será evidente que a própria forma imaterial subsistente, como é uma certa coisa determinada para a espécie, não é o próprio ser comum (*ipsum esse commune*), mas participa dele. E não importa se colocamos outras formas imateriais de um grau mais alto que as razões dos sensíveis, como quis Aristóteles; qualquer uma delas, enquanto se distingue uma da outra, é uma certa forma especial que participa do *ipsum esse*, e assim, nenhuma delas será verdadeiramente simples. Só será verdadeiramente simples o que não participa do *esse*, certamente não sendo inerente, mas subsistindo. E isso não pode ser senão um, porque o próprio ser nada tem de *admixtum* para além disto que “é o ser”, como foi dito que é impossível que o próprio ser seja multiplicado por algo que o diversifica. E como nada além de si mesmo tem de *admixtum*, segue não ser suscetível a nenhum acidente. Este Simples, Um e Sublime é o Próprio Deus¹⁰⁹ (*Super De hebd., l. 2*).

¹⁰⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Super De hebd., l. 2*: “Putá, secundum opinionem Platonis, ponamus formam immaterialem subsistere, quae sit idea et ratio hominum materialium, et aliam formam quae sit idea et ratio equorum: manifestum erit quod ipsa forma immaterialis subsistens, cum sit quiddam determinatum ad speciem, non est ipsum esse commune, sed participat illud: et nihil differt quantum ad hoc, si ponamus illas formas immateriales altioris gradus quam sint rationes horum sensibilibus, ut Aristoteles voluit: unaquaeque illarum, in quantum distinguitur ab alia, quaedam specialis forma est participans ipsum esse; et sic nulla earum erit vere simplex. Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens, sed subsistens. Hoc

Cornélio Fabro (2009, p. 247-250) comenta que São Tomás faz do *esse* de Boécio, que é uma formalidade abstraída do *ens (quod est)* se elevar por meio dos graus de ser à consideração do *ipsum esse commune*, saltando da simples referência lógico-formal para o fundamento de derivação real de toda perfeição e formalidade: aquela forma de todas as formas e ato de todos os atos que é participado pelos entes. Aqui se põe então uma composição e uma participação transcendental¹¹⁰ de *esse* e *quod est* como fundamento de todas as outras composições da estrutura real criada, sendo a distinção real desses dois princípios o pressuposto de todas as outras distinções reais, uma vez que “se a distinção que nasce da diferença primordial do *ens in quantum ens* não é real, como o é precisamente a distinção entre *esse* e o *quod est*, então as outras distinções que a pressupõem tampouco serão reais” (FABRO, 2009, p. 247). Pois, para que o *ens creatum* de fato seja, é pressuposta tal composição desses princípios distintos, sem a qual nenhuma outra distinção poderá existir. Mas não somente isso: Tomás extrapola o círculo aristotélico da imanência fechada, descobrindo a imanência aberta do *esse commune*, onde toda forma pura é sempre particular e se distingue uma da outra, não sendo assim seu próprio *esse*, mas participando do *esse commune*. Daqui se ascende ao único *Ipsum Esse Per Se Subsistens* que é Deus, o resultado da *resolutio* que chega ao limite, saindo do *esse* formal aristotélico e alcançando o *esse reale subsistens*, que é a plenitude do ser. O *esse* formal aristotélico (*to einai*), nada é, ontologicamente falando, uma vez que apenas o *to on*, ou o ente, realmente é. O *esse* das figuras das categorias tem um caráter estritamente formal, designa o que é em ato (*enérgeia/entelecheia*), e este é conferido pela forma na substância concreta. Fabro conclui dizendo que o tomismo realmente começa onde termina o aristotelismo, graças à noção de criação que possibilita um fio condutor ao último fundamento, que neste caso não é a essência, mas sim o *esse* cuja concreção plena é o próprio Criador.

autem non potest esse nisi unum; quia si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id quod est esse, ut dictum est impossibile est id quod est ipsum esse, multiplicari per aliquid diversificans: et quia nihil aliud praeter se habet admixtum, consequens est quod nullius accidentis sit susceptivum. Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus.”

¹¹⁰ Cornélio Fabro chama de “transcendental” porque diz respeito ao *esse* e seus atributos. Extrapola a ordem predicamental, que ele caracteriza como a participação da matéria na forma e do sujeito no acidente (FABRO, 2016, 220).

2.2.3 *Esse commune* e o *Ipsum Esse*

O *esse commune*, que é o ato que permite todo ente criado *ser*, é o efeito da ação do Deus Criador e Provedor¹¹¹. Mas não se trata aqui de algo subsistente, é o *actus essendi* de cada ente criado tomado de forma universal. Assim como o *ens commune* é a abstração dos entes reais, tornando-se uma espécie de *genus scibile*, e que é o objeto própria da metafísica, assim também o *esse commune* é a abstração do *esse creatum*, o *esse* determinado pela essência do ente criado, intrínseco à estrutura do ente existente e efeito do poder criador divino.

Na *S.c.G.* I.26¹¹² Tomás de Aquino explica que aquilo que é comum a muitas coisas não é algo extrínseco àquelas coisas mesmas, a não ser somente na razão, como o gênero *animal*, que não é algo distinto de Sócrates e de Platão, senão pelo intelecto, que apreende a forma de animal espoliada de todas as suas individualizações e especificidades, isto é, o *animal commune*. É assim também, e de um modo ainda mais enfático, em relação ao *esse commune*; ou seja, este não pode ser algo que está para além das coisas existentes (*aliquid praeter omnes res existentes*), senão somente no intelecto. E por isso é que Deus não pode ser confundido como o *esse commune*, como ressaltamos já no início deste capítulo, pois assim Deus não seria alguma coisa real, mas apenas algo existente no intelecto (*si igitur Deus sit esse commune, Deus non erit aliqua res nisi quae sit in intellectu tantum*). A abstração que Tomás muitas vezes chama de *esse commune* refere-se ao *esse determinatum* da estrutura dos entes criados. Cada *esse* criado, e que se coloca como *actus essendi* na estrutura ontológica do ente criado é uma participação no *Ipsum Esse Per Se Subsistens*, que é o próprio Deus. Mas isso se dá não no sentido em que o próprio Deus se torna parte do ente criado, mas como uma difusão de seu poder, como afirma Tomás na *S. Th.* I q. 75 a. 5 ad. 1¹¹³. Cada potência que recebe o ato, o

¹¹¹ É sempre bom lembrar que isso não significa a exclusão de causas secundárias na produção do ser, como podemos ver no *De potentia*, q. 7 a. 2 ad 10: "Et ideo ipsum esse creatum, quod est proprius effectus respondens primo agenti, causatur ex aliis principiis, quamvis esse primum causans sit primum principium".

¹¹² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles* lib. 1 cap. 26 n. 5: "Adhuc. Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione: sicut animal non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliata ab omnibus individuantibus et specificantibus; homo enim est quod vere est animal; alias sequeretur quod in Socrate et Platone essent plura animalia, scilicet ipsum animal commune, et homo communis, et ipse Plato. Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit esse commune, Deus non erit aliqua res nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum autem est supra Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium."

¹¹³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* I^a q. 75 a. 5 ad 1: "Ad primum ergo dicendum quod primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum, virtualiter in se omnia praehabens, ut dicit Dionysius. Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius. Potentia

recebe de forma proporcional à respectiva potencialidade, limitando assim o ato. O Primeiro Ato, que é a fonte, é ilimitado, os outros, recebidos por essa difusão de poder infinito são limitados e distintos, participando do Ato Infinito, cada qual ao seu modo.

Tomás, na resposta da *S. Th.* I q. 8 a. 1¹¹⁴, descreve em um belo texto essa relação entre Deus e a criação. Deus está nas coisas não como parte da essência delas ou como um acidente, mas está nela como o agente está presente na sua ação (*sicut agens adest ei in quod agit*). Deus é o próprio ser por essência (*ipsum esse per suam essentiam*), e assim, é necessário que o *esse creatum* seja o próprio efeito seu, como “queimar” é efeito próprio do fogo. Deus causa este efeito nas coisas não apenas para que elas comecem a ser (criação), mas também enquanto são conservadas na existência (Providência Divina). Novamente a metáfora da luz é invocada: o ar só permanece luminoso enquanto o sol causa a sua luz, e assim, enquanto uma coisa tem o ser é necessário que Deus esteja presente segundo o modo pelo qual esta coisa tem o ser (*quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet*).

Respondendo a um argumento em *De Pot.* q. 3, a. 5, ad. 1¹¹⁵, Tomás afirma que Deus não está na essência das coisas criadas; contudo, o *esse* que está nas coisas criadas não pode ser compreendido senão a partir do *esse* divino, assim como o efeito não pode ser compreendido senão a partir de sua causa própria. A razão de Tomás entender a quiddidade da criatura como algo distinto *realiter* do *esse* é que este princípio da constituição do ente é a marca íntima da essência do criador, e pertence na sua plenitude apenas ao *ipsum esse*, que é *ens per essentiam*.

No *Super De hebd.* 1. 2 que examinávamos acima, Tomás coloca como um tipo de participação aquela do efeito na sua causa, especialmente quando a virtude da causa não está

autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito et sunt quaedam participationes eius, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quae recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos, alioquin potentia receptiva adaequaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva, a potentia receptiva materiae primae, ut patet ex diversitate receptorum, nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens, non ostendit quod anima sit composita ex materia et forma.”

¹¹⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I^a q. 8 a. 1 co.: “Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere, unde in VII Physic. probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.”

¹¹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3 a. 5 ad 1: “licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creaturarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa própria”.

no efeito em todo seu vigor (*et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae*). Essa é a participação transcendental dinâmica, que estrutura toda a realidade e dá a razão fundante a toda e qualquer causalidade. O mesmo exemplo da luz do sol em relação ao ar é invocado: dizemos que o ar participa da luz do sol, uma vez que não recebe aquela luz na mesma claridade original que está no sol (*si dicamus quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole*). Ora, o *esse commune*, como efeito próprio da criação e providência divinas, é aquilo do qual os entes existentes dependem e participam, e no qual estão contidos. E o *esse commune*, como Tomás coloca no seu comentário ao Pseudo-Dinísio, citado já no início deste capítulo, é uma certa participação em Deus e semelhança sua, está para Deus assim como *contentum in continente*, na dependência dessa ação que, para este Agente, é a mais natural, posto que Ele é o *Ipsum Esse*, o próprio ser. É tão natural como o queimar ou aquecer é natural ao fogo. O *esse commune* é então esse calor que procede da fonte plena, e que irradia em cada ente segundo o seu modo. Assim, o *esse* é participado em graus diferentes, na medida em que se aproximam ou se distam desta fonte plena. Mas como se distanciar se tudo está contido Nele mesmo? A resposta do artigo primeiro da *S.Th.* I q. 8 termina dizendo: “o ser é o que há de mais íntimo e de mais profundo em todas as coisas, pois é o princípio formal de tudo o que nelas existe... assim é necessário que Deus esteja em todas as coisas, e intimamente”.

2.3 Argumentos pela distinção de *essentia* e *esse*

Depois de termos visto os principais pontos doutrinários do Aquinate acerca da distinção de essência e *esse*, nesta seção final retornaremos a um argumento apresentado em um dos principais escritos de juventude do Aquinate, *De ente et essentia*. A intenção é expor de forma breve o argumento completo, observando que certas doutrinas que ganharão contornos mais sólidos no decorrer do tempo já estão presentes nesse escrito de juventude. Por outro lado, a tese de origem aviceniana do ser como acidente da essência, que acaba sendo abandonada nos seus escritos de maturidade, está presente nesse argumento do *De ente.*, cap. 4.

Por fim, apresentaremos duas propostas de classificação dos argumentos tomasianos pela distinção de essência e *esse*. A primeira é a classificação proposta por Cornélio Fabro e a segunda é a proposta por John Wipple.

Alguns tomistas¹¹⁶ procuraram organizar em grupos os argumentos espalhados nos textos do Aquinate acerca da distinção real de *essentia* e *esse*. Como o assunto é um dos pilares da sua metafísica, os argumentos são apresentados ao longo de todo *corpus thomisticum*, muitos deles argumentando explicitamente pela composição real nos entes criados, outros colocando a composição real ou distinção de *essentia* e *esse* nas criaturas em algum outro argumento, como por exemplo, para se provar a simplicidade divina.

2.3.1 Exposição do argumento do *De ente et essentia*, c. 4

Escrito dos anos de juventude de Tomás, no período de seu bacharelado, é uma resposta à solicitação de seus confrades e companheiros (*ad fratres et socios*) do convento dominicano parisiense de Saint-Jacques (PORRO, 2014, p. 20). Já no seu prólogo o objetivo do livro é exposto. Para evitar que um pequeno erro no princípio se propague tornando-se grande no fim, é necessário dissipar a ignorância acerca daquilo que é fundamental, isto é, daquilo que é concebido primeiramente pelo intelecto, o ente e a essência. Assim, no plano do opúsculo são propostas 3 etapas: esclarecer o significado do nome de ente e essência, como se encontra nos diversos (substâncias compostas, substâncias separadas e nos acidentes) e como está para as intenções lógicas (gênero, espécie e diferença).

O argumento que nos interessa, aparece no capítulo 4, quando o Aquinate começa a tratar do modo da essência nas substâncias simples ou separadas (alma, inteligência e causa primeira). A questão que Tomás coloca em evidência é o erro da doutrina de Avicibrão, autor do *Fons Vitae*, que afirmava ser todas as substâncias compostas de matéria e forma (exceto o próprio Deus), uma espécie de hilemorfismo universal. A refutação dessa teoria por Tomás continuará até as suas últimas obras, como no *De Substantiis Separatis* (c. 5 e 6). Embora Tomás argumente contra a tese de uma composição hilemórfica nas substâncias separadas, ele reconhece a presença de uma composição de forma (ou quiddidade) e *esse*, e aponta a afirmação da proposição IX do *Liber de causis* como suporte para tal: *Et intelligentia est habens yliathim quoniam est esse et forma*. Para provar essa composição nas formas sem matéria, ou substâncias separadas, Tomás apresenta uma primeira parte do argumento, conhecido como *intellectus essentiae*:

¹¹⁶ Wipple (2005, p. 133, n. 1) cita, por exemplo: J. de Finance, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, 2d ed. (Rome, 1960), pp. 94-111; L. Sweeney, *Existence/Essence in Thomas Aquinas's Early Writings*, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 37 (1963) e também Cornélio Fabro.

Qualquer coisa que não é da intelecção da essência (*intellectu essentiae*) ou quiddidade, é o que advém de fora fazendo composição com a essência, porque nenhuma essência pode ser inteligida sem aquelas que são partes da essência. Porém, toda essência ou quiddidade pode ser inteligida sem que se saiba algo sobre o seu ser. Posso, de fato, inteligir o que é (*quid est*) o homem ou a fênix, e contudo ignorar se tem o ser na natureza das coisas (*an esse habeat in rerum natura*). Portanto, é patente que o ser é outro que a essência ou quiddidade (*esse est aliud ab essentia vel quidditate*), a menos que talvez exista alguma coisa cuja quiddidade seja o seu próprio ser (*De ente. c. 4*)¹¹⁷.

Se formos consolidar este argumento, poderíamos resumi-lo assim:

- Premissa maior: tudo que não é da noção da essência vem de fora e faz composição com ela.
- Premissa menor: qualquer essência ou quiddidade pode ser inteligida sem que se saiba algo sobre o seu ser.
- Conclusão: o ser é outro que a essência.

Em suporte da maior, Tomás diz que uma essência não é inteligida sem aquelas coisas que são partes dela. Por exemplo, compreendemos o que é homem em termos de animalidade e racionalidade, e essas noções compõem a definição do homem. Já em suporte da menor, Tomás exemplifica com a fênix, que pode ser compreendida, ainda que não exista na realidade. Na conclusão temos, então, que são distintos a essência e o *esse* - são *aliud et aliud*.

Cornélio Fabro (2015, p. 212-13) enumera, no *De ente.*, três argumentos sendo este o primeiro deles. É um argumento puramente lógico, mas com implicações metafísicas. O problema é que se tomado assim, individualmente, o argumento parece ir precisamente na direção do realismo exagerado que Tomás rejeita em seus escritos, isto é, a identificação da ordem lógica com a ordem ontológica. Fabro, no entanto, insiste que o argumento não pode ser compreendido apenas no âmbito abstrato, mas que se deve prestar a atenção na conexão intrínseca entre o pensamento lógico e ontológico, sendo este último o fundamento do primeiro.

¹¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 4: “Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate. Nisi forte sit aliqua res cuius quidditas sit ipsum suum esse”.

Para Etienne Gilson (1993, p. 57-58), o argumento é irrefutável, mas não prova a distinção real entre *essentia* e *esse*, isto é, o *esse* tomado como *actus essendi* e sendo, juntamente com a essência, princípios constituintes do ente. O que o argumento prova é que o ser em ato não está contido na noção da essência. Ou como Kant colocaria mais tarde, a noção de 100 táleres reais é a mesma de 100 táleres possíveis. Para uma essência passar da mera possibilidade para a atualidade, uma causa eficiente externa deverá promover tal feito. Todo ente, exceto Deus, é um ente causado. E no argumento em questão, vemos uma forte influência aviceniana na noção extrinsecista da existência *quasi accidens*, que recai sobre a essência advindo de fora dela. O argumento aqui afirma e prova, simplesmente, o caráter contingente de todo ente, “a menos que talvez exista alguma coisa cuja quiddidade seja o seu próprio ser”.

Para Wipple (2000, p. 141), este não é um argumento independente no *De ente*. Tomás apresenta um único grande argumento, sendo este, apenas a primeira fase. A distinção que aqui Tomás propõe é precisamente aquela que advém a partir das duas operações do intelecto, que mencionamos acima, a *simplex apprehensio* e o juízo (*componendi et dividendi*). Uma coisa é saber o que algo é (*quod est*), outra coisa é saber se este algo existe na realidade (*an sit*), e isso implica um juízo de existência. O *esse* que se aponta aqui não é ainda aquilo que se quer provar ser distinto realmente da quiddidade, e que é com ela princípio ontológico do ente: o *actus essendi*. É a *existentia*, enquanto facticidade. O problema é que no fim do argumento (*esse est aliud ab essentia vel quidditate*), o *esse* parece significar já um princípio intrínseco presente no ente. Wipple (2000, p. 142) sugere que essa mudança de significado na noção de *esse* parece ter sua confirmação na linha que se segue ao argumento e que diz, “a menos que talvez exista alguma coisa cuja quiddidade seja o seu próprio ser”. O problema é que se tomamos esse trecho como um argumento que se firma por si mesmo, o próprio argumento poderia estar invalidado pela alteração do significado do *esse*. Mas talvez esse não seja o caso. De fato, o argumento parece não ter a pretensão de já provar a distinção real entre essência e *esse*, e o sentido do *esse* no fim do argumento parece ser o mesmo do início.

J. Owens (1965, p. 3-4) aponta que esse argumento de Tomás tem como ponto de partida a essência absolutamente considerada (que é tratada no capítulo anterior no *De ente*.), isto é, a essência abstraída tanto do ser nos singulares (*esse in singularibus*) quanto do ser na alma (*esse in anima*). Pois, como já vimos, um ente não é conhecido na sua quiddidade absolutamente considerada apenas, mas também, simultaneamente, na sua existência (seja ela mental ou extramental), pela operação do juízo. A força do argumento está no exame do conteúdo da essência de uma coisa tomada de forma absoluta, e na prova de que esse conteúdo quidditativo

não traz em si nenhuma existência manifesta (OWENS, 1965, p. 5). Assim, embora o argumento estabeleça uma distinção conceitual entre a quiddidade e o *esse* da coisa (seja ele real ou mental), há uma implicação metafísica envolvida, que é a condição de toda criatura existente de não ter o seu ser em virtude de sua essência, e isso implica dizer que toda criatura recebe sua existência não da sua essência, mas de sua causa eficiente (OWENS, 1965, p. 8). Mas daqui não podemos concluir que estes princípios sejam realmente distintos na própria coisa em questão.

A segunda fase do argumento é propriamente dita, metafísica. Parte da impossibilidade de haver mais de um ente perfeitamente simples, isto é, um ente cuja quiddidade seja o próprio ser (em outras palavras, argumenta a possibilidade de apenas um único *esse* enquanto *perfectio separata*), e conclui, conseqüentemente, na estrutura composta dos demais entes (em qualquer outra coisa um será o *esse* e outro a *quidditas*).

Tomás argumenta que, caso haja uma coisa, cuja quiddidade seja o próprio *esse*, essa coisa deve ser apenas uma e primeira, pois, para que algo se multiplique, é necessário que o faça de uma das 3 maneiras possíveis¹¹⁸:

1. Por adição de alguma diferença, como no caso da multiplicação da natureza do gênero nas espécies
 - a. Mas essa maneira não se aplicaria ao *esse subsistens*, pois não há nenhuma diferença que não seja ela mesma *ser*;
2. Pelo recebimento da forma nas diversas matérias (*signatae*), assim como a natureza da espécie se multiplica nos diversos indivíduos
 - a. Esse caso também não se aplicaria, porque então o *esse* não seria *subsistens*, uma *perfectio separata*, mas um *esse* material.
3. Ou quando algo é absoluto em um, mas em outro é *recebido*, como na hipótese de existir um calor separado (absoluto em si). Este, na sua separação, seria outro que o calor não separado, por exemplo, o calor em um corpo, algo accidental.

¹¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 4: “et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est, ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species, vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis, vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam calor separatus, esset alius a calore non separato ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res, quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua; et multo minus reciperet additionem materiae, quia iam esset esse non subsistens sed materiale. Unde relinquitur quod talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una”.

Para o caso de uma coisa cuja quiddidade seja seu próprio *esse*, isso só pode se dar nesse terceiro modo. E essa *res* será o seu *ser* e não poderá haver senão aquela única (*talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una*). E assim, é necessário que em qualquer outro ente, uma coisa seja o *ser* e outra coisa a quiddidade ou natureza ou forma (*aliud sit esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma*)¹¹⁹. E isso também se aplica às inteligências, como é dito no *Liber de causis*, que são *forma et esse*. O *esse* nos entes é sempre um *esse receptum*. Poderíamos até concluir que a forma ou quiddidade é o sujeito que recebe o *esse*, mas Tomás ainda não afirma isso.

Podemos notar que até agora Tomás não afirmou a existência desse *esse subsistens*. Embora no início do capítulo Tomás reconheça Deus como o ente perfeitamente simples, no argumento em questão, a existência de Deus não é pressuposta, mas condicionada a um apenas.

Para Wipple (2000, p. 147-48) já temos aqui nesta segunda fase uma prova da distinção real, se aceitarmos o esquema de possibilidades de multiplicação proposta por Tomás. Numa controvérsia entre Wipple e Owens sobre essa segunda fase do argumento do *De ente*, Owens coloca que até aqui o que se tem é uma mera distinção conceitual da essência e *esse*. Wipple, por sua vez, argumenta que a ilustração que Tomás faz do *calor separado* e daquelas coisas que *recebem* o calor (similar à metáfora posteriormente colocada na *S.Th.* I q. 8 a. 1 do fogo e daquilo que se aquece) parece não deixar dúvidas de que o Aquinate se refere a uma distinção extramental, real. A brevidade do argumento parece atropelar o que o Aquinate deixa bem mais claro posteriormente nas obras mais maduras onde o mesmo tipo de argumento é apresentado. Wipple também lembra que a ausência da especificação *realiter* quanto à composição não levanta suspeitas em relação ao que o Aquinate tem em mente aqui, pois a omissão desta qualificação é algo comum¹²⁰.

Tomás prossegue para o estágio final do argumento. Nesse estágio, um primeiro passo é dado para mostrar que os entes cujo *esse* é distinto da *essentia* têm o *esse* advindo de outro (causalidade eficiente). O argumento¹²¹ pode ser colocado em síntese assim:

¹¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 4: “unde oportet quod in qualibet alia re praeter eam aliud sit esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma sua Unde oportet quod in intelligentiis sit esse praeter formam; et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse”.

¹²⁰ Gilson (2016, p. 124) afirma que essa qualificação (*reali compositione*) só aparece literalmente em Tomás uma única vez: no *De veritate* q. 27, a. 1, ad 8.

¹²¹ TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 4: “Omne autem quod convenit alicui vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei (dico sicut a causa efficiente) quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio”.

- Premissa maior: tudo que convém a algo ou é causado pelos princípios de sua natureza, ou advém de algum princípio extrínseco
- Premissa menor: o ser de uma coisa não é causado pela própria forma ou quiddidade da coisa
- Conclusão: é necessário que tudo aquilo cujo ser é outro que sua natureza, tenha o ser a partir de outro (*ab alio*)

O argumento não apresenta complicações, se levarmos em conta que Tomás o está restringindo aos entes cuja essência difere do *esse*. A partir da conclusão acima, Tomás propõe o próximo passo que é um argumento¹²² metafísico pela existência de uma causa primeira. O argumento segue dizendo que tudo que existe por outro (*per aliud*) reduz-se ao que é por si, como à causa primeira. Assim, é necessário que haja alguma coisa que seja causa de ser de todas as coisas (*causa essendi omnibus rebus*), sendo essa coisa o somente Ser (*tantum esse*). Caso contrário, ir-se-ia ao infinito, pois tudo que não é o próprio ser, tem causa no ser. Ora, as inteligências são *forma* e *esse*, e portanto têm o ser a partir do ente primeiro que é apenas ser (*esse tantum*). E a essa causa primeira é o que chamamos de Deus.

O argumento pela existência de Deus é fundamentado nos achados da segunda fase. Parte dos entes, cuja essência difere do *esse*, e conclui no caráter causado desses entes, Tomás apresenta esse argumento metafísico, que prova a existência real daquele ente que é cogitado no final da primeira fase, cuja essência é o próprio *esse*. Chegamos a algumas conclusões que fundamentarão o encerramento da última fase do longo argumento:

- Há um único ente, cuja quiddidade é o próprio ser, e esse ente é a causa primeira de todas as coisas, sendo ele mesmo somente Ser (*esse tantum*).
- Tudo que é posterior a esse ente tem o *ser* distinto da sua natureza e o recebe de outro (*esse ab alio*), a saber, da causa primeira.

A partir disso, Tomás propõe a seguinte conclusão¹²³:

- Premissa maior: Tudo que recebe alguma coisa de outro (*ab alio*) está em potência a respeito daquilo que recebe e tudo que é recebido é o ato dele.

¹²² TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 4: “Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habet a primo ente, quod est esse tantum. Et hoc est causa prima, quae Deus est”.

¹²³ TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 4: “Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo est actus eius. Oportet ergo quod ipsa quidditas vel forma, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus. Et ita invenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen forma et materia nisi aequivoce”.

- Premissa menor: as inteligências, que são *quidditas* ou *forma*, recebem o *esse* de Deus.
- Conclusão: As inteligências estão em potência em relação ao *esse* que é recebido de Deus, e o *esse receptum* é recebido como *ato*, havendo, portanto, potência e ato nas inteligências.

Para Owens (1965, p. 16, 17) é somente aqui que a distinção real é provada. Pois enquanto a existência do *ipsum esse* não for provada como real, a noção de *esse* nos entes criados será apenas uma forma de olhar para as coisas, um conceito vazio, um conceito sem um objeto real. Mas se a causa eficiente de todas as coisas é o *ipsum esse*, o *esse* recebido, que advém como ato para uma determinada quiddidade criada, permanece na realidade outro que a quiddidade que o recebe. Não pode ter uma identidade real com a quiddidade, como no caso de animal e homem que se tornam realmente idênticos com Sócrates mediante a participação predicamental¹²⁴.

Nessa terceira fase, após provar a existência do *esse subsistens* único, e seu lugar de causa primeira de todas as coisas, Tomás conclui mostrando a composição real de *essentia* e *esse* como potência e ato nos entes causados, isto é, aqueles que têm o *esse* de outro (*ab alio*), a saber, da causa primeira que é *ser apenas* (*esse tantum*). Assim, aquela distinção conceitual e lógica que fazemos no nosso modo de conhecer, captando a natureza de algo e distinguindo-a da existência ou não desse algo (facticidade), é fundamentada em uma distinção na própria constituição do ente criado, cujo ser é sempre recebido de outro. Essa constituição é uma composição de dois princípios que estão como potência e ato, *subiectum* e *receptum*, *aliud* e *aliud*, em todos os entes, com exceção daquele único e *primum* que é o Ente por Essência, perfeitamente simples pois é o *Ipsum Esse Per Se Subsistens*.

2.3.2 A classificação de Cornélio Fabro

Cornélio Fabro, no seu clássico *La Nozione Metafisica di Partecipazione: Secondo San Tommaso d'Aquino*, identifica cinco formas de argumentação pela distinção ou composição real

¹²⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibet* II, q. 2 a. 1 co.: "Sed sciendum est, quod aliquid participatur dupliciter. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura. Id enim est de substantia rei quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est. Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens".

de essência e *esse*¹²⁵. A primeira normalmente aparece nas obras de juventude, onde a dependência de Avicena é mais marcante. Nesse grupo de textos, a distinção real é argumentada a partir do fato da criatura ser causada por Deus. Parte do pressuposto de ser da razão do causado que este seja de algum modo composto, uma vez que seu ser é outro que o *id quod est*. Nesse grupo, Fabro inclui vários trechos do Comentário da Sentenças (inclusive aquele apresentado em *Super Sent.* I d. 8, q. 5 a. 2, que expomos acima), o argumento do *De ente.*, c. 4, *De verit.* q. 8, a. 8, *S.c.G.* II.52 e *S. Th.* Ia q. 3 a. 7 ad 1¹²⁶.

