

# Revista Filosófica de Coimbra

---

VOL. 1 • N.º 1 • MARÇO 92

ISSN 0872-0851

---

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *Do Biocentrismo à Bioética ou da Urgência de um Paradigma holístico*

AMÂNDIO A. COXITO - *A Crítica do Inatismo segundo Luís A. Vernei*

FRANCISCO V. JORDÃO - *Natureza, Sentido e Liberdade em Kant*

MARINA R. THEMUDO - *Solipsismo. Viagens de Wittgenstein à volta de uma Questão*

JOSÉ REIS - *Sobre o Conceito de Ser*

LUÍSA PORTOCARRERO F. SILVA - *Da Fusão de Horizontes ao Conflito de Interpretações: a Hermenêutica entre Gadamer e Ricoeur*

FERNANDA BERNARDO - *O Dom do Texto: a Leitura como Escrita - o Programa gramatológico de Derrida*

## SOBRE O CONCEITO DE SER

J. A. ENCARNÇÃO REIS

### 1. O Problema

A questão em Aristóteles é bem conhecida; saiu, aliás, recentemente, uma nova síntese dos vários aspectos nela implicados<sup>1</sup>. Segundo o texto de Γ1, a metafísica “trata em geral do ente enquanto ente” (ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν<sup>2</sup>). Mas, para E1, o objecto da metafísica é ao contrário um domínio particular do ser, o domínio do “imóvel e separado” (τί... ἀκίνητον καὶ χωριστόν<sup>3</sup>), domínio esse que é sem dúvida o do “divino”, pelo que o verdadeiro nome da metafísica seria antes o de “teologia” (θεολογική— οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἶ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει<sup>4</sup>). Parece pois haver, em Aristóteles, duas concepções diferentes de metafísica<sup>5</sup>. Por um lado, o seu escopo não é nenhum ente mas o que faz com que todo e qualquer ente seja tal; por outro, embora elevando-se ao Primeiro dos entes, ele não sai do plano destes para o do ser, ficando sempre aquém daquele seu propósito. Ora, como é isto possível? Como pode ter Aristóteles ficado apenas no plano dos entes quando se havia proposto como objectivo o ser?

Hoje, a visão que temos é sem dúvida esta: Aristóteles caiu num real e, ao menos aparentemente, inexplicável conflito. Tradicionalmente,

---

<sup>1</sup> A. M. MARTINS, *Lógica e ontologia em Pedro da Fonseca*, Coimbra, 1990. Ver nomeadamente pp. 59-74, 103-127 e 361-390.

<sup>2</sup> *Metaph.* Γ, 1, 1003 a 23-24.

<sup>3</sup> *Ibid.* E, 1, 1026 a 10-11.

<sup>4</sup> *Ibid.* 1026 a 19-21. Cf. K, 7, 1064 b 3.

<sup>5</sup> Em todo o rigor, não deveríamos dizer metafísica, mas “filosofia primeira” (πρώτη σοφία). Não só porque a palavra não é de Aristóteles, mas sobretudo para que ela, tratando do meta-físico, nos não induza em erro, inclinando-nos à partida para uma região particular do ser. No entanto, porque é essa a palavra que a tradição consagrou (e uma vez isto dito), conservá-la-emos.

porém, a visão que se tinha da sua metafísica não era assim. Não que não houvesse, de todo, conflito. Ele já é patente em Eudemo e Teofrasto, e está no próprio Aristóteles. Na verdade, quando este, em E1, diz que a “filosofia primeira” é “universal porque primeira” (...*φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου ὅτως ὅτι πρώτη*<sup>6</sup>), ele tem bem consciência de que, ao definir como objecto da filosofia primeira um ente particular, o Primeiro dos entes, está a pôr em causa aquilo que de diversas vezes e logo desde A2 é afirmado como sendo o objecto próprio da metafísica, como “ciência universal”<sup>7</sup>. Mas tal conflito é internamente articulado e por isso superado. O objecto da metafísica é sem dúvida, antes de mais, o ente enquanto ente. Mas o ente enquanto *ente* diz só que o ente *é*. Ora dizer isto, ainda que seja dizê-lo acerca de todos os entes, é dizer extremamente pouco. E então é preciso, passando em revista tudo o que *é*, saber o que *é verdadeiramente*, quer do ponto de vista da *a-cidentalidade* quer do ponto de vista da *duração*. Chega-se assim à conclusão de que, por um lado, só a *substância* (a *οὐσία*) é verdadeiramente (os *acidentes* só são ainda porque nela se fundam) e de que, por outro, as substâncias *temporais* se fundam em última análise numa substância *eterna*. Só portanto *esta última* merece, no final de contas, o nome de ente, mas isto passando pelo exame de *todos* os entes e partindo do simples ente enquanto *ente*. Como diz Tricot, “o Ente primeiro não é diferente do ente enquanto ente, porque é no Ente primeiro, liberto de toda a potencialidade, forma pura, que se realiza a verdadeira substancialidade, cujo estudo constitui a metafísica”<sup>8</sup>. Daí o esquema básico de toda a *Metafísica*. Depois de o livro Γ ter definido o seu objecto como o ente enquanto ente e de o livro E, no primeiro capítulo, ter precisado antecipadamente que o ente em geral implica, precisamente para ser ente, o Ente supremo, Aristóteles passa muito naturalmente ao estudo dos diferentes significados de ser (como acidente, como verdadeiro, como potência e como acto) para ver qual é o principal — a substância — e depois, destas, qual a primeira; o livro Λ seria assim “o acabamento natural de toda a *Metafísica*”, servindo-lhe de preparação imediata os livros Z, H e Θ<sup>9</sup>.

Não se deve pois, sem mais, partir do princípio de que o objecto da metafísica em Aristóteles encerra um conflito insanável. Ao contrário, o que a história prova é que esse conflito (porque sem dúvida um certo conflito sempre existe, e há-o logo no próprio Aristóteles) foi quase

<sup>6</sup> *Metaph.* E, 1, 1026 a 30-31.

<sup>7</sup> *Ibid.* A, 2, 982 a 21-28.

<sup>8</sup> ARISTOTE, *La Métaphysique. Nouvelle édition, entièrement refondue, avec commentaire* par J. TRICOT, Paris, 1964, t. I, p. 172.

<sup>9</sup> *Ibid.* pp. XXV-XXXIV.

sempre harmonizado, de tal modo que a concepção universal do objecto da metafísica não se contrapõe à sua concepção particular, antes é o que poderíamos chamar uma preparação geral de uma ulterior concretização. É o que acontece por toda a parte e antes de mais em Averróis, que, esforçando-se por libertar o aristotelismo dos elementos platónicos e religiosos que entretanto se lhe haviam incrustado (realizando deste modo o seu propósito de ser um *Aristoteles redivivus*, pelo que merecerá o epíteto do *Commentator*), defende assim, fundamentalmente, os próprios pontos de vista do Estagirita<sup>10</sup>. O que acontece em Tomás de Aquino, cujo ser não é, sem dúvida, o Primeiro motor de Aristóteles, mas é na mesma, por um lado, o ser de todos os entes, o ser em geral, e por outro uma Pessoa, o Primeiro dos entes<sup>11</sup>. O que acontece em Avicena, Duns Escoto e Suarez, que, embora cada um à sua maneira, se movimentam entre a essência em geral<sup>12</sup> e as existências particulares de Deus e das criaturas<sup>13</sup>. O que acontece em Descartes e em todos quantos, nos séculos XVII e XVIII, desvalorizam e deixam cair a “ontologia” escolástica<sup>14</sup>; tal desvalorização do ser em geral, com a fixação imediata nos entes reais, das criaturas ao Criador, não é senão o resultado desse vasto movimento de libertação do “verbalismo inútil, trabalhoso e sofisticado da escolástica” que remonta ao Renascimento<sup>15</sup> e não, de qualquer forma que seja, a assunção do conflito. O que acontece em Wolff, que depois de constituída a Ontologia, ou seja, depois de tratada a essência, passa então à existência na Teologia, na Cosmologia e na Psicologia<sup>16</sup>. O que acontece enfim em Hegel, que vai do ser abstracto à sua plena concretização<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> Cf. nomeadamente E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, deuxième édition revue et augmentée*, Paris, 1962, pp. 358-367.

<sup>11</sup> ID. *L'Être et l'Essence, deuxième édition revue et augmentée*, Paris, 1962, pp. 81-123.

<sup>12</sup> A existência, com efeito, que se privilegiava em S. Tomás e apesar de tudo ainda era fundamental em Aristóteles e Averróis, vai cedendo o passo à simples essência, nestes autores. Cf. *infra*, pp. 113-116, 120-121 e 122-123.

<sup>13</sup> Cf. E. GILSON, *L'Être et l'Essence*, ed. cit. pp. 124-158.

<sup>14</sup> Para a origem do termo “ontologia” e para a desvalorização da ontologia escolástica, que irá dar lugar à valorização da nova ontologia científica de Wolff, Cf. *ibid.* pp. 166-172 e A. M. MARTINS, *o. c.* pp. 75 e 340.

<sup>15</sup> J. PLAZAOLA, *Introducción a la Estética*, Madrid, 1973, p. 61. — E do Renascimento remonta também, como se sabe, à última escolástica nominalista. Refiro-me particularmente ao movimento ockhamista, cujo empirismo tende para uma simplificação extraordinária de toda a realidade. Cf. E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge*, ed. cit. pp. 638-686.

<sup>16</sup> E. GILSON, *L'Être et l'Essence*, ed. cit. pp. 172-186.

<sup>17</sup> *Ibid.* pp. 208-226.

Na realidade, só com Natorp<sup>18</sup> o conflito aparece como tal e insanável, ao ponto de ser necessário optar por um dos textos da *Metafísica* aristotélica. E aparece assim porque, no fundo, o neokantiano de Marburgo interpreta o ὄν ἢ ὄν aristotélico nos termos kantianos do “Gegenstand überhaupt”<sup>19</sup>. Já, com efeito, com o prevaletente acentuar da essência em relação à existência, se perde a imediatidade da passagem do ser em geral aos seres particulares, incluindo o Primeiro deles<sup>20</sup>. Agora, com a crítica gnoseológica a interditar o acesso às próprias coisas para além do fenómeno (coisas que, assim, até parece que desaparecem), os campos extremam-se. Se a isto acrescentarmos, por outro lado — mas justamente contra o kantismo e por isso, dele partindo, apenas invertendo a valorização da dualidade anterior —, o renascimento da metafísica nas primeiras décadas do nosso século<sup>21</sup>, teremos o quadro básico no qual doravante a interpretação da *Metafísica* de Aristóteles se fará, pelo menos predominantemente, do ponto de vista do conflito. É, como dizíamos, o caso de Natorp e, algum tempo depois, o de Jaeger. Não que este último considere (à maneira de Natorp) os passos a favor da concepção teológica da metafísica como meras interpolações executadas pelos redactores da obra inacabada, que “não estariam à altura da situação”<sup>22</sup>. Mas a sua tese da evolução intelectual de Aristóteles<sup>23</sup> vai no fundo dar ao mesmo. Pois, se Aristóteles evoluiu de um pensamento inicialmente platónico para o seu próprio, aquelas suas concepções teológicas já não seriam obviamente interpolações; mas não pertenceriam na mesma ao verdadeiro Aristóteles; tais concepções seriam ainda platónicas, e só a ontológica seria a aristotélica, nunca tendo o filósofo, apesar do esforço da sua última fase, conseguido harmonizá-las de modo suficiente. O conflito é pois aqui também a alma da interpretação. Tal como o é igualmente, e se possível

<sup>18</sup> P. NATORP, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, in “Philosophische Monatshefte”, XXIV (1888), pp. 37-65 e 540-574.

