

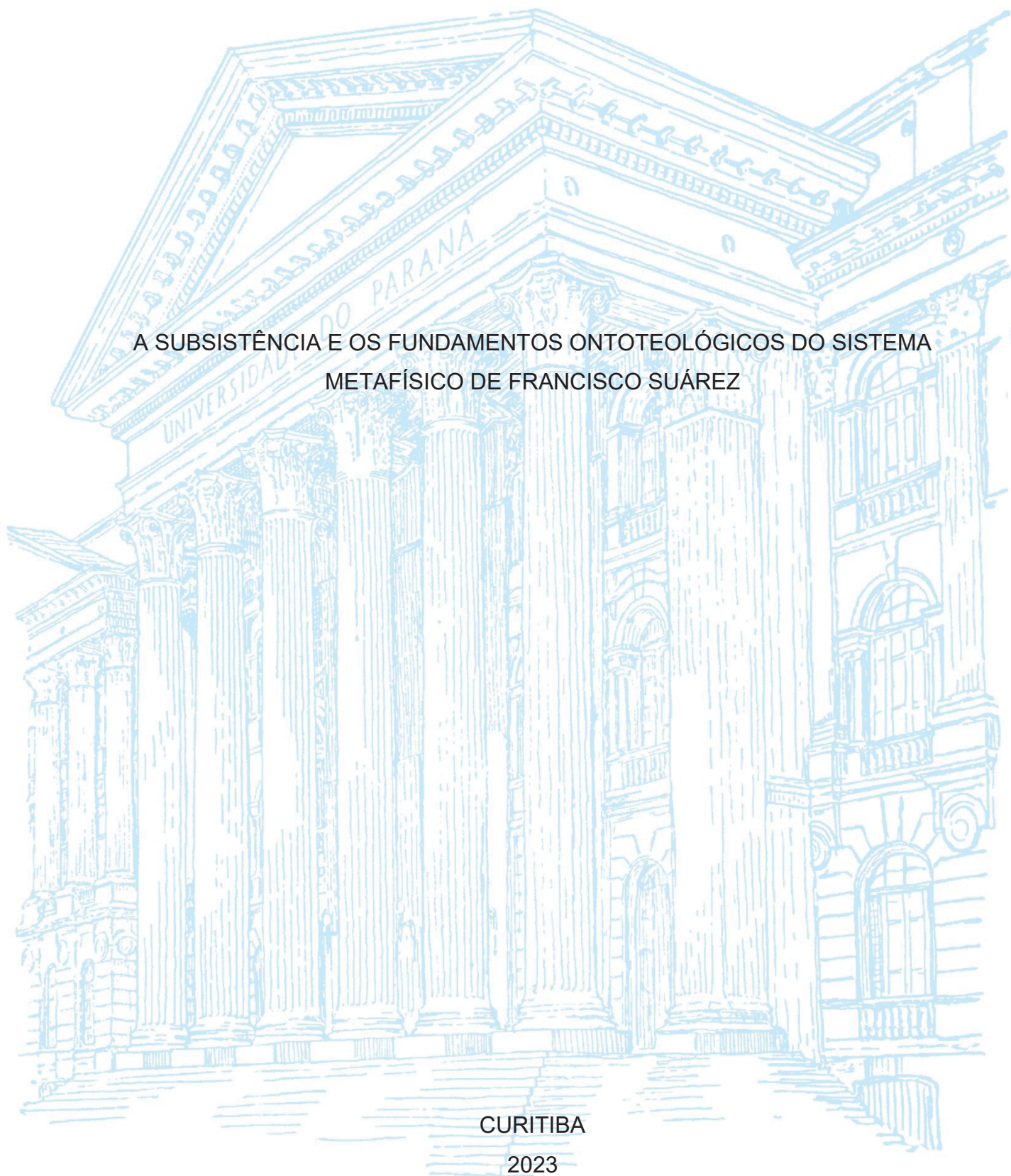
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

IVO FERNANDO DA COSTA

A SUBSISTÊNCIA E OS FUNDAMENTOS ONTOTEOLÓGICOS DO SISTEMA
METAFÍSICO DE FRANCISCO SUÁREZ

CURITIBA

2023



IVO FERNANDO DA COSTA

A SUBSISTÊNCIA E OS FUNDAMENTOS ONTOTEOLÓGICOS DO SISTEMA
METAFÍSICO DE FRANCISCO SUÁREZ

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em
Filosofia, Setor de Ciências Humanas,
Universidade Federal do Paraná, como requisito
parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Lucio Souza Lobo

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Costa, Ivo Fernando da

A subsistência e os fundamentos ontoteológicos do sistema metafísico de Francisco Suárez. / Ivo Fernando da Costa. – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Doutorado (Tese em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Lucio Souza Lobo.

1. Suárez, Francisco, 1548-1617. 2. Ontologia. 3. Metafísica. 4. Substância (Filosofia). I. Lobo, Lúcio Souza, 1965-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **IVO FERNANDO DA COSTA** intitulada: **A subsistência e os fundamentos ontoteológicos do sistema metafísico de Francisco Suárez.**, sob orientação do Prof. Dr. LUCIO SOUZA LOBO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 08 de Fevereiro de 2023.

Assinatura Eletrônica

10/02/2023 10:02:04.0

LUCIO SOUZA LOBO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

09/02/2023 15:44:40.0

MARCUS PAULO RYCEMBEL BOEIRA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL)

Assinatura Eletrônica

09/02/2023 21:18:15.0

BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

10/02/2023 10:58:56.0

RODRIGO GUERIZOLI TEIXEIRA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO)

Assinatura Eletrônica

09/02/2023 17:43:25.0

LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ

Avaliador Externo (UNIVERSIDAD FRANCISCO DE VITORIA)

Aos meus filhos Davi e Lara. Contemplando a
inocência e curiosidade próprias da infância, convenci-
me de que a admiração é o princípio da filosofia.

AGRADECIMENTOS

Dedico um especial agradecimento a todos aqueles que participaram e me auxiliaram diretamente na realização deste trabalho. Em primeiro lugar, à minha amada esposa Miriene. Ela foi a primeira em me apoiar neste projeto. Sem sua ajuda constante, eu nunca teria sido capaz de completar esse desafio. Obrigado por sempre estar disposta a ouvir minhas reflexões, pelo alento nos momentos de desânimo, por carregar sobre os ombros — muitas vezes sozinha — toda nossa família a fim de que eu pudesse ter o tempo necessário para o estudo.

Agradeço ao meu orientador, o Prof. Lucio Souza Lobo, pela confiança que desde o início depositou em meu projeto e pelo espírito paternal com o qual sempre fui tratado.

À Profa. Maria da Graça Moraes Braga Martin que chefiou o Departamento de Química em meu último ano como professor colaborador da UDESC, agradeço por acomodar meus horários de maneira que eu pudesse realizar as disciplinas do doutorado.

Ao Prof. Maurizio Filippo Di Silva pelo espaço concedido em sua disciplina para que eu pudesse desenvolver minha prática de docência.

À minha tia, Vera Lúcia da Costa, que se dispôs a ser minha fiadora durante os meses que precisei residir em Curitiba.

Ao meu primo, Eduardo Felipi Costa, que, desde Portugal, me ajudou a conseguir muitas referências bibliográficas inexistentes no Brasil.

Ao meu amigo e colega de pós-graduação, Eduardo Seino Wiviurka, pelas contribuições feitas ao meu projeto de pesquisa durante a disciplina “Seminários de Tese”.

Aos membros da Banca de Defesa, os professores Bernardo Lins Brandão, Leopoldo Prieto, Marcus Boeira, Rodrigo Guerizoli, agradeço imensamente pela disponibilidade, pela paciência e pelo tempo dedicado para analisar minha pesquisa. Suas contribuições foram valiosas para o amadurecimento de meu trabalho.

Ao Pe. Julio Söchting Herrera O.P., agradeço por cordialmente ter me facilitado o acesso à sua recém defendida tese doutoral. Sem esse gesto, minha investigação perderia muito de sua atualidade.

In fact, Suarez enjoys such a knowledge of medieval philosophy as to put to shame any modern historian of medieval thought. On each and every question he seems to know everybody and everything, and to read his book is like attending the Last Judgment of four centuries of Christian speculation by a dispassionate judge.

Etienne Gilson

While I would not call myself a Suarezian, in the sense of a simple follower of Suárez, I will confess to anyone that I have learned a tremendous amount from the Doctor eximius. I would also tell anyone who wants to learn the history of medieval philosophy, and especially the history of the Aristotelian tradition through the Middle Ages, that Suárez will be his best teacher.