Em um segundo grupo, a argumentação parte da distinção real entre *essentia* e *esse* para justificar a causalidade dos entes criados. Por exemplo, no *Q. Quodl.* VII q. 3 a. 2¹²⁷, onde se investiga se os anjos são seres compostos de sujeito e acidentes, Tomás parte de duas opiniões, dos que afirmam haver uma composição de matéria e forma, e dos que afirmam haver uma composição de *esse* e *quod est*. No último caso, poderia se concluir o anjo ser *subiectum* de uma forma accidental, uma vez que se algo não é seu ser (*esse*), tem esse ser recebido de outro (*ab alio*), e portanto, está em potência para com aquele ser. Fabro também inclui neste grupo novamente o *Super Sent.* I d. 8, q. 5 a. 2, *De verit.* q. 2 a. 1 e *S.c.G.* III.65.

Numa terceira forma de argumentação, Fabro coloca a composição de *essentia* e *esse* como necessidade crítica de fundamentar a verdade do juízo, e atribui essa descoberta ao Pe. André Marc, no seu *La méthode d'opposition en ontologie*¹²⁸. O texto em questão é o do *Comentário à Metafísica IX*¹²⁹, onde Tomás afirma que o verdadeiro e o falso da proposição

¹²⁵ Cf. FABRO, 2005, p. 200-215

¹²⁶ A lista completa de referências: In *I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1 ad 2; d. 3, q. 4, a. 1; d. 8, q. 5, a. 2; q. 3, a. 2; q. 4, a. 2; d. 19, q. 2, a. 1; *De Ente*, c. 4; In *II Sent.*, d. 1, q. 1. a. 1; d. 3, q. 3, a. 1 ad 4; ib., d. 37, q. I, a. 1; *De verit.*, VIII, 8; *Q. Quodl.*, IX, 6. Também *Super De Trin.*, q. V, a. 4 ad 4; *S.c.G.* II.52, arg. 3, 4, 5 e *S. Th.* Ia q. 3, a.7 ad 1

¹²⁷ Cf. THOMÁS DE AQUINO, *Quodlibet VII*, q. 3 a. 2 co. “.... Dicendum, quod ex hoc aliquid est susceptivum formae substantialis vel accidentalis, quod aliquid habet possibilitatis: quia de ratione potentiae est ut actui substernatur, qui forma dicitur. De Angelis autem diversi diversa sentiunt. Quidam enim dicunt, quod sunt ex materia et forma compositi. Alii dicunt, quod sunt compositi ex esse et quod est, ut Boetius dicit. Et utroque modo oportet ponere potentialitatem in Angelo. De primo enim modo patet. Similiter patere potest de secundo, quia omne quod non est suum esse, oportet quod habeat esse receptum ab alio, quod est sibi causa essendi. Et ita, in se consideratum, est in potentia respectu illius esse, quod recipit ab alio. Et hoc modo ad minus potentialitatem ponere oportet in Angelo, quia Angelus non est suum esse, hoc enim solius Dei est. Et ita relinquitur quod Angelus possit esse subiectum accidentalis formae”.

¹²⁸ Cf. MARC, A.. *La méthode d'opposition en ontologie thomiste*. In: *Revue néo-scholastique de philosophie*. 33^e année, Deuxième série, n^o30, 1931. pp. 149-169. Disponível também em https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-555x_1931_num_33_30_2611, acessado em 10/11/2020.

¹²⁹ Cf. THOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 9 l. 11 n. 4: “Hoc autem addit ad manifestandum quod supra dixerat, quod verum et falsum est in rebus componi et dividi. Oportet enim veritatem et falsitatem quae est in oratione vel opinione, reduci ad dispositionem rei sicut ad causam. Cum autem intellectus compositionem format, accipit duo, quorum unum se habet ut formale respectu alterius: unde accipit id ut in alio existens, propter quod praedicata tenentur formaliter. Et ideo, si talis operatio intellectus ad rem debeat reduci sicut ad causam,

são fundamentados na própria disposição da coisa, como que para sua causa. Assim, quando o intelecto forma uma composição, duas coisas são recebidas, sendo uma formal a respeito da outra. Numa proposição verdadeira acerca de uma substância composta, é a composição de forma e matéria, ou de substância e acidente o que fundamenta como causa a composição formada na operação do intelecto, e exprimida pelas palavras na afirmação. Por exemplo, se digo “Sócrates é homem”, é a composição de forma humana com a matéria individual pela qual Sócrates é este homem que causa e fundamenta a verdade da minha afirmação. Embora no texto de Tomás não haja menção à composição de *essentia* e *esse*, Fabro fala que o mesmo raciocínio se estende para tal composição, uma vez que se digo: *aliquid est*, ou algo existe, desde que não se trate de Deus, a verdade da proposição se baseia na composição real da essência e do ato de ser. Para Fabro, é nisso que está a raiz metafísica última *ex parte obiecti* do modo criado de conhecer, primeiro por ideia e depois por juízo. Conhecemos primeiro no abstrato da ideia, independente do ato real de ser, e depois avançamos no conhecimento do modo de ser, a partir do juízo. Neste ponto, Fabro faz referência ao texto de *Super Sent.* I d. 38, q. 1, a. 3, onde Tomás afirma ser dupla a operação do intelecto (*una quae dicitur formatio, quae apprehendit quidditates rerum... alia comprehendit esse rei, componendo affirmationem*). Esta dupla operação é fundada na composição presente na coisa de *quidditas* e *esse*. Nesse caso, a expressão *Deus é* se torna uma *nugatio*, uma repetição vã? Não, pois o intelecto humano não pode apreender a essência divina na sua operação, sendo limitado nas afirmações propositivas acerca de Deus.

A quarta forma de argumentar a composição real entre *essentia* e *esse*, que Fabro identifica, baseia-se no texto do *Super Sent.* I d. 48 q. 1 a. 1, que embora seja um texto da juventude de Tomás, Fabro considera de importância capital. O argumento¹³⁰ estabelece que para qualquer similaridade supõe-se alguma composição em pelo menos um dos membros

oportet quod in compositis substantiis ipsa compositio formae ad materiam, aut eius quod se habet per modum formae et materiae, vel etiam compositio accidentis ad subiectum, respondeat quasi fundamentum et causa veritatis, compositioni, quam intellectus interius format et exprimit voce. Sicut cum dico, Socrates est homo, veritas huius enunciationis causatur ex compositione formae humanae ad materiam individuaem, per quam Socrates est hic homo: et cum dico, homo est albus, causa veritatis est compositio albedinis ad subiectum: et similiter est in aliis. Et idem patet in divisione.”

¹³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 co: "Contingit autem aliqua dici similia dupliciter. Vel ex eo quod participant unam formam, sicut duo albi albedinem; et sic omne simile oportet esse compositum ex eo in quo convenit cum alio simili, et ex eo in quo differt ab ipso, cum similitudo non sit nisi differentium, secundum Boetium. Unde sic Deo nihil potest esse simile nec conveniens nec conforme, ut frequenter a philosophis dictum invenitur. Vel ex eo quod unum quod participative habet formam, imitatur illud quod essentialiter habet. Sicut si corpus album diceretur simile albedini separatae, vel corpus mixtum igneitate ipsi igni. Et talis similitudo quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio, potest esse creaturae ad Deum participantis bonitatem vel sapientiam vel aliquid huiusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia ejus;"

semelhantes. São chamados semelhantes, ou por 1) ambos participarem de uma forma (um terceiro), assim como dois brancos participam da brancura, sendo necessário que ambos sejam compostos daquilo que os tornam semelhantes e de algo que os diferenciam; ou por 2) uma forma que está em um universalmente (*essentialiter*, ou seja, uma formalidade subsistente) e que é imitada pelo outro, que a tem por participação (*per participationem*). Por exemplo, quando um corpo branco é dito ser similar a uma suposta brancura em si. Esse tipo de semelhança coloca a composição em um e a simplicidade no outro. No texto, Tomás fala da participação das criaturas na bondade e na sabedoria divinas, no entanto, em *Super Sent.* II d. 16 q. 1 a.1 ad 3, Tomás aplica a mesma doutrina para o caso do *esse*. O argumento é importante pois já considera a noção platônica de participação na maneira de considerar o ente finito, também serve como elaboração inicial para o que se tornará a doutrina da analogia entre criatura e Criador (*S. Th.* Ia q. 4 a. 3 ad 3).

Por fim, Fabro coloca como a quinta forma de argumentação aquela fundamentada diretamente na noção de participação, entendida no sentido técnico e “estático”. Na medida em que Tomás caminha para a maturidade, a argumentação que era mais abundante vai se simplificando e a dependência de Avicena vai dando lugar ao argumento de participação, mostrando a influência do Neoplatonismo, em especial da *Elementatio Theologica* de Proclo e o *Liber de causis*. Para mostrar essa evolução, Fabro começa expondo o texto do *De ente.* c. 4 (para Fabro, há 3 argumentos nesse capítulo) e o da *S.c.G.* II.52. Após essa exposição, ele inicia uma nova seção do livro cujo título anuncia, de acordo com ele, a conclusão da segunda parte do estudo: “a participação como a última região metafísica na posição tomista acerca da composição real de essência e ato de ser”. Nessa sessão¹³¹, ele desenvolve os argumentos que seguem esta última forma (baseados na participação transcendental estática) em uma série que traz dezenas de textos avulsos (*32 testi vaghi*, ao todo). O princípio, que tem valor geral, é estabelecido no *Q. Quodl.* II, q. 2 a. 1 co.: *Quandocumque aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur* - sempre que algo se predica de outro por participação, é necessário que lá exista algo além daquilo que é participado. Fabro afirma que, assim como na participação predicamental (matéria e forma; substância e acidente, de acordo com *Super De hebd.* 1. 2), há uma composição real de elementos nos entes que podem se multiplicar (em gênero e espécie), desde que se conceda que o *actus essendi* de

¹³¹ Cf. FABRO, 2005, p. 215-235.

fato tenha um caráter real de ato, cada ente criado será também composto realmente de sua substância e de seu *actus essendi*.

Depois da apresentação de todos os textos avulsos, onde Tomás elabora os argumentos de acordo com esse último modo (participação transcendental estática), Fabro apresenta o que ele entende ser a essência desse argumento tomista para a distinção real de *essentia* e *actus essendi*:

Omnis creatura dicitur (esse) ens per participationem. Sed omne quod est per participationem oportet quod dividatur in participans et participatum¹³², ita quod omne participans componatur ex participante et participato¹³³, tamquam ex potentia et actu¹³⁴.

Ergo omnis creatura componitur [realiter] ex actu et potentia in linea entis quod est ex participato et participante: participans dicitur essentia vel suppositum, et quod est participatum ipsum esse seu actus essendi (FABRO, 2005, p. 235).

Justificando a premissa maior, Fabro argumenta, seguindo Tomás em *De div. nom. c. 5, l. 2*¹³⁵, que qualquer substância criada é finita em si, seja na sua ordem ou quanto ao próprio *esse*, porque sempre é determinada a um *tal* modo de ser (gênero e espécie), não captando a sua plenitude total (*non capit totam plenitudinem entis*). Em relação à premissa menor: assim como na ordem predicamental a participação se dá na linha da substância, *ex subiecto et accidente*, segundo uma composição real: o acidente como participado e o sujeito como o que participa, e também, na linha da essência, a forma como participado e a matéria como o que participa; do mesmo modo, e *a fortiori*, na ordem transcendental do próprio ente, se dá uma composição real entre o que é participado *ex actu*, o *esse*, e o que participa *ex potentia*, que é a própria essência ou *suppositum*. Fabro cita diversos textos¹³⁶ para confirmar a justificativa da premissa menor,

¹³² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De div. nom.*, c. 4, l. 14.

¹³³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In VIII Physic.*, l. 21

¹³⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De spirit. creat.* art. 1; *Q. De anima* art. 6 ad 2; *Quodlibet III*, q. 8, a. 20

¹³⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De div. nom.*, cap. 5 l. 2: "...omne esse, secundum quamcumque rationem essendi, supersubstantialiter existit in eo, qui omnium existentium est causa: non enim esse suum est finitum per aliquam naturam determinatam ad genus vel speciem, ut possit dici, quod est hoc et non est illud, ut sunt determinatae etiam substantiae spirituales".

¹³⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super De hebd.*, l. 2; *S. Th.* Ia q. 75 a. 5; *In Physic.*, lib. 8 l. 21 n. 13; *Quodlibet II*, q. 2 a. 1 co.; *Quodlibet III*, q. 8 co.; *Quodlibet XII*, q. 5 a. 1 co.; *De substantiis separatis*, cap. 3; *De substantiis separatis*, cap. 8.

entre eles, a lição 2 do *Super De hebd.*, que já expomos acima e a *S.Th.* I q. 75 a. 5 ad. 1, também já mencionada na nossa exposição.

2.3.3 A classificação de John Wipple

John Wipple (1995, p. 133; 2000, p. 137) reconhece 5 formas de argumentos que Tomás utiliza para provar a composição real de *essentia* e *esse* nos entes criados. Essa classificação é parecida com a proposta por Sweeney (1963), de acordo com o próprio Wipple. Um tipo de argumento, que é chamado de *intellectus essentiae* (1), argumenta no sentido de que tudo aquilo que não é da intelecção da essência (*intellectus essentiae*), advém de fora dela e fazer composição com a mesma. Assim é como Tomás começa argumentando acerca da distinção real no capítulo 4 do *De ente*, como já exposto de forma mais detalhada acima. Outro tipo de argumento se baseia na impossibilidade de existência de mais de um ente cuja essência é idêntica ao *esse* (2). Há um tipo de argumento, que Sweeney chama de argumento do *genus* (3), por concluir que o que quer que esteja em um gênero, tem uma quiddidade que difere de seu ser. Outro tipo de argumento é baseado na participação (4). E por fim, há um tipo de argumento que se baseia no caráter limitado dos entes individuais (5).

Como o argumento baseado no *intellectus essentiae* já foi exposto como parte do argumento completo do *De ente*, c. 4, e os argumentos baseados em participação também já foram exemplificados acima, na divisão proposta por Cornélio Fabro, a seguir, nós apresentaremos de maneira breve as argumentações dos tipos (2), (3) e (5).

A impossibilidade de mais de um ente perfeitamente simples (2)

Esse é um argumento que parte da simplicidade divina e conclui na composição dos entes criados. Um exemplo, embora não tão completo, está em *Super Sent.* I d. 8 q. 5 a. 2, que já trabalhamos acima. Nas obras mais maduras do Aquinate, esse argumento aparece de forma mais detalhada, como por exemplo, na *S.c.G.* II.52 e *De spirit. creat.* a. 1. Vejamos como o argumento aparece neste último.

O primeiro artigo da primeira questão disputada sobre as criaturas espirituais indaga se a substância espiritual se compõe de matéria e de forma. Na resposta, Tomás começa argumentando sobre o sentido do termo “matéria”, e afirmando a impossibilidade de uma criatura espiritual ser composta de matéria e forma, caso matéria seja entendida no sentido de *materia prima*, como certa potência inteligida para além de toda espécie, de toda forma e toda

privação. Ou seja, a matéria que é tomada no sentido comum. No entanto, se se toma matéria e forma como duas coisas quaisquer que estão para si como potência e ato, podemos sim afirmar a existência de matéria e forma nas substâncias espirituais. O argumento, então, pressupondo a existência de Deus como ente absolutamente simples, conclui na composição dos entes criados, por ser impossível a multiplicação de um ente cuja essência é o ser:

É manifesto que o primeiro ente, que é Deus, é ato infinito, uma vez que tem em si toda plenitude de ser, não contraída em nenhuma natureza de gênero ou espécie... De onde dizemos que Deus é seu próprio ser (*ipsum suum esse*). Porém, isso não pode ser dito de qualquer outro ente; assim, pois, é impossível inteligir que existam várias brancuras separadas; mas se existisse uma brancura separada de todos os sujeitos e recipientes, esta seria apenas uma: assim, é impossível que o próprio ser subsistente não seja apenas um. Portanto, tudo que é após o primeiro ente, como não é o seu ser (*suum esse*), tem o ser recebido em algo (*habet esse in aliquo receptum*), pelo qual o próprio ser é contraído, e assim, em qualquer ente criado, uma é a natureza da coisa que participa no ser, e outra é o próprio ser participado (*aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum*). (*De spirit. creat.*, a. 1, resp)¹³⁷

A resposta do artigo segue para a conclusão de que tal composição é uma composição de ato e potência e, conseqüentemente, que as substâncias espirituais são compostas de matéria e forma, se tomamos “matéria” como toda potência, e “forma” como todo ato. O principal aspecto a se notar neste tipo de argumento é que, pressupondo a existência de Deus como o *Ipsum Esse Subsistens*, só podemos conceber uma única *perfectio separata*, uma vez que qualquer outra forma subsistente só terá o ser enquanto o contrai naquela determinada forma, sendo então um *subiectum* e potência para o *esse* que é ato e perfeição, resultando assim numa distinção entre o receptáculo e o conteúdo, entre a quiddidade e o *esse*, entre o participante e o participado.

¹³⁷ TOMÁS DE AQUINO, *De spirit. creat.*, a. 1 co.: "Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae quae non sit suum esse; quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio: sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatae; sed si esset albedo separata ab omni subiecto et recipiente, esset una tantum; ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam."

Tudo que está em um *genus* é composto de *quidditas* e *esse* (3)

Wipple (2000, p. 157) chama a atenção para um ponto interessante em relação a esse tipo de argumento: em nenhum contexto em que ele aparece, há uma dependência de um conhecimento pressuposto da existência de Deus. Wipple ainda lembra que é um argumento que já aparece nas obras de juventude (por exemplo em *Super Sent.* I d. 8, q. 4, a. 2) até nos escritos mais maduros como a Suma Teológica (por exemplo, *S. Th.* I q. 3, a. 5). Ocorre também em *De verit.* q. 27, a. 1, ad 8, *S.c.G.* I.25 e *De Pot.* q. 7, a. 3.

No argumento apresentado na Suma Teológica, o contexto é o da simplicidade divina. O argumento em questão aparece como terceiro numa série de três argumentos para se provar que Deus não está em gênero algum. O texto diz:

Porque todas as coisas que estão em um mesmo gênero têm em comum a quiddidade ou essência do gênero, que lhes é atribuída segundo a essência. Mas elas diferem quanto ao ser, pois não são o mesmo o ser do homem e o do cavalo, nem o ser deste homem e daquele homem. E assim é preciso que todas as coisas que pertencem a um gênero tenham em si distintos o ser e a essência (*S. Th.* I q. 3, a. 5, resp.; ed. Loyola v. I, p. 180)¹³⁸.

O argumento é do tipo lógico-metafísico. Tanto o gênero quanto a espécie são predicáveis enumerados por Porfírio que se predicam de muitos. No *De ente.* c. 2, o gênero aparece como o todo da espécie, indeterminadamente (*Sic ergo genus significat indeterminate totum id quod est in specie*), não sendo, como os platônicos pensavam, uma entidade separada (*De ente.* c. 3). O gênero é indeterminado, a diferença é determinante e a espécie é determinada. Mas de qualquer modo, para as coisas de um mesmo gênero, a quiddidade deste gênero é comum e predicada a todos. Se temos, por exemplo, um homem (a) e um cavalo (b), dizemos que tanto (a) quanto (b) são animal. O ser (a) e o ser (b), o ser substancial de cada um deles deve se distinguir um do outro, caso contrário não seria possível a multiplicação, uma vez que a quiddidade é a mesma para ambos. É o mesmo para este homem e aquele homem. Ambos são predicados de ‘homem’, mas ambos são seres em si, substâncias individuais predicadas da

¹³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I^a q. 3 a. 5 co. : “Tertio, quia omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis in eo quod quid est. Differunt autem secundum esse, non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis. Et sic oportet quod quaecumque sunt in genere, differant in eis esse et quod quid est, idest essentia.”

mesma quiddidade. Portanto, é necessário que haja uma distinção entre o *esse* e a *quidditas* de modo que haja realmente uma diversidade entre os entes sob um mesmo gênero.

O problema é que esta argumentação salta da ordem lógica para a metafísica, sem uma justificativa plausível. Partilhar de uma mesma quiddidade não implica em identidade real. Dois homens são ambos predicados de ‘homem’, isto é, da mesma quiddidade. No entanto, têm a sua diversidade numa outra composição real, que é a de matéria e forma, a saber, a *materia signata* atualizada pela forma.

Todo ente cujo *esse* é finito é composto realmente (5)

Wipple (2000, p. 170) identifica apenas um texto que claramente apresenta esse argumento e, ainda assim, o argumento aparece no *sed contra*.

Em *Super Sent.* I d. 8, q. 5, a. 1, Tomás, ao perguntar sobre a possibilidade de uma criatura simples, apresenta o segundo *sed contra*:

Além do mais, toda criatura tem o *esse* finito. Mas o *esse* não recebido em alguma coisa não é finito, ao contrário, é absoluto. Portanto, toda criatura tem *esse* recebido em alguma coisa, e assim, é necessário que tenha ao menos dois, a saber, *esse* e isso que recebe o *esse* (*id quod esse recipit*). (*Super Sent.* I d. 8, q. 5, a. 1)¹³⁹

Esse enquanto *perfectio separata* é infinito, não sendo determinado a forma alguma. Mas este só pode ser um, que é Deus. Qualquer criatura, por ser finita, só pode assim ser enquanto tem o *esse receptum* em algum *suppositum*. Dessa forma, o ente criado é composto de *esse* e aquilo que recebe o *esse*.

2.4 Conclusão sobre a posição de Tomás de Aquino

Ao fim desse capítulo, poderíamos nos perguntar se essa composição real é entendida por Tomás no mesmo sentido com que Egídio Romano depois colocará: uma composição de *duas coisas* (*res et res*). Se se pensa em duas coisas no sentido de que se pode separá-las, é

¹³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 s. c. 2: “Praeterea, omnis creatura habet esse finitum. Sed esse non receptum in aliquo, non est finitum, immo absolutum. Ergo omnis creatura habet esse receptum in aliquo; et ita oportet quod habeat duo ad minus, scilicet esse, et id quod esse recipit”.

evidente que não. A única coisa que existe é o *ens*. É somente no ente que se dá a união (*compositio*) inseparável da *quidditas* e *esse*. Talvez a prova mais clara disso em Tomás é, novamente, a análise da estrutura das Inteligências. Na *S.c.G.* II.55, ao falar da impossibilidade de corrupção das substâncias intelectuais, Tomás afirma¹⁴⁰ que em toda corrupção o ato é removido, permanecendo a potência. Mas a corrupção não se dá de forma a reduzir algo totalmente ao não-ser, assim como a geração não produz um ente a partir do não-ser total (isto apenas se dá na criação). Se um balão estoura (corrupção), aquela forma inicial, que é seu ato, é removida, permanecendo a potência, a borracha, agora sob uma outra forma mais rudimentar na bexiga estourada. Mas se pensamos num ente imaterial, no caso dos anjos e da alma, o ato para o qual a substância é potência é o próprio *esse*. Assim, a corrupção implicaria na remoção do *esse* e na permanência da substância, o que é totalmente impossível, conforme ensina Tomás. E por isso, as almas e os anjos são incorruptíveis. Em outra passagem, que também trata das substâncias espirituais (*De spirit. creat.*, a. 1 resp.), o Aquinate diz¹⁴¹ que a forma subsistente é em relação ao seu *ser* como a potência ao ato. Mas acrescenta: *non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur* - porém, não digo como uma potência separável do ato, mas aquela que seu ato sempre a acompanha.

Trata-se claramente de dois princípios ontológicos que se compõem realmente na constituição do ente criado. Fazendo uso de uma feliz fórmula de Gilson, esses dois princípios são distintos realmente porque, cada um deles é “nada daquilo que é o outro” (GILSON, 2016, p. 138). Não se trata, pois, de duas partes separáveis, como também é colocado por Tomás ao descrever, novamente, a estrutura ontológica dos anjos, no *Q. Quodl.* II, q. 2 a. 1 co: *si ergo in Angelo est compositio sicut ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae*, ou seja, se há uma composição no anjo assim como de essência e *esse*, ela não se dá como uma composição de partes da substância, mas assim como da substância e daquilo que se adere a ela. A expressão *adhaeret*, outras vezes *accidit*, para caracterizar o modo como o *esse* se dá para com a *essentia*, denota a contingência do ente criado por meio da doação do *ser*. Embora seja algo que remete

¹⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *S.c.G.*, lib. 2 cap. 55 n. 4: “Adhuc. In omni corruptione, remoto actu, manet potentia: non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens, sicut nec generatur aliquid ex omnino non ente. In substantiis autem intellectualibus, ut ostensum est, actus est ipsum esse, ipsa autem substantia est sicut potentia. Si igitur substantia intellectualis corrumpatur, remanebit post suam corruptionem. Quod est omnino impossibile. Omnis igitur substantia intellectualis est incorruptibilis.”

¹⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *De spirit. creat.* a. 1: “adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse;”

a Avicena, deve ser sempre tomado no sentido cristão que o Aquinate dá. Enquanto em Avicena a essência é tomada por si mesma, de forma independente da existência, na doutrina cristã a composição de *essentia* e *esse* anuncia a realidade das coisas criadas, e a sua completa dependência da vontade divina tanto com respeito à sua origem (criação), quanto à sua conservação (providência). Tudo que vem a ser, só o vem por meio da obra do Criador, e só permanece no ser, porque nele participa. De fato, a noção de existência enquanto “acidente” é explicitamente descartada pelo Aquinate, em detrimento de noção de *esse* como ato último, complemento de toda forma e efeito próprio de Deus, o *Primus Actus* que é *Esse Subsistens Per Se*, no qual todas as coisas participam por semelhança para que assim sejam elas mesmas em ato¹⁴².

A doutrina do Aquinate, ao mesmo tempo que é fortemente empírica, na medida em que reconhece ser o objeto próprio do conhecimento humano as essências das coisas sensíveis, é profundamente dialética na sua capacidade de conceber o *ens* como o fundamento metafísico que sintetiza em si potência (*essentia*) e princípio de ativação (*esse*), o ato cujas raízes se fincam na própria *Causa Prima*. O Tomás que abraça a doutrina aristotélica do ato e a sua primazia sobre a potência, reconcilia também a mesma com a doutrina platônica de participação, colocando ambas sob a luz lançada pela tradição patrística do Deus que se revela a Moisés como *Ego Sum Qui Sum*. Há, pois, uma dupla ordem na estrutura do *ens* (*duplex ordo*), a da matéria para com a forma, e a da própria coisa composta para com o *esse* participado (transcendental). Para compreender essa última, vimos que vários argumentos são apresentados, mas muitas vezes a metafísica do Aquinate prefere mesmo lançar mão de metáforas. Terminamos, este capítulo, incluindo mais uma delas. Trata-se de uma explicação da ação divina para conservação das coisas no ser. Na rica passagem da *S.Th.* I q. 104, a. 1, Tomás, fala das consequências da remoção das causas nos seus respectivos efeitos. Um exemplo dado é a da água aquecida, que retém o calor ainda depois de terminada a ação do fogo. Para ele, a matéria da água teria uma

¹⁴² TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibet* XII, q. 5 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod opinio Avicennae fuit, quod unum et ens semper praedicant accidens. Hoc autem non est verum, quia unum prout convertitur cum ente, signat substantiam rei, et similiter ipsum ens; sed unum prout est principium numeri, signat accidens. Sciendum ergo, quod unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actu quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus est esse subsistens per se; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu: et sic nulla forma est nisi per esse. Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia. Et quia esse est complementum omnium, inde est quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse nisi in quantum participat operationem divinam; et sic proprie loquendo, non est accidens. Et quod Hilarius dicit, dico quod accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae; et sic est esse in rebus creatis, quia in solo Deo esse est eius essentia.

capacidade de receber o calor do mesmo modo (*secundum eandem rationem*) pelo qual o calor se encontra no fogo. Nas condições perfeitas de participação no calor do fogo, o próprio calor permaneceria para sempre na água, diz Tomás. Mas no caso da luz no ar a situação é diferente. O ar não permanece iluminado nem por um instante após a remoção da luz, pois não é natural (*nullo modo natus est*) ao ar receber a luz de acordo com o mesmo modo que a luz está no sol. E assim, porque não há raiz no ar (*non habet radicem in aere*), imediatamente após a remoção da ação do sol a luz se cessa no ar. E é exatamente assim que as criaturas estão para com Deus. Assim como o sol ilumina pela sua natureza, o ar se torna luminoso ao participar da luz do sol, mas sem participar, contudo, na natureza do sol. E assim, só Deus é ente por essência, porque sua essência é seu ser. Mas toda criatura só é ente por participação, pois sua essência não é o seu ser¹⁴³.

¹⁴³ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I q. 104, q. 1, resp: “Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminatentem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse”.

3. DUNS SCOTUS: A REJEIÇÃO DA TESE DA DISTINÇÃO REAL

João Duns Scotus nasceu em Duns, na Escócia, perto da fronteira com a Inglaterra, por volta do fim do ano de 1265 ou início de 1266. É provável que sua educação tenha se iniciado com os Franciscanos em Oxford quando ele tinha por volta de 13 anos. Sua ordenação se deu em 1291, em Northampton, Inglaterra. Estima-se que sua formação em teologia tenha se iniciado em 1288 e se completado por volta do ano de 1301, em Oxford. Em 1302, ele já lecionava as Sentenças de Pedro Lombardo em Paris. Recebe o grau de mestre em teologia (*Magister Regens*) em novembro de 1304. Em outubro de 1307, recebe a função de *Lector* no *Studium* dos Franciscanos em Colônia. Morre no ano seguinte, na mesma cidade, no dia 8 de novembro (WILLIAMS, 2003, p. 1-6).

Embora o problema da distinção de essência e existência despertasse o interesse de muitos filósofos no debate medieval no sentido de justificar o caráter contingente e causado da criação, em Duns Scotus, a contingência é explicada não em termos de uma composição real de essência e existência. De fato, a tese de uma distinção real da essência e da existência é descartada por Scotus como algo “simplesmente falso” (*Ord.* IV, d. 13 q. 1, n. 142, ed. Vat. XII 2010, 479)¹⁴⁴. Veremos neste capítulo, de que modo Scotus estabelece a sua metafísica para chegar a essas conclusões tão distintas da tese tomista, isto é, de uma composição real de essência e *esse* como potência e ato na estrutura do ente criado.