<sup>19</sup> Cf. A. M. MARTINS, *o.c.* p. 66.

<sup>20</sup> Na verdade, partindo da consideração da existência, o que está em jogo imediatamente é essa existência mesma, nos diferentes seres. Ao contrário, se se parte da essência, só mediamente se chega àquela existência. Confronte-se, por exemplo, o percurso de Duns Escoto ou de Wolff, na constituição efectiva das suas ontologias, com o percurso aristotélico. Os primeiros deambulam longamente pelo “possível”. Aristóteles vai directamente da existência aos seres que existem e, nestes, das substâncias temporais às eternas. Cf. as referências da nota 12.

<sup>21</sup> Cf. M. B. PEREIRA, *Ser e Pessoa. Pedro da Fonseca. I. O método da Filosofia*, Coimbra, 1967, pp. 45-57.

<sup>22</sup> P. NATORP, *o.c.* p. 574.

<sup>23</sup> W. JAEGER, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlim, 1912. E sobretudo depois na sua obra *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlim, 1923.

mais ainda, quer no caso de Hartmann<sup>24</sup> quer no caso de Aubenque<sup>25</sup>; defendendo eles próprios, embora cada um à sua maneira, uma concepção aporética e não euporética de filosofia, concepção aporética que justamente julgam encontrar em Aristóteles, tal conflito não só é bem real como tem até um fundamento estrutural no pensamento humano. De resto, é-o mesmo no caso de Merlan<sup>26</sup>, que defende não haver qualquer contradição entre  $\Gamma 1$  e  $E 1$ , na medida em que interpreta o  $\delta\upsilon\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon\upsilon$  como designando a  $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\chi\acute{\alpha}$ <sup>27</sup>. É que só não há mais contradição porque não há mais o ente em geral; se o houvesse, a contradição estaria aí e seria incontornável. Só talvez Brinkmann<sup>28</sup>, com a sua sugestão de interpretação da *Metafísica* de Aristóteles em termos hegelianos, parece tentar uma certa harmonização; mas até ele (que sem dúvida está na concepção prevalecente que acentua a essência em detrimento da existência<sup>29</sup>) admite que, sendo a obra aristotélica conjuntamente “*metaphysica generalis*” e “*metaphysica specialis*”, ela “não é a primeira na medida em que é a última”<sup>30</sup>, ou seja, há nela efectivamente o conflito. E por fim — mas nem por isso com menos importância, ao contrário — é bem conhecida a posição de Heidegger. Justamente com a sua “diferença ontológica”<sup>31</sup>, aquilo que ele nos afirma é a diferença, o conflito entre os entes (incluindo Deus) e o Ser propriamente dito; o Ser nunca é um ente, mas — com a sua importância única — está para além deles.

A verdade, portanto, é que a interpretação da *Metafísica* aristotélica do ponto de vista do conflito é só uma coisa que começa nas últimas décadas do século passado e se estende pelo nosso; antes, a perspectiva dominante era a da harmonia daquelas duas concepções<sup>32</sup>. Este facto, porém, como é óbvio, não diminui em nada que a perspectiva dominante

<sup>24</sup> Em vários estudos hoje reunidos, na sua maioria, em N. HARTMANN, *Kleine Schriften 2*, Berlim, 1957.

<sup>25</sup> P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962.

<sup>26</sup> Ph. MERLAN, *Metaphysica generalis in Aristotle?* in ID. *From Platonism to Neoplatonism*, Haia, 1953, pp. 132-184.

<sup>27</sup> A. M. MARTINS, *o. c.* pp. 69-70.

<sup>28</sup> K. BRINKMANN, *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*, Berlim, 1979

<sup>29</sup> Cf. de novo os vários modos de acentuar uma coisa ou outra, *infra*, pp. 122-123.

<sup>30</sup> K. BRINKMANN, *o. c.* p. 215. Cf. um resumo da posição em A. M. MARTINS, *o. c.* pp. 71-73.

<sup>31</sup> Que aparece, com esta designação, desde *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt, 1949<sup>3</sup>, p. 15; embora remonte, sem dúvida, a *Sein und Zeit*, 1927.

<sup>32</sup> Há, na verdade, apenas excepções e no fundo por outras razões, como é o caso do sofista Lycófron que, no dizer de Aristóteles, tomou a decisão de “suprimir o verbo ser”, e o caso daqueles que, ao contrário do que mais tarde irá fazer o Estagirita, propunham transformar toda a frase copulativa numa frase verbal, por exemplo, em vez de “o homem é branco”, “o homem branqueja”. Cf. *Phys.* I, 2, 185 b 27-32.

do nosso tempo tenha sido justamente a do conflito. E se ao já dito acrescentarmos que no próprio Aristóteles a questão não é só entre o ser em geral e o Primeiro dos entes mas entre o ser em geral e todos os entes de qualquer natureza — o ser diz-se de muitas maneiras, como οὐσίᾱ, como acidente, como verdadeiro, como acto, como potência, até como não-ser<sup>33</sup>, em suma, diz-se de todas as categorias e até dos transcendentais<sup>34</sup> — compreenderemos até porque surgiram mesmo as posições extremas quer da filosofia analítica, com a sua eliminação do conceito de ser, quer do relativismo linguístico, com a adscrição de tal conceito a uma língua particular ou a um grupo delas. Russell, com efeito, na linha de Frege, ao distinguir os quatro significados de ser — a *existência* tal como se expressa nos quantificadores, a *predicação* “Pa”, a *identidade* “a = b” e a *inclusão de classe* “a ⊂ b”<sup>35</sup> — chega à conclusão de que não há nenhum conceito de ser que abarque significados tão diferentes, pelo que pura e simplesmente desaparece essa questão tradicional da filosofia. E Benveniste<sup>36</sup> ou Kahn<sup>37</sup>, nomeadamente, ao atribuírem a vocação filosófica dos Gregos à reunião de vários significados na mesma palavra “ser” (aliás como os seus adversários que julgam que tal vocação filosófica não foi positiva mas negativa<sup>38</sup>) transformam a absoluta ontologia da tradição, que se julgava no coração do real, no resultado contingente e meramente accidental da estrutura de uma língua. O conflito foi pois até à dissolução do próprio conceito de ser ou, pelo menos, até à sua relegação para o domínio do precário e accidental. Relegação que se dá — importa notá-lo ainda — até naqueles para quem a dignidade e a importância da ontologia continuam na mesma e apenas são transferidas para um outro domínio, como é o caso de Levinas e, na sua pegada, o de um Aubenque, que justamente escreve: “é por uma fuga para fora do próprio ser, naquilo que E. Levinas chama ‘o outro que o ser’ — que não é só um ‘outro ser’ e não se limita a um ‘ser de outro modo’ — que é

<sup>33</sup> Cf. nomeadamente *Metaph.* Γ, 2, 1003 b 5-10, e o que é dito *supra*, p. 98, nota 9. Aristóteles, como se sabe, refere esta polissemia do ser em muitos passos da sua obra.

<sup>34</sup> Na medida em que já se pode falar de *transcendentais* no Estagirita. Cf. sobre este assunto A. M. MARTINS, *o.c.* pp. 243-244.

<sup>35</sup> B. RUSSELL, *The Principles of Mathematics*, London, 1903, p. 64; ID. *Our Knowledge of the External World*, London, 1914, p. 50. Cf. J. HINTIKKA, *The Game of Language*, Dordrecht, 1983, pp. 161-162; e p. 208, onde justamente se diz que “antes de Frege (ou possivelmente antes de John Stuart Mill e De Morgan) nenhum grande filósofo parece ter defendido a ambiguidade de Frege-Russell”.

<sup>36</sup> E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, pp. 63-74.

<sup>37</sup> C. H. KAHN, *The Verb “Be” in Ancient Greek*, Dordrecht, 1973.

<sup>38</sup> Como é o caso (na linha de Frege) de E. TUGENDHAT, *Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage*, in “Philosophische Rundschau”, XXIV (1977), pp. 161-176.

preciso procurar esta abertura para a Diferença, para a Alteridade, que a lógica identitária do discurso ontológico não podia senão fechar prematuramente”<sup>39</sup>.

Este, nas suas grandes linhas, o problema do conceito de ser, hoje. E então as questões que imediatamente se levantam são as seguintes. O ser foi mesmo destituído da sua dignidade e importância, quer porque foi substituído por outra coisa com dignidade e importância, quer porque não passa do resultado de uma língua particular ou de um conjunto delas, quer porque é apenas um conceito equívoco que ao fim e ao cabo nada significa? Mas, nesta última hipótese — e que o ser da cópula nada significa foi a doutrina generalizada —, empregamos então uma palavra que nada significa? Dirão que significa, justamente, a cópula, a ligação. Mas, para haver cópula, basta juntar as respectivas palavras, como em “Pedro corre” e como a notação moderna da predicação<sup>40</sup> o consagra; sendo aliás o que acontece com o próprio “ser” da cópula, que apenas se junta aos restantes elementos do juízo, e não precisa por sua vez de uma outra cópula para se juntar, ao infinito... E, depois, como pode o verbo ser não significar coisa alguma umas vezes — ou significar, afinal e mais rigorosamente, *ligar*, que é o que ele como cópula significa — e significar outras *existência*, como acontece ainda em geral nas línguas indo-europeias modernas e muito mais acontecia no grego clássico e no latim? Não haverá antes, afinal, um significado bem preciso e único, que aplicando-se ao lógico e ao ontológico, aplicando-se aos significados de ser de Russell e ao duplo objecto da metafísica aristotélica (bem como ao ser como acidente e como verdadeiro... e ao problema medieval da essência e da existência — enfim, a todos os problemas em jogo, de alto a baixo), dê sentido — e unidade — a todos os seus usos? É nesta linha que vamos desenvolver o nosso artigo. É que, sem dúvida, pode não haver tal significado preciso e único: ainda não sabemos que conclusões podemos vir a tirar. Mas, sim, o que sabemos é que a *semântica* do ser é *essencial*. Se estamos a falar do ser (como de qualquer outra coisa), é preciso saber *de que estamos a falar*; todo o resto do problema radica em última análise nesta questão, em sabermos qual é o conceito de ser que estamos a pressupor. É isto, evidentemente, mesmo que não se trate propriamente de um conceito, ou até que nada lá haja sob tal palavra; neste último caso, mas assumido, pura e simplesmente não haverá mais ser, com todas as questões que lhe andam associadas. Daí, então, a linha

---

<sup>39</sup> P. AUBENQUE, *Onto-logique*, in “Encyclopédie Philosophique Universelle. I. L’Univers Philosophique”, Paris, 1989, p. 16. A referência a Levinas é, nitidamente, a E. LEVINAS, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Haia, 1974.