John Doyle

RESUMO

Esta tese trata da noção de subsistência e seu impacto na configuração do sistema metafísico de Francisco Suárez, um autor que tem sido reconhecido ao longo do século XX como uma peça chave na transição entre filosofia medieval e filosofia moderna. A partir das análises de Heidegger e Gilson, contudo, os comentadores de Suárez têm se dividido quanto à caracterização de seu pensamento. Alguns acentuam a influência de Avicena e qualificam nosso autor como um essencialista ou um atualista; para outros, a raiz de sua especulação metafísica estaria em Escoto e, sob esta ótica, sua filosofia seria encarada como uma espécie de ontologia transcendental; alguns chamam a atenção para o peso do nominalismo e, por isso, o entendem como um autor que analisa o ente desde sua existência ou como um conceitualista. Os estudos mais atuais têm chamado atenção para a necessidade de se levar em conta as preocupações teológicas de Suárez a fim de corretamente compreender seus posicionamentos ontológicos. A presente investigação se insere nesse contexto: afirmamos que, em Suárez, há um duplo horizonte ontoteológico. O primeiro consiste no esforço por enquadrar o Deus conhecido pela razão no domínio da Metafísica; o segundo, em construir uma ciência do ente que sirva de base para a defesa da dogmática católica, especialmente o mistério da Encarnação, após a crise da Reforma Protestante. Em segundo lugar, é a partir da distinção ontoteológica entre natureza e suposto que surge a noção de subsistência em Suárez. Em função dela, nosso autor modela todo seu sistema metafísico: o conceito de ente e a divisão “ente como nome” e “ente como partícipio”; a redução das propriedades transcendentais; a separação entre unidade transcendental e unidade singular; a distinção entre os problemas da individuação e da substância completa; a distinção de razão entre essência e existência; e, por fim, sua teoria das composições reais e modais. O objetivo da pesquisa é mostrar que a noção de subsistência representa não somente o ponto de partida histórico, mas, sobretudo, o fundamento teórico que confere coesão e coerência a todo o edifício das Disputas Metafísicas. Concluimos nossa investigação propondo uma nova interpretação para o pensamento suareziano: o existencialismo formal deflacionado.

Palavras-chave: Francisco Suárez. Disputas Metafísicas. Ontologia. Ontoteologia. Subsistência. Substância. Natureza. Suposto. Essência. Existência. Ente. Transcendentais. Individuação. Composição. Modos.

ABSTRACT

This thesis addresses the notion of subsistence and its impact on the configuration of Francisco Suárez's metaphysical system. Suárez is an author who has been recognized throughout the twentieth century as a key player in the transition between medieval and modern philosophy. Drawing on the analyses of Heidegger and Gilson, however, commentators on Suárez have been divided over the characterization of his thought. Some emphasize the influence of Avicenna and qualify our author as an essentialist or an actualist; for others, the root of his metaphysical speculation would be in Scotus and, from this point of view, his philosophy would be seen as a kind of transcendental ontology; some call attention to the weight of nominalism and, therefore, understand him as an author who analyzes being from its existence or as a conceptualist. Current studies have called attention to the need to take Suarez's theological concerns into account in order to correctly understand his ontological positions. The present investigation is inscribed in this context: we affirm that, in Suarez, there is a double ontotheological horizon. The first consists in an effort to frame the God known by reason within the domain of Metaphysics; the second, seeks to construct a science of being that serves as a basis for the defense of Catholic dogmatics, especially the mystery of the Incarnation, after the crisis of the Protestant Reformation. Second, it is from the ontotheological distinction between nature and supposit that the notion of subsistence emerges in Suarez. Due to it, our author shapes his entire metaphysical system: the concept of being and the division "being as a name" and "being as a participle"; the reduction of transcendental properties; the separation between transcendental unity and singular unity; the distinction between the problems of individuation and of the complete substance; the distinction of reason between essence and existence; and, finally, his theory of real and modal compositions. The aim of the research is to show that the notion of subsistence represents not only the historical starting point, but, above all, the theoretical foundation that gives cohesion and coherence to the whole edifice of the Metaphysical Disputations. We conclude our investigation by proposing a new interpretation for the Suarezian thought: the deflated formal existentialism.

Keywords: Francis Suárez. Metaphysical Disputations. Ontology. Ontotheology. Subsistence. Substance. Nature. Supposit. Essence. Existence. Being. Transcendental. Individuation. Composition. Modes.

LISTA DE DIAGRAMAS

DIAGRAMA 1 - DISTINTAS ABORDAGENS AO ESTUDO DAS DM	24
DIAGRAMA 2 - MODOS DE INDIVISIBILIDADE	351
DIAGRAMA 3 - DESENHO ONTOLÓGICO DA SUBSTÂNCIA MATERIAL	364
DIAGRAMA 4 - MODOS DE COMUNICAÇÃO REAL INTRÍSECA	373

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 - DE INCARNATIONE: EDIÇÕES DE 1590 E 1595	108
QUADRO 2 - TIPOS DE DISTINÇÃO EM RELAÇÃO ÀS POSSÍVEIS ADIÇÕES DE “UNUM” AO ENTE	162
QUADRO 3 - PROBLEMA DA INDIVIDUAÇÃO X PROBLEMA DA SUBSISTÊNCIA	216
QUADRO 4 - GÊNEROS E ESPÉCIES DE DISTINÇÃO EM SUÁREZ	281
QUADRO 5 - DISTINÇÃO DE PESSOA E SUPOSTO	305
QUADRO 6 - RELAÇÃO SUBSISTÊNCIA E SUPOSTO/HIPÓSTASE NA SUBSTÂNCIA PRIMEIRA	307
QUADRO 7 - MANEIRAS DE COMPREENDER A ESSÊNCIA	311
QUADRO 8 - ESPÉCIES GERAIS DE COMUNICAÇÃO	369
QUADRO 9 - RELAÇÕES HORIZONTAIS E VERTICAIS DOS MODOS DE SIGNIFICAR A ESSÊNCIA	384
QUADRO 10 - NOÇÕES DE SUBSTÂNCIA EM COMPARAÇÃO COM O ACIDENTE	392
QUADRO 11 - SIGNIFICAÇÃO DOS NOMES CONCRETOS COMO COMPOSTOS	395
QUADRO 12 - MULTIDIRECIONALIDADE DAS RELAÇÕES CONCRETO-ABSTRATO	397
QUADRO 13 - ENTE COM NOME E COMO PARTICÍPIO	424
QUADRO 14 - DISTINÇÃO DE PESSOA E SUPOSTO	451
QUADRO 15 - ALOCAÇÃO DA E EXISTÊNCIA EM SUÁREZ E TOMÁS	461
QUADRO 16 - EXTENSIBILIDADE DO PREDICADO DE ENTE REAL	488

LISTA DE SIGLAS

- DA - SUÁREZ, Francisco. Commentaria ac disputationes in Primam Partem D. Thomae de Deo effectore creaturarum omnium, in tres praecipuos tractatus distribute, Quorum secundus de Opere Sex Dierum, ac Tertius de Anima. *In*: ANDRÉ, D. M (Ed.). **R. P. Francisci Suárez e Societate Iesu Opera Omnia**. Parisii: Ludovicum Vivès, 1856, v. 3.
- DI - SUÁREZ, Francisco. Commentaria ac Disputationes in Tertiam Partem D. Thomae, scilicet, Opus de Incarnatione. *In*: BERTON, CAROLUS (Ed.). **R. P. Francisci Suárez e Societate Iesu Opera Omnia**. Parisii: Ludovicum Vivès, 1860. v. 17-18.
- DI1 - SUÁREZ, Francisco. **Commentariorum ac Disputationum in Tertiam Partem Divi Thomae**. Alcalá: Petri Madrigalis, 1590.
- DI3 - SUÁREZ, Francisco. **Commentariorum ac Disputationum in Tertiam Partem Divi Thomae**. 3. ed. Salamanca: Apud Ioannem & Andream Renaut Fratres, 1595. v. 1: Priorum viginti sex quaestionum eius partis expositionem complectens..
- DM - SUÁREZ, Francisco. **Disputaciones Metafísicas**. Edición y traducción de Sérgio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Madrid: Gredos, 1960-66. 7v.
- DP - Disputa
- FS - Francisco Suárez
- MF - Metafísica
- QA - SUÁREZ, Francisco. **De anima: commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima = comentarios a los libros de Aristóteles Sobre el alma**. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978-1991, 3v.
- UT - SUÁREZ, Francisco. Commentaria ac disputationes in Primam Partem D. Thomae de Deo Uno et Trino, in tres praecipuos tractatus distributa quorum primus de Divina Substantia ejusque attributis tractat; secundus, de Divina Praedestinatione; tertius, de SS. Trinitatis Mysterio, cum indicibus necessariis. *In*: ANDRÉ, D. M (Ed.). **R. P. Francisci Suárez e Societate Iesu Opera Omnia**. Parisii: Ludovicum Vivès, 1856, v. 1.