Para chegar até o cerne do problema, precisamos inicialmente entender o papel crucial que a noção unívoca de *ens* exerce na sua metafísica e como isso reorienta toda a abordagem da questão da contingência do ente criado.

3.1 O ente e o objeto da metafísica

A questão do objeto da metafísica é recorrente na escolástica, principalmente pela divergência entre Avicena e Averróis na tentativa de unificar a ciência que é considerada a mais alta de todas, isto é, aquela que trata das coisas maximamente inteligíveis. A divergência

¹⁴⁴ Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV, d. 13 q. 1, n. 142, ed. Vat XII, 479: “Ad primum dico de illo ordine essentiae ‘esse’ et potentiae, quod simpliciter falsum est ‘esse’ aliud esse ab essentia.”

remonta à ambiguidade do próprio texto deixado pelo Estagirita¹⁴⁵. Vimos anteriormente que para Avicena é suficiente dizer que o ente enquanto ente é o objeto da metafísica, uma vez que Deus e as substâncias imateriais são entes, e assim recairiam sem problemas no escopo desta ciência. Além disso, para Avicena, é no escopo da metafísica que se pode provar a existência divina, e nenhuma ciência pode iniciar a menos que tenha o seu objeto já dado. Averróis, por outro lado, entendia que era a física que provava a existência divina. A metafísica, portanto, partia deste dado, tendo como objeto a substância, cujo exemplar mais completo era a substância separada, isto é, Deus como causa primeira de todas as coisas.

É precisamente a questão sobre Deus e sua existência o que orienta a escolha da abordagem metafísica de Duns Scotus. Gilson (2010, p. 132, 133) salienta que já nos escritos juvenis de Scotus é possível observar que uma opção fundamental é feita com base no papel que a metafísica desempenha na prova da existência de Deus. Entre Averróis, que afirma só ser possível provar a existência de Deus pela física, através do argumento do Primeiro Motor (*Super Metaph.* I, q. 1, n. 20; OPh. III, p. 22, 23), e Avicena, que deixa a prova da existência de Deus exclusivamente para a metafísica (*Super Metaph.* I, q. 1, n. 111; OPh. III, p. 54), embora ambos estejam errados para o Doutor Sutil, o erro maior é o de Averróis (*sed magis Averroes*). Avicena erra por não reconhecer que a prova que a física provê, buscando a causa primeira do movimento, é sim válida, uma vez que, diante de um efeito, pode-se afirmar a existência de sua causa. No entanto, esta não é a prova mais robusta, pois nos dá apenas um conhecimento negativo acerca de Deus (*cognitionem privativam*). A prova metafísica, ao contrário, que parte das propriedades dos entes criados (*generales proprietates entis creati*), é mais completa e nos dá um conhecimento positivo (*cognitionem positivam*) e mais excelente sobre Deus. Assim, entre a abordagem de Averróis e a de Avicena, a do último tem maior razão (*Super Metaph.* I, q. 1, n. 113; OPh. III, p. 54-55).¹⁴⁶

¹⁴⁵ Aristóteles afirmava a existência de uma ciência mais universal, que tratava do ente enquanto ente, em contraste com as outras ciências, que se limitavam a regiões específicas do ente. Em outro lugar, enquanto discutia as ciências teóricas, Aristóteles também colocou a filosofia primeira, ou teologia, como ciência que lidava com os entes separados ou imóveis, pelo fato de serem as causas mais universais. Assim, esta mesma ciência cujo objeto era o ente enquanto ente (uma ontologia), tinha também como objeto Deus (uma teologia). A discussão sobre essa suposta ou real incompatibilidade não foi apenas um problema na escolástica, mas ainda é parte do debate até hoje (REALE, 2014, v. 1, p. 46).

¹⁴⁶ Cf. DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum* I, q. 1, n. 113; OPh. III, p. 55: “Tamen ista immediatius, quia generales proprietates entis creati, secundum quod considerantur hic, magis ducunt in cognitionem positivam perfectionum primi enti per excellentiam quam speciales condiciones consideratae in aliis scientiis. Quia illae magis ducunt in cognitiones considerate in aliis scientiis. Quia illae magis ducunt in cognitionem privativam vel aliquam positivam minus excellentem; minus enim excellens videtur primitas movendi tantum quam esse primum ens simpliciter. Unde uterque negetur quoad secundum et tertium, sed magis Averroes.”

E de que forma é possível provar a existência de Deus pela metafísica? Na sua *Lectura Scotus* responde que, porque no ente infinito existem propriedades com respeito às criaturas, e do respectivo é concluída a existência de outro, então as propriedades de Deus respectivas às criaturas são as vias próprias de conhecer a sua existência e a sua infinitude (*quia in ente infinito sunt proprietates respectivae ad creaturas, et ex respectivo esse concluditur aliud esse, ideo proprietates respectivae Dei ad creaturas sunt propriae viae cognoscendi esse Dei et eius infinitatem*) (*Lec. I, d. 2, p. 1, q. 2, n. 38 e 39; ed. Vat. XVI, p. 124, 125*). As propriedades às quais se refere são *eminentia in bonitate et causalitas* - a eminência na bondade e a causalidade, esta última, dividindo-se em causalidade eficiente e final. Partindo disso, Scotus estabelecerá a prova da tríplice primazia na tríplice ordem essencial: a de causa eficiente e de causa final, e a de eminência¹⁴⁷, concluindo com a existência de uma natureza suprema incausável, atualíssima e única¹⁴⁸.

Mas para que este movimento seja possível, é necessário que o objeto da metafísica esteja definido de modo a permitir que aquelas conclusões estejam já virtualmente ali colocadas. O *subiectum* de uma ciência, para Scotus, deve conter as conclusões que possam ser deduzidas naquela determinada ciência, e assim, unificar a própria ciência (WIPPEL, 1982, p. 388). Diante disso, qual seria o objeto primeiro da metafísica? A partir da disputa de Averróis e Avicena, novamente Avicena é escolhido. Se a metafísica é aquela encarregada de prover a mais robusta prova da existência de Deus, ele não poderá ser o objeto desta ciência, mas sim o *ens in quantum ens* - o ente enquanto ente (*Super Metaph. I, q. 1, n. 11; OPh. III, p. 19*). Quando Avicena toma o *ens in quantum ens* como sujeito da metafísica, ele o faz dando à sua análise “uma dimensão noética, afirmando que o ente é o objeto primeiro de nosso intelecto” (BOULNOIS, 2015, p. 187). No entanto, a questão sobre Deus ainda persiste como uma questão emergente da aceitação dessas duas teses. Será Deus o princípio do sujeito da metafísica (o ente enquanto ente)? Nesse caso, Deus está além do nosso intelecto, e o ente deve ser tomado de forma analógica. Ou Deus se inclui na noção de ente? Nesse caso não há um perigo em se negligenciar a transcendência divina e tornar Deus um ente entre os demais? Scotus toma essa última via, pelo fato dessa opção lhe parecer mais favorável ao estabelecimento de uma base sólida para se firmar o conhecimento de Deus, sem, contudo, renunciar à transcendência divina. Boulnois

¹⁴⁷ Cf. Duns Scotus, *De primo principio* III.69, p. 68: “Alicui uncae et eidem naturae, actu existenti, inest triplex primitas in triplici ordine essentiali praedicto. Scilicet efficientiae, finis et eminentiae.

¹⁴⁸ Cf. Duns Scotus, *De primo principio* III.79, p. 76: “Tu es unicum primum; et omne aliud a te posterius est te, sicut in triplici ordine”.

(2015, p. 203) afirma que, por uma razão teológica, que é a questão do conhecimento de Deus, Scotus vai estabelecer uma tese metafísica¹⁴⁹ (a univocidade do ente); e para sustentá-la, será preciso uma tese epistemológica, a fim de unificar o objeto da metafísica.

Afirmar que o *ente enquanto ente* é o objeto da metafísica, e que este objeto é capaz de unificar esta ciência, englobando tanto os entes criados quanto o Ente Infinito, é preciso responder a duas questões. Como é possível que nosso intelecto, cujo conhecimento se dá a partir da percepção das coisas sensíveis, chegue a um conceito que transcenda à realidade física? E, caso isso seja possível, de que forma poderá chegar a esse conceito (*ens*) que engloba tanto Deus quanto as criaturas sem colocar em risco a transcendência divina? Honnefelder (2010, p. 40) ressalta que, “para Scotus, é a pergunta da teologia pela possibilidade e pela necessidade da verdade de proposições reveladas que o força a pôr a pergunta pela possibilidade e pela necessidade de um conhecimento que transcenda a experiência sensória”. A definição, portanto, do fundamento metafísico e gnosiológico em Scotus em torno da noção de *ens* é de suma importância para seu empreendimento metafísico e teológico. Vejamos como o Doutor Sutil trabalha essas questões.

3.1.1 O primeiro objeto do intelecto

A questão acerca do objeto adequado do nosso intelecto responde às preocupações que concernem à proposta de uma metafísica que seja capaz de transcender a física para assim assegurar a possibilidade de um projeto teológico de caráter científico (HONNEFELDER, 2010, p. 40-42). Qual é a noção que podemos ter de Deus a fim de atribuir à nossa ciência teológica¹⁵⁰ o seu objeto? Para Scotus, isso dependerá diretamente da resposta para a questão acerca do primeiro objeto de nosso intelecto.

¹⁴⁹ Embora Boulnois fale de uma tese metafísica, parece-nos que a univocidade do ente se define melhor como uma tese semântica. Cf. Helms, Andrew C. *Étienne Gilson, Duns Scotus, and Actual Existence: Weighing the Charge of ‘Essentialism’*. *Studia Gilsoniana* 6, 2017, p. 343; Stephen D. Dumont, *Transcendental Being: Scotus and Scotists*, *Topoi* 11, 1992, p. 135–148; *The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: John Duns Scotus and William of Alnwick*, *Medieval Studies* 49:1, 1987: 1–75.

¹⁵⁰ “Deus” é o objeto da teologia. No entanto, deve-se distinguir a *theologia in se*, que é o conhecimento proporcional a esse objeto, e a *theologia in nobis*, cujo conhecimento do objeto se limita à capacidade do nosso intelecto (*Ord. Prol.* p. 3, q. 1, a. 2, n. 141; ed Vat. I, p. 95, 96). Ora, uma ciência divina comensurada a esse objeto só é possível ao próprio intelecto divino. Para nós, isto é, *in via*, a essência divina não nos é dada a conhecer naturalmente.

No seu *Comentário às Sentenças*, ao perguntar se Deus é esse objeto adequado do nosso intelecto, Scotus coloca a opinião de Tomás de Aquino para logo em seguida rejeitá-la (*Ord. I d. 3 q. 3, n. 110-112; ed. Vat III, p. 69-71*). Para Tomás, conforme a exposição de sua tese feita por Scotus, o objeto adequado ao nosso intelecto é a quiddidade das coisas materiais, uma vez que a potência cognitiva deve ser proporcional ao seu objeto (*obiectum intellectus nostri est quidditas rei materialis, quia potentia proportionatur obiecto*). Como o nosso intelecto está ligado à matéria, mas opera independente dela, o seu objeto lhe corresponde absolutamente, uma vez que a essência da coisa material, embora esteja na matéria, não é cognoscível na matéria singular.

Scotus argumenta que essa posição não pode ser sustentada pelo teólogo, pois este toma, com base na fé, que o intelecto dos bem-aventurados é capaz de inteligir as essências das coisas imateriais. Isso significa que a potência cognoscente teria de ser capaz de um ato que não pode ser contido sob seu objeto primeiro, o que é impossível: o primeiro objeto de um *habitus* deve estar contido sob o primeiro objeto da potência no qual é *habitus* (*obiectum primum habitus continetur sub primo obiecto potentiae*) (*Ord. I, d. 3 q. 3, n. 110-112; ed. Vat III, p. 69-71*). Além disso, o homem naturalmente deseja o conhecimento da causa de um efeito que é conhecido pelo seu intelecto e, ao conhecer uma causa universal, naturalmente também a deseja conhecer no particular e de forma distinta. Mas se o nosso intelecto só pode conhecer algo a partir das abstrações do *phantasma*, assim como este só pode ser movido pelo objeto do senso comum (que conseqüentemente se remonta à percepção sensível), aquele desejo natural seria em vão. Mas o desejo natural não é direcionado a algo impossível para a natureza do que deseja (*desiderium autem naturale non est ad impossibile ex natura desiderantis*). Por isso, não é impossível da parte do intelecto conhecer a substância imaterial no particular, o qual conhece materialmente, sendo este último, efeito daquele. Na verdade, o intelecto é capaz de conhecer noções que são mais comuns (universais) que aquela noção imaginativa (*ratio imaginabilis*). Assim, Scotus conclui que o intelecto tem a noção de ente em comum, pois se assim não fosse a metafísica não seria uma ciência de nosso intelecto. Pois nenhuma potência pode conhecer um objeto sob uma noção mais universal que a noção do seu objeto primeiro - seria tão absurdo quanto imaginar que a visão fosse capaz de apreender algo mais geral que “cor” ou “luz”. Assim, o que quer que seja conhecido por uma potência cognitiva, ou é o *próprio objeto primeiro*, ou *está contido nele*. Scotus então afirma que nada mais particular que o ente poderia ser o objeto primeiro de nosso intelecto, porque senão, o ente não seria de modo algum compreendido por nós (*Ord. I, d. 3 q. 3, n. 115-118; ed. Vat III, p. 71-73*).

No presente momento, concede Scotus, a tese de que a quiddidade da coisa sensível é o objeto adequado do intelecto é verdadeira, no sentido de que é a quiddidade do ente sensível é aquele objeto que é capaz de mover o intelecto (*obiectum motivum*). Mas essa adequação não se dá *ex natura potentiae* - pela natureza da potência intelectual humana, mas apenas devido ao estado em que nos encontramos: *viatores*. Neste estado, a quiddidade da coisa sensível é adequada em razão da sua capacidade de *mover* o intelecto, de modo que este nada pode compreender que não esteja nela contido. Mas esse objeto que é adequado agora (*pro statu isto*) traz em si também o que lhe está incluso essencialmente ou virtualmente, como a noção de ente. E traz essa noção como uma *certa unidade inteligível* em si (*quoddam unum intelligibile*). E na nossa condição atual, como isso se dá apenas na determinação do sensível, o ente não emerge segundo a sua total indiferença a tudo aquilo que o determina. Mas é certo que é aquela noção mais comum do ente (*ens secundum suam rationem communissimam*) o que é adequado ao nosso intelecto, de acordo com a natureza de sua potência (*Ord. I, d. 3 q. 3, n. 123-124, 185-186; ed. Vat III, p. 76-77, 112-113*).

Como havíamos mencionado acima, a tese (noética) do ente como *primum obiectum* do nosso intelecto fundamenta a unidade da metafísica em torno do mesmo objeto. O processo de apreensão do ente se dá por meio da capacidade do intelecto ativo de abstrair as diversas *species intelligibiles* que estão contidas no *phantasma* (a imagem sensível) de forma indiferenciada. Emergem dali as *species intelligibiles* de determinações quidditativas, “desde as determinações genéricas e específicas menos comuns até a determinação absolutamente comum que transcende as categorias, a saber, ‘ente’ (*ens*)” (HONNEFELDER, 2010, p. 50).

Ao perguntar se Deus é o primeiro objeto do intelecto, Scotus fala de três tipos de prioridade: 1) segundo a ordem de origem ou da geração 2) segundo a ordem de perfeição e 3) segundo a ordem de adequação ou causalidade precisa (*Ord. I d. 3 q. 2 n. 69; ed. Vat III, p. 48*).

Para esclarecer esses tipos de prioridades, Scotus dá antes algumas importantes explicações, a começar pela diferença entre um conceito simples e um conceito absolutamente simples. Um conceito absolutamente (*simpliciter simplex*) é aquele que não pode ser analisável (*resolubilis*) em vários conceitos, e aqui o exemplo que ele dá é o de ente e das diferenças últimas. Não há termos mais comuns aos quais se possa recorrer para compreender a noção de ente. Já um “conceito comum” é aquele que se pode apreender por um ato simples de inteligência, embora possa ser resolvido ou analisável em diversos conceitos, estes concebíveis

separadamente (*Ord. I d. 3. q. 2 n. 70*; ed. Vat III, p. 48-49)¹⁵¹. Aqui Scotus não dá exemplos, mas podemos pensar em *homem*, que pode ser concebido com um ato do intelecto, mas pode ser analisável por diversos termos, como *animal* e *racional*.

Outra distinção que Scotus faz, é entre a apreensão de algo confuso (*intelligere confusum*), e apreender algo confusamente (*intelligere confuse*). Chama-se confuso aquilo que é indistinto, uma realidade que se apresenta composta por diversas partes mas numa unidade. A apreensão de forma confusa é quando algo é apreendido assim como é exprimido pelo nome, por exemplo, quando digo *homem*. Mas se concebo essa realidade assim como ela se exprime por sua definição “animal racional”, eu já a concebo de forma distinta, e não mais confusamente (*Ord. I d. 3 q. 2 n. 72*; ed. Vat III, p. 50)¹⁵².

Ao falar, portanto, daquilo que se dá como prioridade no intelecto segundo a ordem de origem (1), Scotus afirma que, em se tratando da cognição atual daquelas coisas concebidas *confusamente*, a prioridade é a espécie especialíssima, pois advém da força que o singular exerce nos sentidos, chegando ao intelecto enquanto um conceito de espécie apreendida (*Ord. I d. 3. q. 2 n. 73* ed. Vat III, p. 50-51). Mas em se tratando de uma apreensão distinta de conceitos, a prioridade é daquilo que é o mais comum (*quia primum, sic conceptum, est communissimum*). Não se pode conceber algo distintamente a menos que tudo aquilo que está na sua razão essencial seja concebido, e para Scotus, o *ente* está incluído em todos os conceitos quiditativos inferiores, de forma que nada pode ser concebido distintamente sem o conceito de ente. Scotus afirma categoricamente que “o ente não pode ser concebido senão de forma distinta, porque tem uma noção absolutamente simples (*simpliciter simplicem*)” (*Ord. I d. 3, q. 2, n. 80* ed. Vat III, p. 54-55)¹⁵³.

¹⁵¹ Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio* I, d. 3 q. 2, n. 71; ed. Vat III, p. 49: “conceptus 'simpliciter simplex' est qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae. Conceptum vero simplicem sed 'non simpliciter simplicem' voco, quicumque potest concipi ab intellectu actu simplicis intelligentiae, licet posset resolvi in plures conceptus, seorsum conceptibiles.”

¹⁵² Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio* I, d. 3 q. 2, n. 71; ed. Vat III, p. 49: “aliud est confusum intelligere, et aliud confuse intelligere. Confusum enim idem est quod indistinctum. Et sicut est duplex distinguibilitas ad propositum, videlicet 'totius essentialis' in partes essentielles et 'totius universalis' in partes subiectivas, ita est duplex indistinctio, duplicis praedicti 'totius' ad suas partes. Confusum igitur intelligitur quando intelligitur aliquid indistinctum, altero praedictorum modorum. Sed confuse aliquid dicitur concipi quando concipitur sicut exprimitur per nomen, distincte, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem.”

¹⁵³ Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio* I, d. 3 q. 2, n. 80; ed. Vat III, p. 54: “nihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quae sunt in ratione eius essentiali; ens includitur in omnibus conceptibus inferioribus quiditativis; igitur nullus conceptus inferior distincte concipitur nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia phabet conceptum simpliciter simplicem. Potest ergo concipi distincte sine aliis, et alii non sine eo distincte concepto. Ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis.”

Oliver Boulnois (2015, p. 197) destaca que, ao afirmar que é o ente o conceito mais simples que podemos ter, e não Deus, Scotus inverte uma tradição multissecular. Mas um outro ponto que podemos notar aqui, e que influencia de alguma forma a ótica da problemática da distinção entre essência e existência entre Scotus e Tomás de Aquino, é a visão da apreensão do ente.

Ambos os filósofos aceitam a tese de Avicena de que o ente é o que primeiro “recai ao intelecto”. No entanto, para Tomás a nossa apreensão, que começa nos sentidos, sempre procede também da potência ao ato no intelecto, e por isso, se dá de forma incompleta sob certa confusão (*S. Th.* I q. 85 art. 3, resp). Confusão aqui é a mesma indistinção que Scotus menciona no seu argumento, pois Tomás diz que “conhecer distintamente o que está contido no todo universal é ter o conhecimento sobre a coisa menos comum”¹⁵⁴. Tomás e Scotus concordam, de certo modo, que o conhecimento mais comum é anterior ao menos comum. Mas há uma divergência quanto ao modo de apreensão do ente. Para Tomás, o ente é o primeiro apreendido, e se dá inicialmente de forma confusa. No entanto, isso que está no fundamento do intelecto, se distingue a partir da sua noção confusa para sinalizar a composição da própria estrutura entitativa daquilo que nos é conhecido pelos sentidos, pois o ente se desdobra em *id quod habet esse*. Nessa distinção nocional de ente, já é sinalizada a composição real de essência e *esse* para Tomás. Em Scotus, por outro lado, o *ente é simpliciter simplex*, e por isso, absolutamente distinto em sua apreensão. Não é possível que o ente seja apreendido de forma confusa pelo intelecto, mas sempre de forma distinta, dado o seu caráter absolutamente simples. Uma noção *simplex* pode ser apreendida de forma confusa, mas não uma *simpliciter simplex*.

Entretanto, de que forma essa determinação simplíssima e comuníssima, que emerge por abstração no intelecto, pode tanto abranger todas as coisas conhecidas por ele, sendo assim o predicado mais universal, e também ser uma unidade capaz de dar à metafísica o seu objeto? Para isso, Scotus elabora a sua doutrina da univocidade do ente.

¹⁵⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I^a q. 85 a. 3 co. “Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi. Sicut cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal in quantum est animal, cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal in quantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem, et eadem ratio est si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale.”

3.1.2 A univocidade do ente

Antes de tratarmos precisamente da doutrina da univocidade do ente, precisamos salientar que, além da questão da fundamentação da metafísica, há também uma preocupação teológica que orienta a concepção desta doutrina, que é a questão da linguagem religiosa e a inefabilidade divina¹⁵⁵. Scotus, como quase todos os teólogos escolásticos, entende que há um certo sentido em que a essência divina não pode ser compreendida pelo intelecto humano, nem mesmo no seu estado de bem-aventurança. Por um outro lado, Scotus sustenta que até o homem *viator*, sem a ajuda de qualquer revelação divina, é capaz de “conhecer da essência divina que ela necessariamente inclui no seu conteúdo ou intenção certos atributos, dos quais, por outro lado, são conhecidos por nós”, nas palavras de Scotus¹⁵⁶, “pode ser obtido um conceito no qual Deus é concebido *per se* e quiditativamente” - *aliquis conceptus in quo per se et quiditative concipiatur Deus*. Ora, isso só é possível se houver alguns conceitos que são unívocos tanto para Deus quanto para as criaturas (CROSS, 2005. p. 251).

Não apenas isso, mas, para Scotus, a menos que certas noções possam ser ditas em comum tanto para o Criador quanto para a criatura, não existe a possibilidade de conhecimento de Deus. Contudo, para Scotus, nós sabemos que há sim um conhecimento sobre Deus, e assim, fica evidente a existência de noções unívocas que se aplicam tanto a Deus quanto às criaturas¹⁵⁷. Além do mais, os mestres e os teólogos normalmente usam conceitos comuns a Deus e à criatura, pois todos concordam em tomar os conceitos metafísicos e atribuí-los a Deus removendo o que é da imperfeição das criaturas e atribuindo o que é da perfeição como a bondade, verdade e sabedoria¹⁵⁸.

Mas o que vem a ser a ideia de univocidade para o Doutor Sutil? Na sua *Ordinatio*, tratando sobre a cognoscibilidade de Deus, ele define um conceito unívoco assim:

¹⁵⁵ Cf. CROSS, 2005, p. 249-259. O assunto é tratado com mais detalhe no apêndice do livro, sob o título de *Religious Language and Divine Ineffability*.

¹⁵⁶ Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio* I, d. 3 q. 2, n. 25; ed. Vat III, p. 49: “Dico ergo primo quod non tantum haberi potest conceptus naturaliter in quo quasi per accidens concipitur Deus, puta in aliquo attributo, sed etiam aliquis conceptus in quo per se et quiditative concipiatur Deus. - Probo, quia concipiendo 'sapientem' concipitur proprietates, secundum eum, vel quasi proprietates, in actu secundo perficiens naturam, ergo intelligendo 'sapientem' oportet praeintelligere aliquod 'quid' cui intelligo istud quasi proprietatem inesse, et ita ante conceptus omnium passionum vel quasi passionum oportet quaerere conceptum quiditativum cui intelligantur ista attribui: et iste conceptus alius erit quiditativus de Deo, quia in nullo alio potest esse status”.

¹⁵⁷ Cf. DUNS SCOTUS. *Lectura* 1.3.1.1-2, n. 25, p. 234: “Praeterea, si conceptus dictus de Deo et creatura sit analogus et realiter duo conceptus omnino nihil cognosceremus de Deo. Consequens falsum, ergo antecedens”.

¹⁵⁸ Cf. DUNS SCOTUS. *Lectura* 1.3.1.1-2, n. 29, p. 235: “Praeterea, omnes magistri et theologi videntur uti conceptu communi Deo et creaturae, licet contradicant verbo quando applicant, nam in hoc conveniunt omnes quod accipiunt conceptus metaphysicales et removendo illud quod est imperfectionis in creaturis, attribuunt Deo quod est perfectionis, ut bonitatem, veritatem et sapientiam”.

Chamo de conceito unívoco aquele que é um de tal forma que sua unidade é suficiente para gerar uma contradição ao afirmá-lo e negá-lo com respeito à mesma coisa; também é suficiente para que, pelo termo médio do silogismo, possam os extremos serem unidos concluindo-se assim serem unidos entre si sem uma falácia de equivocação (*Ord. I, d. 3 p. 1 q.1-2, n. 26; ed. Vat III, p. 18*)¹⁵⁹.

Como sugere Antonie Vos (2006, p. 287), Scotus apenas quer garantir os parâmetros pelos quais se possa formular “uma contradição decente e uma inferência decente”. Por exemplo, quando digo “Deus é bom” e “Deus não é bom”. A menos que seja aceita a noção unívoca de “bom”, as duas proposições não seriam aceitáveis. Ou também, uma dedução do tipo “Deus é minha rocha”, mas “minha rocha é minha propriedade”, logo, “Deus é minha propriedade”. E aqui também inclui aquela noção que é a mais comum de todas: *o ente*.

A prova que Scotus coloca para fundamentar sua doutrina da univocidade do ente é esta:

Todo intelecto, certo sobre um conceito e em dúvida acerca de outros, tem o conceito do qual está certo como diferente daqueles sobre o que está em dúvida - o sujeito inclui o predicado. Mas o intelecto do homem nesta vida (*intellectus viatoris*) pode estar certo de que Deus seja um ente, mas duvidando se é um ente finito ou infinito, criado ou increado; portanto, o conceito de ente de Deus é diferente deste conceito e daquele, e assim, não é nenhum de ambos os conceitos de si, e está incluído em ambos, e portanto é unívoco (*Ord. I, d. 3 p. 1 q.1-2, n. 27; ed. Vat III, p. 18*)¹⁶⁰.

Este argumento de Scotus tem sua inspiração em Avicena¹⁶¹, quando afirma na sua *Metafísica* I, c. 5 que a noção de ente não pode se dar a partir das noções de agente ou de

¹⁵⁹ Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio* I, d. 3 p. 1 q. 1-2, n. 26; ed. Vat III, p. 18: “univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri”.

¹⁶⁰ Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio* I, p. 3, q. 1-2, n. 27; ed. Vat III, p. 18: “omnis intellectus, certus de uno conceptu et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus alium a conceptibus de quibus est dubius; subiectum includit praedicatum. Sed intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se et in utroque illorum includitur; igitur univocus.”

¹⁶¹ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, c. 5, p. 33: Unde quisquis voluerit discurrere de illis incidet in involucrum, sicut ille qui dixit quod certitudo entis est quod vel est agens vel patiens: quamvis haec divisio sit entis, sed tamen ens notius est quam agens vel patiens. Omnes enim homines imaginant certitudinem entis, sed ignorant an debeat esse agens vel patiens.

paciente, uma vez que todo homem concebe a noção de ente mas ignora se deve ser agente ou paciente – ou seja, a noção de ente tem a prioridade por ser comuníssima.

Para Boulnois (2015, p. 200), “o grande argumento em favor da univocidade é a certeza, no duplo sentido: de discernimento objetivo (*certitudo* vem de *cernere*, discernir) e de experiência subjetiva”¹⁶². No exemplo que Scotus dá, a *certitudo* de que Deus é *ens* e a *dubitatio* de que seja o *Ens Infinitum* ou um *ens finitum* diz respeito à experiência subjetiva de certeza no discernimento do conceito de ente dito nele mesmo. Mas não apenas isso, também diz respeito à possibilidade de distinção de um conceito que não é *simpliciter simplex*: *Ens Infinitum* (ou *ens finitum*). Quer Deus seja *Ens Infinitum* ou um *ens finitum*, qualquer dos conceitos ainda pode ser reduzido (*reductio*) a um outro que é absolutamente simples, o *ens*, no qual eu encontro *certitudo* na afirmação. A *certitudo* acerca do conceito *simpliciter simplex* (*ens*) e a *dubitatio* acerca do conceito perfeito, isto é, com a sua modalidade apropriada (*Infinitum* ou *finitum*) torna evidente a univocidade do conceito de *ens*, tanto no *Ens Infinitum* quanto no *ens finitum*.