<sup>40</sup> A justaposição “Pa”.

referida do nosso artigo. Que se irá concretizar, começando pelo que chamarei a análise *ingénua* do conceito de *existência*.

## 2. A existência como relação

Se a uma pessoa, que nunca estudou filosofia e portanto que não tem nenhum preconceito teórico sobre o assunto, perguntarmos o que ela entende quando dizemos que uma coisa existe ou não existe, ela dirá, segundo creio: no primeiro caso, “vamos por aí fora e encontramos essa coisa e não o nada” e, no segundo, “vamos por aí fora e não encontramos tal coisa mas o nada”. Ou seja, a existência é a *contraposição da coisa ao nada* e a não-existência é a *contraposição do nada à coisa*. Tomemos, por exemplo, um homem, um cinzeiro, uma árvore ou um simples pensamento. Isso existe se é isso que aí está e não o nada; não existe se, em vez disso, é o respectivo nada que temos. A existência é, pois, ao menos para a sua análise ingénua, uma *relação*, a relação de *contraposição* do ser ao nada.

A relação, porém, não cria os *relata* a que se aplica, antes só se aplica a eles, ou seja, no caso, não cria a coisa, antes só se aplica a ela, contrapondo-a ao nada. Ora, para se poder contrapor ao nada, a coisa já tem de existir, e parece que a relação de contraposição mais não faz do que constatar isso. Parece que a existência não está, ao fim e ao cabo, na relação, mas está antes já na própria realidade das respectivas coisas. Como é, afinal?

Não há dúvida, esta é bem uma dificuldade para os nossos hábitos e, como veremos, a razão pela qual em Aristóteles não se distingue (falando já em termos medievais) a “existência” da respectiva “essência”, levando-o quer ao seu conceito de “analogia” quer a essa tendência que inegavelmente nele existe para reduzir a primeira à segunda<sup>41</sup>. Mas é preciso ver com rigor o que se passa, para não cairmos mais nesse engano. Seja, por exemplo, este cinzeiro que está aqui em cima da mesa. Se tomar a sua essência, em toda a sua concretude e individualidade — esta taça de barro, com o seu tamanho próprio, a sua cor preta, a sua resistência, a sua friura, etc. —, tenho já toda a realidade do cinzeiro, mas, enquanto tal, não tenho ainda nada acerca da sua existência, não tenho nem a determinação de que isso *existe* durante o tempo em que ele efectivamente existe nem a determinação de que *não* existia antes *nem* existirá depois dessa sua existência. Este tempo anterior e posterior à sua existência é, aliás, muito instrutivo para o tempo em que ele efectivamente existe. Na

<sup>41</sup> Cf. *infra*, pp. 120-122.

verdade, se queremos ver com nitidez que, mesmo quando temos aí as coisas ao nível da percepção, não temos ainda — se não a pensamos expressamente — a determinação da existência, tomemos a respectiva essência em toda a sua completude (isto é, todas as determinações que compõem o conceito concreto e individual dessa coisa) e pensemo-la no tempo *anterior* e *posterior* ao tempo em que ela existe: o que pensamos é que essa essência, todas essas determinações em toda a sua concretude e individualidade *não estiveram aí antes nem estarão aí depois*, ou seja, *em vez delas* o que temos é o *nada* antes e o *nada* depois. Igualmente em relação ao tempo em que essas determinações existem: *elas estão aí agora, e não o nada*.

Passa-se aqui algo de inteiramente semelhante ao que se passa a respeito do problema da multiplicidade enquanto tal, que analisámos noutra lugar<sup>42</sup>. Tal como aí não é a realidade de, por exemplo, dois cinzeiros que constitui que eles sejam dois mas a relação que vê que *um não é o outro*, assim também aqui não temos ainda que uma coisa *existe*, se temos só as respectivas determinações dessa coisa, por completas que sejam, sendo para tal necessário *contrapor* tais determinações ao nada que podia aí estar e não está: *são essas determinações que aí estão, e não o nada*. Existir significa justamente estar aí alguma coisa *e não o nada*, tal como a não-existência significa não estar aí a coisa *mas o respectivo nada*. Sem esta contraposição, não há nada que *exista* ou que *não exista*, não há nada (quaisquer que sejam as determinações *de essência*) dessas determinações *de existência* que resultam do jogo do tempo: imaginando as coisas no seu antes ou no seu depois, temos de dizer que elas *não* estão aí e, imaginando esse nada no tempo da sua respectiva duração, temos de dizer que elas *estão* aí. Se não houvesse este jogo do tempo e as coisas “existissem” *sempre*, não haveria a sua *existência*; se nós pensamos o ser eterno como algo que *existe*, é porque temos a experiência do tempo e então, imaginando lá o nada, é o ser que lá pomos, desde sempre e para sempre. “Existiriam” sem dúvida as coisas que dizemos *existir*: tal como acontecia para a multiplicidade no passo citado, assim também acontece aqui para a existência: a relação (esgotando-se em ser relação<sup>43</sup>) nunca cria os respectivos *relata* mas só se aplica a eles e, então, por baixo do mundo *relacional*, há sempre o mundo *pré-relacional*. Mas justamente — e é isso que importa ver aqui — esse mundo, sem as relações, não tem ainda nada dessas determinações específicas, ou seja, para falar apenas nos dois casos vertentes, não tem nada quer da multiplicidade *enquanto tal*, quer do ser *que se levanta na vez do nada* ou do nada *que se levanta na vez do ser*.

<sup>42</sup> J. REIS, *Nova Filosofia*, Porto, 1990, pp. 153-154

<sup>43</sup> ARISTÓTELES, *Cat.* 7, logo ao princípio.

O que aqui está em jogo, portanto, é, em última análise, o que já um Kant, na sua “dedução transcendental das categorias”<sup>44</sup>, ou um Aristóteles, na sua “demonstração” do princípio de não-contradição<sup>45</sup>, dizem, mas sem se aperceberem inteiramente do alcance das suas doutrinas, as quais, por isso, é preciso desenvolver suficientemente, para vermos com nitidez aquilo que na verdade se passa: nem mais nem menos do que a constatação e o consequente estabelecimento de que a *inteligibilidade* está nas *relações*, antes de mais na *de-finição* e depois nas restantes *relações* que essa de-finição permite.

Aristóteles, com efeito, “demonstra” o princípio de não-contradição declarando basicamente isto: que é preciso *dizer alguma coisa* e, para tal, que é preciso dizer alguma coisa *de definido* (ὄρισμένον<sup>46</sup>), isto é, que seja *essa coisa mesma* que se diz e não outra qualquer; caso contrário, se não se mantém o que se disse, nada se diz e é-se “não um homem mas uma planta”<sup>47</sup>, “impossibilita-se o pensamento não só com os outros mas consigo próprio”<sup>48</sup> e “destrói-se o mundo”<sup>49</sup>. Ou seja, em resumo: a *contradição é não dizer coisa alguma*, sendo o seu reverso positivo a *identidade*, que consiste em manter, em dizer “isso *mesmo*” que se começou por dizer; pelo que aliás se compreende que Aristóteles, para “demonstrar” o princípio de não-contradição, passe a maior parte do texto a estabelecer o princípio de identidade: “*A é [tem de ser] A, e não não-A*”; se é *não-A*, destrói-se o que se disse, sendo então necessário, para dizer alguma coisa, que seja *A*. É isto o que Aristóteles estabelece, neste ponto estamos de acordo com Bärthlein<sup>50</sup>. A identidade, porém, está nesse

<sup>44</sup> *Crítica da Razão Pura*, trad. de Mla. P. dos SANTOS e A. F. MORUJÃO, Lisboa, 1985, pp. 129-173.

<sup>45</sup> *Metaph.* Γ, 4.

<sup>46</sup> *Ibid.* 1006 a 25; 1008 a 30-34; 1009 a 2-5.

<sup>47</sup> *Ibid.* 1006 a 11-15; 1008 b 10-12.

<sup>48</sup> *Ibid.* 1006 b 7-9.

<sup>49</sup> *Ibid.* 16-18; 1007 b 18-20; 25-26. — Acrescente-se, de passagem, que quando B. Russell diz que o princípio de não-contradição não passa de um “teorema do cálculo proposicional e sem grande interesse” (in A. M. MARTINS, *o. c.* p. 362) não tem em conta estes passos de Aristóteles; de outro modo, ter-se-ia a *evidência* da sua *necessidade* a partir dos resultados a que leva a *contradição*. E assim esta, em absoluto, não pode ser admitida. Aliás, não me parece diferente a posição do próprio Hegel, dado que a *contradição* gera sim o *dever* mas porque, considerada a diferença de ser e nada, *não pode ser mantida* a sua unidade, tendo nós, forçosamente, de passar a um deles, ou ao nada ou ao ser; ou seja, embora Hegel diga que admite a *contradição*, no fundo o próprio *dever* é a expressão de que ela não pode ser admitida. Cf. por exemplo HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de E. OVEJERO Y MAURY, Madrid, 1917, I vol., pp. 167-168.

<sup>50</sup> K. BÄRTHLEIN, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, Berlim, 1972, p. 228. — Cf. para um resumo desta polémica à volta dos textos de *Metaph.* Γ, 3-8, A. M. MARTINS, *o. c.* pp. 363-380.

manter, nesse *voltar* a dizer o que já uma vez se disse, está no “mesmo” do “isso mesmo”, está em dizer “isso *mesmo*”; sem este voltar atrás, sem esta reduplicação, pura e simplesmente não há o conceito de identidade; ele não está mesmo senão (como cada um o pode constatar nos vários exemplos de identidade que pode enunciar) neste *relacionamento* entre as duas coisas idênticas, entre A e A. O que quer dizer que ela não é a primeira determinação. Ao relacionarmos A, já temos A e não B ou C ou outra coisa qualquer. Justamente o relacionamento de identidade (ou de diferença) já se estabelece sempre sobre algo de *determinado*, já se estabelece sempre sobre *isso* (que está em jogo) e não sobre outra coisa qualquer. Sem esta determinação, não estamos ainda nunca “virados” para o que quer que seja, virados *para isso e não outra coisa qualquer*, e não há ainda *determinadamente* nada. Esta determinação que vê — e ao ver faz — que uma coisa seja *ela, e não outra qualquer*, é a *de-finição*, a *separação*, a *distinção* dela em relação às outras<sup>51</sup>. É sobre ela que então é possível a identidade, sobre o “isso” que é possível o “isso *mesmo*”. Ora Aristóteles não refere ainda, ao menos explicitamente, *esta de-finição*; ele está *logo* nas coisas de-finidas e tudo o que estabelece é que tais coisas têm de ser *elas mesmas* (a identidade), sob pena de, não o sendo, sendo *outras* que si mesmas, se auto-destruírem (a contradição). Mas só não a refere porque Aristóteles não vai até ao ponto de fazer essas distinções; se se vê com nitidez em que consiste a identidade e depois se vê que *essa* coisa que se diz a *mesma* já é justamente *essa* e não outra qualquer (se não houvesse a *de-finição* antes da *identidade*, o que é que estaríamos a dizer que era o *mesmo*?), é completamente claro que a própria identidade implica a *de-finição*. De resto, não é de admirar que Aristóteles não refira a *de-finição*. Porque Kant, que põe metodicamente uma matéria *sem qualquer* determinação e que por isso depois as procura a todas uma a uma, ele próprio também não a refere.