LISTA DE ABREVIATURAS

a.	- artigo
Cap.	- capítulo
co.	- corpus
col.	- coluna
d.	- distinção
fol.	- fólho
l.	- linha
Liv.	- Livro
n.	- número
pt.	- parte
q.	- questão
Tra.	- Tratado

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL	17
1. SUÁREZ, “DER IST DER MANN”	17
2. REVISÃO DA LITERATURA	23
2.1. Abordagem apologética	24
2.2. Abordagem histórica	34
2.3. Abordagem filosófica	47
2.4. Abordagem integral	55
3. OBJETO DE ESTUDO DA PRESENTE PESQUISA.....	65
4. ITINERÁRIO.....	69
5. GUIA DE LEITURA E OBSERVAÇÕES METODOLÓGICAS	70
PARTE I - CONTEXTO HISTÓRICO	75
CAPÍTULO 1 - A FORMAÇÃO DE UM NOVO “ETHOS” FILOSÓFICO	75
1.1. Boécio	77
1.2. Avicena e Averróis	78
1.3. Tomás de Aquino	79
1.4. Siger de Brabante	83
1.5. Egídio Romano	84
1.6. Henrique de Gand.....	85
1.7. Duns Escoto.....	86
1.8. Godofredo de la Fontaines.....	87
1.9. Tiago de Viterbo.....	90
1.10. Guilherme de Ockham	95
CAPÍTULO 2 - A FORMAÇÃO DE UMA NOVO “ETHOS” CULTURAL	98
2.1. “Sum enim Occamicae factionis”	98
2.2. “Nec cordi tamen fuit iurare in verba Magistri”	101
2.3. A gênese das DM.....	103
PARTE II - ELEMENTOS ESSENCIAIS DO SISTEMA SUAREZIANO	111
CAPÍTULO 3 - A NOÇÃO DE ENTE COMO OBJETO DA MF	112
3.1. A questão do objeto da MF	112
3.2. Conteúdo e significado da noção de ente real	118
CAPÍTULO 4 - A REDUÇÃO DAS PROPRIEDADES TRANSCENDENTAIS	138
4.1. As propriedades transcendentais do ente em geral	140

4.2. Número dos atributos transcendentais do ente	144
CAPÍTULO 5 - A POSITIVIDADE DA UNIDADE TRANSCENDENTAL	157
5.1. O conceito formal de <i>unum</i>	158
5.2. O conceito objetivo de <i>unum</i>	168
5.3. Diferenças entre unidade transcendental e unidade numérica	175
CAPÍTULO 6 - O SINGULAR E SEU PRINCÍPIO INDIVIDUANTE	182
6.1. A existência da unidade singular	184
6.2. A essência da unidade singular ou individual	191
6.3. O princípio de individuação	205
6.4. Conclusões e resolução da questão	217
CAPÍTULO 7 - DISTINÇÃO ENTRE ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA	219
7.1. Inventário das opiniões em Suárez	220
7.2. Premissas para a compreensão da distinção de razão em Suárez	224
7.3. Solução da questão	234
CAPÍTULO 8 - A ESSÊNCIA EM SUA DETERMINAÇÃO POSITIVA	246
8.1. Determinação por composição real	249
8.2. Determinação por composição modal	265
PARTE III - NOÇÃO SUAREZIANA DE SUBSISTÊNCIA	289
CAPÍTULO 9 - SUBSTÂNCIA PRIMEIRA, SUPOSTO, HIPÓSTASE E PESSOA	292
9.1. Subsistência em Deus	292
9.2. Subsistência nas criaturas	296
CAPÍTULO 10 - SUPOSTO E NATUREZA SUBSTANCIAL	309
10.1. Sentido da questão.	310
10.2. Desenvolvimento da questão: o que o suposto não adiciona à natureza	312
CAPÍTULO 11 - NOÇÃO DE SUBSISTÊNCIA EM SI	329
11.1. Inventário das opiniões	329
11.2. A noção suareziana de subsistência	342
CAPÍTULO 12 - PROPRIEDADES DA SUBSISTÊNCIA CRIADA	349
12.1. Da indivisibilidade da subsistência	350
12.2. Da incomunicabilidade da subsistência	367
CAPÍTULO 13 - SUBSISTÊNCIA E SUBSTÂNCIA SEGUNDA	384
13.1. Distinção entre concretos e abstratos nas substâncias segundas	385
13.2. Caracterização da substância em geral	397
13.3. Coordenação do predicamento da substância	401

PARTE IV - CHAVE DE LEITURA DO SISTEMA SUAREZIANO	403
CAPÍTULO 14 - LEVANTAMENTO DOS PONTOS	
NODAIS DA INVESTIGAÇÃO	403
14.1. A explicitação do ente	403
14.2. A explicitação da subsistência	405
14.3. A ontoteologia da subsistência.....	412
CAPÍTULO 15 - A SUBSISTÊNCIA E OS ELEMENTOS DA MF SUAREZIANA	418
15.1. Subsistência e a noção de ente real	418
15.2. Subsistência e as propriedades transcendentais	428
15.3. Subsistência e a unidade em geral	435
15.4. Subsistência e a unidade singular.....	440
15.5. Subsistência e distinção de razão entre essência e existência.....	456
15.6. Subsistência e determinação positiva do ente	463
CAPÍTULO 16 - CARACTERIZAÇÃO DO SISTEMA SUAREZIANO	470
16.1. Mapeamento histórico	470
16.2. Mapeamento doutrinal.....	479
CONSIDERAÇÕES FINAIS	485
1. SUBSISTÊNCIA E A UNIDADE DAS DM	485
2. NOSSA PROPOSTA DIANTE DAS INTERPRETAÇÕES DE SUÁREZ	486
2.1. Interpretações transcendentais-essencialistas.....	488
2.2. Interpretações existenciais-conceitualistas	491
2.3. Interpretação ontocristológica	502
3. LIMITES DESTA INVESTIGAÇÃO E HORIZONTE DE PESQUISA	511
REFERÊNCIAS.....	515

INTRODUÇÃO GERAL

1. SUÁREZ, “DER IST DER MANN”

Suárez sempre foi reconhecido como um grande pensador na esfera da filosofia jurídica e política. Não obstante, desde o final do século XIX, os estudos sobre a sua MF começam a ganhar atenção, intensificando-se durante todo o século XX. Isso se deve a dois grandes fatores que comentaremos a seguir: o surgimento do movimento neotomista e a crítica de Heidegger referente à constituição ontoteológica da MF e ao processo de esquecimento do ser na história da filosofia ocidental.

Em seus alvares, a Companhia de Jesus havia tomado os escritos de Santo Tomás como guia e ponto de partida para a reflexão teológica e filosófica. Nas próprias DM, Tomás é o autor mais citado depois de Aristóteles (1735 referências à Aristóteles seguidas por 1008 de Tomás).¹ Nesse sentido, sempre foi uma estratégia muito comum a comparação com o tomismo a fim de evidenciar e explicar as teses próprias de Suárez. Sem embargo, é preciso, notar o contexto em que se escreveram as DM: estamos falando da Segunda Escolástica do século 16 em que três grandes tradições — o tomismo, o escotismo e o nominalismo — convivem dentro de um vivo debate intelectual.

Certamente é ingênuo achar que não existiam tensões entre essas correntes e as ordens religiosas que as patrocinavam; testemunho disso é a conhecida controvérsia *De Auxiliis* entre Jesuítas e Dominicanos sobre a relação entre liberdade, graça e onisciência divina. A isso se soma que, por parte da Igreja, não havia então uma sinalização de preferência em favor de qualquer uma delas.² O que constamos em geral é a existência de um espaço disputado no campo intelectual que privilegiava o debate racional sobre a mera aceitação ou repetição das autoridades dentro de cada escola. Tal atitude é atestada por um topos comum repetido pelos membros da Escola de Salamanca na qual nosso autor também vem incluído como um de seus membros: *Nullius addictus iurare in verba magistri* (não estou obrigado a jurar sobre as palavras

¹ ITURRIOZ, J. **Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez, S.J.** Madrid: Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo S. J. de Oña, 1949, p. 66.