Scotus segue Avicena para reorientar¹⁶³ a metafísica, antes tomada como a ciência do Primeiro Ente, e agora como a ciência do primeiro conhecido: a noção de *ens* que transcende toda categoria e abarca toda a possibilidade do conhecimento humano, inclusive, possibilitando alcançar o conceito de *Ens Infinitum*. A metafísica é a ciência dos transcendentais (*scientia transcendens*), isto é, a ciência que trata dos conceitos transcategoriais, do ente enquanto ente e daquelas noções que seguem o ente enquanto ente (*Super Metaph. I, prolog., n. 18; OPh. III, p. 8-9*). Isto se dá porque a noção de *ens* é a primeira noção do intelecto. Scotus não deixa de mencionar que essas noções que nos são comuníssimas são aquelas observadas por Avicena, tais como *ens*, *res* e *unum*. Ora, é por conta dessa comunidade abarcada pela noção de *ens* que se é possível ter algum conhecimento de Deus, e chegar a uma prova robusta de sua existência.

¹⁶² Em um outro argumento pela univocidade do ente (*Ord. I d. 3 q. 2, n. 35; ed. Vat III, p. 21-24*), Scotus coloca que, a menos que o ente seja dito de forma unívoca, nós jamais poderíamos ter algum conceito sobre Deus, uma vez que todos os conceitos reais que são causados no nosso intelecto, neste presente estado (*in intellectu viatoris*), provém daquilo que o move, ou seja, o *phantasma*; em outras palavras, está na imagem da coisa sensível tudo aquilo que pode ser concebido pelo *intellectus viator*. Ora, se o conceito de ente que emerge em virtude desse objeto *motivum* de nosso intelecto é totalmente outro que aquele que se predica de Deus, jamais poderíamos chegar a este último, pois ele não estaria incluso nem essencialmente nem virtualmente nos objetos que movem nosso intelecto, eliminando assim qualquer possibilidade do conhecimento divino, e também a prova metafísica de sua existência que, conforme mencionamos acima, o Doutor Sutil crê ser a mais promissora e robusta prova. Para Scotus, a possibilidade do conhecimento de Deus necessita do fundamento dado pela tese da univocidade do ente, de forma que é por uma razão teológica que surge essa exigência metafísica.

¹⁶³ Embora não seja este o objeto de estudo desta pesquisa, deve-se entender aqui algo mais que uma reorientação metafísica. Para toda a filosofia moderna o problema do conhecimento é fundamental. O ente é entendido, na filosofia moderna, como o cognoscível; daí o *ser* ser entendido como objetualidade do objeto. Se dissermos que a transição da ontologia antiga para a moderna teria sido preparada na Idade Média, poder-se-ia argumentar que a caracterização da metafísica como ciência do ente enquanto o máximo sabível constitui um passo decisivo.

O ente como noção transcendental, isto é, comuníssima e *simpliciter simplex*, é o fio condutor que liga a doutrina de Avicena até Scotus, passando também por Anselmo, pois é pela *regula Anselmi* que se pode estabelecer o parâmetro das perfeições puras (*simpliciter*) apreendidas nos entes finitos e atribuídas ao *Ens Infinitum* em grau sumo. Em Scotus, a noção de transcendental se estende também a tudo aquilo que pode se predicar de Deus, uma vez que tudo aquilo que se diz de Deus é transcendental (*Ord. I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 78, e 112, Adnotatio*; ed. Vat. IV, p. 188 e 205)

Scotus concede que o ente não pode ser predicado quiditativo de tudo. Ele não se predica *in quid* das *passiones entis* e das diferenças últimas, conceitos *simpliciter simplices*. Mas ainda assim, a noção unívoca de ente é o primeiro objeto do nosso intelecto por conta de uma dupla primazia: de comunidade (de tudo o que se predica *in quid*) e de virtualidade (incluindo as predicacões puramente *in quale*, e as *passiones entis*), pois aquilo do qual *ens* não se predica *in quid*, está contido virtualmente ou essencialmente em *algo* que contém essencialmente a noção de ente (*omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis*) (*Ord. I, d. 3, q. 3, n. 137*; ed. Vat III, p. 84).

Mas se o ente é a noção mais universal, que se predica univocamente tanto de Deus como das criaturas, isso não romperia com a transcendência divina? Se não há mais uma real diversidade entre Deus e as criaturas, mas apenas uma diferença, a partir de algo comum para ambos (a saber, ser *ente*), então Deus, na verdade, não será simples, mas composto. Uma composição daquilo que é comum entre ele e os entes criados (*ente*), e alguma diferença específica, talvez. Isso implicaria também em dizer que Deus está em algum gênero? Como já vimos anteriormente, a simplicidade divina é um parâmetro de referência para a questão da composição real de essência e *esse* nos entes criados, para Tomás de Aquino. Duns Scotus situará a questão da simplicidade nesta discussão, à luz dessa nova compreensão da noção de ente enquanto predicado unívoco, e no seu tratamento, uma importante distinção emergirá, podendo ser uma possível resposta para a questão da distinção de essência e existência nos entes criados.

3.1.3 A *distinctio modalis* na noção de *ens* na questão sobre a simplicidade divina

Ao tratar da simplicidade divina, Scotus pergunta se Deus está em algum gênero. A questão emerge do problema da *univocatio entis*. O conceito de *ens* não é próprio de Deus, mas é comum a si e às criaturas, predicando ambos quiditativamente. Torna-se necessário que aquilo que é determinável, no caso, a noção de *ente*, seja determinado, a fim de se chegar ao conceito próprio buscado. Uma tese é que isso pode se dar assim como o gênero, que é determinado pela diferença, ao modo de um conceito *qualis* ao conceito *quid* (*Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 39; ed. Vat IV, p. 169). Nesta questão, Scotus coloca duas opiniões extremas. Uma, de Henrique de Gand, que rejeita que haja algum conceito comum a Deus e às criaturas, por conta de sua simplicidade. E outra opinião, atribuída a Damasceno e a Boécio, de que Deus está em um gênero.

Scotus opta por um meio termo¹⁶⁴: a simplicidade divina estabelece que algum conceito seja comum a Deus e às criaturas, contudo, sem que esse conceito comum seja um gênero, pois nem o conceito predicado *in quid* de Deus nem qualquer tipo de predicação formal dito acerca dele está *per se* em algum gênero.

O argumento¹⁶⁵ *ex ratione infinitatis* coloca que, se um conceito é indiferente a algo ao qual o conceito de gênero não pode ser indiferente, é porque de fato aquele conceito não é um gênero. E este é precisamente o caso da noção de ente, que predica de Deus e às criaturas. O conceito de ente é indiferente ao finito e ao infinito. Nenhum gênero pode ser indiferente ao finito e ao infinito, pois todo gênero é sempre assumido de alguma realidade (*realitas*) que é potencial a uma outra pela qual se toma a diferença - por exemplo, no caso do homem, *animal* é assumido da *realitas* sensitiva, e *racional*, da *realitas* intelectual; a primeira realidade é potencial a essa última, e aperfeiçoada por ela (*illa res, a qua accipitur genus, vere est potentialis et perfectibilis ab illa re a qua accipitur differentia*). Acontece que nenhum infinito

¹⁶⁴ Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio* I, d. 8 q. 3, n. 95; ed. Vat. IV, p. 198: “Teneo opinionem mediam, quod cum simplicitate Dei stat quod aliquis conceptus sit communis sibi et creaturae, - non tamen aliquis conceptus communis ut generis, a quia nec conceptus dictus in 'quid' de Deo, nec qualitercumque formali praedicatione dictus de ipso, est per se in aliquo genere”.

¹⁶⁵ Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio* I, d. 8 q. 3, n. 101, 103; ed. Vat. IV, p. 200.: “Primo sic: conceptus habens indifferentiam ad aliqua ad quae non potest conceptus generis esse indifferens, non potest esse conceptus generis; sed quidquid communiter dicitur de Deo et creatura, est indifferens ad finitum et infinitum, loquendo de essentialibus, - vel saltem ad finitum et non finitum, loquendo de quibuscumque, quia relatio divina non est finita; nullum genus potest esse indifferens ad finitum et infinitum, ergo etc.... genus sumitur ab aliqua realitate quae secundum se est potentialis ad realitatem a qua accipitur differentia; nullum infinitum est potentiale ad aliquid, ut patet ex dictis in quaestione praecedente.”

está em potência para alguma outra coisa, e isso ocorreria caso houvesse uma composição de potência e ato na noção de *Ens Infinitum*¹⁶⁶. Logo, qualquer gênero deve necessariamente se ater ao âmbito da finitude.

A partir disso, Scotus esclarece¹⁶⁷ de que modo se dá essa indiferença da noção de ente: antes (*prius*) do ente se dividir nos dez predicamentos, é *dividido em infinito e finito*, e destes, a saber, do finito, é que é comum aos dez gêneros. Logo, tudo aquilo que convém ao ente enquanto indiferente ao finito e infinito, convém não enquanto determinado a um gênero, mas gozando daquela prioridade (*sed ut prius*), e conseqüentemente transcendendo a todo gênero (os transcendentais convertíveis e disjuntivos). Os gêneros só aparecem ao modo de divisão finita no ente, a saber, pelos gêneros supremos.

Mas se ao ente não recai um conceito qualitativo ao modo de uma *diferença*, assim como a um gênero, de que modo ele se divide em finito e infinito? Scotus admite que o *ente*, que predica Deus e as criaturas *in quid*, se contrai por conceitos que o predicam *in quale* (finito e infinito). Mas nem o conceito *in quid* é um conceito de gênero nem os conceitos *in quale* são diferenças, pois o *ente*, enquanto conceito quiditativo, é comum tanto a *finito* quanto *infinito*, e tal comunidade nocional não pode existir no conceito de um gênero¹⁶⁸. Esses conceitos que dividem prioritariamente o *ente* são chamados de *modos intrínsecos* do próprio ente, e não *realitates* que aperfeiçoam a noção de ente, como é o caso da diferença para com o gênero (*Ord. I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 136; ed Vat. IV, p. 221*). Para esclarecer como isso se dá, uma importante distinção é colocada na sua doutrina, que ficou conhecida na tradição como *distinctio modalis*:

Quando uma realidade é apreendida com seu modo intrínseco, aquele conceito não é assim *simpliciter simplex* de forma que aquela realidade não possa ser concebida sem aquele modo, mas se dá como um conceito imperfeito da coisa. Exemplo: se houvesse uma brancura em décimo grau de intensidade, não

¹⁶⁶ Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio* I, d. 8 q. 3, n. 135; ed. Vat. IV, p. 220: “Ad aliam rationem concedo quod compositio rei et rei non requiritur in ente 'in genere', sed requiritur compositio realitatis et realitatis, quarum altera - praecise sumpta in primo signo naturae - est in potentia ad alteram et perfectibilis per alteram: talis autem compositio non potest esse realitatis infinitae ad realitatem infinitam; omnis autem realitas in Deo est infinita formaliter, sicut supra declaratum est”

¹⁶⁷ Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio* I, d. 8 q. 3, n. 113; ed. Vat. IV, p. 205: “Respondeo. Ens prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem praedicamenta, quia alterum istorum, scilicet 'finitum', uest commune ad decem genera; ergo quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est proprium enti infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad genus sed ut prius, et per consequens ut est transcendens et est extra omne genus. Quaecumque sunt communia Deo et creaturae, sunt talia quae conveniunt enti ut est indifferens ad finitum et infinitum: ut enim conveniunt Deo, sunt infinita, - ut creaturae, sunt finita; ergo per prius conveniunt enti quam ens dividatur in decem genera, et per consequens quodcumque tale est transcendens.”

¹⁶⁸ Por exemplo, não podemos dizer que *racional é animal*.

importa o quão simples fosse na realidade, contudo, poderia ser concebida sob a razão daquela tal intensidade de brancura, e assim, então, seria concebida perfeitamente com o conceito adequado da própria coisa. Ou poderia ser concebida de forma breve sob a noção de brancura apenas; seria, assim, concebida com um conceito imperfeito, deficiente da perfeição da coisa. Porém, o conceito imperfeito poderia ser comum tanto a uma brancura quanto à outra, enquanto o conceito perfeito seria aquele que é próprio (*Ord. I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 138; ed Vat. IV, p. 222*)¹⁶⁹.

A apreensão de uma *realitas* pode se dar de forma imperfeita quando a apreendemos apenas pelo seu conceito mais comum, ou de forma perfeita, isto é, no seu conceito próprio com o respectivo modo intrínseco. A distinção que se dá naquilo pelo qual se toma tanto o conceito comum quanto o conceito próprio não é a de duas *realitates*, mas sim, a de *realitas* e o seu *modus intrinsecus*. Diferente de quando concebemos o conceito de *animal* e *racional* em homem. Para Scotus, há ali duas *realitates* presentes na mesma coisa (homem), de onde emergem dois objetos formais apreendidos pelo intelecto, entre os quais podemos dizer que há uma *distinctio formalis* (a respeito de que veremos com mais detalhe adiante). Assim, a primeira divisão e mais fundamental no conceito imperfeito de *ens* é a de infinito e finito, que são para o ente os seus modos intrínsecos e que formam com ele os conceitos próprios e adequados de *ens finitum* e *Ens Infinitum* (*Ord. I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 139, 140; ed. Vat. IV, p. 222, 223*).

A essa divisão fundamental no *ens* em *finitum* e *infinitum*, seguem-se outras, que são mencionadas por Scotus, não de forma exaustiva mas ilustrativa, que ficaram conhecidas como os *transcendentais disjuntivos*, ou seja, essas determinações que estão para além do esquema categorial, e que se apresentam como modos intrínsecos do ente, tais como necessário-contingente, absoluto-relativo, atual-potencial, simples-composto, entre outros (WOLTER, 1946, p. 138). Como coloca Honnefelder (2010, p. 103), “é a imperfeição da representação intencional que, nesse caso, permite o conhecimento da comunidade transcendental da *ratio entis ut entis*”. Essa distinção modal que se dá na divisão mais fundamental da noção de ente

¹⁶⁹ Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio* I, d. 8 q. 3, n. 138; ed Vat. IV, p. 222: “Respondeo quod quando intelligitur aliqua realitas cum modo suo intrinseco, ille conceptus non est ita simpliciter simplex quin possit concipi illa realitas absque modo illo, sed tunc est conceptus imperfectus illius rei; potest etiam concipi sub illo modo, et tunc est conceptus perfectus illius rei. Exemplum: si esset albedo in decimo gradu intensionis, quantumcumque esset simplex omni modo in re, posset tamen concipi sub ratione albedinis tantae, et tunc perfecte conciperetur conceptu adaequato ipsi rei, - vel posset concipi praecise sub ratione albedinis, et tunc conciperetur conceptu imperfecto et deficiente a perfectione rei; conceptus autem imperfectus posset esse communis albedini illi et alii, et conceptus perfectus proprius esset.”

(*finitum-infinitum*), e entre os outros transcendentais disjuntivos, não é algo produzido pelo intelecto, mas possui seu fundamento na coisa mesma. Isso mostra, como coloca também Cross (2005, p. 524), que a doutrina da univocidade do ente é fundamentalmente uma teoria cognitiva, que faz importantes suposições semânticas, sem, contudo, fazer suposições metafísicas. Quando se diz que não são feitas suposições metafísicas, quer dizer que, mesmo atribuindo univocamente o termo *ens* a Deus, Scotus pode assumir que essa comunidade na noção imperfeita de *ente* ainda preserva a completa transcendência divina; em outras palavras, mesmo comungando de uma noção imperfeita de *ente*, Criador e criatura não possuem *convenientia in re vel realitate* (Ord. I, d. 8 q. 3, n. 82; ed Vat. IV, p. 222)¹⁷⁰.

Podemos perceber até aqui, como Scotus consegue dar a unidade à ciência metafísica por meio desse objeto que é o *ente enquanto ente*, aplicando sua doutrina da univocidade. Ao mesmo tempo em que mostra ser o ente aquele *primum obiectum*¹⁷¹, que possibilita tanto o empreendimento metafísico, isto é, uma ciência que transcende a física, como também o seu empreendimento teológico, pois possibilita à metafísica chegar à noção mais perfeita de Deus que é o *Ens Infinitum*, dando à teologia o seu objeto.

O conceito mais perfeito de Deus que podemos ter é o de *Ens Infinitum*¹⁷². Entre o conceito mais perfeito de Deus dado pela física – *primum movens* - e aquele dado pela metafísica – *primum ens* – o último é o mais perfeito, porque é absoluto e requer uma perfeição infinita, enquanto a noção do primeiro (*primum movens*) não requer formalmente uma perfeição

¹⁷⁰ Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio* I, d. 8 q. 3, n. 82; ed Vat. IV, p. 190: “Ad tertium patebit in tertio articulo 'quia Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus'; sunt tamen primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt, - et quomodo possit esse conceptus communis sine convenientia in re vel realitate, in sequentibus dicetur”

¹⁷¹ É evidente que *in statu isto*, nosso intelecto se volta ao seu *obiectum motivum* que é a quiddidade da coisa sensível, mas não é este o seu objeto *ex natura potentiae*, que é o *communissimum*. De fato, Scotus menciona que esse voltar-se para o sensível nesta nossa condição é algo estabelecido pelas leis da sabedoria: seja pela mera vontade divina, ou como a *iustitia punitiva Dei* ao pecado original, nas palavras de Agostinho no seu *De Trinitate: cur ipsam lucem acie fixa videre non possis, nisi utique infirmitas? et quis eam tibi fecit, nisi utique iniquitas?* - “Por que não podes ver aquela luz penetrando nela o olhar, senão por causa da enfermidade? E o que a causou em ti senão o pecado?” (Ord. I, d. 3 q. 3, n. 187; ed. Vat III, p. 113, 114). Mas mesmo arrastado por esse peso, há ali latente no homem uma potência para se abrir ao Ser. Gilson (2010, p. 152) entende que univocidade do ente nada mais é que a teoria da iluminação agostiniana, reformulada com os elementos da metafísica aristotélica. Não que o intelecto humano necessite de uma iluminação especial para o projeto do conhecimento. A iluminação é compreendida aqui no sentido de que o *lumen naturale* conserva em si mesma “a marca deixada por Deus em sua obra”, que é essa noção de *ens* enquanto *obiectum naturaliter motivum intellectus creati*. Ou seja, Deus, o *Ipsum Esse*, causa de todos os entes, “nos dotou de uma luz natural à sua semelhança - imagem d’Aquele que é, nosso intelecto nada pode conceber sem concebê-lo sob as espécies do ser”. O homem, criado *ex nihilo*, é criado para se abrir ao Ser, ao infinito, ao *Ens Infinitum*.

¹⁷² Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio* Prol. p. 3 q. 1, a. 4, n. 168; ed. Vat. I, p. 111 : “Illud primum est ens infinitum, quia iste est conceptus perfectissimus quem possumus habere de illo quod est in se primum subiectum”.

infinita (*Super Metaph.*, VI, q. 4, n. 4; OPh. IV, p. 85, 86)¹⁷³. Na questão 5 das *Quaestiones quodlibetales*, Scotus esclarece o sentido da noção de *Ens Infinitum*, como aquele “que nada falta em entidade ao modo pelo qual é possível ter em algum ente” e aquele que “excede qualquer ente finito, não segundo alguma proporção determinada, mas para além de toda proporção determinada ou determinável” (*Quod.*, q. 5, n. 4; ed. Viv. XXV, p. 199, 200)¹⁷⁴. Ora, é por meio desse modo intrínseco, que dá a plenitude máxima à noção de ente, e que ultrapassa toda proporção determinável, que temos a primeira e mais importante divisão no ente, separando o *Ens Infinitum* dos demais entes. O primeiro, com suas perfeições puras (*perfectiones simpliciter*) no grau sumo, incausável, *ex se necesse esse* e simples. Os demais, finitos, e por isso, causados, contingentes, compostos (como veremos mais adiante). Destaca-se, portanto uma diferença fundamental entre o ponto de partida de Scotus e de Tomás. É por meio da sua doutrina da univocidade do ente e da noção oriunda da prova metafísica (o *Ens Infinitum*) que se tem a simplicidade de Deus. Não está em jogo aqui a distinção ou identidade entre *essentia* e *esse*, mas sim os graus intrínsecos próprios da noção de ente, os primeiros transcendentais disjuntivos do ente: infinito e finito. Do mesmo modo que é por conta da finitude do ente criado que se tem no ente uma estrutura composta, como veremos mais adiante. Novamente, a doutrina de Avicena tem grande presença aqui, pois se trata daquelas noções primeiras do intelecto (*ens, res e necesse-esse*), aquelas pelas quais se é possível dar à teologia o seu objeto, como já mencionados anteriormente.

Numa das últimas conclusões no *De primo principio*, Scotus afirma que a infinitude divina implica a simplicidade¹⁷⁵ completa, primeiramente intrínseca na essência - *ex infinitate sequitur omnimoda simplicitas prima intrinseca in essentia* (*De primo principio* cap. 3, n. 147, p. 128). Se Deus é composto e as suas partes forem finitas, Deus será também finito - o que contradiz o conceito de *Ens Infinitum*. Se as partes forem infinitas *in se*, temos uma conclusão

¹⁷³ Cf. DUNS SCOTUS. *Q. Metaph.*, VI, q. 4, n. 4: “Item, perfectissimus conceptus de Deo possibilis physico est ‘primum movens’, possibilis autem metaphysico est ‘primum ens’. Secundus est perfectior: tum quia absolutus, tum quia requirit perfectionem infinitam. Nam primum perfectissimum non est perfectissimum quod non est infinitum. Sed enti non repugnat infinitas. Primum movens respectum tantum dicit, e non necessario ex formali ratione sui requirit infinitam perfectionem. Qui autem habet perfectiorem conceptum de subiecto, potest perfectius de ipso ostendere ‘quia’ per illam in effectibus qui ducunt ad cognoscendum esse de tali conceptu”.

¹⁷⁴ Cf. DUNS SCOTUS. *Quod.*, q. 5, n. 4; ed. Viv. XXV, p. 199, 200: “Ex hoc possumus ens infinitum in entitate sic describere, quod ipsum est cui nihil entitatis deest, eo modo quo possibile est illud haberi in aliquo uno... Ens infinitum est quod excedit quodcumque ens finitum, non secundum aliquam determinatam proportionem, sed ultra omnem determinatam proportionem vel determinabile”.

¹⁷⁵ Para Scotus a simplicidade divina diz 3 coisas: primeiro, não há composição na sua essência, isto é, de partes essenciais (matéria e forma); segundo, não há composição de partes quantitativas; e por último, não há composição de sujeito e acidente (*Lect. I, d. 8 p. 1 q. 2, n. 9; ed. Vat. XVII, p. 2, 3*).

absurda, uma vez que o todo deve ser maior que as partes, e uma parte infinita não pode ser menor que o todo também igualmente infinito.

Um outro argumento lida com afirmação aristotélica de que não pode haver magnitude ou dimensão infinita. Assim, seria igualmente impossível um ente de infinita perfeição possuir partes quantitativas, porque estas, por serem finitas, poderiam ser superadas por outras partes maiores. Este argumento pressupõe que uma perfeição infinita diz respeito não apenas à sua potência segundo a intensidade, mas também segundo a eficiência (cf. *ibid.*).

A infinidade também implica simplicidade porque as partes de um composto carecem de perfeição, caso contrário não entrariam em composição umas com as outras. Nenhum infinito carece daquilo com o qual pode ser de algum modo o mesmo; tudo que tem em si está em perfeita identidade, simplicidade (*Ord. I, d. 8, p. 1, q. 1, n. 18; ed. Vat. IV, p. 160, 161*).

Scotus, na *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 4, investiga de que modo as perfeições essenciais se distinguem umas das outras, e cita João Damasceno quando diz que o nome mais próprio de Deus é *Qui Est*, porque diz ser *quoddam pelagus infinitae substantiae* - um certo mar de substância infinita, enquanto os outros nomes divinos caracterizam aquelas coisas que se mantêm em volta da natureza divina (*circumstant naturam*). A interpretação de Scotus é que o mar de perfeições (*pelagus perfectionum*) não quer dizer uma única razão formal que inclui ‘Deus, sábio, bom, feliz’, mas como aquilo que contém em ato e formalmente em si todas as perfeições sob suas próprias razões formais (*Ord. I d. 8 p. 1 q. 4, n. 198, 199; ed. Vat. IV, p. 264*). Cross (2013, p. 188) coloca que aqui, a essência divina, de alguma forma, explica os demais atributos divinos que estão para a substância divina como *próprios*. Assim, Deus é o que inclui formalmente a essência divina e seus atributos. Deus, sua essência e seus atributos são formalmente distintos. Mas se estes são formalmente distintos uns dos outros (Deus, sua essência e seus atributos), quando Damasceno coloca o *Qui Est* como o nome mais próprio de Deus, nomeando a sua natureza (*pelagus infinitae substantiae*), que é rodeada pelos demais atributos, encontramos a identidade formal entre a essência divina e o seu ser. Scotus coloca a essência divina não apenas como aquilo ao qual não repugna o ser, mas aquilo que é *ex se ipsum esse* (*Ord. I, d. 36 n. 50; ed. Vat. VI, p. 291*). Mas a identidade entre a essência e o *esse* divino não tem as mesmas implicações dadas pelo Aquinate. Há em Deus essa distinção entre sua essência e os demais atributos, que circundam a sua natureza nesse *pelagus perfectionum* - no mar de perfeições. A centralidade, entretanto, está na infinitude, o *pelagus infinitae substantiae*, a noção de *Ens Infinitum*, cuja essência se revela enquanto infinitude substancial, que contém *virtualiter* todas as perfeições de modo mais eminente, como que na causa primeira. Diz Scotus

que, por este modo, ‘esta’ essência é *pelagus* - mar; é a primeira de todas, formalmente infinita e contendo virtualmente todas as perfeições. O *esse* divino, intrínseco à sua essência, não poderia ser outro que o próprio ser - *Qui Est*. Este que é, é o mar que tudo contém eminentemente em algum formalmente Um (*in uno formaliter aliquo*). Scotus cita Eclesiastes 1.7: *Omnia flumina intrans in mare, unde exeunt revertuntur* - todos os rios vão para o mar, de onde saem e voltam (*Ord. I d. 8 p. 1 q. 4, n. 200; ed. Vat. IV, p. 265*). Este mar infinito é Deus, de onde tudo flui e para onde tudo retorna.

3.2 A estrutura do ente finito

A partir da noção unívoca de *ens*, transcendente às categorias e constitutiva de uma enorme comunidade (*nimia communitas*), temos aquela divisão das determinações disjuntivas atribuídas ao ente, que dá o *Ens Infinitum* e o *ens finitum*. É a partir desta primeira divisão que Scotus pode afirmar tanto a simplicidade de Deus na sua perfeição absoluta, quanto a composição, privação e contingência das criaturas, precisamente pelo caráter modal da finitude que acompanha o ente criado. Veremos que, a partir de tal configuração metafísica, a noção de uma distinção real de essência e existência parece não fazer nenhum sentido. Não é o *Ipsum Esse*, enquanto ato puro que se contrasta com uma criação que é composição de potência e ato, quididade e *esse*. É o *Ens Infinitum* que se contrasta com a finitude, que se desdobra nos dez gêneros indicando um certo tipo de composição e seu caráter contingente.

Nesta seção, veremos a estrutura do ente finito a partir da noção de ente como possibilidade e as implicações disto no debate da distinção de essência e existência. Em seguida, veremos como Scotus entende a relação da essência da criatura e a sua natureza comum, e de que modo o ente finito pode ser visto enquanto uma unidade. Nesse sentido, é plausível que se pergunte sobre a possibilidade de uma criatura simples e em que sentido pode-se entender uma simplicidade nas criaturas. Na resposta que Scotus dá podemos encontrar as razões para sua rejeição de uma distinção real de essência e existência. Por fim, veremos de que maneira é defensável as teses da distinção formal e da distinção modal em Scotus, e o que parece ser mais plausível à luz de sua doutrina.

3.2.1 O ente como possível e a questão da essência e da existência

O modo como Scotus vê o debate da essência e da existência deve ser sempre situado na órbita de sua noção de ente e daquela divisão primária entre o *Ens Infinitum* e os entes finitos. A seguir, veremos como o assunto emerge na sua crítica à doutrina de Henrique de Gand, na medida em que examinamos também como o Doutor Sutil entende a noção de *res* e *ens* nos seus diversos níveis de abrangência. Também, veremos como o assunto da essência e existência surge na análise do ente no contexto da criação e da sua contingência.

3.2.1.1 A abrangência de *res* e *ens* e a defesa da *creatio ex nihilo* contra a doutrina de Henrique de Gand

Henrique de Gand tinha uma posição intermediária acerca da distinção entre essência e existência; rejeitava a distinção real conforme tinha sido apresentada por Egídio Romano (*res et res*), mas também não aceitava uma identidade entre essência e existência (distintas apenas por uma *distinctio rationis*), conforme era defendida por Godofredo de Fontaines. Um dos motivos que o levou a tratar do assunto foi a preocupação de estabelecer algum estatuto ontológico para os *possibilia* (os possíveis não existentes), de forma que se pudesse justificar a existência de uma relação real destes para com o intelecto divino. Tal estatuto não poderia ser o mesmo que o de entes meramente imagináveis (*figmenta*), que não podem ser postos na realidade (WIPPEL, 1982, p. 401, 403-4).

Para Henrique, havia uma diferença crucial no sentido de *res*. Em se tratando de uma *res a reor, reris dicta*, isto é, uma noção inconsistente que podemos formar com a nossa imaginação, tal noção seria destituída do seu ser de essência (*esse essentiae*) e, portanto, seria um puro nada; um exemplo seria a noção do *hircocervus*, um animal que é uma composição de bode e cervo. No caso de uma coisa enquanto *res a ratitudine*, esta possuiria a sua firmeza, um estatuto ontológico cujo lastro remontava ao seu *esse essentiae* presente eternamente na mente divina. (HOFFMANN, 2011, p. 364). Desta forma, as essências dos *creabiles*, anteriormente às suas efetivações por meio da criação, tinham um ser - *esse essentiae* - tão eterno quanto a eternidade divina, pois eram objetos do intelecto divino. O momento da criação consistia na adição de um *esse existentiae* ao *esse essentiae*. Tal adição não alterava em nada a razão formal da essência, mas estabelecia uma relação extrínseca de dependência atual para com Deus, enquanto causa eficiente daquela criatura.