---

<sup>51</sup> Para compreendermos, para além da articulação entre a identidade e a contradição, a distinção entre a *de-finição* e a identidade, suponhamos por exemplo, com o Estagirita, que homem significa *animal bípede*. O que temos então, antes de mais? Isso: *animal bípede*, e não outra coisa qualquer: viramo-nos para *animal bípede* e é isso que temos, com a *exclusão* de qualquer outra coisa. E se depois *voltamos* (repare-se neste movimento de regresso) a isso mesmo, se partindo de *animal bípede* voltamos a *animal bípede* (e a identidade não está senão neste *voltar* dentro do de-finido) temos “isso *mesmo*”. — Cf. para uma ainda mais completa determinação da *de-finição* (em relação agora a outras determinações específicas) J. REIS, *o. c.* p. 151, nota 2. Assinale-se, contudo, que nesta obra não fazemos ainda expressamente a distinção entre a *de-finição* e a identidade, pelo que as expressões — por uma questão de força — ao referirem a *de-finição* acrescentam muitas vezes a identidade.

Preocupado, com efeito, com a “unidade *sintética* do diverso”<sup>52</sup>, Kant está já nas coisas *de-finidas*, nos *elementos* que integram a síntese. É o que ele diz, expressamente, ao declarar, logo no início do §15, que a ligação que as categorias têm por função concretizar é uma “*conjunctio*”<sup>53</sup>. Tal como parece ser o que está implícito no célebre passo do início do §16: “O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim”<sup>54</sup>. Como a representação existiria na mesma, ela só não entraria no *todo* que eu sou; o *eu* é antes de mais um *todo* composto pela *con-junção* de todos os seus elementos, que assim já se supõem *distintos*, *de-finidos* uns em relação aos outros. E tal como parece estar igualmente implícito, já na primeira edição, no (em meu entender) não menos importante passo que refere que as percepções, sem a unidade sintética da apercepção e sem as consequentes categorias, “ficariam sem objecto e apenas seriam um jogo cego de representações, isto é, menos do que um sonho”<sup>55</sup>. Se há jogo de representações, elas já estão, parece, *distintas* umas das outras, e só não são ainda elas *mesmas*; ou seja, parece que já têm a *de-finição* e só não têm a identidade, a qual faz com que o *todo* se articule num jogo coerente e, porque coerente, que seja pelo menos como um sonho. É certo que Kant diz, no citado §15, que a *análise* supõe a síntese e não o contrário<sup>56</sup>, parecendo então que na síntese não há já os seus elementos *de-finidos*. Mas isso é porque Kant toma aqui o conceito de *análise* num sentido forte, como (é ele próprio que o diz) *des-ligar* o que anteriormente havia sido *ligado*<sup>57</sup>. Para se fazer a simples *ligação*, como *con-junctio* por exemplo, é preciso que haja já sempre antes os respectivos *elementos*. E então por baixo de todas estas ligações (e *a fortiori* das desligações) há sempre já a *de-finição*. Se Kant não desce a este nível na sua análise, é porque ele está, à partida, interessado na “unidade *sintética* do diverso” e não vai mais fundo. Mas o seu próprio método “copernicano”<sup>58</sup> o exige. Na verdade, se a matéria não tem *nenhuma* determinação, as quais apenas lhe advêm do sujeito, é preciso, na respectiva enumeração (eu diria até, na sua constituição), ir até ao fim, até à *de-finição* por baixo da própria *identidade*, posto que ambas são essenciais, como vimos há pouco para

<sup>52</sup> E. KANT, *o. c.* p. 130.

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 129.

<sup>54</sup> *Ibid.* p. 131.

<sup>55</sup> *Ibid.* A, p. 153.

<sup>56</sup> *Ibid.* p. 130.

<sup>57</sup> *Ibid.* na sequência do passo anterior.

<sup>58</sup> *Ibid.* pp. 20 e 23, nota.

Aristóteles. Foi, aliás, segundo creio, sobretudo através deste método — o qual, repitamo-lo, isola a matéria como o *puramente* indeterminado e então vê todas as *relações*, que a determinam, como algo que se lhe acrescenta e lhe é necessário — que (mesmo não se sendo kantiano) se pôde descobrir, por toda a parte mas particularmente em textos como os referidos de Aristóteles e de Kant, a própria *de-finição*, com as demais relações que ela permite (incluindo a da *identidade*).

E incluindo, porque é essa que aqui nos interessa, a da *existência*. Esta, na verdade, não passa de uma relação, ela é, para aquilo a que chamámos a sua análise ingénua, a simples *contraposição de uma coisa ao nada*. Podemos, seguramente, não ter o hábito de pensar as coisas desta maneira; mas, ao contrário do que à primeira vista possa parecer, a existência não é a própria *realidade* das coisas, a sua *essência*, mas algo que se acrescenta a essa essência. Este algo, porém, não passa de uma *relação*, a relação de *contraposição* dela ao nada. A essência, sozinha, nada diz da sua existência ou não-existência e é essa contraposição que a dota quer de uma quer de outra, consoante é a essência que se contrapõe ao nada ou é o nada que se contrapõe a ela. — E eis-nos numa concepção que é já a de Frege quando ele diz<sup>59</sup> que a afirmação da existência “não é senão a negação do 0” (sendo depois a que está em toda a lógica moderna, na qual a existência se põe em termos de quantificadores) e que naturalmente entronca nas concepções de Hume<sup>60</sup> e de Kant<sup>61</sup>, para quem a existência não é um “predicado (...) que se possa acrescentar ao conceito de uma coisa”, antes é apenas uma “crença” (*belief*) ou uma “posição” (*Setzung*). Mas não antecipemos. Porque, em primeiro lugar, todos esses autores nunca põem *expressamente* (tanto quanto eu saiba) a existência na relação, antes há neles ao menos vestígios de “outros modos” de a pôr. E depois e sobretudo porque, havendo neles esses “outros modos” de a pôr, é preciso primeiro determinar tais modos, para, então sim, ser não só mais fácil mas mais proveitoso o cotejo entre as diferentes concepções. O que quer dizer que — uma vez estabelecido o conceito “ingénuo” de existência, e estabelecido determinadamente que *tudo* está na relação — o que agora importa fazer é analisar dois problemas: o da relação da existência à *causalidade* (grega e judeo-cristã) e o da relação da existência ao *conhecimento*. É nesse sentido que vamos prosseguir o nosso estudo.

<sup>59</sup> G. FREGE, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, 1964<sup>3</sup>, §53.

<sup>60</sup> D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, 1960, pp. 94-95.

<sup>61</sup> E. KANT, *o. c.* p. 504.

### 3. *A existência, a causalidade e o conhecimento*

É bem conhecido o passo em que, opondo-se ao argumento ontológico de Wolff, Kant diz que a existência não é um predicado, mas simplesmente a posição de uma coisa em si mesma. “*Ser* não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. (...) Cem táleres reais não contêm mais do que cem táleres possíveis. Pois que se os táleres possíveis significam o conceito e os táleres reais o objecto e a sua posição em si mesmo, se este contivesse mais do que aquele, o meu conceito não exprimiria o objecto inteiro e não seria, portanto, o seu conceito adequado. Mas, para o estado das minhas posses, há mais em cem táleres reais do que no seu simples conceito (isto é, na sua possibilidade). Porque, na realidade, o objecto não está meramente contido, analiticamente, no meu conceito, mas é sinteticamente acrescentado ao meu conceito (que é uma determinação do meu estado), sem que por essa existência exterior ao meu conceito os cem táleres pensados sofram o mínimo aumento”<sup>62</sup>. E Espinosa, depois de dizer que “o ser da existência é a própria essência das coisas fora de Deus e em si mesma considerada, aquilo que se atribui às coisas depois que foram criadas por Deus”, acrescenta: “Se qualquer filósofo se perguntar (...) se a essência e a existência se distinguem nas coisas criadas, ele nem precisa, para tirar tal dúvida, de definir a essência e a existência; que vá simplesmente ver um escultor ou um ebanista: eles lhe ensinarão a ordem fixa pela qual eles começam por conceber uma estátua que ainda não existe, e depois lha mostram como existente”<sup>63</sup>.

Temos, nestes dois textos, exemplos do modo como, na tradição, sempre se concebeu a existência: como a *independência* de uma coisa quer em relação à sua *causa* quer em relação ao seu *conceito*. Ou seja, a existência sempre se pôs, conjuntamente, em termos de *causalidade* e de *conhecimento*. Sem dúvida, em Kant predomina o ponto de vista do conhecimento. Mas, para que os táleres tenham uma “existência exterior ao meu conceito”, é preciso que eles efectivamente existam em si mesmos, isto é, é preciso que uma causa os tenha posto em si mesmos, em si mesmos agora em relação a essa causa; por baixo da ordem do conhecimento, há a ordem ôntica, na qual as coisas efectivamente existem, podendo então dar-se na percepção, como o exige o *segundo postulado do pensamento empírico em geral*: “o postulado, relativo ao conhecimento

<sup>62</sup> *Ibid.* pp. 504-505.

<sup>63</sup> B. ESPINOSA, *Cogitata metaphysica*, I parte, cap. II; ed. de J. van Vloten e J. P. N. Land, Haia, 1914<sup>3</sup>, IV vol. p. 192.

da realidade das coisas, exige uma *percepção* e, portanto, uma sensação<sup>64</sup>, que não é, como o entendimento, “espontaneidade”, mas “receptividade”<sup>65</sup>. E em Espinosa predomina, em contrapartida, o ponto de vista da causalidade. Mas, para fazerem as suas obras, quer Deus quer os artistas têm os respectivos conceitos e consequentemente o conhecimento do que vão fazer. Por toda a parte, pois, a existência se pôs, conjuntamente, em termos de causalidade e de conhecimento, se pôs como a *independência* de uma coisa em relação à sua causa e ao seu conceito. Mesmo quando se admite uma matéria para além da forma (como é o caso dos artistas de Espinosa e, por aí, como se vê, o caso geral que remonta aos gregos), essa independência não desaparece, antes continua a ser o essencial. Porque a matéria, pela sua própria natureza, tende a desaparecer quando a começamos a examinar e porque, de qualquer modo, a forma, que é sempre sem dúvida o mais importante, para se juntar à matéria tem de se pôr fora. O que quer dizer que, quando muito, a independência não é simples mas dobrada, sobredeterminada pela matéria. E eis pois, em definitivo, o modo como, por baixo de outros problemas e outras teorizações, sempre se concebeu, na tradição, a existência: como a *independência* de uma coisa não só em relação à sua *causa* mas também em relação ao seu *conceito*.