² Sinal disso era a prática de se assignar, nas universidades, três cátedras separadas de teologia: a tomista, a escotista e nominalista. Para mais detalhes, consultar: PRIETO LÓPEZ, L. **Suárez y el destino de la metafísica: de Avicena a Heidegger**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013b, p. 178-182.

de mestre algum).³ Nutrido com esse espírito, o que faz nosso autor é adentrar-se nesse debate buscando um caminho de mediação ou síntese entre escotismo e nominalismo à luz do qual fará uma releitura do tomismo.⁴

No final do século XVI e inícios do XVII, sob influência de Bento Pereira e FS, espalha-se pela Alemanha a produção de manuais de MF contornando a rejeição inicial à filosofia escolástica no mundo protestante. Textos como os de Clemens Timpler, *Metphysica systema methodicum* (1604), constituíram a base da filosofia especulativa alemã, posteriormente conhecida como *Schulmetaphysik*.⁵ A manualística chegará também ao mundo católico visando oferecer compêndios mais didáticos para a formação de futuros sacerdotes. Pioneira nesse gênero é a obra *Philosophia Juxta D. Thomae Dogmata* (1695) do dominicano francês Antoine Goudin.⁶ Mesmo que, no mundo católico, esse movimento possuísse um perfil eminentemente tomista, não era algo incomum encontrar nesses textos teses de outras correntes da escolástica.⁷ As exigências pedagógicas da manualística desencadearam um afastamento das fontes textuais, mitigando o debate intelectual que marcava o contraste entre as diversas tradições da escolástica e sua evolução ao longo do tempo.

Em 1879, com a publicação da Encíclica *Aeterni Patris* do Papa Leão XIII, privilegiou-se o estudo de Tomás de Aquino — Doutor Comum da Igreja — como norte da reflexão teológica e filosófica das instituições católicas de ensino. O documento também estimulou um estudo direto das fontes textuais,⁸ robustecendo o movimento

³ ORREGO, S. The 16th Century School of Salamanca as a Context of Synthesis Between the Middle Ages and the Renaissance in Theological and Philosophical Matters. In: BURNETT, Charles; MEIRINHOS, José; HAMESSE, Jacqueline (Org.): **Continuities and Disruptions between the Middle Ages and the Renaissance: Proceedings of the colloquium held at the Warburg Institute, 15-16 June 2007, jointly organised by the Warburg Institute and the Gabinete de Filosofia Medieval**. Porro: Louvain-la-Neuve, 2008, p. 113-137, p. 127-128.

⁴ Suárez, dessa forma, nos brinda uma obra de dimensão enciclopédica que reúne de modo sistemático todos os problemas e opiniões referentes à ciência MF. Esse enciclopedismo é o que está na raiz do, assim conhecido, ecletismo suareziano. Em outros termos, Suárez se limitaria a costurar diversas opiniões dentro de uma ordem lógica oferecendo soluções “ad hoc” para os problemas, mas sem um princípio ordenador ou linha guia que perpassasse e iluminasse toda a obra.

⁵ PRIETO LÓPEZ, 2013b, p. 218-236.

⁶ CESSARIO, R. **A Short History of Thomism**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005, p. 83-85.

⁷ *Ibidem*, p. 82 *et seq.* Nesse sentido, leia-se também: PEREIRA, J. The Achievement of Suárez and the Suarezianization of Thomism. In: CARDOSO, A.; MARTINS, A. M.; SANTOS, L. R. (Orgs.). **Francisco Suárez (1548-1617) tradição e modernidade**. Lisboa: Colibri, 1999, p. 133-156.

⁸ Esse retorno às fontes foi impulsionado pela instauração da Comissão Leonina para a edição crítica das obras completas de Tomás de Aquino. Para mais detalhes sobre a origem, desenvolvimento

tomista neoescolástico.⁹ Diante disso, os que se filiavam ao suarezianismo (na maioria jesuítas) passaram a ter uma atitude de defesa ou apologética de frente ao tomismo que despontava como autoridade da filosofia católica; era preciso, pelo menos, mostrar a adequação e a congruência essencial entre Tomás e Suárez.

As dificuldades para os seguidores de Suárez se agravaram por três eventos que, somados, fizeram com que o pensamento metafísico de nosso autor fosse encarado por muitos como a causa remota da filosofia moderna e de seus erros; um inimigo, portanto, a ser combatido com a ortodoxia tomista. No dia 8 de setembro de 1907, o Papa Pio X publica a carta encíclica *Pascendi Dominici Gregis* condenando os erros do modernismo. A ferramenta para o combate ao modernismo estava no resgate da autêntica filosofia tomista. Por isso, no dia 29 de junho de 1914, Pio X promulga o *Motu Proprio Doctoris angelicis* orientando os professores católicos de filosofia para o ensino dos fundamentos e dos princípios essenciais do tomismo:

Aqueles princípios que são *capitais na filosofia de Santo Tomás não devem ser considerados como coisas opináveis que podem ser disputadas em qualquer situação*, num ou noutro sentido, mas sim, tais princípios, devem ser considerados como os fundamentos sobre os quais se constituem toda a ciência do natural e do divino [...]. Deverão realizar isto com particular empenho os professores de filosofia cristã e da sagrada teologia, *que devem ter sempre presente que a faculdade de ensinar não é para que comuniquem aos alunos as suas opiniões* acerca da disciplina, mas para que exponham as doutrinas totalmente aprovadas pela Igreja.¹⁰

Essa doutrina “oficial” seria esclarecida poucas semanas depois. Em agosto do mesmo ano, a Sagrada Congregação dos Estudos publica 24 teses que delineavam os conceitos fundamentais do tomismo. Por fim, o Código de Direito Canônico de 1917, mesmo que de forma atenuada, manteve — como recomendação — o seguimento dos princípios assentados nas 24 teses de 1914 por parte dos professores católicos.¹¹

Em terceiro lugar e fora do âmbito eclesiástico, Gilson publica em 1913 o *Index scolastico-cartésien*.¹² Era um texto que, de certa forma, ia de encontro à encíclica

histórico e atuais projetos da Comissão Leonina, consultar: ALARCÓN, Enrique. Thomism Today. **Anuario Filosófico**. v. 39, n. 2, p. 497-520, 2006.

⁹ CESSARIO, 2005, p. 21-27; Cf. GARCÍA DE LA MORA, J. M. Francisco Suárez interpretaciones y críticas. **Convivium revista de filosofía**. v. 9, p. 40-79, 1996, p. 32.

¹⁰ PAPA SÃO PIO X. Motu Proprio Doctoris Angelici. **Aquinate**. v. 11, p. 111-120, 2010, p. 114-115. Itálico nosso.

¹¹ CESSARIO, 2005, p. 25-27.

¹² Cf. GILSON, E. **Index scolastico-cartésien**. Paris: Alcan, 1913.

Pacendi, pois evidenciava os pontos de contato entre as filosofias de Suárez e Descartes, dando força ao Motu Proprio e às 24 teses de 1914 como meios de combate contra os erros do modernismo. Na prática, o que observamos é a formação de um movimento que impulsionava a exclusividade do tomismo como corrente oficial da filosofia e teologia católica.¹³ Tal movimento tem seu ápice em 1948 quando Étienne Gilson publica o livro *L'être et l'essence*.¹⁴ Nele, o filósofo francês apresenta a tese do giro essencialista da escolástica tardia (consolidado especialmente no pensamento suareziano) como base da filosofia moderna.¹⁵ Segundo ele, somente a MF tomista daria conta de uma verdadeira filosofia do ser.¹⁶ Diante de tudo isso, a reação dos jesuítas que endossavam a filosofia de Suárez orientou-se no sentido de afirmar o caráter existencial da MF suareziana e negar qualquer influência sua sobre a filosofia moderna.¹⁷

O empenho, no entanto, por desvencilhar Suárez de qualquer sombra de modernismo não foi bem sucedido. Junto com Gilson na França, outro nome de peso já havia entrado em cena na Alemanha: Heidegger, desde meados da década de 1920, começa chamar atenção para a importância de nosso autor sustentando, desde uma abordagem distinta, a mesma tese do papel de Suárez como “pensador que influenciou da maneira mais intensa possível a filosofia moderna”.¹⁸ O filósofo espanhol, Xavier Zubiri, compartilhando da mesma visão de Heidegger referente ao influxo de Suárez para a modernidade filosófica,¹⁹ nos reporta em sua apresentação dos “Comentários aos Livros de Aristóteles sobre a alma” que o professor de Friburgo costumava se referir a Suárez com a expressão “Der ist der Mann” (“este é o

¹³ ZUBIRI, J. **Naturaleza, Historia, Dios**. Madrid: Alianza, 1994, p. 128. Consultar também: MERCEDES BERGADÁ, M. El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna. In: CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA, 1., 1949, Mendoza. **Actas del...** Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo, 1950, v. 3, p. 1921-1926, p. 1922.