Essa noção de *esse essentiae* remontava à doutrina de Avicena. Henrique manteve, de algum modo, a noção do *esse proprium* que acompanha a noção de *res* por conta de sua *certitudo*, isto é, sua realidade e verdade (JANSSENS, 2011, p. 69). O seu *esse essentiae* possuía também aquela convergência aviceniana de realidade e pensamento, já mencionada anteriormente. Mas não qualquer pensamento. A *certitudo* que Henrique tinha em mente era aquela firmada no intelecto divino, que dava aos *creabiles* um estatuto ontológico verdadeiro. Lembremos novamente que Avicena havia indicado que o não-ser absoluto é inconcebível como um *algo* qualquer, o que tornava impossível a concepção do não-ser no intelecto. Isso era uma evidência de que a própria estrutura do real tinha como condição mínima a possibilidade de sua designação, de modo a delimitar a sua determinação (*quidditas*), dando uma coincidência extensional entre ser e pensar. Scotus não abandona essa confluência e divergência entre *res* e *ens* oriunda de Avicena, mas reposiciona as noções de modo a manter a doutrina da *creatio ex nihilo* intacta.

No *Quodl.* q. 3, Scotus afirma que *res* é um termo equívoco, e pode ser assumido de uma forma generalíssima, de uma forma geral e de uma forma mais estrita (*communissime*, *communiter* e *strictissime*). No primeiro caso, *res* se estende a tudo que não é nada. Aqui se inclui tanto um ente de razão (*habens esse in intellectu*) quanto um ente cuja entidade não é a partir da consideração do intelecto (*non ex consideratione intellectus*). Este é o sentido mais comum de *coisa* ou *ente*: tudo aquilo que é *concebível*, que não inclui contradição (*dicitur quodlibet conceptibile, quod non includit contradictionem*). Scotus diz que essa é a noção tomada como o primeiro objeto do intelecto, pois nada pode ser inteligível sem incluir a razão de ente deste modo. No segundo caso (*communiter*), o termo abrange aquilo que tem ou pode ter um ser extramental (*dicitur res quod habere potest entitatem extra animam*). Scotus diz que é esse segundo sentido a que Avicena se refere ao falar dessas noções que são comuns a todos os gêneros (*ens* e *res*), aquelas noções transcendentais. E por fim, num sentido mais estrito (*strictissime*), *res* ou *ens* é aquilo para o qual se atribui o ser *per se* e *primo*, que é a substância (*Quodl.* q. 3, n. 2; ed. Viv. p. 114, 115). Nesses 3 sentidos de *ens* e *res*, o que Scotus estabelece são os níveis de abrangência na consideração desses termos: no nível mais abrangente, o ente enquanto possibilidade lógica (a ausência de não-contradição); inserindo-se nesse círculo, e de forma mais restrita, o ente enquanto possibilidade real, a possibilidade de existir em ato - é neste círculo que Scotus atribui a noção de *realidade*, *ens reale* - e por fim, em um círculo mais restrito, dentro da *realidade*, o ente existente em ato.

Na *Ordinatio* I d. 36, Scotus coloca à prova a tese de Henrique de Gand. Nosso filósofo pergunta se o fundamento da relação eterna para Deus como cognoscente tem um ser de essência verdadeiro; porque em uma relação real, todos os *relata* (as partes da relação) devem ter um ser que é anterior à própria relação. Nessa discussão, a noção de ente defendida por Scotus começa a lançar alguma luz na questão de nosso interesse.

Scotus defende que para Deus criar alguma coisa, ele deve primeiramente conhecer (e desejar criar) tal coisa. Logo após Deus entender sua essência, ele produz os objetos no ser inteligível para conhecer esses objetos (*Ord. I, d. 36 n. 35*; ed. Vat. VI, p. 282, 283). Isso põe uma relação eterna dos objetos para com Deus enquanto conhecedor. A questão é se o fundamento dessa relação eterna tem verdadeiramente o *esse essentiae*, pelo fato de tais objetos se encontrarem nessa relação. São objetos passíveis de serem criados (a depender da vontade divina), mas ainda assim são “entes” não existentes: não-entes. Para Henrique, esses objetos devem possuir alguma entidade real que os diferencie das quimeras (que repugnam o *esse effectivum*)¹⁷⁶. Scotus rejeita a tese de Henrique lembrando que a criação é uma produção a partir do nada (*creatio est productio de nihilo*). Se uma pedra tivesse de antemão um ser real verdadeiro, então quando fosse produzida pela causa eficiente não seria produzida a partir do nada, simplesmente. O efeito da criação seria mais uma alteração, já que não seria uma produção quanto ao *esse absolutum*. Ademais, a criação não imporiria uma nova relação (de dependência da causa eficiente), pois essa já existiria no ente que tem o *esse essentiae*, e cuja aptidão para o *esse existentiae* sempre o acompanhou. E por fim, tal tese implicaria também numa criação eterna, por conta da própria produção coeterna com Deus do ente no *esse essentiae* (*Ord. I, d. 36 n. 1, 7, 8, 13-18*; ed. Vat. VI, p. 271s).

Qual é, pois, a opinião de Scotus? Deus conhece de antemão tanto o *esse essentiae* de algo quanto o seu *esse existentiae*, pois conhece igualmente tanto o criado quanto aquilo que haverá de criar. No entanto, sabemos que essa relação de conhecimento não implica, para um *creabile*, na produção de seu *verum esse existentiae ab aeterno*. Pelo mesmo raciocínio, também não deve implicar no *esse essentiae ab aeterno* como um *esse verum* desse *creabile*. Essa produção divina dos *intelligibilia*, se dá no ser inteligível (*esse intelligibilis*), não exigindo um estatuto ontológico de *esse simpliciter*, mas simplesmente de um *esse secundum quid* (*Ord. I, d. 36 n. 27, 28*; ed. Vat. VI, p. 281, 282).

¹⁷⁶ Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, d. 3, q. 5, n. 314; ed. Vat III, p. 191: “...quia conceptui figmenti repugnat esse in effectum”

Para Scotus, criação implica na produção de um ‘*ens ratum*’, isto é, aquilo que tem em si o *ser firme e verdadeiro*, seja de essência ou de existência, uma vez que *um não é sem o outro, não importa como sejam eles distinguidos (ratum aut appellatur illud quod habet ex se firmum et verum esse, sive essentiae sive existentiae - quia unum non est sine altero, qualitercumque distinguantur)*. Assim, o ente, no seu sentido primeiro é o ente criado, colocado fora de suas causas, com sua essência e existência. E por isso, sua *ratitudo* é dada pela causa eficiente, pois o criado não é *ex se ens ratum*; caso fosse, seria um ser necessário. No entanto, Scotus dá também um segundo sentido para *ens ratum*: pode ser chamado também aquilo que é primeiramente distinguido de ficções, isto é, “não repugna o ser verdadeiro da essência e da existência” (*illud quod primo distinguitur a figmentis, cui scilicet non repugnat esse verum essentiae vel existentiae*). Nesse segundo sentido, *ens ratum* tem sua *ratitudo ex se*, a partir de si mesmo, pois seu conteúdo essencial não repugna o ser. Por exemplo, mesmo se uma rosa nunca fosse criada, ela seria um *ens ratum secundo modo*, uma vez que a sua noção quiditativa não envolve elementos contraditórios entre si (*Ord. I, d. 36 n. 50; ed. Vat. VI, p. 291*). Convergem nesse sentido de *ens ratum secundo modo*, as noções primeiras de *ens* e *res* colocadas por Avicena. E coincide com aquele segundo sentido de *res* que Scotus dá no *Quodl. q. 3 n. 2*, citado acima: o que *pode* ter o ser fora da mente (*quod habere potest entitatem extra animam*). O círculo de abrangência da noção de ente enquanto possibilidade real depende do conteúdo formal da coisa, ou da *certitudo*, aquilo que possibilita ser concebido como *algo (aliquid)*, e que possibilita se distinguir de um outro *algo* (por meio de sua *quidditas*). Ao mesmo tempo que emerge a distinção entre *ens* e *res*, no sentido de que *ens ratum primo modo* é aquele se desdobra a partir de uma causa eficiente, e é este o possuidor de uma essência real e existência real. Mas é no círculo de abrangência do sentido de *ens ratum secundo modo* que podemos realizar a reflexão metafísica, isto é, tomando o *ens* na sua noção de não-repugnância ao ser verdadeiro de essência e existência (*cui scilicet non repugnat esse verum essentiae vel existentiae*).

No âmbito desta doutrina de Scotus, já se percebe que um debate de essência e existência como duas *res* não é cabível. A *res* ou *ens* no seu *primus modus* é o criado com sua essência e existência. Não há um sem o outro. É precisamente porque antes da criação não há um ser verdadeiro de essência e de existência (*verum esse essentiae et existentiae*) que a tese de Henrique não se sustenta, segundo Scotus. O conhecimento divino se estende tanto à essência quanto à existência do criável, mas é por meio da vontade divina que tal criável terá ou não o *esse essentiae et existentiae*, por meio da criação (*Ord. I, d. 36 n. 27; ed. Vat. VI, p. 281*).

Scotus não recua em dizer que o sentido primeiro de *ens ratum* é aquele que foi causado de forma eficiente, isto é, o ente existente (*Et cum dicis quod tunc numquam est ens ratum nisi effectum, - concedo, hoc modo; et quando est effectum, est existens, ergo numquam est ens ratum nisi sit existens, - concedo*) (*Ord. I, d. 36 n. 49; ed. Vat. VI, p. 290*). Quando nos referimos ao ente na sua noção de não repugnância ao ser, isto é, do existente enquanto possível, o que temos em mente é apenas um *ens ratum secundo modo*.

Há também uma diferença fundamental entre a essência de um *creabile* e a essência do Criador: quando dizemos que o homem é *ens ratum* por conta de sua quiddidade, não se pode dizer que igualmente Deus também o seja. Pois Deus não apenas é aquilo ao qual não repugna o *esse*, mas é *ex se ipsum esse* (*Ord. I, d. 36 n. 50; ed. Vat. VI, p. 291*). Se o *ens infinitum* é o *necesse esse*, sua noção não apenas é acompanhada da não-repugnância ao ser, que é própria da noção de *ens* e precede tanto as modalidades de necessidade e contingência, mas também a acompanha a repugnância ao não-ser, que é própria do *ens infinitum* (HONNEFELDER, 2010, p. 121). A noção de *ens* não repugna o ser, mas também não o implica necessariamente. Cada determinação formal do *ens ratum* criado não inclui no seu conteúdo quiditativo a existência necessária. Isto é próprio apenas ao *ens infinitum*. A finitude, por outro lado, oriunda dessa divisão do *ens*, implica na contingência¹⁷⁷ do criado, e por isso, sua *ratitudo primo modo* é dada apenas por meio de uma causa eficiente.

Na *Ordinatio II, d. 1 q. 2*, tratando especificamente da doutrina da criação, Scotus retoma a questão do *esse essentiae* e *esse existentiae*. Uma criatura *ex se* (isto é, a partir de seu conteúdo formal) teria o não-ser a menos que uma causa extrínseca o impedisse, dando a ela o ser (*Ord. II, d. 1 q. 2, n. 62; ed. Vat. VI, p. 35, 36*)¹⁷⁸. Em outras palavras, o ente finito, não tem *ex se*, por meio de sua *quidditas*, o *esse verum*, seja o *esse essentiae* ou o *esse existentiae*. É necessária a criação para que haja de fato um *criado* enquanto *ens ratum*.

¹⁷⁷ Scotus entende que a causa da contingência da criação se encontra na causa primeira que move contingentemente (*ex hoc quod prima causa contingenter, et non necessario, movet*) (*Lect. I d. 39, n. 41; ed. Vat XVII, p. 492*). E essa contingência tem origem não na parte do intelecto, mas no ato da vontade. Deus não possui uma ciência prática, mas apenas uma ciência teórica. Isso significa que antes do ato da vontade de Deus, uma proposição tal como “isso deve ser feito” é apreendida por Deus como neutra (nem verdadeira nem falsa). É somente após o ato livre da sua vontade (“após” não em um sentido temporal, mas em termos de posterioridade lógica) que algo é produzido no ser, e assim, apreendido por Deus como um objeto verdadeiro, na sua facticidade (*Lect. I d. 39, n. 44; ed. Vat XVII, p. 493*). O mover contingente da vontade criadora pressupõe as possibilidades lógicas disponíveis (aquilo que não tem em si uma contradição).

¹⁷⁸ Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio II, d. 1 q. 2 n. 62; ed. Vat. VI, p. 35, 36*: “Ita intelligo in proposito, quod creatura ... quantum est ex se, haberet non esse nisi causa extrinseca suum non esse impediret, dando sibi esse, - quia ex sola ratione sua non haberet esse...”

Scotus prossegue, perguntando se na expressão *creatio 'de nihilo'* se quer dizer uma criação do *nada* num sentido absoluto, ou do *nada* segundo o *esse existentiae* apenas, isto é, partindo-se do *esse essentiae* (*Ord. II, d. 1 q. 2 n. 76; ed. Vat. VI, p. 41*)¹⁷⁹. O Doutor Sutil afirma que *de nihilo* – isto é, não de algo - significa que é tanto segundo o *esse existentiae* quanto segundo o *esse essentiae*, porque nunca o ser da essência é *realmente separado* do ser da existência (*numquam esse essentiae realiter separatur ab esse existentiae*). Contudo, Deus não pode criar do nada absoluto (daquilo que não é ente de modo algum), pois, para criar é preciso primeiramente *conhecer* e *querer*. Isso que é conhecido e querido não é um algo segundo o *esse existentiae* nem segundo o *esse essentiae*, mas também não é um *nada absoluto*, é um *aliquid* segundo algum *esse*, mas um *esse secundum quid*, o *esse intelligibile* - este sim é produzido por Deus a partir do *nada absoluto*, para então, a partir deste, Deus criar *de nihilo* - isto é, não de um *ens ratum primo modo*. É criado segundo o *esse essentiae* e *esse existentiae*, pois esses *nunca podem ser separados realmente* (*numquam esse essentiae realiter separatur ab esse existentiae*) (*Ord. II, d. 1 q. 2 n. 82-84; ed. Vat. VI, p. 43, 44*)¹⁸⁰. Conclui-se aqui que o estatuto ontológico do criável enquanto é conhecido por Deus é apenas no sentido de que não é um nada. Tem um *esse secundum quid*, uma entidade mínima, um *ens deminutum*. Não há a possibilidade de se tomar desta doutrina o conteúdo quiditativo produzido no *esse intelligibile* divino e distingui-lo da existência enquanto *effectum* da criação como se houvesse duas *res*. A própria concepção de *res* e *ens* se alterna na linguagem de Scotus em abrangência e força entitativa. E a questão da essência e existência (ou se preferirmos a linguagem de Henrique, do *esse essentiae* e *esse existentiae*) só aparece naquele sentido de *res* e *ens* mais forte, mais estrito, no âmbito da criação efetuada, do ente fora das causas.

¹⁷⁹ Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II, d. 1 q. 2 n. 76; ed. Vat. VI, p. 41: “In isto tamen secundo membro (scilicet intelligendo 'de' prout dicit ordinem durationis) distingui potest de hoc quod est 'nihilo', quod scilicet potest accipi pro nihilo omni modo, vel pro nihilo secundum esse existentiae, aliquo tamen modo secundum esse essentiae”

¹⁸⁰ Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II, d. 1 q. 2 n. 82-84; ed. Vat. VI, p. 43, 44: “Quantum ergo ad istum articulum, dico quod de nihilo (id est non de aliquo) secundum esse existentiae potest Deus creare, et per consequens de nihilo (id est non de aliquo) secundum esse essentiae, quia ut probatum est distinctione 36 primi libri, numquam esse essentiae realiter separatur ab esse existentiae. Et tamen non potest aliquid creari, id est produci ad 'esse' simpliciter de nihilo, id est nullo modo ente (nec simpliciter nec secundum quid). Nihil enim creatur quod non prius habuit esse intellectum et volitum, et in esse intellecto fuit possibile formaliter, sicut dictum est in prima ratione contra illam positionem; et tunc fuit quasi in potentia propinqua ut posset esse obiectum omnipotentiae et poni in esse simpliciter. Potest aliquid produci (licet non creari) de simpliciter nihilo, id est non de aliquo secundum esse essentiae nec esse existentiae, nec secundum aliquod esse secundum quid, - quia creatura producitur in esse intelligibili non de aliquo esse, nec simpliciter nec secundum quid, nec possibili ex parte sui in isto esse; istud tamen 'produci' non est creari, quia non creatur aliquod in esse simpliciter, sed producitur ad esse secundum quid.”

3.2.1.2 Potência metafísica: *ordo essentiae ad esse*

No seu *Comentário à Metafísica*, Scotus afirma que um dos sentidos da potência é o de ser “um certo modo do ente” (*modum quendam entis*) (*Super Metaph.* IX, q. 1-2, n. 14; OPh. IV, p. 512). Scotus diz que esse é o sentido próprio de potência, que é também chamado de “potência metafísica”. A partir desse sentido próprio, outros são assumidos por transferência de significado, como por exemplo quando o lógico fala de uma “potência lógica” nas proposições modais (*Super Metaph.* IX, q. 1-2, n. 16; OPh. IV, p. 513).

A potência metafísica pode ser tomada de 3 modos, segundo Scotus (*Super Metaph.* IX, q. 1-2, n. 21; OPh. IV, p. 515)¹⁸¹. O primeiro, como o oposto de uma noção impossível, porque inclui uma contradição. Nesse caso, o “possível” é coextensivo com todo o “ente”, e coincide com a noção mais abrangente de *res* referida por Scotus no *Quodl.* q. 3, comentado acima. O segundo modo é o que se opõe ao necessário. A referência tomada aqui é a distinção que Avicena faz de *necesse esse*, o ente que tem a partir de si entidade indestrutível, e o *ens possibile*, que possui entidade destrutível. Já o último modo de potência metafísica é aquele que possui o sentido mais específico: o que se contrapõe ao ato acerca do mesmo (*non stat cum actu circa idem*). Scotus denomina esta potência de *potência objetiva*, aquela que é de forma mais própria uma diferença do ente (*differentia entis*), na medida em que o todo está em potência para existir, e não em ato (*Super Metaph.* IX, q. 1-2, n. 41; OPh. IV, p. 525)¹⁸². Nesse sentido, Scotus diz que potência e ato se opõem numa relação (*relative opponi*), mas não mutuamente, isto é, quando os dois termos possuem esta relação *per se*; caso contrário, o ato não teria prioridade sobre a potência, conforme Aristóteles ensina na *Met.* Θ 8, 1048b 4ff. A relação se dá de um modo não simultâneo, em que a potência implica *uma ordem para o ato*, que é essencialmente uma “relação para o ato” (*dicit ordinem ad actum, e iste ordo essentialiter est*

¹⁸¹ Cf. DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum* IX, q. 1-2, n. 21, p. 515: “Ista potentia tripliciter accipitur. Uno modo opponitur impossibili, non quidem ut dicit modum compositionis, sicut in secundo membro distinctionis, sed ut dicit dispositionem alicuius incomplexi; quemadmodum, secundum Aristotelem V huius cap. ‘De falso’, aliqua ratio dicitur in se falsa, quia contradictionem includit. E sic ‘possibile’ convertitur cum toto ente, nam nihil est ens cuius ratio contradictionem includit. - Alio modo sumitur potentia ut opponitur necessario, e sic loquitur Avicenna de possibili, I Metaphysica suae; et sic dicitur ‘necesse’ quod ex se habet entitatem indefectibilem; ‘ens possibile’ quod defectibilem. - Tertio modo strictissime sumitur potentia metaphysica, prout non stat cum actu circa idem. Et sic loquitur Aristoteles cap. 5, ubi notificat actum, quod ‘actus esta quando res est, non ita sicut in potentia’. Et ibidem ponit multa exempla de oppositis, ut vigilans et dormiens etc., et in fine subdit: ‘alteri parti est actus determinatus, alteri autem possibile’”.

¹⁸² Na *Lectura*, Scotus fala da potência metafísica real que é a diferença do ente que divide o ente contra o ato, pois tudo que está em um gênero, primeiro é em potência para depois ser em ato, primeiro um *ens deminutum*, e depois um *ens perfectum*: “dicitur ‘potentia realis’ potentia quae est differentia entis dividens ens contra actum: et sic est potentia cuiuslibet rei in genere, nam quaelibet res primo est in potentia et post in actu, sicut idem primo est ens deminutum et post ens perfectum” (*Lect.* I, d. 20, n. 10; ed. Vat. XVII, p. 285)

respectus ad actum) (*Super Metaph.* IX, q. 1-2, n. 23; OPh. IV, p. 516). Mas uma dúvida permanece acerca da natureza dessa relação. Se a potência é uma *relatio* real, ela precisa ser fundada em algo real (*Super Metaph.* IX, q. 1-2, n. 24-26; OPh. IV, p. 517, 518). Duas soluções são dadas: 1) a potência é fundada na essência e 2) a potência é não-ente.

Na primeira solução (*prima via*) se diz que a potência (que é uma relação ao ato) se estabelece na essência, como se essa fosse o *subiectum*, e o ato (uma essência existente) o seu termo. Por exemplo, a potência para o *ser* do Anticristo está fundada na essência de sua alma (*Super Metaph.* IX, q. 1-2, n. 27, p. 518-519). Esta solução de Scotus implica, pois, em uma distinção entre a essência, enquanto fundamento da potência, e o ente existente para o qual a potência está ordenada. Assim, seria argumentável por esta via uma tese de distinção real entre essência e existência.

Uma segunda solução (*secunda via*) dada por Scotus é a de que o *ens in potentia* é simplesmente um não-ente. Isso implica em dizer que qualquer relação fundada nele é apenas uma relação de razão. Nesse caso, a divisão *ens in actu* e *ens in potentia* é um tipo de divisão por contradição (não em um sentido absoluto, porque dessa forma, “não-ente” teria o sentido de “impossível”). É “não-ente” no sentido de que é sucedido pelo “ente em ato”. Em outras palavras, é a divisão do ente nos seus modais de potência e ato. Nesse caso, aquilo que tanto estabelece o fundamento quanto dá o termo da relação, isto é, o *relatum* à potência, é um ente igual ao ente que existirá em ato. Mas como esse ente, que é o *relatum* e o fundamento da potência, não existe *in re*, ele é apenas *um ente concebido pelo intelecto como “o mesmo”*. Mas é “o mesmo” somente porque o intelecto o concebe para que seja “o mesmo”. Pois para Scotus, quando não há nada na realidade, não faz sentido dizer que é “o mesmo” nem “outro”, pois essas noções são diferenças do ente (*quando nihil est in re, non est idem nec aliud, quia istae sunt differentiae entis*). Portanto, essa diferença do ente, a saber, “o mesmo”, enquanto é inteligida, determina para si a essência inteligida como fundamento, aquela mesma que depois existirá. Mas ainda assim, Scotus reafirma que o *ente em potência* está mais para o *ser* do que a negação está; o mesmo acontece também com a privação (por exemplo, a “cegueira” está mais próxima de ser algo (*ens*) do que a “não-visão”), deve-se pois atribuir alguma entidade a essa essência inteligida (*Super Metaph.* IX, q. 1-2, n. 35; OPh. IV, p. 523).

É a essa segunda posição que Scotus adere. Ele afirma que essa segunda via é a mais provável, “ainda mais se se afirmar que a distinção entre essência e existência é apenas de razão” (*et maxime si ponant essentia et esse non differre nisi ratione*) (*Super Metaph.* IX, q. 1-2, n. 36, p. 523). A explicação é que, ao se assumir uma distinção de razão entre essência e

existência, seria necessário conceder que a potência, que é a relação fundada na essência e com termo na existência (os *relata* da relação), é uma relação também de razão, já que não há outra distinção entre essência e existência no ente em ato, além da de razão.

Acerca do grau de entidade dessa essência como fundamento da potência objetiva, já vimos acima a solução na discussão com Henrique de Gand: o *creabile* não chega a ser um nada absoluto, ele tem um *esse secundum quid*. Conforme aponta Honnefelder (2010, p. 116), a resposta definitiva para essa dificuldade é colocada na *Ord. I d. 43, n. 7*: o ente conhecido por Deus como possível e criável é produzido no *esse intelligibile* divino, mas tem o conteúdo desse ser conhecido *formaliter ex se*, isto é, na sua *quidditas*. É o intelecto que lhe dá o ser inteligível, no entanto, o seu conteúdo formal é sempre *intrínseco*.

Como o patamar de abrangência do sentido de *ens* e *res* que se impõe para falar de essência e existência é aquele mais restrito, do ente efetivamente criado, não se trata aqui de uma essência real, a qual é capaz de fundar a relação da potência ordenada à existência do ente. É por isso que é descartada, na metafísica de Scotus, a possibilidade de uma distinção real de essência e existência.

Ainda veremos como Scotus lida com essa possibilidade de uma *distinctio realis*, a partir de uma análise mais detalhada acerca da simplicidade nas criaturas. Mas para isso, é preciso compreender antes a noção de essência e natureza comum na estrutura do ente finito, e os diferentes graus de unidade que podemos ter em se tratando do ente criado.

3.2.2 Essência e a natureza comum nas coisas criadas

Para Scotus, em cada indivíduo criado, há um princípio que faz com que ele seja *um certo tipo* de coisa, tenha uma essência ou natureza comum. Há também um outro princípio que faz dele ser *esta essência* (*haecceitas* ou a diferença individual). O indivíduo concreto resulta da combinação desses dois princípios, sendo que, ao mesmo tempo em que se diferencia realmente de todos os outros, tem também em comum com outros indivíduos uma mesma natureza. A *natureza comum* é anterior e indiferente à diferença individual (KING, 1992, p. 51). E é por esta natureza comum que a coisa real tem a sua essência ou *quidditas*, isto é, aquilo que responde à pergunta *quid est* acerca da coisa em questão.

Na *Ordinatio* II d. 3 p. 1 q. 1, Scotus coloca a pergunta se a substância material é individual ou singular por si mesma ou por sua natureza. Aqui podemos entender melhor como ele compreende a natureza comum. Seguindo a noção aviceniana de essência - como no

exemplo de que “equinidade é apenas equinidade” (*equinitas est tantum equinitas*), Scotus também entende a natureza comum como anterior a qualquer universalidade e singularidade. Possui uma unidade própria, ou seja, não é ‘*ex se una*’ por uma unidade numeral (como no singular), nem ‘*plures*’, por uma pluralidade que se opõe àquela unidade (como no universal). Não é universal (isto é, como objeto de intelecto - *eo modo scilicet quo aliquid est universale ut est obiectum intellectus*), nem é particular em si - mas antecede a ambos. É evidente que a natureza comum enquanto é uma *quidditas* não *existe* sem que haja alguma daquelas determinações (o ser singular ou universal), contudo, a natureza mesma não depende de nenhuma dessas determinações, gozando de uma prioridade natural em relação a elas (*sed est prius naturaliter omnibus istis*). E segundo essa prioridade natural, a quiddidade (*quod quid est*) é *per se* o objeto do intelecto, e como tal, enquanto puro conteúdo objetivo (*habeat esse obiective*), é considerada *per se* pelo metafísico e expressa pela definição - ‘*quod quid est*’ *per se obiectum intellectus, et per se, ut sic, consideratur a metaphysico et exprimitur per definitionem* (*Ord. II d. 3 p.1 q. 1 n. 31, 32; ed. Vat. VII, p. 402, 403*). É aquela *certitudo* apontada por Avicena pela qual toda *coisa* se põe como *tal coisa*.

A natureza é antes de tudo, essa realidade anterior tanto à singularidade (nos indivíduos existentes em ato) e à universalidade (presente no intelecto como predicação lógica, isto é, enquanto conceito de segunda intenção). Não somente anterior, mas também indiferente ao ser no intelecto e no particular (*ad esse in intellectu et in particulari... ad esse universale et singulare*). Porque mesmo que a natureza ou essência tenha o ser no intelecto (*esse universale*), isto não é do seu conceito primeiro (mas sim do conceito lógico, ou seja, considerado de acordo com as segundas intenções). A universalidade desse ser no intelecto, é por assim dizer, acidental à natureza comum ou essência. O mesmo também ocorre com a singularidade, pois a natureza comum não está determinada a nenhum singular, mas é naturalmente anterior à noção que contrai a essência a tal singular - e como é anterior, não repugna ser sem aquela contração à singularidade (*est prior naturaliter ipsa ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam, et in quantum est prior naturaliter illo contrahente, non repugnat sibi esse sine illo contrahente*). Em síntese, a essência (enquanto natureza comum), se dispõe a dois tipos de ser: *esse intelligibile* (universal) e *esse reale extra animam* (no singular), mas sendo sua noção anterior e indiferente a ambos, e possuindo uma unidade real, que não pode ser numeral (pois assim se determinaria ao singular ou universal), tendo, portanto, uma unidade que Scotus chama de “unidade real menor que a unidade numeral” (*Ord. II d. 3 p.1 q. 1 n. 33-35; ed. Vat. VII, p. 403, 404*).