Sendo então a questão a de saber se a existência se pode efectivamente pôr em tais termos. Tentemos averiguá-lo, começando pela causalidade.

Causar uma coisa é — quer se conceba essa causalidade em termos gregos ou em termos judeo-cristãos — fazer aparecer, fora da sua causa, e portanto onde nada havia, essa coisa<sup>66</sup>. É certo que, na causalidade grega, a coisa já existe antes em potência na respectiva causa, parecendo haver simplesmente a necessidade de a independentizar, de a fazer passar do lugar da causa para o seu próprio lugar. Mas a potência, a *δύναμις*, embora contenha já, embora seja já o futuro ser (e nem é na verdade outra

<sup>64</sup> E. KANT, *o. c.* p. 242.

<sup>65</sup> *Ibid.* pp. 88-89.

<sup>66</sup> Cf. para a polémica contemporânea entre a causalidade como simples “sucessão de fenómenos” (à maneira da teorização de Hume) e a causalidade como “produção de fenómenos” (à maneira de Aristóteles), nomeadamente R. TAYLOR, *Action and Purpose*, Englewood Cliffs, 1966, G. H. von WRIGHT, *Explanation and Understanding*, Ítaca, N-Y, 1971 e J. R. SEARLE, *Intentionality*, Cambridge, 1983. “The basic notion of causation (...) is the notion of making something happen”, diz por exemplo o último autor, *ibid.* p. 123. Cf. igualmente, para conjuntos de diferentes autores, M. BRAND (ed.) *The Nature of Causation*, Urbana-Chicago-London, 1976, P. RICOEUR, *La Sémantique de l'Action*, Paris, 1977, e P. A. FRENCH, T. E. UEHLING Jr. e H. K. WETTSTEIN (eds.) *Causation and Causal Theories*, “Midwest Studies in Philosophy”, IX (1984). Cf. ainda, para a absoluta necessidade da “produção” por baixo da simples “ligação” de fenómenos, J. REIS, *o. c.* § 7, pp. 23-25.

coisa<sup>67</sup>), é-o sob a forma da implicitação e não da explicitação, para poder ser ainda a respectiva potência e não já o acto, o que significa que não é suficiente a simples passagem, antes é ainda necessária a explicitação do que aí havia implicitado. E, por outro lado, é igualmente certo que, em rigor, esta implicitação que assim é exigida tem de ir até ao nada puro e simples porque, ao guardar-se ainda, mesmo que extremamente esbatidas, as determinações do ser (de que é a causa), nessa exacta medida ainda é o ser e não a respectiva potência; o que por sua vez quer dizer que o ser em potência não passa afinal de uma contradição e, conseqüentemente, que a causalidade não é possível. Mas deixemos este ponto, que tratámos noutra lugar<sup>68</sup> e que não nos interessa aqui. No presente contexto, partimos do princípio de que a causalidade grega não encerra qualquer contradição e, em consequência, que a potência, embora contenha já o futuro ser, o contém de modo inteiramente implicitado, de tal forma que não se trata de simplesmente fazer passar o ser do lugar da causa para o lugar do efeito mas, partindo-se do “nada”, de nessa passagem fazer aparecer o próprio ser. E, de qualquer modo, mesmo na primeira hipótese, haveria ainda sempre um aparecer *no* respectivo lugar. Simplesmente — e era isso o que aqui nos interessava — nem num caso nem noutra nós temos a existência propriamente dita. Porque fazer aparecer é justamente isso, *pôr lá* (vindo do “nada” ou do que já aí estava antes) o que lá não estava; não é a *relação de isso* ao nada. Se está correcta a análise que fizemos no número anterior, não basta passarmos a ter a *realidade* da coisa em questão. É preciso, sem dúvida, tê-la, para a poder *contrapor* ao nada. Mas a *existência*, essa determinação específica que diz que há aí algo *e não o nada* (e que nós justamente pensamos quando dizemos que a causa faz aparecer alguma coisa *onde antes havia o nada*: aqui está, mesmo que a alta velocidade e sem lhe prestar atenção, a *contraposição*) não está na simples *realidade* mas exactamente na *contraposição* dela ao nada. Porque sempre houve a tendência para tomar a própria realidade das coisas como a sua própria existência, é bem compreensível pensar-se que, uma vez posta essa realidade, aí temos a existência. Mas não é assim. E mesmo então, como é evidente, o acto mesmo de pôr e portanto a causalidade não seriam a existência: esta seria a realidade *posta*, não o *pôr* essa realidade. Mas também esta identificação

<sup>67</sup> Porque é a sua causa e portanto é preciso que esteja aí *exactamente* o que depois aparece. É, aliás, o que Aristóteles diz com a sua famosa doutrina do “primado do acto”, nomeadamente a do primado “lógico”: “Que, selon la notion, l’acte soit antérieur, cela est évident: (...) *la notion et la connaissance de l’acte sont antérieures à la connaissance de la puissance*” (*Metaph.* Θ, 8, 1049 b 12-17; trad. cit. de J. TRICOT, p. 508). Só se pode conhecer a potência pelo respectivo acto. O sublinhado é nosso.

<sup>68</sup> J. REIS, *o. c.* pp. 21-79.

seria afinal compreensível, dado o resultado que a realidade é da causalidade. Agora — se estão certas as nossas análises e se queremos fazer todas as distinções — não é mais possível a confusão. A haver causalidade, esta é o acto mesmo de *pôr* a realidade; a *realidade*, uma vez posta, foi posta mas já não é o acto de pôr; a *existência* é a relação de contraposição desta realidade ao nada.

E a conclusão não é diferente para a causalidade posta em termos judeo-cristãos. As coisas, sem dúvida, aparecem agora *ex nihilo*, a causalidade é agora uma criação. Ao contrário do que acontecia na cultura grega, para a qual as coisas só eram “o que já eram antes”<sup>69</sup>, agora elas surgem porque *surgem*, são *novas* a cada momento, no fundo *não* há causas para elas (enquanto as causas são as próprias coisas em potência). A cultura judaica forma-se — e talvez permaneça — fundamentalmente como uma cultura nómada: ao contrário do eterno retorno da fertilidade da terra das culturas sedentárias, a vida é a espera do que vai acontecer, a atenção ao futuro<sup>70</sup>, e não a constante volta ao passado para explicar o presente. E mais: é uma cultura voluntarista: toma atenção ao futuro e espera o que vai acontecer não por simples curiosidade e com indiferença, mas porque *quer* o futuro e o que vai acontecer; o que faz com que o nada do que ela quer não lhe passe despercebido, antes se constitua como a antecâmara do ser e depois este lhe surja como uma vitória, justamente a vitória sobre o nada. É este duplo aspecto, a espera e a espera intensamente querida do futuro, que define a cultura judaica face à grega. Esta última vive logo no presente e tudo o que há a fazer é procurar no passado a razão dele; não há nenhum nada como antecâmara do ser e consequentemente este não se concebe em termos de vitória sobre aquele. Sem dúvida, o ser temporal antes não é e, nesse sentido, ao existir depois, já há uma certa vitória sobre o nada; mas o ser que preenche esse nada já existe antes e então, em *si mesmo*, é pacífico, não precisa de ser e por isso nunca é uma vitória sobre o nada. Ao contrário a judaica não só não põe as causas das coisas (as coisas em potência no seu antes — e isto

<sup>69</sup> Qualquer que seja a explicação para o *imperfeito* da expressão aristotélica τὸ τί ἦν εἶναι, ao menos uma coisa parece certa: é que por toda a parte no universo do Estagirita nos voltamos constantemente para trás: se queremos explicar o presente, há que ver se isso já af estava antes; se se trata do eterno, isso já af estava (e estará) eternamente, se se trata do temporal, isso já af estava nos indivíduos da mesma espécie (e estará, indefinidamente); só o que já é e dura sempre é verdadeiro ser; Parménides (para além da idiosincrasia própria da cultura helena) marcou definitivamente o pensamento grego. Cf. para o passo aristotélico citado os comentários de TRICOT a *Metaph.* A, 3, 983 a 27-28, e as respectivas referências, in trad. cit. pp. 22-24.

<sup>70</sup> Cf. o texto e as referências de M. B. PEREIRA, *Originalidade e novidade em filosofia. A propósito da experiência e da história*, in “Biblos”, LIII (1977), pp. 45, 48 e 52.

porque está apenas atenta ao futuro) mas além disso quere-as, sente a sua falta e, por isso, em vez de viver imediatamente com as coisas, vive com o nada, que é preciso vencer. A partir da leitura de *L'être et l'essence* de E. Gilson que não entendo o *actus essendi* de S. Tomás de outra maneira. Comparando a filosofia primeira de Aristóteles com a de S. Tomás, escreve com efeito aquele autor: "O problema da eternidade do mundo retoma aqui a sua importância, porque a noção de criação não implica que o mundo não tenha existido sempre, mas exige que o mundo possa não ter existido sempre. Esta 'possibilidade' de não ser é precisamente o que falta ao mundo de Aristóteles e dos seus discípulos autênticos, para que se possa pôr o problema da sua radical origem. Para que este problema se possa pôr, é preciso que a existência seja uma outra coisa que a simples actualização da essência como tal [isto é, que a substância temporal vá causalmente até à substância eterna]; (...) é preciso ir até pôr a essência como 'em potência' face ao seu acto de existir"<sup>71</sup>. Parece que não se pode ser mais explícito: é preciso antepor o nada ao mundo aristotélico, para o poder fazer *existir*, para o poder *criar*, para que ele possa ser a *vitória sobre o nada*, e não simplesmente, pacificamente, o ser que (do temporal ao eterno) *logo à partida é*. A criação bíblica alterou nisto o legado grego. Quer se trate dos pensadores que privilegiam a essência ou daqueles que privilegiam a existência (os primeiros só em menor grau que os segundos), ao menos a partir de Avicena não só as substâncias temporais, as criaturas, passaram a ser o que são *vencendo o seu nada radical*, mas o próprio Ser eterno, pensado agora a partir das *criaturas* e neste sentido à imagem e semelhança delas, passa a conceber-se *contra* o nada, *dinâmica* e não pacificamente, como uma *vitória sobre o nada*. É o que é nítido por exemplo em Kant, quando ele diz que "a própria eternidade (...) está longe de provocar no espírito [a mesma (em relação ao *ser* de Deus)] impressão de vertigem, porquanto apenas *mede* a duração das coisas, mas não as *sustenta*", acrescentando estas palavras que põe na boca de Deus: "Eu sou desde toda a eternidade (...), mas *de onde sou eu?*"<sup>72</sup>. Tal como é nítido em Descartes, no seu Deus *causa sui*, como se pode verificar designadamente na segunda prova da existência de Deus do *Discurso* e das *Meditações* (e terceira dos *Princípios*)<sup>73</sup>, onde é completamente claro que Deus aparece, *antes de tudo, como uma potência que produz a sua própria existência, que à partida não tem*. É nítido na importância que a Vontade e a Onipotência

<sup>71</sup> E. GILSON, *L'être et l'Essence*, ed. cit. p. 80.