¹⁴ Cf. GILSON, E. **El ser y la esencia**. Buenos Aires: Desclée, 1965.

¹⁵ *Ibidem*, p. 130 *et seq.*; SALAS, V. M. Suárez e o início de uma forma secularizada de investigação ontológica, marca da modernidade. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. v. 17, n. 511, p. 31-35, 2017, p. 32.

¹⁶ BARROSO FERNÁNDEZ, O. Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología. **Pensamiento**. v. 62, n. 232, p. 121-138, 2006, p. 123.

¹⁷ *Ibidem*, p. 128 *et seq.*

¹⁸ HEIDEGGER, M. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 121.

¹⁹ ZUBIRI, 1994, p. 127.

homem”).²⁰ Ou seja, na leitura de Heidegger, tal é a centralidade do filósofo e teólogo espanhol para a história da filosofia que:

Em sua cunhagem escolástica, o essencial da ontologia grega se transpôs, através das *Disputationes Metaphysicae* de Suárez, para a metafísica e filosofia transcendental da Idade Moderna, chegando ainda a determinar os fundamentos e objetivos da Lógica de Hegel.²¹

Para Heidegger, o ponto decisivo da influência de Suárez está no caráter ontológico e transcendental de sua MF. Como veremos, para nosso autor, Deus também vem enquadrado dentro do objeto dessa ciência. Para tanto, foi preciso, de certo modo, entender o conceito de ente enquanto tal como algo que tende à univocidade de significado, opondo-se em bloco a tudo quanto não é um puro nada, e que, por conseguinte, inclui de maneira indiferente todas suas determinações concretas: Deus, as criaturas, a substância e os acidentes. Ao colocar Deus no domínio da MF, Suárez terminaria por provocar o próprio processo de sua emancipação da teologia.²² Estaria, assim, plantada a semente para uma ontologia secularizada transcendental que, em uma reflexividade tautológica,²³ que seria capaz de extrair todo o conteúdo contido na noção de ente real e cujas determinações concretas são nada mais que articulações internas de um conteúdo noético mínimo entendido como pura possibilidade pensável.²⁴

No entanto, as leituras de Gilson e Heidegger — embora brilhantes e muito frutíferas quanto à abertura de campos de investigação — não se sustentaram como análises rigorosas dos textos de Suárez.²⁵ Elas, em realidade, partem de dois pressupostos que terminarão prejudicando uma acurada compreensão de nosso

²⁰ QA, v. 1 p. VII. Ver também: GONZÁLEZ, Ángel PONCELA. Presencia y disposición de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez en el Proyecto ontológico-existencial de Martin Heidegger. **Veritas (Porto Alegre)**. v. 56, n. 2, p. 178-205, 2011, p. 182.

²¹ HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 50.

²² ESPOSITO, C. Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia. **Quaestio Journal of the History of Metaphysics**. v. 1, p. 407-430, 2001, p. 409-410.

²³ BLANC, M. F. Reflexividade e tautologia do ser considerações sobre a natureza da ontologia. **Revista Filosófica de Coimbra**. v. 31, p. 143-166, 2007, p. 143.

²⁴ ESPOSITO, 2001, p. 8. Consultar também: KOBAYASHI, Pietro. Ontologia. In: FERRARIS, Maurizio (Org.). **Storia dell'ontologia**. Studi Bompiani. Milão: Bompiani, 2010, p. 94-141, p. 108-109.

²⁵ BARROSO FERNÁNDEZ, 2006, p. 123; PONCELA GONZÁLEZ, Ángel. En contra del esencialismo: ente real y existencia en Suárez. In: MARYKS, Robert Aleksander; SENENT DE FRUTOS, J. A. (Ed.). **Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the Complexities of Modernity**. Boston: Brill, 2019, v. 22, p. 97-111; MINER, R. C. Suarez as Founder of Modernity: Reflections on a Topos in Recent Historiography. **History of Philosophy Quarterly**. v. 18, n. 1, p. 17-36, 2001.

autor: assume-se, em primeiro lugar, que a MF suareziana seria inteligível sem levar em conta seus interesses teológicos. É certo que nosso autor, no proêmio de suas DM, afirma proceder como filósofo; contudo, também é verdade que para ele a filosofia deve também ser cristã e serva da teologia.

Nesta obra atuo, de fato, como filósofo, mas sem nunca perder de vista a necessidade de nossa filosofia ser cristã e serva da divina Teologia. Tenho incorporado essa finalidade não só nas questões que deviam ser tratadas, mas sobretudo nas sentenças e opiniões que deviam ser escolhidas, *inclinando-me para aquelas que mais pareciam servir à piedade e à doutrina revelada*.²⁶

Isso significa que as noções de matriz teológica não somente são ilustradas e melhor compreendidas pela filosofia, mas também que as mesmas definições de fé servem para o balizamento de questões filosóficas. Como veremos, existem bem fundados indícios históricos de que as DM tiveram, em sua gênese, uma influência e uma motivação decisivamente teológicas.²⁷ A interpretação secularizada de Gilson e Heidegger resultaram em leituras de Suárez que podemos chamar extrínsecas.²⁸ Verificamos neles e em outros que desenvolvem suas ideias uma hermenêutica desde fora, isto é, desde aqueles autores modernos que recepcionaram temas e conceitos da MF de Suárez.²⁹

A inadequação acima descrita abrirá espaço para outras vias de compreensão das DM. Se a apologética jesuíta falhou em dissociar Suárez da filosofia moderna, sua interpretação existencialista — inicialmente abafada — encontrará ecos em autores posteriores como Gracia, Heider e Pereira.³⁰ Com esse giro, a defesa do suarezianismo sai da esfera dos jesuítas. Em outras palavras, temos autores que buscam compreender Suárez sem o compromisso de uma filiação ou adesão de

²⁶ “Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam mostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae ministram. Quem mihi scopum praefixi, non solum in quaestionibus pertractandis, sed multo magis in sententiis seu opinionibus seligendis, in eas propendens, quae pietati ac doctrinae revelatae subservire magis viderentur.” **DM**, Ratio et discursus totius operis ad lectorem, p. 17. Itálico nosso.

²⁷ Nossa investigação sinalizará que, além dos indícios históricos, existem evidências teóricas nas próprias DM que demonstram temas teológicos de fundo que estão condicionando e modelando os temas centrais de pensamento metafísico de Suárez.

²⁸ SALAS, 2017, p. 32.

²⁹ FERNÁNDEZ BURILLO, S. Suárez y el ontologismo. **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**. v. 20, p. 213-243, 1993, p. 215.

³⁰ Mais à frente referenciaremos os estudos e as ideias desses e de outros autores.

escola; sem a preocupação, portanto, de apresentar um Suárez congruente com o tomismo e sem o medo vinculá-lo com o modernismo.

Presenciamos, assim, o empenho por uma interpretação intrínseca de Suárez. Contudo, esse esforço inicial por compreender Suárez a partir de Suárez, ainda mantém uma segunda pressuposição assentada pelo eixo franco-alemão: sua leitura insiste em prescindir das questões teológicas às quais nosso autor buscava dar suporte com suas DM. Temos, por conseguinte, uma interpretação intrínseca que termina truncada por tentar isolar o Suárez filósofo do Suárez teólogo. Como veremos, essa abordagem desembocará em interpretações que cindem de modo aporético a unidade das DM.

Finalmente, encontramos autores como Fastiggi, Esposito, Salas e Söchting chamando a atenção para a necessidade de uma hermenêutica integral de Suárez que leve em conta sua teologia no discernimento de suas teses filosóficas. Suárez era, antes de mais nada, um teólogo. Seus condicionantes teológicos devem, portanto, entrar na equação a fim de podermos obter como resultado uma interpretação adequada de seu pensamento.