De que modo a natureza comum se dá na singularidade de um ente? Scotus afirma existir um certo tipo de unidade (*unitas*) que repugna ser dividida em várias partes subjetivas e repugna não ser ‘esta coisa designada’ (*cui repugnat divisio in plures partes subiectivas et cui repugnat 'non esse hoc, signatum'*) (*Ord. II d. 3 p.1 q. 6, n. 169*; ed. Vat. VII, p. 474, 475). Mas no que se baseia essa unidade? Scotus explica que qualquer unidade *per se*, segue de alguma entidade (*quaecumque unitas per se consequitur aliquam entitatem*), da mesma forma, essa unidade, que é a do indivíduo¹⁸³, se segue também de uma entidade *per se*. Não pode ser da entidade da natureza comum, pois ela tem a sua própria unidade (*unitas realis minor unitatem numerali*), como já mostrado acima. Segue-se, portanto, de uma outra entidade que determina a natureza comum, fazendo-se uma *per se* com a entidade da natureza, “pois o todo do qual é esta unidade é perfeito a partir de si” (*igitur consequitur aliquam entitatem aliam, determinantem istam, et illa faciet unum per se cum entitate naturae, quia 'totum' cuius est haec unitas, perfectum est de se*). A entidade em questão é a diferença individual, e é comparada por Scotus mais adiante com a diferença específica (*Ord. II d. 3 p.1 q. 6, n. 176*; ed. Vat. VII, p. 478). A analogia colocada pode ser exemplificada assim: como a espécie *homem* é produzida a partir do gênero *animal* pela diferença específica *racional* que recai sobre o gênero, da mesma forma pode-se pensar o indivíduo “Sócrates” sendo a partir da espécie *homem*, sob a qual recai a diferença individual. A analogia só não pode ser levada muito adiante, uma vez que a diferença específica, sendo um predicado qualitativo, é universal, e a diferença específica não (KING, 1995, p. 59).

Aquela *unitas* que se dá no indivíduo, implica uma composição. Todo indivíduo no qual a natureza está contraída é uma composição com a própria natureza. Há dois tipos de composição: um *próprio*, onde se dá a partir de uma “coisa” atual e outra “coisa” potencial (*ex re actuali et re potenciali*); e outro menos próprio, que se dá entre “realidades” potencial e atual, na mesma “coisa” (*ex realitate et realitate actuali et potenciali in eadem re*). No caso do indivíduo (composto com a natureza comum), o que se dá é este último tipo de composição, o tipo *menos próprio* (*Ord. II d. 3 p. 1 q. 6, n. 189*). Como explica Honnefelder (2010, p. 151), “o ente individual composto de matéria e forma pode ser entendido como uma unidade de partes estruturadas multiplamente” - aquelas ontologicamente qualificadas como *res* ou *entia* (por exemplo, matéria e forma) e aquelas qualificadas ontologicamente como *realitates*, *entitates* ou

¹⁸³ Indivíduo, Scotus relembra, é o que repugna ser dividido em partes subjetivas e também não ser este designado (identidade): “qualis est 'unitas individuui' frequenter prius descripta, scilicet cui repugnat divisio in plures partes subiectivas et cui repugnat 'non esse hoc, signatum'”. Para a relação entre essência singular, individualidade e identidade, conferir (KING, 2005).

formalitates (as realidades das quais se apreende o gênero, a diferença específica, a diferença individual). Em outro lugar, Scotus cuidou de definir os diversos graus de unidade ou agregação.

Numa discussão acerca da unidade própria à essência divina Scotus enumerou seis graus de unidade, do menor para o maior: (1) unidade de agregação; (2) unidade de ordem; (3) unidade por acidente; (4) unidade substancial: um algo composto por princípios essenciais *per se* em ato e *per se* em potência; (5) unidade de simplicidade; (6) identidade formal (*Ord. I d. 2 p. 2 q. 4, n. 403; ed. Vat. II, p. 356*).

Os quatro primeiros tipos unidade envolvem a unidade de componentes realmente distintos, sendo que o critério para distinção é a separabilidade - isto é, duas coisas são realmente distintas se pelo menos uma das duas pode existir sem a outra (CROSS, 2013, p. 176). A matéria e a forma nas substâncias criadas se encontram sob essa unidade substancial, ou seja, sob uma unidade de *res et res*. Já a unidade que Scotus chama de *unitas simplicitatis*, há uma verdadeira identidade real, isto é, os componentes que ali formam uma única coisa (*quidquid enim est, ibi est realiter idem*). Mas se há unidade de componentes, estes componentes se distinguem. E a distinção existente na unidade de simplicidade é o que Scotus nomeou de *distinção formal*. Não são duas *res*, mas duas *realitates* ou *formalitates*, que compõem uma unidade de simplicidade. O último grau é a própria identidade formal: aquilo que é dito o mesmo inclui o outro (com o qual é o mesmo) na sua própria razão formal quiditativa.

É importante notar que a distinção entre *realitates* ou *formalitates* não é uma mera distinção de razão. Scotus deixa claro que, com o intelecto, nós somos capazes de abstrair numa mesma coisa (*res*) diferentes *realitates*, e isso se dá *ex parte rei* - isto é, a partir da própria coisa na sua unidade real. Quando Scotus trata da simplicidade divina, ele aponta as suas perfeições essenciais como *formalitates* distintas (ex. sabedoria e bondade). A definição formada (digamos, de sabedoria ou de bondade) não apenas indica a razão causada pelo intelecto, mas a quididade da coisa, sendo a não-identidade formal da parte da própria coisa (*Ord. I d. 8 p. 1 q. 4, n. 193; ed Vat. IV, p. 261, 262*)¹⁸⁴.

A distinção formal é muito usada na metafísica de Scotus, e aqui também, na sua teoria de individuação, ela aparece fazendo a distinção entre a natureza comum e a diferença individual. Scotus afirma que o que quer que seja comum, e ainda determinável, pode se

¹⁸⁴ Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio* I, d. 8 p. 1 q. 4, n. 193; ed Vat. IV, p. 261, 262: “Definitio autem non tantum indicat rationem causatam ab intellectu, sed quiditatem rei: este ergo non-identitas formalis ex parte rei”.

distinguir (por mais que seja apenas uma *res*) em múltiplas realidades formalmente distintas (*plures realitates formaliter distinctas*), das quais esta não é formalmente aquela - é o caso da *realitas* da singularidade, que é formalmente distinta da *realitas* da natureza (*Ord.* II d. 3 p. 1 q. 6, n. 188; ed Vat. VII, p. 484)¹⁸⁵. Esta composição de *formalitates* que inclui a diferença individual se dá também ao modo de potência e ato, o que é algo próprio do ente finito. É bom lembrar que não apenas no que concerne à unidade de natureza comum e diferença individual, mas a própria natureza comum no singular é ela mesma composta de *realitates* que estão como potência e ato. A *realitas* da qual se assume o gênero é determinada por aquela da qual se assume a diferença específica. Uma está em potência para com a outra e ambas são formalmente distintas. Isto é próprio da constituição do ente finito que se desdobra na árvore predicamental dos dez gêneros. Tal configuração não se dá na simplicidade do *Ens Infinitum*, conforme já comentado acima (cf. *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 6, n. 189, 190; ed Vat. VII, p. 484-485; *Ord.* I. d. 8 p. 1. q. 3, n. 135; ed. Vat. IV, p. 220).

Portanto, a natureza comum *per se* possui uma realidade própria (*esse obiectivum*), embora não *exista* em algum lugar, e é objeto do intelecto enquanto inteligível. Antecede, em prioridade, ser universal ou singular, o que acontece quando se contrai por uma dessas determinações. No singular, a natureza comum entra em composição com a diferença individual, sendo determinada por ela e distinguindo por uma *distinctio formalis*. Esta composição é a que dá a unidade do indivíduo concreto.

Veremos a seguir uma importante questão onde Scotus argumenta contra a tese de que toda criatura necessariamente é uma composição de duas *res*.

3.2.3 *Utrum aliqua creatura sit simplex* - a rejeição da tese de que toda criatura é composta *ex re et re*

Scotus rejeita completamente a tese de uma *compositio/distinctio realis* de essência e existência na estrutura do ente criado. Em um trecho de seu tratado sobre a Eucaristia na *Ordinatio* ele afirma desconhecer “essa ficção de que a existência é algo que recai a uma essência” (*nescio enim istam fictionem, quod esse est quid superveniens essentiae*), referindo-

¹⁸⁵ Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio* II d. 3 p. 1 q. 6, n. 188; ed. Vat. VII, p. 484: “ita quod quodcumque commune, et tamen determinabile, adhuc potest distingui (quantumcumque sit una res) in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa: et haec est formaliter entitas singularitatis, et illa est entitas naturae formaliter. Nec possunt istae duae realitates esse res et res... sed semper in eodem (sive in parte sive in toto) sunt realitates eiusdem rei, formaliter distinctae.”

se à doutrina da distinção real entre essência e existência (*Ord.* IV, d. 11 p. 1 art. 2 q. 1, n. 251; ed. Vat. XII, p. 255)¹⁸⁶. Em outro lugar, ainda tratando sobre Eucaristia, Scotus afirma que é “simplesmente falso que o ser seja outro que a essência” (*dico... quod simpliciter falsum est, quod esse sit aliud ab essentia*) (*Ord.* IV, d. 13 q. 1, n. 142; ed. Vat. XII, p. 479)¹⁸⁷. Embora essas sejam declarações que evidenciam a posição do Doutor Sutil quanto à tese da distinção real, nesta seção, tomaremos um outro texto onde, ao nosso ver, o assunto é tratado ainda mais diretamente e com mais atenção ao problema. É quando Scotus investiga a possibilidade de haver simplicidade nos entes criados (*Ord.* I, d. 8 q. 2, n. 27-38; ed Vat. IV, p. 164ss).

Citamos acima os diferentes graus de unidade, e conseqüentemente de distinção, aceitos pelo Doutor Sutil. A distinção real (*distinctio realis*), para Scotus, envolve coisas que podem ser separáveis de fato (WIPPEL, 1982, p. 406). Enquanto a distinção formal (*distinctio formalis*) requer unidade real, ou seja, impossibilidade de separação das duas *realitates* envolvidas e, ao mesmo tempo, que ambas sejam definidas sem que envolvam uma à outra nas suas definições (*rationes formales ou formalitates*). No caso de não terem definições, no sentido aristotélico do termo, supondo que tivessem, suas definições seriam independentes uma da outra (ADAMS, 1982, p. 415). Tendo isso em vista, em que sentido poderíamos afirmar a composição ou simplicidade de uma criatura?

Por um lado, Scotus afirma que pode haver sim algo simples na criação, pois se o composto é composto de partes, em algum momento essas partes serão simples. Aqui, o que está em questão é claramente a noção de composição real enquanto *compositum ex partibus*. É colocada também a opinião de Agostinho, de que nenhuma criatura é em si simples. Como essas opiniões podem ser conciliadas?

A opinião de Tomás de Aquino é apresentada como solução para a questão, para depois ser refutada. É colocada como duas teses: 1) Toda criatura é uma composição de ato e potência (*ex actu et potentia*), pois se fosse pura potencialidade não existiria, e se fosse pura atualidade seria o próprio Deus. 2) Toda criatura é ente por participação, e portanto, composta de participante e participado (*Ord.* I, d. 8 q. 2, n. 29-30; ed Vat. IV, p. 165).

¹⁸⁶ Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV, d. 11 p. 1 art. 2 q. 1, n. 251; ed. Vat. XII, p. 255): “Isto modo totius compositi est unum ‘esse’, et tamen includit multa ‘esse’ partialia, sicut totum est unum ens, et tamen multas partiales entitates habet et includit: nescio enim istam fictionem, quod ‘esse’ est quid superveniens essentiae, non compositum sicut essentia est composita; hoc modo ‘esse’ totius compositi includit ‘esse’ omnium partium, et includit multa ‘esse’ partialia multarum partium vel formarum, sicut totum ens ex multis formis includit omnes illas entitates partiales.”

¹⁸⁷ Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV, d. 13 q. 1, n. 142; ed. Vat. XII, p. 479: “Ad primum dico, de illo ordine essentiae, ‘esse’ et potentiae, quod simpliciter falsum est ‘esse’ aliud ab essentia.”

A refutação da opinião de Tomás deve ser compreendida com base naquele sentido de *res* mais estrito, conforme já expomos acima. O Doutor Sutil afirma que se algo é composto *ex re et re*, basta que se busque recursivamente nas partes até que uma subparte simples seja encontrada. Como tal recursividade não pode ser um processo infinito nas coisas (*in rebus*), em algum momento um componente simples será encontrado. Tomando neste sentido, a opinião de Scotus é de que haja algo simples na criação.

No entanto, há um outro sentido em que se pode afirmar que nenhuma criatura é perfeitamente simples. Toda criatura é de algum modo composta e apta a entrar em composição (*componibilis*). Toda criatura é composta no sentido de ser uma composição da coisa posta e de privação (*ex re positiva et privatione*). Esta privação é afirmada porque nenhuma criatura tem a sua entidade de acordo com a total perfeição que é nata pertencer à entidade em si (*secundum totam perfectionem quae nata est esse entitatis in se*). O exemplo invocado é o que Aristóteles dá sobre a toupeira (*Met. Δ*, 1022b 25-27): a visão não é uma capacidade natural da toupeira *secundum se*, isto é, de acordo com a sua espécie; no entanto, a toupeira é privada da visão quando tomado em consideração o gênero *animal*, para o qual a visão é algo intrínseco. Do mesmo modo, nas criaturas, a privação em questão é a de algum grau de perfeição de entidade (*caentia alicuius gradus perfectionis entitatis*) do qual a criatura não é capaz, mas o ente é. Portanto, se o ente não repugna certas perfeições *simpliciter*, e estas no grau sumo, de infinitude, todo ser finito é constituído de tal privação, possuindo uma composição na sua estrutura ontológica (*Ord. I*, d. 8 q. 2, n. 32-33; ed Vat. IV, p. 165, 166).

Primeiramente, a privação não é uma outra *res* na constituição do ente; logo, não se trata de uma *compositio realis*. Em segundo lugar, a privação não diz respeito às características inerentes à essência da coisa (*non est de essentia alicuius positivi*), mas de qualquer perfeição possível na noção de *ens - cuius ipsum [quod componitur] non est capax, tamen ipsum ens est capax*. Se fosse uma privação da essência, poderia se argumentar, conforme Tomás, que a essência está em potência para com a existência, sendo deste modo, uma composição de potência e ato. Mas nem assim parece ser *racional* argumentar por alguma composição de coisa e coisa, como diz o nosso Filósofo em outro lugar (*Ord. I*, d. 36, n. 24; ed Vat. VI, p. 280)¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio I*, d. 36, n. 24; ed. Vat. VI, p. 280): “Quod etiam addit 'compositionem esse in creaturis per istam potentialitatem ad actum', non videtur esse rationabile, quia nihil videtur esse ibi quod cum alio componatur: si enim tota albedo praeexistit in potentia ut terminus potentiae, et postea ipsum fit actu, non propter hoc est aliqua compositio rei et rei; ergo si praeexistat res secundum esse essentiae, et ipsa producitur secundum esse existentiae (quod non est aliud - secundum istos - ab essentia, sicut nec generaliter relatio est aliud a fundamento, propter quod non ponunt relationem et fundamentum facere compositionem), non erit res composita propter ista duo.”

Na verdade, essa composição de *res positiva* e *privatio* implica numa composição de potência e ato, mas não ao modo como Tomás entende. É uma composição de potência e ato *objetivamente*. A potência objetiva, já vista anteriormente, está na constituição do ente finito e significa sua contingência: *quidquid enim est ens, et caret aliqua perfectione entis, est simpliciter possibile, et terminus potentiae simpliciter, cuius terminus non potest esse ens infinitum, quod est necesse-esse* - tudo aquilo que é ente e carece de alguma perfeição do ente é simplesmente *possível*, é termo da [relação de] potência, termo este que *não pode ser o Ente Infinito*, que é *ser-necessário* (Ord. I, d. 8 q. 2, n. 32, 33; ed Vat. IV, p. 165, 166).

Deve-se ter em mente aqui a *regula Anselmi*, que guia a noção de Scotus de *perfectio simpliciter* no rol de perfeições do Ente Infinito: *quae in quolibet melius ipsum quam non ipsum*. Cada perfeição pura 1) é compatível com todas as outras perfeições puras, 2) pode existir em um grau ilimitado e infinito, 3) é comunicável e 4) é irredutivelmente simples (WOLTER, 1946, p. 174). Para Scotus, essas perfeições transcendem as dez categorias - são *transcendentia*, e por isso, dizem respeito às perfeições que são próprias do ente em si (*quae nata est esse entitatis in se*). Em outro lugar, Scotus acrescenta que todos esses transcendentais são chamados de *perfectiones simpliciter* e convém a Deus no sumo grau (*omnia transcendentia dicunt 'perfectiones simpliciter' et conveniunt Deo in summo*) (Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 135; ed. Vat. III, p. 84). Aertsen (2012, p. 392, 393) afirma que, embora Scotus pareça ignorar *ens* neste rol, seria estranho que o primeiro dos transcendentais, aquele que inclui virtualmente as propriedades *verdadeiro* e *bom*, não fosse ele mesmo uma *perfectio simpliciter*. Aliás, é dele que vem a denominação mais perfeita para nós de Deus, a de *Ente Infinito*. Relembremos que para Scotus, o *Ens Infinitum* é o “que nada falta em entidade ao modo pelo qual é possível ter em algum ente” (*cui nihil entitatis deest*) (*Quod.*, q. 5, n. 4; ed. Viv. XXV, p. 199, 200)¹⁸⁹

Tendo isso em vista, a “privação de alguma perfeição do ente”, que dá a composição de *re positiva et privatione*, assinala a finitude e contingência do criado e diz respeito à carência de alguma perfeição desse tipo no seu grau sumo, e o seu aspecto de *potentia obiective*. Aquela divisão prioritária de *ens finitum* e *Ens Infinitum* determina a indiferença da noção comum e as condições para se compreender a estrutura do ente finito como composta (minimamente) por uma *res* (com o *esse essentiae* e o *esse existentiae*) e sua *privatio*, que constitui sua contingência

¹⁸⁹ Cf. DUNS SCOTUS. *Quod.*, q. 5, n. 4; ed. Viv. XXV, p. 199, 200: “Ex hoc possumus ens infinitum in entitate sic describere, quod ipsum est cui nihil entitatis deest, eo modo quo possibile est illud haberi in aliquo uno... Ens infinitum est quod excedit quodcumque ens finitum, non secundum aliquam determinatam proportionem, sed ultra omnem determinatam proportionem vel determinabile”.

(*potentia obiective*). E com isso pode-se dizer que a contingência do ente é justificada pela sua finitude.

Este modo de ver o ente como uma noção unívoca e *simpliciter simplex*, permitindo uma abrangência universal que vai do ente finito ao ente infinito, reposiciona completamente a questão da essência e da existência, e da estrutura composta da criatura. A partir da noção tomista do *Ipsum Esse*, a criatura é uma composição onde há uma delimitação do *actus essendi* por meio da essência. É tal composição que justifica no ente criado a sua contingência. O criado é sempre um *id quod habet esse*. Já em Scotus, contrapondo-se à noção de *Ens Infinitum*, a criatura é uma *res positiva* e também uma *privatio*, pois carece das perfeições puras do ente, que estão presentes na sua totalidade e em grau sumo apenas no *Ens Infinitum*. É a doutrina da univocidade do ente que se coloca aqui como pano de fundo permitindo a Duns Scotus falar de privação entitativa ao comparar o *ens finitum* ao *Ens Infinitum*. E é aqui que a contingência do ente criado encontra sua justificativa. Para Tomás, este tipo de comparação do ente finito com o ente infinito não é possível, uma vez que a relação de criatura e Criador é analógica, pela via de participação do *Ipsum Esse*.

Scotus também distingue o sentido de participação para rejeitar a distinção real no argumento de Tomás. Para ele, participar é *partem capere*, e por isso, diz respeito a uma dupla relação: da parte para com o todo (*partis ad totum*) e do que recebe para com o que é recebido (*capientis ad captum*). A primeira relação é real, contudo, a parte não deve ser entendida como um *aliquid rei*, mas de uma forma extensiva (*Ord. I, d. 8 q. 2, n. 37; ed Vat. IV, p. 168*). Por exemplo, quando dizemos que o caminho de Brasília a Anápolis é só metade do caminho de Brasília a Uberlândia. Diferente de quando cortamos um queijo e dizemos que o pedaço cortado é a metade do queijo. Essa relação se dá com o ente criado no sentido de que, uma vez que é próprio a qualquer *perfectio simpliciter* ser infinita (*nata est esse infinita*), onde quer que se encontre uma perfeição no ente finito, ela nunca atinge o grau sumo - é apenas “parte” da perfeição infinita que existe unicamente no Ente Infinito. Dizer que a relação é real não implica dizer que há uma composição real no ente finito, mas apenas que a relação tem seus *relata* reais. Por exemplo, a sabedoria finita de um homem e a sabedoria infinita de Deus são perfeições reais e fundam uma relação real extensiva ao modo *partis ad totum*. Novamente, tal comparação não pode ser feita na metafísica tomista, uma vez que os atributos divinos só são comparáveis aos humanos por meio de uma analogia.

Na segunda relação (*capientis ad captum*), Scotus faz outras três distinções. Pode ser entendido 1) quando o todo recebido é parte do que recebe 2) quando parte do recebido é parte

do que recebe e 3) quando parte do recebido é o todo do que recebe. É nesse terceiro modo que Scotus atribui o sentido próprio da composição (participante/participado) nos entes criados em relação às perfeições do ente. No entanto, esta não pode ser tomada como uma relação real. Scotus explica que toda perfeição limitada, e que é *ex se* não determinada àquela limitação, é ela mesma o todo já limitado no que a recebe; a não ser que se possa fazer uma distinção entre o *suppositum capiens* (o ente que carrega a perfeição) e a *natura capta* (a perfeição limitada naquele ente), mas será apenas uma distinção de razão. Eu posso, por uma distinção de razão diferenciar na sabedoria do homem sábio a sabedoria que é *ex se* não determinada a nenhuma limitação (*Ord.* I, d. 8 q. 2, n. 38; ed. Vat. IV, p. 168).

Na compreensão de Scotus, a composição mais íntima dos seres criados não pode ser real. A própria coisa (*res*) enquanto ente finito pode ser ela mesma simples, isto é, não composta de partes reais. Mas até mesmo nessa simplicidade há uma composição presente apenas no ente finito, e que decorre de sua finitude, que é a carência das perfeições às quais estão de forma plena e em grau sumo apenas no Ente Infinito. Nesse sentido, o ente finito é ato e potência objetiva. Mas isso não se desdobra na composição de essência e existência, para Scotus. A essência e a existência são inerentes à coisa criada (*res*) e a potência objetiva diz respeito à carência da plenitude das perfeições, as quais a noção de ente não repugna; esta carência está contida no ente criado, inseparável de sua finitude.

Descartada a possibilidade de uma distinção real, veremos a seguir dois possíveis tipos de distinção entre essência e existência que podem emergir na metafísica de Scotus.

3.2.4 Distinção formal entre essência e existência na rejeição da existência como princípio de individuação

Retornando à *Ord.* II, d. 3, onde Scotus trata do princípio de individuação, Scotus levanta uma hipótese de que a existência é este princípio. Essa hipótese é fundamentada numa citação da *Metafísica* de Aristóteles, que diz que “o ato determina e distingue”. Como a última distinção se dá pelo último ato, então esta distinção será de acordo com o *esse existentiae* porque todas as outras coisas estão para ele como potência (*Ord.* II d. 3 p. 1 q. 3, n. 60; ed. Vat. VII, p. 418).

Scotus rejeita a tese de individuação pela existência sob a justificativa de que aquilo que não é distinto e determinado a partir de si mesmo (*ex se*) não pode ser o que distingue e determina outro. E assim é o *esse existentiae*, que não é distinto nem determinado *ex se*, mas

por um outro (pela própria diferença individual). Isso se explica pelo fato de a ordem das existências ser a mesma das essências, pois o *esse existentiae* não tem diferença própria além daquelas do *esse essentiae* (*Ord.* II d. 3 p. 1 q. 3, n. 61; ed. Vat. VII, p. 419). Na *Ord.* IV, respondendo a um argumento pela unicidade da forma substancial, Scotus coloca que os elementos que constituem um todo substancial (matéria, formas parciais, forma substancial) possuem cada qual a sua existência individual, embora haja apenas uma existência para o todo composto, que inclui as muitas existências parciais, assim como o todo, que é o ente, inclui também muitas *entitates* (*Ord.* IV, d. 11 p. 1 art. 2 q. 1, nn. 250-51; ed. Vat. XII, p. 418). A existência que advém à essência é também composta quando a essência assim o é. E isso obedece a uma ordem essencial, numa relação de potência e ato, onde cada existência individual depende da existência do todo, que se dá a partir da ordem imposta pela forma substancial, que é superior a todas as outras (KING, 2012, p. 518, 519). A relação última de potência e ato não está na essência para com a existência, de acordo com Scotus, mas sim nas formas parciais para com a forma última, seguindo uma ordem essencial interna que dá a unidade do todo constituído. E a existência do todo segue precisamente a ordem da essência, não tendo em si uma distinção própria que seja capaz de determinar o ente individual - em outras palavras, qualquer distinção que ela possa efetuar enquanto ato, está presente na ordem da essência. A existência, enquanto ato último do indivíduo só determina e distingue enquanto pressupõe a ordem e distinção da essência (*Ord.* II d. 3 p. 1 q. 3, n. 62; ed. Vat. VII, p. 419).

No argumento seguinte, a resposta parece dar uma luz ao problema da distinção de essência e existência. Scotus começa questionando se a existência pode pressupor toda outra distinção, exceto aquela própria para causar a individuação. Scotus responde negativamente, justificando que toda distinção em questão segue a coordenação predicamental, não incluindo nada que esteja fora desta mesma coordenação. Diz Scotus:

Porque assim como é encontrado o supremo no gênero, precisamente considerando aquele sob a razão da essência, assim também são encontrados os gêneros intermediários, e espécies e diferenças; é encontrado também o ínfimo, a saber, o singular, com a existência atual totalmente removida; o que é evidentemente patente porque *'este homem'* não inclui formalmente a

*existência atual mais do que 'homem' inclui (Ord. II d. 3 p. 1 q. 3, n. 63; ed Vat., p. 419, grifos nossos)*¹⁹⁰.

Nesse trecho em específico, Richard Cross (2013, p. 179) entende que Scotus deixa explícita a sua tese de *distinção formal* entre essência e existência quando diz que ‘este homem’ não inclui formalmente a existência mais do que ‘homem’ (como natureza comum) inclui. Cross ressalta que, para Scotus, “não incluir formalmente algo é ser formalmente distinto deste algo”, pois, como Scotus deixa claro em outro lugar¹⁹¹, ‘incluir formalmente’ é incluir algo na sua razão essencial, de modo que a definição do incluído seja a própria definição daquilo que o inclui ou parte dela - como por exemplo, ‘homem’ inclui formalmente ‘animal’. No entanto, quando tomamos a definição de homem, a noção de existência não está ali incluída. Do mesmo modo acontece para ‘este homem’, o que mostra que tanto a essência específica quanto a essência individual se distinguem da existência por uma *distinctio formalis*.

Essa noção de essência individual está pressuposta no argumento de Scotus. A diferença individual, que contrai a natureza comum, formando a partir dessa unidade o indivíduo - *este homem*, não só dá a individuação à essência ‘homem’, mas também faz resultar a essência singular do indivíduo¹⁹². Cada indivíduo tem uma essência singular, que predica apenas *aquele ente* em particular, e nenhum outro. Porém, há uma limitação da nossa parte de apreender essa essência singular. Scotus diz que embora o singular seja, da sua parte, inteligível (enquanto é uma essência - *cum sit quid*), não o é para nós neste estado atual, por uma compreensão simples e positiva (*Super Metaph. VII, q. 13 n. 172; OPh. IV, p. 276, 277*). Apenas podemos construir um conceito geral do individual. Por exemplo, não podemos apreender “Adão” como um indivíduo único, pois nos é impossível no atual estado captar a sua “Adamização”, por assim

¹⁹⁰ Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio* II d. 3 p. 1 q. 3, n. 63: “Igitur sicut invenitur supremum in genere praecise considerando illud sub ratione essentiae, ita inveniuntur genera intermedia, et species et differentiae; invenitur etiam ibi infimum, scilicet singulare, omnino circumscripta existentia actuali, - quod patet evidenter, quia 'hic homo' non plus includit formaliter existentiam actualem quam 'homo'”.

¹⁹¹ Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 4, n. 193; ed. Vat. IV, p. 261, 262: “Hoc declaro, quia 'includere formaliter' est includere aliquid in ratione sua essentiali, ita quod si definitio includentis assignaretur, inclusum esset definitio vel pars definitionis; sicut autem definitio bonitatis in communi non habet in se sapientiam, ita nec infinita infinitam: est igitur aliqua non identitas formalis sapientiae et bonitatis, in quantum earum essent distinctae definitiones, si essent definibiles. Definitio autem non tantum indicat rationem causatam ab intellectu, sed quiditatem rei: est ergo non identitas formalis ex parte rei, et intelligo sic, quod intellectus componens istam 'sapientia non est formaliter bonitas', non causat actu suo collativo veritatem huius compositionis, sed in objecto invenit extrema, ex quorum compositione fit actus verus”.

¹⁹² Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio* II d. 3 p. 1 q. 5-6 e *S. Metaph. VII q. 7, 13*.

dizer - isto é, captar a sua diferença individual. Mas podemos ter sim um conceito geral de ‘indivíduo humano’ e aplicá-lo a Adão (KING, 2005, p. 135, 136).

É preciso, entretanto, considerar algumas coisas. No argumento de Scotus citado acima, toda a árvore de predicação categorial, desde o gênero supremo, até a diferença última, é encontrada sob a consideração da própria essência (*considerando illud sub ratione essentiae*). Isso significa que o que ali não se encontra é porque se situa fora da própria coordenação predicamental. E este é o caso da existência atual. Não é da essência de nenhuma criatura o existir, isto é, de seu conteúdo quiditativo. Caso fosse, a criatura seria um ser necessário (como veremos mais adiante que é o caso da essência divina). Ora, o problema é que, como já mostramos acima, a distinção formal, ou *non identitas formalis* se dá para aquelas estruturas próprias do esquema predicamental (para o caso do ente criado), que são apreendidas a partir da quiddidade da coisa. Relembremos o que Scotus diz sobre a distinção formal:

Hoc declaro, quia 'includere formaliter' est includere aliquid in ratione sua essentiali, ita quod si definitio includentis assignaretur, inclusum esset definitio vel pars definitionis... Definitio autem non tantum indicat rationem causatam ab intellectu, sed quidditatem rei. - Declaro que ‘incluir formalmente’ é incluir algo na sua razão essencial, de forma que, se for atribuída uma definição de algo que inclui um outro, este outro incluído seria a própria definição do primeiro ou parte dela... Mas a definição não indica apenas a noção causada pelo intelecto, mas também a quiddidade da coisa (Ord. I, d. 8 q. 4 n. 193; ed Vat. IV, p. 261, 262, grifos nossos).