<sup>72</sup> E. KANT, *o. c.* p. 513.

<sup>73</sup> Cf. R. DESCARTES, *Oeuvres philosophiques*, ed. de F. Alquié, Paris, 1963, respectivamente vol. I, pp. 606-607, vol. II, pp. 202-204 e vol. III, pp. 103-104.

de Deus passaram a ter no conjunto da sua essência<sup>74</sup>. E é mesmo nítido, paradoxalmente, no uso do argumento ontológico: pertence com efeito a este argumento que se tome a essência de Deus *sem a sua existência*, para então poder provar que tal essência existe: não teria qualquer sentido incluir expressamente essa existência à partida, pois nesse caso nada haveria a provar; ora não se vê que um grego pudesse fazer uso de tal argumento: se Aristóteles por exemplo começasse por pôr o Primeiro motor como simples essência, jamais chegaria à sua existência. Os mundos são, de facto, diferentes. Num, está-se imediatamente sobre o ser e as articulações que se estabelecem, nomeadamente as de causalidade, já se passam no seu seio; no outro, vive-se antes de mais no nada e então, para que tudo seja possível, incluindo a própria permanência do ser<sup>75</sup>, é preciso que o ser se ponha *contra* o nada, é preciso que ele seja a *vitória* sobre esse nada. Gilson — importa talvez acrescentá-lo — não parece ter chegado à exactidão desta *vitória sobre o nada*, com a inerente antecedência do nada em relação ao ser: em primeiro lugar porque a expressão não é dele, depois porque ele põe o problema do ser como algo de “supra-conceptual”<sup>76</sup>, para além do “pendor natural da razão”<sup>77</sup>, e por fim e sobretudo porque ele à partida está predisposto a aceitar essa vitória sobre o nada e não tem distância crítica para analisar tal conceito: se tivesse, veria imediatamente que não passa de uma contradição, pois ou temos rigorosamente o nada e nada aí há que sequer inicie a vitória, ou temos já algo e, como quer que isso lá esteja, nessa exacta medida já temos o ser e nem luta há. É inevitável: se a causalidade grega era uma contradição, a judeo-cristã ainda a é antes, porque não quer ter sequer as coisas em potência como causas e tem de tê-las: de outro modo, a criação não seria o pôr as coisas mas simplesmente o esperar passivo que elas aparecessem do outro lado, do lado do efeito. Mas deixemos este ponto, que também analisámos noutra lugar<sup>78</sup>. Aqui o que nos interessa é que ao menos Gilson sugere esta exacta *vitória sobre o nada* e a conclusão de que nem por ser diferente da grega — e naturalmente admitindo que ela é possível — a causalidade judeo-cristã é a existência. Porque ela, tal como a grega, sendo o pôr o ser, é simplesmente esse pôr e já não é sequer o *ser posto*; muito menos é este ser *contraposto ao nada*. Se começamos pelo nada, é sem dúvida necessário vencê-lo para termos o

<sup>74</sup> Ockham, por exemplo, entre um Duns Escoto e um Descartes, não se cansa de lembrar que é esse o primeiro artigo do *Credo* cristão: *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem*. Cf. E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge*, ed. cit. p. 652.

<sup>75</sup> Cf. por exemplo a criação contínua de Descartes; *Méditações*, ed. cit. p. 450.

<sup>76</sup> E. GILSON, *L'Être et l'Essence*, ed. cit. p. 113.

<sup>77</sup> *Ibid.* p. 107.

<sup>78</sup> J. REIS, *o. c.* nomeadamente pp. 273-276.

ser e não o nada; mas não basta tê-lo, é preciso contrapô-lo ao nada para o podermos dizer *existente*. A ilusão do contrário deriva aqui — mais do que no caso da grega — de que, ao aparecer o ser contra o seu nada radical, já o pensamos (mais que naquela) nessa relação de contraposição e portanto como existente; mas isso justamente é pensar já a relação de contraposição (mesmo que sem lhe prestar atenção), não é simplesmente pô-lo lá, que é tudo o que faz qualquer tipo de causalidade.

Isto o que se passa, quanto à existência em termos de causalidade. Quanto à existência em termos de conhecimento — isto é, enquanto uma coisa é *independente* do seu *conceito*, que era a segunda parte da questão — tudo está em saber se este conceito já *existe* ou não. Se sim, podemos sem dúvida continuar a admitir as coisas que lhe são transcendentais e considerá-las mesmo como a existência propriamente dita: esta distinção entre existência propriamente dita e a outra já se passa dentro do existente. E mais: não é até por serem transcendentais que as coisas são a existência propriamente dita, mas por outra razão, qualquer que ela seja. É que a existência é simplesmente a contraposição e não é por exemplo por uma coisa ser mais densa que ela, enquanto contraposição, se contrapõe mais, antes é, nesse caso, simplesmente mais densa. Ora, que o conceito já existe, é o que resulta de ele não ser simplesmente o nada. Podemos, sem dúvida, considerá-lo, em relação à “densidade” das coisas, “rarefeito” e mesmo o mais rarefeito possível, se podemos usar esta terminologia. Mas, se ele não é o nada (e mesmo que seja duma outra natureza que as coisas), ele é, na exacta medida do que ainda é, e ao nível da existência, tão existente como essas coisas. Na tradição acontece em verdade que se está geralmente tão interessado na realidade das coisas, realidade que os conceitos têm por missão servir, que até parece que estes últimos se desvanecem e afinal nada são. Mas, mesmo assim, como é evidente, nunca foram identificados com o nada, e há mesmo casos da afirmação da sua “realidade”, como acontece relevantemente por exemplo num Duns Escoto, para quem as essências já têm o seu grau de existência próprio<sup>79</sup>, ou num Descartes, para o qual as ideias são criaturas de Deus<sup>80</sup> e portanto algo e não o nada. Não: pode-se estar sobretudo interessado nas coisas, que é suposto os conceitos servirem; mas nem por isso estes são o nada, porque justamente são o que são e não simplesmente o nada. E então o

<sup>79</sup> Cf. por exemplo E. GILSON, *L'Être et l'Essence*, ed. cit. p. 132.

<sup>80</sup> Na verdade, escreve ele a 15 de Abril de 1630 ao P. Mersenne: “Les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement aussi bien que tout le reste des créatures. C'est, en effet, parler de Dieu comme d'un Jupiter et d'un Saturne et l'assujettir au Styx et aux destinées que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui”. R. DESCARTES, *Oeuvres philosophiques*, ed. cit. vol. I, pp. 259-260.

problema da distinção entre os conceitos e as coisas ou, o que é o mesmo, entre os conceitos e a “existência propriamente dita” já não é um problema de existência, mas — e exclusivamente — um problema de conhecimento. Se se adopta uma solução realista, em que as coisas existem em si mesmas independentemente dos conceitos através dos quais as conhecemos, elas são bem a “existência propriamente dita”, porque é então em tal contexto que os conceitos existem, não sendo senão, como diz Kant no passo citado, “determinações do nosso estado”<sup>81</sup>. Se se adopta uma solução em que as coisas não existem em si mesmas mas apenas como aquilo que é conhecido e enquanto é conhecido, como nós próprios defendemos em outro lugar<sup>82</sup>, mesmo então as coisas ainda podem ser ditas a “existência propriamente dita”, mas num outro sentido: as coisas são o que nos é dado em toda a sua “materialidade” ou “completude” e os conceitos o que nos é dado “formalmente” ou “de modo vazio” (nos diferentes graus desta “formalidade” ou “modo vazio”)<sup>83</sup>. No entanto — repitamo-lo, porque é isso o que aqui está em jogo — quer num caso quer noutro as coisas, enquanto existência e portanto enquanto contraposição ao nada, não existem mais que os conceitos; elas podem ser (usemos de novo a terminologia de há pouco, que agora se perceberá) mais “densas” que os conceitos, mas o grau de contraposição e portanto de existência é só um.

Em resumo, dada a não-distinção tradicional entre a relação de contraposição e a realidade das coisas ou, dito de forma positiva, dada a identificação tradicional da realidade das coisas com a sua existência, é perfeitamente compreensível não só que, uma vez postas as coisas em si mesmas pela sua causa, elas existam, mas também que seja isso mesmo que existe verdadeiramente, dado que o plano dos conceitos não é senão, como dissemos, uma “determinação do nosso estado” que tem por único objectivo dar-nos as coisas que lá se imaginam como em si mesmas. Mas, se não nos enganamos, a existência não é senão uma relação, a relação

<sup>81</sup> Cf. *supra*, p. 110.

<sup>82</sup> J. REIS, *o.c.* pp. 81-213.

<sup>83</sup> Trata-se, como é claro, da bem conhecida doutrina de E. HUSSERL dos actos que “significam a vazio” e dos actos que “preenchem pela presença em pessoa”, doutrina que pela sua importância atravessa toda a sua obra. Para o fundador da Fenomenologia, a percepção nunca é uma *re-presentação*, justamente porque esta última é sempre, em última análise, a *referência a uma percepção* e a percepção o *absoluto da referência*, isto é, aquilo que, não se referindo mais, se dá *em pessoa* (selbst), *na sua mesma corporeidade* (leibhaftigkeit). Cf. nomeadamente *Investigaciones lógicas*, trad. de M. MORENTE e J. GAOS, Madrid, 1967<sup>2</sup>, vol. I, pp. 329-331, vol. II, pp. 374-381, 386-390, 398-400, 439-443, 465-468; *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. de P. RICOEUR, Paris, 1950<sup>3</sup>, pp. 13-15, 459-468; *Méditations cartésiennes*, trad. de G. PEIFFER e E. LEVINAS, Paris, 1969, pp. 53-54.

de contraposição de uma essência ao nada<sup>84</sup> e, mesmo que se admita uma causalidade (grega ou judeo-cristã) ou se admita uma solução realista para o problema do conhecimento, tal existência não tem nada a ver nem com a causalidade nem com o conhecimento, uma vez que o simples pôr ou o simples conceito já existem e isso porque também se contrapõem.

#### 4. Hipótese de solução

Tratámos, com o objectivo da dilucidação do conceito de ser, do significado ingénuo de existência e das relações desta com a causalidade e com o conhecimento. Para completar o exame, falta apenas analisar o conceito de ser do ponto de vista lógico. Se aos quatro significados de ser de Russell se puder também aplicar o conceito de existência tal como foi exposto, não só teremos encontrado um significado para o conceito de ser, que assim deixará de ser vazio e, porque vazio, pura e simplesmente negado, mas também teremos unificado sob um único conceito as áreas lógica e ontológica, com os diferentes problemas que elas cobrem. É justamente uma tal solução que estamos agora a ficar em condições de poder sugerir neste nosso estudo.