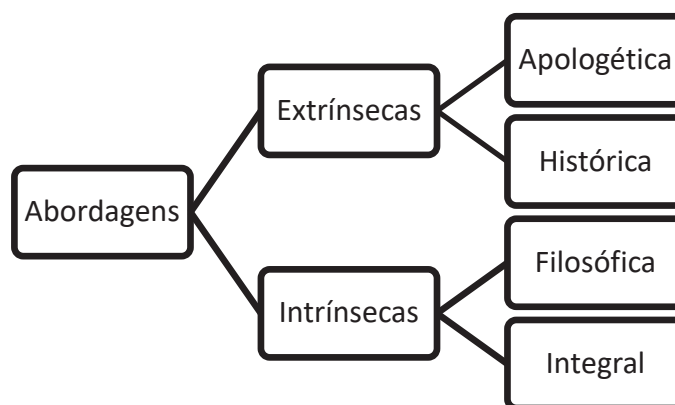
2. REVISÃO DA LITERATURA

Da breve descrição feita sobre o estado da arte referentes aos estudos da MF suareziana, destacam-se quatro abordagens divididas em dois grupos. Inicialmente os estudos assumem um caráter que poderíamos denominar extrínseco: Suárez vem pensado e interpretado desde fora. Esse enfoque possui duas fases: primeiramente temos a apologética em que os autores — geralmente jesuítas comprometidos com o suarezianismo — procuram enxergar em nosso autor um filósofo escolástico dentro da tradição realista, compatibilizando-o com o tomismo. Aos poucos entram em cena Gilson e Heidegger, dois personagens que, alheios a uma defesa institucional de Suárez, reconhecem nele uma peça chave para a transição entre escolástica e filosofia moderna. Abre-se assim uma nova frente na apologética jesuíta: a defesa de Suárez contra a acusação de pai da modernidade.

Inicia-se assim um giro nos estudos suarezianos. Surgem cada vez mais autores leigos que tem um interesse no papel de nosso autor para a história da filosofia

moderna.³¹ A inadequação, porém, dessas leituras extrínsecas fará com que as investigações comecem a tomar outro rumo. Para compreender Suárez, seria preciso olhar para o próprio Suárez. Essa abordagem intrínseca consta também de dois momentos: o parcial ou estritamente filosófico e o integral ou teológico. No diagrama abaixo, sintetizamos as distintas abordagens que acabamos de descrever concernentes ao estudo das DM.

DIAGRAMA 1 - DISTINTAS ABORDAGENS AO ESTUDO DAS DM



2.1. Abordagem apologética

Com esse norteamento, estamos em condições de realizar o levantamento bibliográfico, iniciando, de maneira cronológica, com a apologética jesuíta. Já foi dito que, no início do século 20, o centro das atenções estava no esforço por estabelecer vias de comunicação que aliviassem as tensões entre suarezianismo e tomismo. O carro chefe das discussões era o tema clássico que dividia as duas correntes: a distinção entre essência e existência. Merece destaque, nesse sentido, a monografia *Praelectiones Metaphysicae Generalis* de 1913.³² Nela Nicola Monaco explicitamente estabelece como propósito evidenciar a concordância e a harmonia entre os distintos sistemas metafísicos, especialmente entre os de Tomás e Suárez. De sumo interesse

³¹ Nesse sentido, temos também estudos retrospectivos, isto é, que comparam Suárez com seus antecessores, especialmente Avicena, mas que são feitos em função da influência de nosso autor para a modernidade.

³² MONACO, N. **Praelectiones Metaphysicae Generalis**. Prati: Giachetti, 1913.

para nossa investigação é o paralelo ou equivalência que traça entre a questão da distinção real tomista e a distinção entre essência e suposto em Suárez.³³

O debate em torno da distinção entre essência e existência vem encarado por Pedro Descoqs desde a perspectiva do composto hilemórfico, tema ao qual dedica uma monografia em 1924. Nela argumenta que, na realidade mesma da matéria como potência subjetiva, não pode haver distinção entre aquilo que é a sua entidade e sua existência, pois isso implicaria pensá-la como real antes mesmo de ser criada por Deus.³⁴ Em 1927, Descoqs volta a tratar sobre o mesmo tema no artigo *Thomisme et suarezisme*, confrontando mais explicitamente as posições tomistas e suaristas. O texto discorre concretamente sobre o composto hilemórfico e sobre a negação de que todo ato se limita por uma potência realmente distinta. A matéria como entidade criada não pode ser uma pura potência, pois isso implicaria uma negação de sua própria realidade. Portanto, na entidade atual da matéria, se identificam aquilo que é sua essência e sua existência.³⁵

Como fundo de sua argumentação apresenta-se a ideia de que o cerne da MF suareziana reside na contingência do ente criado fundada na analogia entendida como relação de dependência e participação. Dessa forma se explicaria a noção de ente contingente como potência objetiva pensada nos exemplares divinos e colocadas na realidade pela vontade livre de Deus. Em Deus essência e existência também se identificam; a diferença está em que Deus é um ente necessário, que tem seu ser de si mesmo. Já a criatura é contingente e recebe seu ser de outro.³⁶

³³ MONACO, 1913, p. 185 *et seq.*

³⁴ DESCOQS, P. **Essai critique sur l'hylémorphisme**. Paris: Beauchesne, 1924, p. 149-152. Outro autor que lê Suárez desde a problemática da entidade da matéria prima e sua inteligibilidade é Fidel García Martínez. Para tanto, consultar: GARCÍA MARTÍNEZ, F. El sentido de la realidad en la metafísica suareciana. **Miscelánea Comillas**. v. 9, p. 309-322, 1948, p. 316 *et seq.* Sobre outros estudos que tratam pontualmente sobre a distinção entre essência e existência em Suárez, destacamos: PIRES, Celestino. Acto da essência ou essência em acto? **Revista portuguesa de filosofia**. v. 6, p. 435-464, 1950; GÓMEZ CAFFARENA, José. Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez. **Pensamiento**, v. 15, n. 57-58, p. 135-154, 1959.

³⁵ DESCOQS, P. *Thomisme et suarezisme*. **Archives de Philosophie**. v. 4, p. 82-192, 1927.

³⁶ *Ibidem*, p. 181. O texto de Descoqs recebeu, anos mais tarde, uma enérgica resposta de Cornélio Fabro que defendeu a distinção real entre essência e ser como dois coprincípios do ente e apontou para a precariedade da unidade substancial, um problema reconhecido pelo próprio Descoqs. Para mais detalhes, consultar: CORNELIO, F. Neotomismo e neosuarismo: una battaglia di principi. **Divus Thomas**. v. 44, p. 167-215; 420-498, 1941. Estes artigos foram posteriormente republicados como livro integrando a edição das obras completas de Fabro: FABRO, C. **Neotomismo e Suarezismo**. Segni: Edivi, 2004. O debate entre Descoqs e Fabro é revisitado em 2006 por Villagrana que organiza um volume cujos os estudos evidenciam o contexto de comparação entre Aquino e Suárez, as 24 teses e o cerne do debate na distinção entre essência e existência:

Em 1941, Ismael Quiles publica um artigo sobre o tema da intuição fundamental de Suárez.³⁷ Nele corrige a excessiva atenção dada por Descoqs à segunda parte das DM como critério hermenêutico da obra. Seu eixo central estaria na ideia de unidade ôntica compaginando tanto as razões superiores do ente assentadas na unidade transcendental, quanto as inferiores apoiadas na unidade singular. O fato de a unidade transcendental incluir pelo menos de maneira aptitudinal a singular permite que Quiles discorra sobre o caráter existencial ou in-sistencial do ente contingente.³⁸ Essa mesma unidade singular seria, ademais, a estrutura MF de base para a compreensão da pessoa.³⁹ Todos estes conceitos são, posteriormente, sintetizados e reapresentados na obra *Francisco Suárez, S.J.: Su Metafísica*.⁴⁰

Jesus Iturrioz é outro autor de relevo que, por outro lado, opera uma redução ontológica das DM. Em 1943, seguindo a linha investigativa inaugurada por Monaco, publica um artigo que inicialmente se limitava a elucidação de uma questão pontual em Suárez: as noções de subsistência e suposto. Nele esclarece como a subsistência possui a função formal de modificar a existência da natureza para existir em si e por si; já o suposto formalmente diz respeito à incomunicabilidade que exclui a união com outro como sustentante.⁴¹ A interface desse tema com problemas relativos à

VILLAGRASA, J. (Ed.). **Neotomismo e Suarezismo. Il confronto di Cornelio Fabro**. Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2006.