Falar propriamente de uma *distinctio formalis* pressupõe a noção da *existentia* enquanto uma *formalitas* apreendida pelo intelecto a partir da própria quiddidade da coisa. Mas a existência, para Scotus, é o ato último que “segue” a ordem da essência e não tem diferenças próprias para além daquelas da própria essência (*non enim esse existentiae habet proprias differentias alias a differentiis esse essentiae*). Ao mesmo tempo em que a própria existência se põe fora da ordem predicamental, não sendo assim possível ser ela mesma uma *formalitas* cujo conteúdo intencional no intelecto adiciona algo à noção da coisa. Esse ensino de Scotus se desdobra na tradição moderna sob a tese kantiana de que a existência não é um predicado real, isto é, não põe formalmente nada na coisa (*res*). Coisa aqui assinala a noção de *ratitudine secundo modo*, isto é, o que faz deste algo ser *aquilo que é*, o que é *formaliter ex se*. De fato, a definição de algo, aquilo que indica a quiddidade da coisa *per se primo modo*, é completamente

indiferente à existência daquela coisa. Pensando na existência como o ato último que segue a ordem da essência (pois não pode acrescentar em nada o que já é dado pela essência), dizer *homem existente* em nada acrescenta *formalmente* o dizer *homem*. Diferente se pensamos em uma *formalitas* “animal” e então lhe acrescentamos uma outra *formalitas* “racional”.

As diversas *formalitates* que são abstraídas do *phantasma* e apreendidas sob objetos formais distintos no intelecto por meio do conhecimento abstrativo não podem ter entre elas uma *formalitas* correspondente à própria existência. Mas é precisamente isso que faz com que a existência seja distinta de alguma forma da essência, pois não está ali na essência. Para Antonie Vos (2006, p. 278), pode-se falar de uma distinção formal, mas em um sentido *lato*, de que embora a essência e a existência estejam vinculadas ali no ente, elas não são idênticas. Como isso pode se dar, sendo a existência algo para além da árvore predicamental? Há uma outra abordagem ao problema. E talvez seja possível chegar um pouco mais perto da questão observando-se como Scotus colocou o conhecimento intuitivo e abstrativo.

3.2.4.1 Intuição e abstração e a questão da existência enquanto formalidade

A potência sensível tem a capacidade de se relacionar com o objeto tanto tocando-o na sua existência atual, ou por meio da sua representação sensível¹⁹³. Scotus entende que essa diferenciação que é possível à potência sensível, deve-se também atribuir ao próprio intelecto, isto é, de possuir a capacidade de tocar o objeto presente realmente para si ou lidar com o objeto na sua determinação quiditativa (HONNEFELDER, 2010, p. 52, 53).

Na *Lectura*, quando discute a capacidade angélica de conhecer a essência divina, Scotus define as duas formas de cognição:

No intelecto pode-se ter uma dupla cognição e inteleção, pois uma inteleção pode se dar no intelecto na medida em que abstrai de toda existência, e outra inteleção pode ser da coisa segundo a qual se apresenta na sua existência (*Lec. II, d. 3 p. 2 q. 2, n. 285 ed. Vat. XVIII, p. 321*)¹⁹⁴.

¹⁹³ Cf. DUNS SCOTUS. *Lectura II, d. 3 p. 2 q. 2, n. 290*; ed. Vat. XVIII, p. 323: “Ista autem duplex cognitio potest apparere in cognitione sensitiva, nam aliter cognoscit imaginativa quam visiva: visus enim cognoscit rem in exsistentia sua dum praesens est, sed imaginativa imaginatur res dum absentes sunt sicut quando sunt praesentes;”

¹⁹⁴ Cf. DUNS SCOTUS. *Lectura II, d. 3 p. 2 q. 2, n. 285*; ed. Vat. XVIII, p. 322: “in intellectu potest esse duplex cognitio et intellectio, nam una intellectio potest esse in intellectu prout abstrahit ab omni exsistentia, - alia intellectio potest esse rei secundum quod praesens est in exsistentia sua”.

O primeiro tipo de conhecimento é chamado de ‘abstrativo’, e o segundo de ‘intuitivo’ (*Lec. II, d. 3 p. 2 q. 2, n. 288; ed. Vat. XVIII, p. 322*)¹⁹⁵. Essa dupla cognição, também aparece nas potências sensitivas, como por exemplo no que se dá na visão e na imaginação. A visão ‘conhece’ uma coisa na sua existência enquanto está presente, mas na imaginação, a coisa pode ser apresentada tanto na ausência do objeto real, quanto na sua presença. Mas isso que se dá de forma ‘esparso’ nas potências inferiores, diz Scotus, é unido nas superiores (*Lec. II, d. 3 p. 2 q. 2, n. 290; ed. Vat. XVIII, p. 323*). Assim, o intelecto humano é capaz tanto do conhecimento abstrativo quanto do intuitivo - mas este último, no nosso estado presente, se dá de uma forma imperfeita. Isso é, sendo apenas uma intuição da natureza existente de uma *res*, sem o seu grau de singularidade; em outras palavras, sem que a essência individual seja vista. Essa capacidade intuitiva é atestada no nosso estado presente pelo fato de estarmos certos da existência de um algo qualquer, por termos certezas acerca de verdades contingentes, também pelo fato de podermos ter lembranças do existente enquanto existente. Se tivéssemos um conhecimento perfeito, poderíamos chegar a um conhecimento abstrativo que alcança até a essência individual (relevando a existência) e também um conhecimento intuitivo que apreende o todo simultâneo do singular na sua existência atual. No entanto, na debilidade do conhecimento atual, nossa intuição acompanha a sensação e apreende um *simul totum* do singular apenas de forma imperfeita, sem a apreensão de sua essência individual, mas no escopo de sua natureza existente (HONNEFELDER, 2010, p. 54, 55).

No *Quodlibet* q. 13, Scotus retoma o assunto da dupla forma de conhecimento, e pergunta sobre o modo de distinção deles, uma vez que são conhecimentos do mesmo objeto e na mesma potência. Na resposta¹⁹⁶, Scotus esclarece que, no que diz respeito ao conhecimento intuitivo e ao abstrativo, o que se dá são dois conhecimentos do mesmo objeto ao mesmo tempo (*simul*), de forma que não há lugar para uma distinção de “dois objetos”, assim como uma distinção entre *essência* e *existência*. Por que essa comparação? Poderíamos pensar que o conhecimento abstrativo toma a essência como seu objeto, enquanto o intuitivo tem como

¹⁹⁵ Cf. DUNS SCOTUS. *Lectura II, d. 3 p. 2 q. 2, n. 288; ed. Vat. XVIII, p. 322*: “prima istarum cognitionum, secundum quam intellectus intelligit rem abstrahendo ab omni existentia, dicitur esse cognitio 'abstractiva', - et alia, secundum quam videt rem in existentia sua, dicitur esse cognitio 'intuitiva’”

¹⁹⁶ Cf. DUNS SCOTUS. *Quodlibet* 13, n. 10, ed. Viv.: “Ad secundum concedi potest, quod sint duae cognitiones eiusdem objecti simul, sic quod non distinguatur objectum ab objecto, sicut essentia ab existentia, quia licet inter ista sit aliqua distinctio objecti, tamen non sufficiens ad propositum, quia etiam ipsa existentia potest cognosci cognitione abstractiva; sicut enim essentiam, sic existentiam possum intelligere, licet non sit realiter extra intellectum. Dicuntur igitur cognitiones distinctae, et hoc secundum speciem propter rationes formales motivas hic inde, quia cognitione intuitiva res in propria existentia est per se motiva objective; in cognitione autem abstractiva est per se motivum aliquid, in quo res habet esse cognoscibile, sive sit causa virtualiter continens rem, ut cognoscibile, sive ut effectus, puta species vel similitudo representativa continens ipsum, cuius est similitudo”.

objeto a existência, e na distinção entre esses objetos (essência e existência) se encontra a distinção dos dois tipos de conhecimento. Mas Scotus garante que não é assim, pois a própria existência pode ser conhecida por um conhecimento abstrativo (*ipsa existentia potest cognosci cognitione abstractiva*); pois eu posso inteligir tanto a essência quanto a existência sem que haja algo realmente presente (*licet non sit realiter extra intellectum*). Nesse caso, a existência é então uma espécie de acréscimo (*quasi additum*) ao que apreendemos abstrativamente. Talvez um exemplo disso é quando nós trazemos da memória certos entes que não estão presentes no momento em que são lembrados, e que podem até mesmo já não mais existir. No entanto, quando os trazemos da memória, de alguma forma ali está um ente na sua inteligibilidade e noção de presença. Mas é uma presença ou existência abstrata? Ou é a presença da imagem que trazemos da memória? Parece ser ambos, pois não apenas experimentamos subjetivamente a presença de tal ente enquanto *phantasma*, mas também podemos discorrer sobre a existência (que foi abstraída). Na *Ordinatio* Scotus diz que podemos compreender tanto a essência quanto a existência de algo que não está presente (*si aliquid non sit, potest a nobis intelligi, et hoc sive essentia eius sive existentia eius*) (*Ord. I, d. 36, n. 28, ed. Vat. VI, p. 281*). Se a pergunta que precisamos fazer é acerca da distinção entre *o que é esta coisa que pensamos* (sua essência) e a existência disto que pensamos, podemos responder que há *duas rationes distinctas formaliter*, uma vez que a existência foi abstraída a partir do conhecimento do objeto. Mas devemos afirmar isso *cum grano salis*, pois seria uma distinção formal no sentido *lato*. Embora a existência tenha sido formalizada (abstraída) no intelecto, ela não é nada da quiddidade da coisa pensada, é algo que está para além da estrutura predicamental atribuída ao ente. Os dois conhecimentos que se dão ali ao mesmo tempo (*simul*), produzem de fato alguma distinção de objeto (*inter ista sit aliqua distinctio objecti*), mas essa distinção não é suficiente para que se tenha no intelecto dois objetos correspondendo ao único conhecido. Ao mesmo tempo que, se tratamos do próprio *ens ratum primo modo*, o ser da essência está ali inseparável do ser da existência.

No *Quodlibet* q. 7¹⁹⁷, ao tratar do conhecimento do contingente e a possibilidade da ciência, Scotus afirma que, porque a *ratio* pode permanecer na alma sem contudo permanecer

¹⁹⁷ Cf. DUNS SCOTUS, *Quodlibet* q. 7, n. 9, ed. Viv.: “Intelligo sic rationem Philosophi, quod si de contingenti, sive de corruptibili, ut tale, esset definitio vel demonstratio, cum illud tale possit quandoque esse, quandoque non, salvata tamen ratione in anima, sequitur quod esset quandoque scientia de illo objecto, quandoque ignorantia, et quandoque demonstratio, et quandoque non, quod est impossibile. Ex hoc ergo habeo istam propositionem, quod cum ratio in anima possit manere, non manente existentia actuali objecti, sequitur quod existentia non est per se ratio objecti, ut scibile est, quia ratio scientifica non potest manere eadem in anima, non manente illo eodem, quod est per se ratio scibilis, ut scibile est; sive autem scibile possit existere in re, sive non, saltem ratione ejus, ut scibile est, potest manere eadem in anima, non manente existentia; abstrahit ergo scientia ab existentia, ita quod non includit eam in ratione scibilis.”

a existência do objeto atual, segue que a existência não é *per se ratio objecti, ut scibile*, isto é, “a existência por si não é nenhuma determinação do objeto, segundo a qual ele é conhecível”, conforme tradução de Honnefelder (2010, p. 126). Ora, se a existência não é uma determinação do objeto, como Scotus falaria de uma *formalitas* no ente? A questão que envolve as duas formas de conhecimento, e a capacidade nossa de, principalmente, discorrer a partir das abstrações que fazemos, nas quais a existência está ausente, impõe uma dificuldade de colocar em Scotus a distinção formal entre essência e existência num sentido mais próprio.

De que forma se conclui acerca dessa distinção entre os dois conhecimentos? Na conclusão da resposta do *Quodlibet* q. 13, o Doutor Sutil coloca que a distinção emerge *segundo as razões formais motivas* de um e de outro conhecimento (*secundum speciem propter rationes formales motivas hinc inde*), isto é: o que move o conhecimento intuitivo é a coisa na sua própria existência (*cognitione intuitiva res in propria existentia est per se motiva objective*); enquanto o que move o conhecimento abstrativo é aquilo no qual a coisa tem o ser cognoscível (*aliquid in quo res habet esse cognoscibile*). Ora, aqui Scotus está falando de razões formais distintas *in parte rei* - do próprio ente conhecido, a saber, um ente existente com sua essência. Mas notemos que Scotus fala de *rationes formales motivas*, e uma delas pode ser tomada como a essência ou forma substancial da coisa (*aliquid in quo res habet esse cognoscibile*), e a *outra* razão formal motiva, *não é a existência simplesmente em si*, mas a *coisa mesma existente* - a *res in propria existentia*, aquele sentido de *res* de um modo *strictissime*. Há, portanto, nesse aspecto, esse sentido em que essência e existência podem ser distinguidas na filosofia de Scotus por uma *distinctio formalis*, mas se formos precisos ao que Scotus descreve, a distinção de *rationes formales* seria entre a *essência* e o próprio *ente existente*, ou *existentia ut existens*. Isso nos leva a uma outra proposta de distinção que se deu na tradição escotista.

3.2.5 A tese da distinção modal entre essência e existência

Gilson (2016, p. 168-169) afirma que, naquilo que Scotus não pôde desenvolver seu pensamento, os seus discípulos se encarregaram de fazer, como é o caso de Francisco de Meyronnes. O conhecido *scotistarum princeps*, quando tratou da essência divina, afirmou que a mesma é “qualificada por uma sequência de modalidades sucessivas que a determinam progressivamente a ser tal”: *haec, infinita, existens et realis*. A existência seria então um *modus realitatis vel existentiae*, sendo, portanto, a distinção entre essência e existência uma distinção modal.

Em uma *Additio* encontrada no *Quodlibet* q. 1, cuja autenticidade é ainda incerta, lê-se:

Dici potest quod essentia, et ejus existentia in creaturis se habent sicut quidditas et modus, ideo distinguuntur. In divinis autem existentia est de conceptu essentiae - Pode-se dizer que nas criaturas, a essência e a existência estão assim como quiddidade e modo, distinguindo-se assim. Já em Deus, a existência é do conceito da essência (Quodl. q. 1, n. 4, Additio; ed. Viv. XXV, p. 9, 10. Grifos nossos).

Quando falamos anteriormente sobre a *distinctio modalis*, vimos que esta distinção se aplicava a tudo aquilo que, em adição a uma determinada noção, não alterava a sua noção formal. Isso pode ser visto como um grau intrínseco de algo, assim como a noção formal de “verde” não se altera caso a intensidade da cor específica varie de um grau a outro.

Fato é que, quando Scotus trata da questão da existência como um possível candidato à individuação do ente, o Doutor Sutil afirma que a existência segue precisamente a coordenação predicamental da essência, e a ela nada adiciona. É aquele ato último que se distingue por uma distinção que é *extra totam per se coordinationem praedicamentalem* - ou seja, fora do esquema predicamental. É ‘como um acidente’ sem o ser verdadeiramente, pois o acidente adiciona algo do esquema predicamental, mas a existência não. Assim, quando pensamos em um ente qualquer, digamos, uma “mesa de madeira”, é indiferente ao conceito concebido, que se dá como conteúdo intencional no nosso intelecto, o existir ou não da coisa pensada. Por essas razões a *distinctio modalis* entre essência e existência é também proposta como possibilidade na filosofia de Scotus.

É claro que a existência não poderia ser colocada como uma intensidade da essência, assim como a intensidade de uma cor. Um ente existe ou não. E é por isso que é razoável se conceber a existência no mesmo sentido em que se é posto os transcendentais disjuntivos de *ato-potência*, *necessidade-contingência* etc.

Wolter (1990, p. 283-284) sugere que essa tese da distinção modal pode ser iluminada por uma passagem na *Ordinatio*, onde Scotus tenta alargar o conceito de *maius cogitabile*, no argumento ontológico de Anselmo. Scotus afirma que se o *summum cogitabile* pode existir na realidade, ele de fato existe. Existir no intelecto diz a sua aptidão de ser concebido (*cogitabile possible*), mas, ao mesmo tempo, a noção de *summum cogitabile* repugna ser causado por algo (*repugnat esse ab aliqua causa*). Logo, não poderia existir apenas no intelecto. A ideia do *maius*

cogitabile, não é que a existência seja um predicado real (antecipando a crítica de Kant), isto é, que acrescenta algo à noção da coisa. É a ideia de que para tudo que existe apenas no intelecto, há algo que existe na realidade que é um *maius cogitabile*. Diz Scotus:

Não é para entender que se algo é pensado, é um ‘pensável maior’ caso exista, mas que, tudo aquilo que existe é maior que aquilo que está no intelecto apenas... *maius cogitabile* é o que existe; isto é, ele é mais perfeitamente pensável, *porque é mais perfeitamente visível ou inteligível pelo conhecimento intuitivo*. O visível [por intuição] é *mais perfeitamente cognoscível* do que o que não é visível [por intuição], mas apenas conhecido abstratamente. Portanto o Perfeitíssimo Cognoscível existe (*Ord. I, d. 2 q. 2, n. 138-139; ed. Vat. II, p. 209 grifos nossos*)¹⁹⁸.

A questão do conhecimento abstrativo e intuitivo entra novamente na compreensão do que é ‘adicionado’ pela existência. A abstração forma sempre um conceito que é independente da existência, embora possamos ter um conceito abstrato acerca da existência. Mas a essência concebida por meio do conhecimento abstrato é logicamente independente da existência. No entanto, se nos for dada a possibilidade de contemplar intuitivamente um ente existente (caso tivéssemos uma intuição angélica), aquela visão será mais perfeitamente cognoscível do que a noção abstrata, pois ali estará ‘presente’ o ente por completo na sua existência real. Aqui a existência é uma intensidade cognoscível, uma perfeição visível.

Pensar na noção de ‘mesa’ por abstração me dá um *cogitabile*. Intuir a própria mesa existente não altera a essência do que é mesa, mas põe um *maior cogitabile* de mesa no meu intelecto. Esse acréscimo não muda em nada a noção formal da mesa, mas dá o conhecimento perfeito do objeto, assim como o conhecimento de uma realidade apreendida com seu modo intrínseco dá o conceito perfeito da coisa.

¹⁹⁸ Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, d. 2 q. 2, n. 138-139; ed. Vat. II, p. 209: “Summum cogitabile praedictum, sine contradictione, potest esse in re. Hoc probatur primo de esse quiditativo, quia in tali cogitabili summe quiescit intellectus; ergo in ipso est ratio primi obiecti intellectus, scilicet entis, et hoc in summo. - Et tunc arguitur ultra quod illud sit, loquendo de esse existentiae: summe cogitabile non est tantum in intellectu cogitante, quia tunc posset esse, quia cogitabile possibile, et non posset esse, quia repugnat rationi eius esse ab aliqua causa, sicut patet prius in secunda conclusione de via efficientiae, maius ergo cogitabile est quod est in re quam quod est tantum in intellectu. Non est autem hoc sic intelligendum quod idem si cogitetur, per hoc sit maius cogitabile si existat, sed, omni quod est in intellectu tantum, est maius aliquod quod existit. Vel aliter coloratur sic: maius cogitabile est quod existit; id est perfectius cognoscibile, quia visibile sive intelligibile intellectione intuitiva; cum non existit, nec in se nec in nobiliori cui nihil addit, non est visibile. Visibile autem est perfectius cognoscibile non visibili sed tantummodo intelligibili abstractivae; ergo perfectissimum cognoscibile existit.”

Por fim, também poderíamos pensar novamente nos disjuntivos de *ato-potência*, uma vez que a existência é colocada por Scotus como *ultimus actus*. Os transcendentais disjuntivos que Scotus enumera (não de forma exaustiva), distinguem-se como modalidades do ente, isto é, sem alterar a sua noção de *ens*. Quando Scotus põe o par disjuntivo de ato-potência, o que ele tem em mente não são princípios mutuamente complementares, que compõem a estrutura de um ente composto, como no caso de matéria e forma, mas é o sentido de referência à existência atual (WOLTER, 1947, p. 147-148). O ente que depende de outro para sua existência (para se colocar para fora de sua causa) é o *ens in potentia*, ou seja, uma quiddidade que não repugna a existência - uma *potentia obiectiva*. E para Scotus, quando falamos de um *ens in potentia*, isso só pode ser dito *secundum quid*, não sendo assim um *ens reale*, mas um *ens deminutum*. Quando aquela essência (*in ratione*) recebe sua existência real ao ser colocada para fora de sua causa (*extram causam suam*), então se tem um *ens in actu* - ou seja, recebido o *ultimus actus*, que é a existência. Sendo assim, os disjuntivos *ato-potência* se dão como modos (existenciais) do ente e, enquanto transcendentais, não alteram a noção formal do ente tampouco a quiddidade da coisa (*formaliter ex se*). Nesse aspecto, o pensamento de Scotus nos dá um fundamento para pensar a distinção entre essência e existência em termos de uma *distinctio modalis*, estando a essência e existência nas criaturas como a quiddidade e seu modo.

3.3 Conclusão sobre a posição de Duns Scotus

Procuramos tratar neste capítulo sobre como a questão da essência e existência é abordada na doutrina do Doutor Sutil.

Partindo da doutrina aviceniana das primeiras noções do intelecto, Scotus toma a metafísica como a ciência do primeiro conhecido, o *ens*. É a ciência dos transcendentais (*scientia transcendens*), isto é, a ciência que trata dos conceitos transcategoriais: do ente enquanto ente e daquelas noções que seguem o ente enquanto ente. A noção unívoca de *ens*, na sua simplicidade (*simpliciter simplex*) e indeterminação, é capaz de abranger todo o inteligível *per se*, pois tudo aquilo que é concebível ou inclui o ente essencialmente, ou está incluso virtualmente ou essencialmente em algo que inclui o ente essencialmente. É por isso que essa noção, na sua indeterminação, é capaz de abranger tanto o *Ens Infinitum* quanto o *ens finitum*. Antes da divisão nos dez predicamentos, *ens* é dividido em finito e infinito, uma divisão que não se dá ao modo de um gênero com suas diferenças específicas, mas como *modos intrínsecos* do próprio ente. O modo está para uma noção como aquilo que ao ser acrescentado não altera

a sua razão formal, mas permite que uma realidade seja concebida no seu conceito perfeito. É nesta primeira e mais importante divisão do ente, que temos o ponto de partida para a compreensão do nosso problema.

O *Ens Infinitum* com suas perfeições puras no grau sumo é o ente incausável, *ex se necesse esse*. É a partir da infinitude divina que Scotus chega à simplicidade do *Ens Infinitum*. Do mesmo modo, na doutrina de Scotus, é a partir da finitude do ente criado que encontramos a sua composição, privação e contingência. Em tal metafísica não é a presença de uma composição real de essência e existência que dá a contingência do ente criado, mas a sua finitude.

Como a finitude se desdobra nos dez gêneros, as *formalitates* ou *realitates* inerentes ao ente apreendido nas categorias se colocam também numa relação de potência e ato, uma vez que ao se situar na ordem predicamental, o ente é sempre composto de um determinável e um determinante, onde um é aperfeiçoado pelo outro. Isso não se dá no *Ens Infinitum*, uma vez que não há a possibilidade de uma composição de realidade infinita para com outra realidade infinita, pois toda realidade em Deus é formalmente infinita (*omnis autem realitas in Deo est infinita formaliter*).

Para falar de uma distinção real de essência e existência, é necessário compreender o significado de *res*. Para Scotus, há um sentido comum de *res*, que é aquilo que *pode ter* a existência *extra animam*, ou em outras palavras, é algo que não repugna o ser verdadeiro de essência e existência (*cui non repugnat esse verum essentiae vel existentiae*). Essa noção de *res* é aquela pela qual concebemos a realidade. Mas há um sentido mais estrito de *res* cuja abrangência restringe-se apenas à realidade criada, do existente *extra animam*. Esta é a abrangência do *ens ratum primo modo*, do ente que possui o *esse essentiae* e *esse existentiae*. Este é o que tem o ser firme e verdadeiro. É apenas nesse círculo de abrangência mais restrito que essência e existência possuem de fato o ser verdadeiro (*verum esse*) no ente. Aqui há uma confluência entre *res* e *ens*, pois a abrangência da realidade enquanto tudo aquilo que possui *certitudo*, por meio do conteúdo formal da coisa que a possibilita ser concebida como algo, isto é, que pode se distinguir de outro algo por meio da *quidditas*, iguala-se extensionalmente à abrangência do *ens* enquanto desdobramento a partir de uma causa eficiente. A *ratitudo* do *ens* neste círculo de abrangência é dada pela causa eficiente. Para Scotus, este ente é o *ens ratum*, que tem *ex se* o ser firme e verdadeiro de essência e existência, e um não é sem o outro, seja qual for o modo em que se distinguem (*quia unum non est sine altero, qualitercumque distinguantur*). Com isso, estabelece-se que *essentia* e *existentia* não são duas *res*, mas

constituem uma mesma *res*, que é o mesmo que o *ens ratum* no seu sentido primário. Pois no círculo de abrangência do ente existente, a *res* só pode ser o próprio ente com seu ser de essência e existência. É impossível que se fale de uma distinção real em tal configuração metafísica (*numquam esse essentiae realiter separatur ab esse existentiae*).

A composição do ente finito não é a de duas *res*, mas da *res positiva* e sua *privatio*. Para Scotus, a finitude implica na carência do ente finito (*res positiva*) de algum grau de entidade, em outras palavras, a carência de alguma perfeição do ente: aquelas definidas pela *regula Anselmi* - *quae in quolibet melius ipsum quam non ipsum*. Somente o ente infinito não tem carência alguma das perfeições puras do ente, pois este é descrito como aquilo para o qual nada falta em entidade (*cui nihil entitatis deest*). Diferentemente de Tomás de Aquino, a composição de potência e ato no ente finito não é a de essência e existência, mas decorre da privação de alguma perfeição do ente, e se dá como potência e ato, objetivamente. Qualquer ente que careça de alguma perfeição do ente é *simpliciter possibile* – eis a causa da contingência. O ente finito está numa relação de potência objetiva com respeito a uma determinada perfeição. Mas o termo de tal relação nunca pode ser o *Ens Infinitum*, pois este é *nesesse-esse*. De modo algum a finitude pode se desdobrar na infinitude, pois ali há contingência (o que não repugna nem o ser nem o não-ser), mas o *Ens Infinitum* é *nesesse-esse* (isto é, repugna o não-ser). Para Scotus, não é o *Ipsum Esse* enquanto ato puro o que se contrasta com uma criação que é uma composição real de essência e *esse*. É o *Ens Infinitum* na sua perfeição, primazia e necessidade, que contrasta com a finitude do ente criado, composição de *res positiva* e *privatio*, potência e ato objetivamente.

O que é a essência de um ente antes de sua criação? Scotus também a entende em termos de uma potência objetiva. Trata-se das *differentiae entis*, o ente e os seus disjuntivos de potência e ato. A essência de algo não criado (um *creabile*) não tem um ser verdadeiro, mas apenas um ser inteligível. Mas para ser algo inteligível, uma *res* em sentido mais abrangente, deve-se possuir antes de tudo uma *quidditas* que não repugna o ser. Aqui *res* se estende à toda realidade concebível. No ente existente, a essência é aquilo pelo qual apreendemos a natureza comum, que está ali contraída no indivíduo, mas que em si mesma possui uma realidade própria, um *esse obiectivum*, um ser *secundum quid*. Mas não se trata de modo nenhum de um *esse essentiae* no sentido em que é encontrado no ente existente. Só neste há o ser verdadeiro de essência e existência.

Discorrendo sobre a estrutura do ente criado, a conhecida tese de Scotus acerca da diferença individual (*haecceitas*) acaba se tornando um lugar propício para se pensar na

existência como *formalmente* distinta da essência (*non identitas formalis*). No entanto, a existência enquanto ato último, se põe fora do esquema predicamental e não é capaz de pôr nada na coisa além daquilo que é determinado na própria ordem da essência. É um ato último que se dá como se fosse uma espécie de acidente, mas só é chamado assim impropriamente. A *distinctio formalis* evoca a não identidade entre definições, estas, por sua vez, indicado a quiddidade da coisa. Nesse sentido, a existência, que não é da noção da essência tampouco se dá numa pertença do esquema predicamental, é formalmente concebida a partir de quê?

Uma possível resposta é a própria distinção do conhecimento intuitivo e abstrativo. Há *rationes motivas* distintas para o conhecimento que intui a existência no existente (*existentia ut existens*), e o conhecimento abstrativo que toma como ponto de partida o *esse* cognoscível, separado da existência. No entanto não há dois objetos conhecidos; o conhecimento se dá no *simul totum*. Pode-se afirmar, portanto, uma distinção formal entre existência e essência neste sentido mais abrangente, em que o conhecimento intuitivo tem a coisa na própria existência como aquilo que o move enquanto o conhecimento abstrativo é movido por aquilo no qual a coisa tem o ser cognoscível.