Antes de mais, com efeito, os quatro significados de ser (admitindo que os três últimos já não se podem unificar mais) são de facto irreduzíveis: existência é *existência*, predicação é *atribuição de um predicado a um sujeito*, identidade é *exclusão da diferença entre dois termos*, inclusão de classe é *integração de uma parte num todo*. Quanto a isso não há a menor dúvida. Mas a nossa tese — e o que sugerimos — é que, nos três últimos casos, o *é* dos respectivos juízos (por exemplo, “a casa é branca”, “A é A”, “Pedro é homem”) *não* significa — e por isso *não* tem nada a ver com — tal *predicação*, tal *identidade*, tal *inclusão de classe*. Estes significados bem precisos *não* são *expressos* pelas respectivas palavras dos juízos, e o *é* significa sempre, nos três casos referidos, justamente *existência*. Se o queremos ver bem, basta dizer os juízos na negativa. “A casa *não* é branca” significa que “*não* há o branco na casa em questão”, “A *não* é A” significa que “*não* há identidade entre os dois elementos”, “Pedro *não* é homem” significa que “*não* há a inclusão de Pedro na classe dos homens”. Se a negativa diz que *não* há ou *não* existe a predicação, a identidade e a inclusão de classe, a afirmativa, o *é* diz que *há* ou *existe* essa predicação, essa identidade e essa

<sup>84</sup> Essência, enquanto se contrapõe a existência e, portanto, enquanto conjunto podendo englobar todas as determinações, menos a da existência, essa contraposição.

inclusão de classe<sup>85</sup>. Estas últimas não são expressas mas apenas *implicadas subentendidamente* pelos próprios elementos dos juízos em causa; com efeito, se eu disser “a casa é branca” com a intenção de significar “a casa é idêntica a branco”, ninguém entenderá a frase nesse sentido, porque justamente os seus dois termos não o permitem, não havendo identidade entre casa e branco. E igualmente para os outros dois casos: é a própria realidade dos elementos em jogo que comanda a interpretação, o subentendimento dos respectivos juízos: “A é A” (sendo idênticos os elementos) só pode ser uma identidade e não uma predicação ou uma inclusão de classe, tal como (tratando-se de uma classificação) “Pedro é homem” só pode ser uma inclusão de classe e não qualquer dos outros dois casos. Só na notação da lógica moderna a predicação, a identidade e a inclusão de classe são *expressas*: a primeira pela “justaposição” dos dois elementos, a segunda e a terceira pelos sinais de “=” e de “ $\subset$ ”. Mas nessa notação, e em contrapartida, falta o “é”; e, se como *cópula* não faz nenhuma falta, como *verbo* e verbo que significa a *existência*, faz toda a falta. É que, na verdade, a *cópula*, a *ligação* entre os dois elementos é significada pela sua simples *junção*, como se vê na notação moderna “Pa, A=A, a  $\subset$  b” (em que nenhum “é”-*cópula* aparece a ligar os diferentes elementos), como se vê em “Pedro corre” e como se vê até em qualquer pretensão juízo-com-*cópula*, no qual o “é” da *cópula* nem por ser tal deixa de ser um elemento como os outros e, consequentemente, precisando, para também se ligar a eles, de duas *cópulas*, ao infinito... Mas, como *verbo* e verbo que significa a *existência*, faz falta. Porque verbo, como lapidarmente já o disse Aristóteles, significa tempo<sup>86</sup> e tempo, se não se trata de uma simples palavra, implica que algo *aconteça*, isto é, esteja aí mesmo, exista, ou deixe de estar, não exista<sup>87</sup>. Sem este tempo, apenas “casa branca”, por exemplo, nada significa (do que está em jogo); mas “casa branca, agora” ou “há agora uma casa branca”, isso sim significa, e é mesmo a determinação mais importante das coisas, porque, para a experiência do homem, a presença ou a ausência delas é mesmo, efectivamente, a grande determinação, que acaba por se impor às outras subordinando-as. Estas últimas parecem surgir

<sup>85</sup> Como já o dissemos em outro lugar (J. REIS, *o. c.* p. 166), “fazer uma *afirmação* não é senão significar a *existência* duma coisa” e “fazer uma *negação* não é senão significar a sua *não-existência*”. De outro modo, a “*afirmação*” e a “*negação*” nada significariam, não passando de palavras (sons ou desenhos no papel).

<sup>86</sup> “O verbo é o que junta à sua própria significação a do tempo”. *De interpr.* 3, 16 b 5-11.

<sup>87</sup> Porque na verdade só há tempo como movimento e movimento implica necessariamente o acontecer de algo, quer do nada para o ser, aparecendo, quer do ser para o nada, desaparecendo. Cf. J. REIS, *o. c.* pp. 51-56 e 68-69.

assim, justamente, como simples modos da existência: por exemplo, “a casa *existe*” e “*existe como branca, como rectangular, como composta por quatro janelas, como idêntica a outra casa, etc.*”

Daí a importância do existir como *determinação* e o relevo que ele adquiriu na filosofia grega<sup>88</sup>. Parménides, partindo dele, partindo do “ser”, de “o que *é*”, daquilo que é o “contrário do nada”, simplesmente conclui que ele é isso mesmo no espaço e no tempo, sendo portanto uno e eterno. Platão, partindo do legado de Parménides, faz com tal noção discussões incriveis, nomeadamente no *Parménides* e no *Sofista*. Aristóteles enfim (para só referirmos os três pontos mais altos) faz do “ente enquanto ente” o próprio objecto dessa ciência primeira e por isso mais alta que é a metafísica. Como já dissemos mas estaremos agora em condições de compreender melhor, o que o Estagirita, com efeito, propõe como objecto da metafísica é — em nosso entendimento — o ente enquanto *ente*, isto é, enquanto é algo e não o nada, isto é ainda, enquanto *existência*; e é isso que assim *existe* que é preciso analisar para ver o que *verdadeiramente* existe, quer do ponto de vista da *a-cidentalidade* quer do ponto de vista da *duração*, gerando-se o sistema bem conhecido cujas grandes linhas traçamos<sup>89</sup>. Simplesmente Aristóteles, como também já referimos<sup>90</sup>, não distingue a *relação de contraposição* da respectiva *realidade*, o que faz com que, então, seja esta mesma que se considera como a existência. E eis não só a inegável tendência essencialista do filósofo, mas também o seu conceito de analogia.

Uma vez perdida, originalmente, a precisa e exacta contraposição ao nada, aquilo com que se fica é, com efeito, apenas, a respectiva realidade, a essência da respectiva existência. Não que, bem entendido, se deixe de contrapor esta essência, esta realidade ao nada; se isso acontecesse, deixaríamos de ter o ente enquanto *ente*. Mas não se tematiza tal contraposição e, não o fazendo, não se lhe presta atenção, ficando apenas aquela própria realidade. Daí que os problemas para Aristóteles sejam já só, neste âmbito, o da causalidade e o do conhecimento: as substâncias temporais precisam, para existir, de ser causadas por anteriores substâncias idênticas, e a verdadeira realidade é o que existe em si mesmo, independentemente dos actos de consciência que a conhecem. Se não se pára na relação de contraposição e assim se está logo na própria e simples realidade, é esta que se considera enquanto posta pela respectiva causa e enquanto é independente dos actos do sujeito, e é tudo; o “ser” deixa originalmente

<sup>88</sup> Mas não que seja exclusivo da filosofia grega. Ele existe em toda e qualquer cultura e os gregos não fizeram em relação a ele senão o que fizeram em relação a tudo: esforçaram-se por de-fini-lo o melhor possível, no conjunto de todas as determinações.

<sup>89</sup> Cf. *supra*, pp. 98.

<sup>90</sup> Cf. *supra*, pp. 104 e 106-107.

de ser a contraposição ao nada, para ser apenas (utilizando a terminologia rigorosa do Prof. Miranda Barbosa) a “potência positiva”<sup>91</sup> de todas as determinações, isto é, deixa de ser no plano da existência a determinação precisa e exacta que é, para passar a ser no plano da essência todas as determinações em potência mas nenhuma em acto, de modo que não passa de um conceito vazio. Todo este plano da essência, repitamo-lo, já existe; mas não se considera, não se tematiza tal existência enquanto tal, antes já se está sempre na essência existente, e tudo o que há a fazer, para além da consideração da causalidade e do conhecimento das substâncias, é articular reciprocamente o geral e o particular, aquele ser (e os demais géneros) com os indivíduos.

E, quanto ao conceito de analogia, um Robin ou um Tricot já o disseram, embora sem se aperceberem da distinção entre a relação de contraposição e a respectiva realidade. O primeiro, com efeito, escreve que a comunidade de nome entre os análogos tem a sua razão de ser “em que há uma certa natureza, que se manifesta, de alguma maneira, em todas as suas acepções, relativamente à qual elas são o que são, e que serve de princípio à sua denominação comum”<sup>92</sup>. E o segundo: “Há somente *identidade de analogia* [e não de *univocidade*], o termo análogo exprimindo uma noção realmente comum, mas que não tem sentido definido a não ser nas suas espécies e que não é face a elas senão uma *chaveta*”<sup>93</sup>. Parece que não se pode ser mais explícito. Antes de mais, há uma natureza comum, sem a qual estaríamos no reino da equivocidade. Mas essa natureza comum nunca aparece como algo em si mesmo face às suas espécies, antes só aparece incarnada nestas, de tal modo que, em vez de universal genérico (e nesse caso constituindo uma *univocidade*), apenas é uma “chaveta” (“acolade”), um simples sinal unificador. Se não se perdesse, originalmente, a relação de contraposição ao nada, essa natureza comum (que é no nosso caso justamente esta relação ou, o que é o mesmo, a “existência”, o “ser”) seria *unívoca*: quer se tratasse da diferença entre a criatura e o Criador, entre o contingente e o necessário, ou — como acontecia predominantemente no mundo grego — da diferença entre o substancial e o a-cidental, o “existir”, o “estar aí isso e não o nada” seria sempre o mesmo, qualquer que fosse a respectiva essência; esta última é que seria diferente, mas a contraposição enquanto tal só poderia ser justamente isso, a contraposição (e por isso a existência) do que estivesse em causa. Se, porém, esta mesma contraposição se perdeu

<sup>91</sup> A. de M. BARBOSA, *A essência do conhecimento*, Coimbra, 1947, pp. 4 (definição 14) e 37 (14.ª proposição).

<sup>92</sup> L. ROBIN, *La Théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, 1908, p. 151; cit. por J. Tricot em ARISTOTE, *La métaphysique*, ed. cit. p. 176.

<sup>93</sup> *Ibid.* a seguir ao passo anterior.

e então se considera já só a própria e simples essência, a própria e simples realidade em causa, nesse caso é evidente que o ser da criatura não é idêntico ao ser do Criador, tal como o ser da substância não é idêntico ao do acidente; nesse caso, se ainda há alguma "unidade", alguma "natureza comum" (τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν)<sup>94</sup>, tal unidade e tal natureza comum só podem justamente pôr-se em termos de analogia (κατ' ἀναλογίαν ἓν)<sup>95</sup>, isto é (importa dizê-lo assim, porque é mesmo do que se trata), *só não se cai na pura equivocidade porque, embora não tematizada, há aí a "existência" como natureza comum*; o que, obviamente, significa que o próprio conceito de analogia de Aristóteles implica a existência como relação.