³⁷ QUILES, I. La intuición fundamental de la metafísica de Suárez. **Fascículos de la Biblioteca**. v. 3, p. 51-96, 1941.

³⁸ *Idem*. Más allá del existencialismo, Filosofía In-sistencial. **Ciencia y fe**. v. 5, n. 18, p. 16-37, 1949; Cf. *Idem*. Un elemento existencial de la Tradición escolástica, la contingencia del ser finito. **Ciencia y fe**. v. 5, n. 19, p. 77-81, 1949.

³⁹ *Idem*. **Antropología filosófica in-sistencial**. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1978; *Idem*. **La persona humana**. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1980; *Idem*. **Filosofía de la persona según Karol Wojtyła: estudio comparado con la antropología in-sistencial**. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1987. Outros estudos de destaque sobre a individuação e a unidade singular são: MIRANDA BARBOSA, A. A individuação nas disputas metafísicas de Suárez. In: IV CENTENÁRIO DEL NACIMIENTO DE FRANCISCO SUAREZ, 1949, Burgos. **Actas del...** Madrid: Dirección General de Propaganda, 1950, p. 339-360; ROSANAS, J. El principio de individuación según Suárez. **Ciencia y fe**. v. 6, n. 21, p. 69-86, 1950; ROIG GIRONELLA, J. Para la historia del nominalismo y de la reacción antinominalista de Suárez. **Pensamiento**. v. 17, n. 67, p. 279-310, 1961.

⁴⁰ QUILES, I. **Francisco Suárez, S.J.: Su Metafísica**. Buenos Aires: Depalma, 1989.

⁴¹ ITURRIOZ, J. La noción de subsistencia y supósito en Suárez. **Estudios Eclesiásticos**. v. 7, p. 33-74, 1943. Samuel Wiley estuda o mesmo tema desde um ângulo mais estritamente teológico em que analisa como Suárez entende o dogma da Encarnação. O texto também é de interesse filosófico, pois Wiley evidencia que união hipostática é, ontologicamente falando, um modo da natureza humana de Cristo análogo ao modo de subsistência. É um ponto que parece ser apenas uma sutileza escolástica, mas que se mostrará de suma importância para entendermos os pontos de contato e a relação que se estabelece em Suárez entre filosofia e teologia. Para mais detalhes, consultar: WILEY, S. R. Suárez on the Incarnation. **American Ecclesiastical Review**. v. 120, n. 4, p. 327-336, 1949, p. 334-336.

dogmática católica levou Iturrioz ao estudo das obras teológicas de Suárez, especialmente o *De Incarnatione*; comparando as distintas edições trabalhadas pelo próprio Suárez, ele chega à conclusão da existência de um opúsculo denominado *De essentia, existentia et subsistentia* que viria a ser a base sobre a qual Suárez edificaria suas DM.⁴²

Visto que os termos essência, existência e subsistência se aplicam a Deus e às criaturas, Iturrioz orientará sua investigação para a defesa de Suárez contra a acusação de um ockhamismo latente moldando um conceito puramente lógico e unívoco de ente na primeira parte das DM contra as determinações físicas da segunda.⁴³ Em 1948, o escopo do autor se expande com um estudo sobre as fontes da MF suareziana no qual avança sua interpretação MF de Suárez: sobre a realidade física da essência e sobre o seu conceito lógico está — independente e indiferente a ambas — a essência enquanto tal. A MF, portanto, será a ciência do ente enquanto ente cujo lastro ontológico se encontra na essência em sentido absoluto.⁴⁴

Iturrioz, em síntese, termina propondo uma interpretação aviceniana de Suárez; atribuindo uma carga ontológica de realidade à essência enquanto tal, ergueria um muro de contenção contra a acusação nominalista ou conceitualista de nosso autor. Essa conclusão e o recorrido que traçamos até ela se consolidam em uma monografia: *Estudios sobre la metafísica* de FS de 1949.⁴⁵ Finalmente, em 1950, aproxima a distinção real entre essência e existência de Tomás à distinção entre suposto e natureza em Suárez, afirmando uma coincidência essencial entre elas.⁴⁶ Iturrioz, no entanto, não avança além da comparação entre Tomás e Suárez sobre esse ponto concreto.

A interpretação aviceniana de Suárez possui várias dificuldades. Em primeiro lugar, ela contribuirá por revestir a essência de uma densidade ontológica prévia à ação criadora de Deus, exaurindo assim o papel da existência que termina relegada a um estado ou modo da essência. Outra repercussão da essência assim formatada consiste em separá-la exageradamente da existência, promovendo uma distinção

⁴² ITURRIOZ, J. Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora 'De essentia, existentia et subsistentia'. **Estudios Eclesiásticos**. v. 18, p. 330-359, 1944.

⁴³ *Idem*. En torno al ockhamismo de Suárez. **Estudios Eclesiásticos**. v. 19, p. 61-130, 1945.

⁴⁴ *Idem*. Fuentes de la metafísica de Suárez. **Pensamiento**. v. 4, n. extra, p. 31-90, 1948.

⁴⁵ Cf. *Idem*, 1949.

⁴⁶ *Idem*. Existencia tomista y subsistencia suareciana. In: CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA, 1., 1950, Mendoza. **Actas del...** Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo, 1950, v. 2, p. 798-804.

alheia ao pensamento de Suárez que se posiciona em favor de uma identidade real com distinção de razão. Finalmente, pensar o possível enquanto tal como cerne da MF vai contra a intensão de Suárez de colocar a Deus no escopo de seu objeto: Deus é tão necessário que inclusive pensar sua existência como meramente possível já ensejaria uma contradição; logo, não se Lhe aplica a ideia de uma essência meramente possível e indiferente.

Em face das dificuldades dessa visão ontológico-transcendental, José Hellín irá se contrapor com uma proposta ontoteológica de viés supracategorial em um estudo sobre a necessidade da analogia para o conhecimento de Deus. No horizonte desse problema, Hellín oferece uma solução de mediação, enfatizando a distinção entre ente por essência e ente por participação, uma divisão que, como veremos, Suárez explicitamente exclui dos atributos transcendentais do ente por não se predicar igualmente de Deus e das criaturas.⁴⁷

Essa divisão, que denominamos supracategorial, tem a vantagem de, em certo sentido, vincular as determinações inferiores e superiores do ente, esquivando, ademais, o perigo de hipostasiar a essência ao substituí-la pelo Ente por essência do qual dependem os entes por participação. O problema é que, com isso, Hellín sacrifica a caracterização da essência em quanto tal por uma compreensão relativa ou denominativa na razão de dependência.

Surge, dessa forma, o problema de como fundar a unidade da MF no ente enquanto tal e em suas propriedades. Para assegurar a defesa de Suárez desde essa perspectiva, Hellín estudará a questão da analogia, reconduzindo o Ente Infinito (independente) e o finito (dependente) na unidade da operação mental do terceiro grau de abstração.⁴⁸ A essência do ente criado se explica por sua imperfeição que exige constantemente a dependência da ação criadora de Deus.⁴⁹

Portanto, Hellín propõe um existencialismo que avança até a esfera supracategorial; contudo, as razões superiores do ser terminam sem um suporte real, ancorando-se somente na operação mental da *separatio* ou abstração MF. Para

⁴⁷ HELLÍN, J. Necesidad de la analogía del ser según Suárez. **Pensamiento**. v. 1, n. 2, p. 147-180, 1945.

⁴⁸ Sobre o tema da abstração de terceiro grau e a unidade do objeto da Metafísica, vide: *Idem*. Abstracción de tercer grado y objeto de la metafísica. **Pensamiento**. v. 4, p. 433-450, 1948a.

⁴⁹ *Idem*. Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez. **Pensamiento, Revista de Investigación Filosófica**. v. 4, n. extra, p. 123-168, 1948. Uma síntese desse extenso texto pode encontrar-se em um artigo publicado postumamente: *Idem*. Suarezianismus. **Archivo Teológico Granadino**. v. 63, p. 191-198, 2000.