Mas a questão do conhecimento intuitivo e abstrativo põe também uma outra possibilidade de distinção mais sutil, aquela que não altera formalmente um conceito, mas o deixa mais próprio, perfeito: a distinção modal. E isso se dá porque a existência põe o ente numa posição de *maior cogitabile*. A existência nada acrescenta à noção formal de algo, mas o torna mais perfeitamente visível e inteligível, aumentando-o, como se fosse um grau intrínseco da própria essência enquanto conhecível. Além disso, transportando a discussão para o nível das *passiones entis*, a distinção modal entre essência e existência pode ser aplicada também ao binômio disjuntivo de potência-ato, pois este pode absolutamente acompanhar um outro de “não-existente/existente”. Assim, nas criaturas, a essência e a existência podem ser compreendidas como *a quiddidade e o seu modo*. Esta parece ser a distinção mais apropriada à metafísica de Scotus.

4. CONCLUSÃO

Esta pesquisa buscou elucidar a questão da distinção de essência e existência em Tomás de Aquino e Duns Scotus, dois grandes filósofos e teólogos da escolástica.

A fim de compreendermos as fontes que alimentaram o problema na escolástica, tratamos inicialmente daquilo que chamamos de “Gênese do Problema”, isto é, as principais ideias que contribuíram para sua fundamentação e seu desenvolvimento. Delimitamos o nosso escopo tomando como referência as contribuições de Aristóteles, de Boécio, do pensamento árabe e das doutrinas teológicas cristãs no medievo latino, e por fim, vimos como o problema começou a ser apresentado nos primórdios da teologia escolástica com Guilherme de Auvergne e Alexandre de Hales.

Sem dúvida é de Aristóteles a base metafísica que foi recepcionada por nossos dois filósofos. Por exemplo, a questão da substância e da essência, a doutrina da potência e do ato e o debate posterior suscitado acerca do objeto da metafísica contribuíram tanto no tratamento da questão da essência e existência feito por Tomás de Aquino como também por Duns Scotus. É claro que esses temas não chegam na escolástica sem as modificações introduzidas pelo aristotelismo neoplatonizante árabe, especialmente as de Avicena. Já na tradição latina, Boécio exerce também grande influência em Tomás de Aquino, na sua tese da distinção real. A distinção que Boécio aponta entre *esse* e *id quod est* se desdobra na tese tomista de que todo ente criado é composto por uma composição real de *quo est* e *quod est*.

O *Liber de causis* contribui na formulação de uma doutrina da identidade entre a causa primeira e o ser, além da noção de uma participação das demais causas na causa mais universal. Esta obra, juntamente com a de Pseudo-Dionísio, têm claras influências na tese tomista de Deus como *Ipsum Esse* e da participação das criaturas no *esse* enquanto efeito do ato do Criador.

O papel da filosofia aviceniana é central nos nossos dois filósofos. Por exemplo, a doutrina das primeiras noções do intelecto com a convergência e distinção entre as noções de *res* e *ens*, o que contribui para uma doutrina dos transcendentais e influencia diretamente a questão da essência e da existência em Tomás e em Duns Scotus; também a questão da tematização do *ente* como objeto da metafísica. Na disputa sobre o objeto da metafísica, é de Avicena a resposta final: *o ente enquanto ente*. Para Tomás, é o ente enquanto ente no sentido do *ens commune*, que provém de Deus, sendo este último, *ens per essentiam*. Deus é o fim desta ciência, como fundamento de tudo; é também o ente por excelência. No caso de Duns Scotus, Honeffelder fala de um “segundo início” da metafísica, e não se pode negar que este segundo

início se dá por influência direta de Avicena. A metafísica é a ciência dos transcendentais (*scientia transcendens*), do ente enquanto ente e daquelas noções que seguem o ente enquanto ente. É também de Avicena a doutrina da existência como acidente da essência, claramente presente na tese de distinção real de Tomás de Aquino, especialmente nos seus escritos da juventude.

É importante mencionar que tais influências se organizam em um *framework* teológico que dá à problemática da essência e da existência a sua relevância no debate da escolástica. Esse *framework* é delineado por meio das doutrinas da *creatio ex nihilo*, e da asseidade e simplicidade divinas. É o caráter contingente do ente criado, ressaltado na doutrina cristã da criação do mundo, que centraliza o problema a fim de identificar a diferença ontológica fundamental entre Deus e a criatura. Deus é o *ens a se*, sumamente simples e a criatura é o *ens ab alio*, com alguma composição na sua estrutura ontológica. Fica claro, pelos achados desta pesquisa, que este *framework* situa tanto a abordagem dada por Tomás de Aquino, na sua tese de distinção real quanto na abordagem dada por Scotus, com sua rejeição da distinção real.

A contingência do ente criado é explicada por Tomás de Aquino pela distinção de essência e *esse*. Para o Dominicano, a noção de *esse* é riqueza e plenitude ontológica, ato de todos os atos e perfeição de todas as perfeições. Deus se distingue da criação por ser o *Ipsum Esse*, cuja essência é o próprio ser. A criação, por outro lado, é *ens*, mas no sentido participativo; o ente criado é *id quod habet esse*. Ele participa no *esse* a partir da sua essência, que está em potência para com o ser, que é seu ato (*actus essendi*). O ser é o princípio fundamental que dá o nome de ente (*hoc autem nomen ens significat ipsum esse e quod ens sumitur ab actu essendi*) e se distingue realmente da essência no ente criado, pois a essência de qualquer criado não tem em sua noção a existência, e no caso de haver um ente cuja essência é o próprio ser, este ente deverá ser único (como uma *perfectio separata*). No *De ente.*, cap. 4, Tomás argumenta pela existência deste ente que é *esse tantum, ipsum esse subsistens*. A partir disso, Tomás mostra que todos os demais entes, por não terem o *esse* como princípio intrínseco das suas essências, só podem receber o ser a partir de outro (*ab alio*). Ora, o que pode receber algo de outro está em potência a respeito disto que pode ser recebido. Logo, todas as criaturas, até aquelas chamadas de formas simples, são compostas de potência e ato, *essência* e *esse*. Tomás também mostra que tudo que está em potência e em ato, é atualizado por *participar* em um ato superior (*Quodl XII, q. 5, a. 1, resp.*). Participar é receber algo de modo particular que está em outro de modo universal. Algo se põe em ato de forma máxima quando participa por semelhança do ato primeiro e puro, que é o *esse subsistens per se*. É deste que se recebe o *esse*, que é o

complemento de toda forma, pois nenhuma forma existe senão pelo *esse*. Embora a forma seja o ato da matéria e a primazia do ente nesta ordem formal, há uma ordem superior e última onde toda forma recebe seu ato último que é o *esse*. Este é o próprio efeito de Deus, pois só em Deus o *esse* é o mesmo que sua essência, *esse tantum*, isto é, livre de toda determinação. É por esse motivo que se fala de uma distinção real na filosofia de Tomás de Aquino. Ressalta o não pertencimento aos entes criados desse ato último de forma universal. Para Tomás, Deus não é parte da essência das coisas criadas, no entanto, o *esse* que está nas coisas criadas não pode ser compreendido senão a partir do *esse* divino. A criatura se sustenta na existência por sua participação nesse efeito divino que é o *esse*. Assinala a dependência completa por parte de todo criado com respeito ao Criador. O *esse* não é uma mera relação de dependência, mas um princípio próprio da constituição ontológica do criado, que é realmente (*realtier*) distinto de sua essência. De modo algum isso quer dizer que essência e *esse* são duas coisas separáveis, ou dois entes. A prova disso é a incorruptibilidade das formas simples, ou anjos. A quiddidade e o *esse* estão não como uma potência separável do ato, mas como uma potência cujo ato sempre a acompanha (*ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur*).

Na metafísica de Scotus, uma tese de distinção real de essência e existência não tem sentido, é uma *ficção*, como afirma Scotus. Deve-se observar que enquanto em Tomás a noção de *esse* é plenitude ontológica (daí o *ens per essentiam* ser o *ipsum esse subsistens*), para Scotus, *ens* é, antes de tudo, uma noção que exprime máxima indeterminação. Esta noção que é *simpliciter simplex*, tem uma pobreza semântica que possibilita alcançar, por outro lado, uma riqueza metafísica. Porque a noção de *ens* se limita a determinar isto *cui non repugnat esse*, ela abrange tanto o ente finito como o ente infinito. Desta disjunção fundamental, a infinitude assinala a inclusão no *ens* de todas as perfeições puras no grau sumo – esta é a característica do *Ens Infinitum*, que é *nesse esse*. Em contrapartida, a finitude ressalta a carência e a privação, revelando a contingência dos membros dessa divisão. Todo ente criado não pode ser perfeitamente simples, mas não implica numa composição *ex re et re*, e sim em uma composição *ex re positiva et privatione*. Na criatura, há sempre a carência de algum grau de perfeição de entidade que o próprio ente é capaz (*caentia alicuius gradus perfectionis entitatis cuius ipsum ens est capax*). E essa carência implica na composição de ato e potência *obiective*. A potência aqui diz respeito não à essência do ente criado, mas àquela privação com respeito àquelas perfeições puras do ente, que são achadas em grau sumo no *Ens Infinitum*. Vê-se aqui o fio condutor que liga, de certo modo, a doutrina de Avicena (das primeiras noções do intelecto como transcendentais) e a doutrina de Anselmo, aludida por Scotus como a *regula*

Anselmi, que permite reconhecer as perfeições puras do ente: *quae in quolibet melius ipsum quam non ipsum*.

O que se dizer da distinção de essência e existência para Scotus, já que ela não pode ser uma *distinctio realis*? O ente criado é sempre um *ens* criado com seu *vero esse essentiae et existentiae*. O nível de abrangência de *res* pelo qual se concebe a realidade se estende a tudo que não repugna existir fora da alma. Mas em se tratando daquilo que realmente existe, *res* possui uma abrangência restrita, e é só neste âmbito que se é possível falar de um *vero esse essentiae et existentiae*. É o *ens ratum primo modo* que é a *res* neste âmbito, e a sua constituição de *esse essentiae et existentiae* não se configura como de outras duas *res*. Neste âmbito, podemos falar de uma distinção de essência e existência como uma distinção formal, mas apenas no sentido *lato*. Ou seja, não como se houvesse ali no ente conhecido *formalitates* distintas quanto à ordem predicamental, uma vez que a existência não é um predicado real. Mas somente de acordo com a diferença das razões formais motivas que distinguem o conhecimento abstrativo do intuitivo, isto é, a essência como aquilo pelo qual a coisa tem o ser cognoscível, e a existência a partir da própria coisa existente (*res in propria existentia*).

Por outro lado, pode-se tomar a distinção da essência e existência como uma *distinctio modalis*, uma vez que a existência não altera em nada a razão formal da quiddidade do ente, mas de certo modo, a aperfeiçoa. O conhecimento intuitivo, que dá a visão da *res in propria existentia*, permite um conhecimento completo do ente e proporciona sempre um *maius cogitabile*, pois dá um conhecimento mais rico que o conhecimento abstrativo. Além disso, a *distinctio modalis* de essência e existência pode acompanhar aquela distinção que se dá entre os disjuntivos de potência e ato. A quiddidade do ente como o seu conteúdo objetivo não possui um ser real, mas apenas um *esse secundum quid*. É na criação que tal quiddidade é efetivada recebendo o seu ser real. Assim, a existência seria um modo intrínseco da quiddidade, uma vez que, para ser concebida, ela deve possuir um conteúdo formal *ex se* que não repugna o *esse extra animam*. Sendo assim, como podemos falar de uma *distinctio modalis* do ente e de seus disjuntivos de ato e potência objetivos, podemos também falar em termos de uma *distinctio modalis* da quiddidade e dos modos não-existente e existente.

Com isso, cremos ter respondido às questões propostas no início deste trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, Marilyn McCord. *Universals in the Early Fourteenth Century*. In *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600*; Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J., Stump, E., Eds.; Cambridge University Press: Cambridge, 1982;

AERTSEN, Jan. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2012

AGOSTINHO. *A Trindade*; Coleção Patrística. Tradução do original latino e introdução por Agostinho Belmonte; revisão e notas complementares de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *A Cidade de Deus. Contra os pagãos*. Parte II. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.

_____. *A Cidade de Deus. Contra os pagãos*. Parte I. 2ª Edição. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014.

_____. *S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*. Disponível em <https://www.augustinus.it/latino/index.htm> .

ALFARABI, *Obras filosóficas y políticas*. Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

_____. *O livro a respeito dos princípios das opiniões dos habitantes d'A Cidade Excelente (I-VI)* in Tiraz, *Revista de Estudos Árabes e das Culturas do Oriente Médio*, v. 06, pp. 76-105. Edição do texto árabe, tradução e notas de Miguel Attie Filho, 2009.

_____. *The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts*, ed. Charles E. Butterworth. Ithaca, NY: Cornell University, 2001.

ANSELM, *The Major Works*. Davies, Brian & Evans, G. R. (eds.). Oxford University Press, 2008.

_____. *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Edition by Dom F. S. Schmitt, O.S.B.S., 6 vols. Edinburgh: Thomas Nelson and Sons. 1940-1961. Disponível em <http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Anselm>

AQUINO, Tomás. *De ente et essentia - Corpus thomisticum S. Thomae De Aquino, opera omnia*; Ed. E. Alarcón (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2000 ss.), disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

_____, *De potentia - Corpus thomisticum S. Thomae De Aquino, opera omnia*. Ed. E. Alarcón (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2000 ss.), disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

_____, *De spiritualibus creaturis - Corpus thomisticum S. Thomae De Aquino, opera omnia*. Ed. E. Alarcón (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2000 ss.), disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

_____, *De substantiis separatis - Corpus thomisticum S. Thomae De Aquino, opera omnia*. Ed. E. Alarcón (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2000 ss.), disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

_____, *De veritate - Corpus thomisticum S. Thomae De Aquino, opera omnia*. Ed. E. Alarcón (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2000 ss.), disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

_____, *Expositio libri De ebdomadibus - Corpus thomisticum S. Thomae De Aquino, opera omnia*. Ed. E. Alarcón (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2000 ss.), disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

_____, *Quaestiones de quodlibet I–XII Scriptum super Sententiis - Corpus thomisticum S. Thomae De Aquino, opera omnia*. Ed. E. Alarcón (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2000 ss.), disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

_____, *Quaestiones disputatae de anima - Corpus thomisticum S. Thomae De Aquino, opera omnia*. Ed. E. Alarcón (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2000 ss.), disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

_____, *Sententia libri Metaphysicae - Corpus thomisticum S. Thomae De Aquino, opera omnia*. Ed. E. Alarcón (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2000 ss.), disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

_____, *Super De divinis nominibus - Corpus thomisticum S. Thomae De Aquino, opera omnia*. Ed. E. Alarcón (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2000 ss.), disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

_____, *Super De Trinitate - Corpus thomisticum S. Thomae De Aquino, opera omnia*. Ed. E. Alarcón (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2000 ss.), disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

_____, *Super librum De causis - Corpus thomisticum S. Thomae De Aquino, opera omnia*. Ed. E. Alarcón (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2000 ss.), disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

_____, *Summa contra gentiles - Corpus thomisticum S. Thomae De Aquino, opera omnia*. Ed. E. Alarcón (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2000 ss.), disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

_____, *Summa theologiae - Corpus thomisticum S. Thomae De Aquino, opera omnia*. Ed. E. Alarcón (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2000 ss.), disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

_____, *O Ente e a Essência*. Tradução de Mário Santiago de Carvalho. Textos Clássicos de Filosofia, Universidade da Beira Interior Covilhã, 2008.

_____. *Suma Contra os Gentios*. Tradução de Maurílio José de Oliveira Camello, 4 Volumes. São Paulo: Loyola, 2015

_____. *Suma Teológica: Teologia - Deus - Trindade*, em 9 Volumes. Coordenação geral: Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. Editor: Joaquim Pereira. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

_____. *Verdade e Conhecimento / Santo Tomás de Aquino*; Tradução, estudos introdutórios e notas de Luiz Jean Lauand, Mario Bruno Sproviero, 2ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

ARISTÓTELES, *Das Categorias*. Tradução, notas e Comentários de Mário Ferreira dos Santos. 2ª Edição. São Paulo, Editora Matese, 1965.

_____. *Organon VI - Analíticos Posteriores*. Trad. e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, LDA., 1987.

_____. *Categorias*. Tradução, introdução e comentário de Ricardo Santos. Porto: Porto Editora, 1995.

_____. *Metafísica vols. I, II, III, Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale*. 5ª edição. Tradução portuguesa Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola, 2014.

ARISTOTLE. *Aristotle's Posterior Analytics*. Trad. e coment. Jonathan Barnes Oxford: Clarendon Press, 1976.

_____. J L. Ackrill, and Aristotle. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

AUDI, Robert (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 3rd edition. Cambridge : Cambridge University Press., 2015.

AVICENNA (latinus). *Liber de philosophia prima sive scientia divina* (ed. S. Van Riet, 2 vols., Louvain – Leiden 1977–1980.

AVICENA. *The Metaphysics of the Healing*. Translated, introduced and annotated by Michael E. Marmura. Provo: Brigham University Press. 2005

BARTH, Karl. *Church Dogmatics: Vol. 2, Pt. 2*. Trad. G W. Bromiley and Thomas F. Torrance. London: T. & T. Clark International, 2004.

BERTOLACCI, Amos. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifāʾ: A Milestone of Western Metaphysics, Islamic Philosophy, Theology and Science*, Texts and Studies, 63. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2006.

_____. *The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context*. Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Leiden, The Netherlands: Brill, 2012.

BOÉCIO. *Escritos (Opuscula Sacra)*, tradução, introdução, estudos e notas Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____, *Tractatus de hebdomadibus*, The Logic Museum, Ed. E.D.Buckner, disponível em <http://www.logicmuseum.com/authors/boethius/dehebdomadibus.htm>

BOULNOIS, Olivier. *Metafísicas Rebeldes: gênese e estruturas de uma ciência na Idade Média*; tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2015.

BRENTANO, Franz Clemens. *On the Several Senses of Being in Aristotle*. University of California Press, 1975.

CAJETAN, T. *Commentary of being and essence*. *Revue de Métaphysique et de Morale* 72 (3):382-382; 1964.

CALMA, Dragos. *Neoplatonism In The Middle Ages*. Turnhout: Brepols Publishers, 2016.

CAPUTO, John D. *Heidegger and Aquinas: an essay on overcoming metaphysics*; New York: Fordham University Press, 1982.

CASTER, Kevin J., *The Real Distinction Between Being and Essence According to William of Auvergne. Traditio*. Vol. 51, p. 201–223, 1996.

COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy, Volume II, Mediaeval Philosophy Augustine to Scotus*. New York, N.Y.: Image Books, 1985.

CROSS, Richard. *Duns Scotus*. Oxford: Oxford University Press. 1999.

_____. *The Metaphysics of the Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus*. New York: Oxford University Press, 2002.

_____. *Duns Scotus on God*. Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology. Burlington, VT: Ashgate, 2005.

_____. *Duns Scotus on Essence and Existence*. In *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, Volume 1. : Oxford University Press, 2013

D'ANCONA, Cristina, *The Liber de causis. In: Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 137–162, 2014.

DIONISIO AREOPAGITA. *The Divine Names and Mystical Theology*, trans. C. E. Rolt, London: Society for the Propagation of Christian Knowledge, 1920.

_____. *De divinis nominibus*. In *Documenta Catholica Omnia. De Scriptoribus Ecclesiae Relatis*, J.P. Migne, Patrologia Latina, Col. [0531-0533]. Disponível em https://documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0531-0533_Dionysius_Areopagita_De_divinis_nominibus_MGR.pdf.html , Acessado em 09/05/2021.

D'ONOFRIO, Giulio. *Storia della Teologia II: Età Medievale*. Asti: Edizioni Piemme, 2003.

ERISMANN, Christophe. The medieval fortunes of the *Opuscula Sacra*. In John Marenbon (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge University Press. pp. 155, 2009.

FABRO, Cornelio. *Participación y Causalidad Según Tomás de Aquino*. Eunsa Ediciones Universidad de Navarra, S.A, 2009.

_____. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Opere Complete 11. Segni: Editrice del Verbo Incarnato, 2010.

_____. *Opere complete. Vol. 3: La nozione metafisica di partecipazione*. Segni: ED.IVI - Istituto del Verbo Incarnato, 2005.

_____. *Selected Works of Cornelio Fabro: Selected Articles on Metaphysics and Participation*, vol. 1, Chillum, MD: IVE Press, 2016.

FERNANDES, Marcos Aurélio. *Curso de Tópicos Esp. de Filosofia da Linguagem*, 2019. Disponível em <<https://docplayer.com.br/139003008-Curso-de-topicos-esp-de-filosofia-da-linguagem.html>>. Acesso em 12/06/2020.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought*. St. Louis: Herder, 1950.

GEREBY, George, *Eternal allegiances. Duns Scotus' place in the debate about the possibility of an eternally created world*, in *The Man of Many Devices, Who Wandered Full Many Ways: Festschrift in Honour of János M. Bak*, edited by Nagy, Balazs, János M. Bak, and Marcell Sebök. Budapest: Central European University Press, 1999.

GUERRERO-TRONCOSO, H. *Avicenna e la questione della cosa. Un'indagine sulle origini della metafisica intesa come scientia transcendens*. Atti del Convegno tenutosi a Firenze il 4-5 Giugno 2018. EBS Print, Monza, pp. 299-307, 2018

_____. *Identidad – confluencia – transcendencia. Elementos para una interpretación histórico-especulativa del argumento de san Anselmo*, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (3), 617-640, 2019.

_____. *San Anselmo y los albores de la «scientia transcendens». Una interpretación aviceniana de la «regula Anselmi»*. Anuario Filosófico, 2021

GILSON, Etienne. *Being and Some Philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Second Edition, 1952.

_____. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. Catholic University of America Press, 1955.

_____. *Christian Philosophy: an introduction*. The Etienne Gilson series V. 17. Translated by Armand Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1993.

_____. *Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo, SP: Martins Fonte, 1995.

_____. *Thomism: The Philosophy of Thomas Aquinas*. Translated by Laurence K. Schook and Armand Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002.

_____. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho / Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *O Ser e a Essência*. 1ª Edição, São Paulo: Editora Paulus, 2016.

GUTAS, Dimitri and PASNAU, Robert, *Origins in Baghdad*. In : *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press. p. 9–25, 2010.

HALES, Alexandre. *Summa theologica Halensis*. Disponível em <<http://scta-staging.lombardpress.org/summahalensis>>. Acessado em 22/07/2020.

HARADA, Hermógenes, *Da Criação, uma fantasia*, em Scintilla, Revista de Filosofia e Mística medieval, Instituto de Filosofia São Boaventura, Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval, Curitiba, PR, p. 159, 2005.

_____. *Glossário comentado*, em: Mestre Eckhart, Sermões alemães, Editora Vozes, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do lógos*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

_____. *Nietzsche II*, 1ª edição. Tradução de Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

HINTIKKA, J. *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*. *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger* 166 (2):227-227, 1973.

HOFFMANN, T. *Henry of Ghent's Influence on John Duns Scotus's Metaphysics*. In Gordon A. Wilson (ed.), *The Brill Companion to Henry of Ghent*. Brill, 2011.

HONNEFELDER, L. *Ens in quantum ens*. *Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster, 1979.

_____. *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*. In: Beckmann, J. et al. *Philosophie im Mittelalter*. Entwicklungslinien und Paradigmen. Hamburg, pp. 155-186, 1987.

_____. *João Duns Scotus*. Tradução de R. H Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

JANSSENS, J. *Henry of Ghent and Avicenna*. In Gordon A. Wilson (ed.), *The Brill Companion to Henry of Ghent*. Brill, 2011.

KING, Peter. *Duns Scotus on the Common Nature and the Individual Differentia*. Philosophical Topics, vol. 20, no. 2, pp. 51–76, 1992.

_____. *Scotus on Metaphysics*. In *The Cambridge Companion to Duns Scotus*; Williams, T., Ed.; Cambridge Companions to Philosophy; Cambridge University Press: Cambridge, 2002.

_____. *Duns Scotus on Singular Essences*. *Medioevo* 30:111-137, 2005.

_____. *Body and Soul*. In: *The Oxford Handbook to Medieval Philosophy*; Marenbon, John (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2012.

KRETZMANN, N., et al. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600* [online]. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

KREYCHE, Robert J. *First Philosophy*. New York: Holt, 1959.

LACOSTE, J.-Y. *Encyclopedia of Christian theology*. New York, Routledge, 2005.

LEFTOW, Brian. *Anselm's perfect being theology*. In *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge University Press. pp. 132-156, 2004.

LeNOTRE, Gaston, *Thomas Aquinas and the Method of Predication in Metaphysics*, 2016, 355 f. Dissertation (Ph.D. Philosophy). The Catholic University of America. Washington, DC, 2016.

LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. Tradução por Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 3ª Edição. São Paulo: Loyola, 2011

MANN, William E. *Anselm on the Trinity*. In *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge University Press, 2004.

McGRATH, Alister, *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã*. Tradução de Marisa K. A. de Siqueira Lopes. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MORA, J. M. *Dicionário de Filosofia*, em 4 Volumes. São Paulo: Edições Loyola, 2a edição, 2004.

PLATÃO, *Phaedo*. Texto grego disponível em <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DPhaedo>>, acessado em 17/05/2020>, acessado em 17/05/2020.

_____, *Republic*. Texto grego disponível em <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plat.+Rep.>>, acessado em 17/05/2020>, acessado em 17/05/2020.

PORFÍRIO. *Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*. Volume IV, Ed. Adolf Busse. Reimer, 1887.

PORRO, P. *Tomás de Aquino – Um Perfil Histórico-Filosófico*, trad. de Orlando Soares Moreira, São Paulo: Edições Loyola, 2014.

PRADO, Anna Lia Amaral de Almeida. *A República: ou Sobre a justiça, diálogo político*. [S.l: s.n.], 2006.

OTT, Ludwig. *Fundamentals of Catholic Dogma*. St. Louis, Mo: B. Herder Book Co, 1962.

OWENS, Joseph. “*Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas.*” *Mediaeval Studies* 27: 1–22, 1965.

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. *História da filosofia grega e romana. Volume III: Platão*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine, 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____, Giovanni. *História da filosofia grega e romana. Volume IV: Aristóteles*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine, 3. ed., São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ROLAND-GOSSELIN, M.-D. *Le ‘De Ente et Essentia’ de S. Thomas d’Aquin*, Belgique: Le Saulchoir, 1926.

ROSS, W. D., *Aristotle’s Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*, 2 volumes, Oxford. 1953.

SANTOS, Mário Ferreira dos. *Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais, Volume V, 2ª edição*. São Paulo: Livraria e Editora LOGOS, 1957.

SEDLEY, David (ed.), *Plato: Meno and Phaedo*. Cambridge : Cambridge University Press. Cambridge Texts in the History of Philosophy, 2010.

SCOTUS, Duns. *Opera Omnia*. Ed. L. Wadding, 12 vols. Lyons, 1639.

_____. *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*. Reed. L. Vivés, 26 vols. Paris, 1895.

_____. *Opera Omnia I*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

_____. *Opera Omnia II*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

_____. *Opera Omnia IV*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956.

_____. *Opera Omnia XVI*, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.

_____. *Opera Philosophica III. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri I–V*. Edited by G. Etzkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelly, G. Marcil, T. Noone, and R. Wood.. St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute, 1997.

_____. *Opera Philosophica IV. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI–IX*. Edited by G. Etzkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelly, G. Marcil, T. Noone, and R. Wood.. St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute, 1997.

_____. *Scotus' theory of contingency*. In: *Contingency and Freedom. The New Synthese Historical Library (Texts and Studies in the History of Philosophy)*, vol 42. Springer, Dordrecht, 1994.

_____. *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Tradução, introdução e notas de Roberto H. Pich. (col. Pensamento Franciscano, XI). Porto Alegre: Edipucrs/Edusf, 2008.

_____. *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A*, Latin Text and English Translation. Ed. e trad. Allan B. Wolter e Oleg V. Bychkov. Volume 1: Prologue and distinctions 1–21. St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute, 2004.

_____. *Tratado do Primeiro Princípio*. Edição bilíngue - latim/português. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2015.

_____. *A Infinitude de Deus*. Edição bilíngue - latim/português. Trad. Carlos Nougué. Porto Alegre: Editora Concreta, 2017.

SCHUMACHER, Lydia. *Early Franciscan Theology: Between Authority and Innovation*. Cambridge : Cambridge University Press, 2019.

SILEO, Leonardo. *L'esordio della teologia universitária: i maestri secolari della prima metà del Duecento*. IN: D'Onofrio, Giulio. *Storia della teologia nel Medioevo*, II, La Grande prima fioritura. Asti: Piemme, 1996.

STUMP, Eleonore. *God's Simplicity*. In (Ed.), *The Oxford Handbook of Aquinas*. : Oxford University Press, 2012.

SWINBURNE, Richard. *God as the Simplest Explanation of the Universe*. Royal Institute of Philosophy Supplement, n. 68, 2011.

TER REEGEN, J. G. J. (org.). "O livro das causas: liber de causis". Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

TILLICH, Paul. *Systematic Theology, Volume 1: Reason and revelation ; Being and God*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

VOETIUS, Gilbertus. *Selectarum Disputationum Theologicarum - Pars Prima*. Utrecht, 1648.

VOS, Antonie. *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

WILLIAM. and Teske, Roland J. *The Trinity, or, The first principle = De Trinitate, seu De primo principio / William of Auvergne ; translated from the Latin by Roland J. Teske and Francis C. Wade ; introduction by Roland J. Teske* Marquette University Press Milwaukee, Wis, 1989.

WILLIAMS, Thomas. *Introduction—The Life and Works of John Duns the Scot*. In *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge University Press. pp. 1--14, 2003.

WIPPEL, John. F. Essence and Existence. In *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600*; Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J., Stump, E., Eds.; Cambridge University Press: Cambridge, 1982.

_____. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington, D.C: Catholic University of America Press, 2000.

_____. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington, D.C: Catholic University of America Press, 1995.

WOLTER, Allan Bernard. *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. Washington: The Catholic University of America Press, 1946.

_____. *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

WISNOVSKY, Robert, *Avicenna and the Avicennian Tradition*. In : *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 92–136. Cambridge Companions to Philosophy, 2004.