E, sem dúvida, Gilson tem razão ao dizer<sup>96</sup> que só a perspectiva tomista não perdeu a existência. O que evidentemente não significa que um Duns Escoto, um Suarez, um Descartes, um Kant e mesmo um Wolff ou um Hegel a tenham perdido completamente. Já dissemos que ao menos desde Avicena a *contingência* das *criaturas* é um dado que não se esquece, e o próprio Deus, a partir delas, tende pelo menos a ser pensado como Vontade e Onipotência<sup>97</sup>, com o que isso significa de precedência do nada em relação ao ser e conseqüentemente de *acto de existir*. Aliás — importa dizê-lo — no próprio pensamento grego, em que o mundo é eterno, não se perde completamente a existência; mesmo que haja sempre substâncias idênticas anteriormente e que cada qual, delas derivando, já exista em potência antes, justamente esta só existe *em potência* antes e há ainda toda a mudança — e a existência — que vai da potência ao acto. O que se passa em síntese é que, sendo a existência a contraposição ao nada, se lhe dará maior ou menor peso, consoante os graus de nada que se admitirem: se se trata do mundo grego, em que as coisas já existem sempre antes, o peso será um; se, admitidas as ideias eternas em Deus, este passa já a criar as coisas, o peso será maior; se as próprias ideias são criadas e o próprio Deus se faz o acto de existir, o peso será máximo. Mas, e é nisso que Gilson tem razão, uma coisa é considerar o problema do ponto de vista da existência, do ponto de vista do *fazer aparecer* as coisas, e outra considerá-lo do ponto de vista da essência, do ponto de vista do *possível* (como em Wolff<sup>98</sup>) ou do ponto de vista da essência *já realizada* (como em Suarez<sup>99</sup>); num caso, tender-se-á a pôr em evidência

<sup>94</sup> ARISTÓTELES, *Metaph.* Γ, 2, 1003 a 33-34.

<sup>95</sup> ID. *Eth. Nic.* I, 4, 1096 b 27.

<sup>96</sup> Por toda a obra citada *L'Être et l'Essence*.

<sup>97</sup> Cf. *supra*, pp. 114-115.

<sup>98</sup> Cf. E. GILSON, *L'Être et l'Essence*, ed. cit. pp. 178-186.

<sup>99</sup> *Ibid.* pp. 149-150.

e a privilegiar a existência, no outro, a essência. Simplesmente — e é nisso que Gilson não tem razão — a existência como o *fazer aparecer* as coisas, como uma forma de causalidade, seja esta grega ou judeo-cristã, não é a existência propriamente dita. Esta última, repitamo-lo, é simplesmente a contraposição de uma coisa — já aparecida — ao nada. E, sem dúvida, é então necessário que as coisas primeiro apareçam; tal como não há dúvida (insistamos neste ponto) de que a perspectiva tomista, que privilegia o ponto de vista da existência e vai até fazer do próprio Deus um acto de existir, confere à existência o seu peso máximo. Todavia é preciso não confundir os planos. Causalidade, seja ela a grega ou a judeo-cristã, é simplesmente fazer aparecer as coisas, *originá-las*, não é a consideração de que essas coisas *não são o nada*. O próprio *processo*, aliás, de fazer aparecer as coisas, de originá-las, já não é o nada, porque ele próprio se contrapõe ao nada. A existência está, na verdade e incontornavelmente, na relação.

O que leva à conclusão de que poderá, decerto, haver problemas, e problemas sérios, no que diz respeito tanto à causalidade como ao conhecimento, e mesmo no que diz respeito ao ético e ao religioso, que irremediavelmente estão implicados. Mas o conceito de ser — se estão certas as nossas análises — não encerra qualquer problema nem contém nenhum mistério. Se se misturam esses planos — a causalidade, o conhecimento, o ético e o religioso — e ainda por cima se põe tudo sob o nome de *ser*, como no fundo faz Heidegger<sup>100</sup>, então sim tudo é problemático e mesmo misterioso. Mas porque se confundem as questões. Poderá, sem dúvida, a nossa cultura sentir-se tão órfã que chegue ao ponto de afirmar o Diferente pelo Diferente, como acontece por exemplo no passo já citado de P. Aubenque<sup>101</sup>. Mas então, e justamente, o problema é antes de mais

<sup>100</sup> Que muitas vezes o problema heideggeriano parece um problema de causalidade é o que resulta nomeadamente do tratamento do seu problema em termos da φύσις grega, dado que esta é claramente (como sustento em *Nova Filosofia*, pp. 188-190) em exclusivo um problema de causalidade. Mas que se trata, até antes de tudo, de um problema de conhecimento também não há dúvida, uma vez que por exemplo um W. RICHARDSON (*Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Haia, 1963, p. 43) diz que o Ser não faz aparecer os entes onticamente mas gnoseologicamente: "Being (...) is that by reason of which beings become manifest — not for their own sake but to and for There-being". E, por outro lado, é sabido não só como a própria terminologia da "existência autêntica" e da "existência inautêntica" tem inegáveis conotações éticas mas também como o problema básico de Heidegger é ao fim e ao cabo o religioso (com, mais uma vez, a inerente questão da causalidade): embora "o Ser não seja Deus" (como ele diz desde a *Carta sobre o humanismo*), é e quer-se o "horizonte do sagrado"; e numa carta de 1920 a K. Löwith (cit. em H. KÜNG, *Existe Dios?* trad. de BRAVO NAVALPOTRO, Madrid, 1979<sup>4</sup>, p. 674): "soy un teólogo cristiano".

<sup>101</sup> *Supra*, p. 103, nota 39.

um problema religioso, com os seus aspectos éticos específicos; não é, enquanto tal, um problema de causalidade e um problema de conhecimento. Na verdade, e para nos referirmos já só a estes dois, a causalidade não exige um Diferente mas um Idêntico; Aristóteles, ao estabelecer o primado do acto, e nomeadamente o primado “lógico”, não diz outra coisa<sup>102</sup> e, por exemplo, Descartes no passo bem conhecido da primeira prova da existência de Deus do *Discurso* e das *Meditações* (segunda dos *Princípios*) diz textualmente: “é uma coisa manifesta pela luz natural que deve haver pelo menos tanta realidade na causa eficiente (...) como no efeito: pois donde pode o efeito tirar a sua realidade senão da sua causa, e como lha poderia comunicar esta causa se a não tivesse em si mesma?”<sup>103</sup> O problema da causalidade analítica (ou, o que é o mesmo, aristotélica) tem de ser cuidadosamente examinado, para que não sucedam por exemplo casos como o de R. Taylor, que diz, e bem, ser necessário remontar da causalidade humiana à de Aristóteles, mas que depois declara a potência “inanalísável”<sup>104</sup>. Como se o Filósofo não o tivesse dito já, ele próprio, e não fosse justamente a contrária a tradição bem estabelecida e evidente. E, por outro lado, o conhecimento, para ser tal, implica precisamente que as coisas, antes de serem conhecidas, sejam exactamente como depois são conhecidas; de outro modo, e na medida da diferença (como já o mostrou Hegel logo no princípio da Introdução à *Fenomenologia do Espírito*), não as conheceríamos. É certo que, antes de serem conhecidas, estão veladas. Mas é essa toda a sua diferença. Uma vez desveladas, eis aí o que já aí estava antes; é a própria noção de conhecimento (como tomada de consciência que se junta a isso que aí está, e do qual depois se tem consciência) que o exige. De resto — a propósito de “desvelamento” — deve dizer-se que a verdade como ἀ-λήθεια só é o mais importante porque a verdade como “adequação” (ὁρθότης) o exige: é porque é preciso comprovar o que outrem ou eu dizemos que é necessário ir às coisas mesmas, para ver se há verdade ou falsidade. Ao contrário do que diz Heidegger<sup>105</sup>, não só não há aqui mistério algum como o conceito mais autêntico de verdade não é o de “desvelamento” mas o de “adequação”, na mais pura tradição aristotélica<sup>106</sup>: conhecer não é senão juntar a consciência (o “acto

<sup>102</sup> Cf. *supra*, p. 112, nota 67.

<sup>103</sup> *Meditações*, in DESCARTES, *Oeuvres Philosophiques*, ed. cit. vol. II, p. 438.

<sup>104</sup> Cf. nomeadamente P. RICOEUR, *o. c.* pp. 86-87.

<sup>105</sup> A partir de *Sein und Zeit*, Tubinga, 1927; trad. francesa de F. VEZIN, Paris, 1986. Ver, para o carácter misterioso do desvelamento, já o projecto da ontologia fenomenológica: fazer ver o que *de si mesmo* não se mostra, pp. 62-63. Para a verdade como ἀ-λήθεια, pp. 265-270.

<sup>106</sup> Cf. nomeadamente *Metaph.* Γ 7, 1011 b 26-28; E, 4; e Θ, 10.

comum”<sup>107</sup>) àquilo que já é *isso mesmo* sem a consciência, e a verdade, a verdade *como tal* (isto é, justamente o contrário de *falsidade*: as palavras significam o que significam e verdade, enquanto o contrário de *falsidade*, implica sempre, ainda que às vezes não imediatamente, a referência à *correção do dito*<sup>108</sup>) não é simplesmente o *descoberto*, mas o *adequado* ao descoberto.

Isto portanto o que é o ser. Se estão certas as nossas análises, e nomeadamente o que chamámos a análise “ingénua” do conceito de existência, ser significa *existência* e existência é a *relação de contraposição* de uma coisa ao nada. É essa relação de contraposição que, embora não tematizada, está por toda a parte, com maior ou menor peso conforme os graus de nada a que se aplica, e quer se privilegie a essência ou a existência. Está tanto em Aristóteles como em S. Tomás e em todos os outros grandes representantes da ontologia; e está na lógica de Russell: na “predicação”, na “identidade”, na “inclusão de classe” e, sobretudo, porque de forma explícita, na “existência”, na existência tal como se expressa nos quantificadores, isto é, enquanto não é senão, como já dissemos citando Frege<sup>109</sup>, a “negação do zero”, ou seja, a contraposição ao nada.

---

<sup>107</sup> ARISTÓTELES, *De an.* III, 2, 425 b 25.

<sup>108</sup> Ou do simplesmente *pensado*. O plano de cá, nesta dualidade que o conceito de verdade sempre implica, é o “formal” ou “vazio” em relação ao “material” ou “cheio”. E deve mesmo acrescentar-se que antes de Descartes — quando o conhecimento nem problema era — o “desvelamento” consistia apenas, ao fim e ao cabo, na passagem do “formal” ao “material”, sem qualquer referência ao plano do conhecimento. Cf. para a distinção entre “formal” e “material” o que dissemos *supra*, nota 83, e J. REIS, *o. c.* pp. 161-163; e para a (na prática) não-existência do problema do conhecimento antes de Descartes, *ibid.* pp. 188-190.

<sup>109</sup> Cf. *supra*, p. 109, nota 59.