Suárez, no entanto, o ente enquanto tal, não tem sua unidade transcendental fundada somente na operação mental ou conceito formal de ente, mas, sobretudo, na realidade mesma da essência atual. A razão de ente criado não se explica primariamente em função de sua dependência, mas por sua própria entidade intrínseca. Nesse sentido, ao apoiar-se na noção de analogia para articular o binômio ente por essência e por participação, Hellín acaba por afirmar que a essência do ente criado está na dependência causal. No entanto, como veremos, para Suárez dependência é um modo extrínseco da essência.⁵⁰

Hellín nos oferece uma interpretação existencial de Suárez apoiada na realidade da essência divina.⁵¹ Julga, com isso, afastar os perigos do ontologismo essencialista e do nominalismo agnóstico.⁵² Não obstante, ele se mantém ainda alinhado com Iturrioz no que se refere à equivalência estrutural entre a existência tomista e a subsistência suareziana, não indo além dessa esfera comparativa. Sugere apenas que a distinção tomista entre essência e ser se reduz à suareziana de essência e subsistência. No máximo, tal redução serviria para confirmar a tese da distinção de razão em Suárez, pois, como corretamente observa, a subsistência não pode conferir nenhum efeito formal de existência à essência, mas a pressupõe já em ato.⁵³

A atribuição, contudo, de uma valência existencial ao ente ou essência real, ressalta imediatamente a dificuldade de conciliar essa proposta com aqueles inúmeros textos em que Suárez se refere à essência possível — isto é, em potência e ainda não existente — como também estando incluída sob a noção de ente. Contra essas dificuldades, Hellín nos proporciona outro artigo de suma importância em que coordena os conceitos essência possível (potência objetiva) e essência atual (potência subjetiva) à luz da distinção de ente como nome e ente como participio.⁵⁴

⁵⁰ HELLÍN, 1945.

⁵¹ Na mesma linha encontramos o estudo de RÁBADE ROMEO, S. La metafísica de Suárez y la acusación de esencialismo. **Anales de la Catedra Francisco Suárez**. v. 3, p. 73-86, 1963.

⁵² HELLÍN, J. Sobre el ser esencial y existencial en el ser creado. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, 4-10 de octubre de 1948, Barcelona. **Actas del [...]**. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1949, v. 2, p. 517-561. Consultar também: *idem*. Existencialismo escolástico suareciano. **Pensamiento**. v. 12, n. 46, p. 157-178, 1956, p. 177-178.

⁵³ *Idem*. ¿Defiende Suárez la real distinción de esencia y existencia en las criaturas. **Pensamiento**. v. 9, n. 36, p. 490-499, 1953.

⁵⁴ *Idem*. El ente real y los posibles en Suárez. **Espíritu**. v. 10, n. 39, p. 146-164, 1961. Em uma publicação póstuma, o autor retoma o mesmo tema de modo mais resumido, fazendo um levantamento mais detalhados dos textos das DM que ocasionam essas tensões diante de sua hermenêutica existencialista. Para mais detalhes, consultar: *Idem*. El ente y la existencia en

Começa a aparecer aqui a ideia de que a existência, para Suárez, não é um conceito homogêneo de tal maneira que colocar entre parêntese a existência com abstração precisiva não acarretaria a exclusão absoluta ou por abstração negativa de toda existência. Sob essa ótica, o ente como nome significaria a própria essência real que inclui a existência prescindindo de seu exercício ou realização temporal. Já o ente possível, prescinde não somente a duração temporal da essência, mas também a intensão da vontade divina de realizar temporalmente essa essência. O ente como participio, por outro lado, denota a essência e sua realização temporal atual.⁵⁵

Em um artigo publicado em 1981, o mesmo tema da existência atual interpretada como duração atual é retomado uma vez mais. A novidade aqui é que, agora, Hellín incorpora à discussão a teoria dos modos. Em linha com a distinção de razão entre existência e duração, Hellín pondera que a determinação temporal da essência existente seja um modo racionalmente distinto da essencial atual. Isso, porém, entra em conflito com a distinção *ex natura rei* entre ente participial e nominal defendida expressamente por Suárez. Até onde podemos entender dos textos de Hellín, advertimos uma certa ambiguidade no uso da noção de modo: por vezes tem-se a impressão de que ele está se referindo aos modos de razão e, por outras, aos modos reais.

Um ponto positivo resgatado das entrelinhas do texto é a afirmação de que a existência como atualidade da essência não exaure toda a potencialidade do ente criado. Uma essência atual pode ainda estar em potência subjetiva para outras determinações por vias de adições reais ou modais. Novamente, a existência não é uma noção homogênea. Essas composições reais no bojo da potência subjetiva — mesmo estando relacionadas ou ordenadas à existência — não cumprem a função

Suárez. **Espíritu**. v. 29, p. 45-54, 1980. Uma interpretação contemporânea próxima à de Hellín é a de Giannina Burlando que estuda a relação de identidade fática entre existência e duração em Deus e nas criaturas. Dessa maneira, a autora nos reporta a existência de uma meta-teologia em Suárez como expediente que permitiria incluir a Deus no objeto da MF entendido este como um conceito supertranscendental. Para mais detalhes, vide: BURLANDO BRAVO, G. Duración y simultaneidad eterno-temporal en la meta-teología de F. Suárez. **Seminarios de Filosofía**. v. 10, p. 183-212, 1997; *Idem*. Eternidad con duración Francisco Suárez. In: COMPANY, C.; GONZÁLEZ, Aurelio; WALDE M., Lillian von der (Orgs.). **Discursos y representaciones en la Edad Media: actas de las VI Jornadas Medievales**. 1. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 499-518.

⁵⁵ HELLÍN, 1961.

formal de colocar a essência existente fora de suas causas, mas só a qualificam para existir por si ou inerir em outro.⁵⁶

Em paralelo, José Ignacio Alcorta nos apresenta uma proposta muito semelhante à de Hellín. A MF de Suárez é vista em chave existencial, tendo seu centro de gravidade e ponto de partida na noção de criação. A divisão entre Ente Incruido (ens a se) e o ente criado (ens ab alio) é a chave fundamental que reúne e explica tudo quanto é real. Partindo do ente contingente e não necessário se chega à conclusão de sua abaliedade (possuir entidade de outro). A abaliedade do ente contingente demanda, como fundamento, a existência de um Ente que possui sua realidade de si mesmo (asseidade). Consequentemente, o ente criado se definiria intrinsecamente por sua dependência transcendental do criador.⁵⁷

A análise existencial de Alcorta, ao contrário da de Hellín, favorece uma compreensão do ente “de baixo para cima”. Assim a MF tem o seu ponto de apoio nas razões inferiores do ente delas se elevando a Deus como criador. O alicerce de toda a sua leitura se encontra na razão de dependência que define o ente criado. Ao inquirir sobre essa dependência, o autor aterriza na teoria dos modos, pois ontologicamente falando ela consiste em: “um estigma de natureza modal completamente inseparável da constituição ontológica do ser criado como processo vial que lhe deu origem”.⁵⁸

Sobre a teoria dos modos, Alcorta publica um artigo no mesmo ano de 1948,⁵⁹ apresentando o núcleo teórico de uma monografia que publicaria no ano seguinte: *La*

⁵⁶ HELLÍN, J. Más sobre el existencialismo escolástico de Suárez. **Espíritu**. v. 30, n. 84, p. 161-169, 1981; Hellín desenvolve em paralelo outros estudos que exploram concretamente o que ele esboçou sobre as diversas concepções de ato e potência nos textos que comentamos. Merecem destaque: *Idem*. Sobre el tránsito de la potencia activa al acto, según Suárez. **Razón y fe**. v. 138, p. 353-407, 1948c; *Idem*. Sobre la limitación del acto por la potencia. **Las ciencias**. v. 16, p. 329-365, 1951; *Idem*. Nociones de la potencia y el acto y sus mutuas relaciones según Suárez. **Las Ciencias**. v. 17, p. 91-118, 1952. Sobre a distinção entre potência objetiva e subjetiva, temos também um texto de Celestino Pires que se alinha com que temos exposta aqui do pensamento de Hellín. Para mais detalhes consultar: PIRES, 1950.

⁵⁷ ALCORTA, J. Problemática del tema de la creación en Suárez. **Pensamiento**. v. 4, n. extra, p. 305-333, 1948c. Também no mesmo ano, Durante o Congresso internacional de filosofia de Barcelona, Alcorta voltar a empregar esses princípios (distinção entre ente “a se” e “ab alio”) tratando mais concretamente do problema da existência. Para tanto consultar: *Idem*. Problemática de la existencia en Suárez. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, 4-10 de octubre de 1948, Barcelona. **Actas del [...]**. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1949, v. 2, p. 601-619. O mesmo texto foi publicado também na “Revista de Filosofía”: *Idem*. Problemática de la existencia en Suárez. **Revista de Filosofía**. v. 7, n. 27, p. 693-720, 1948b.

⁵⁸ “Consiste en un estigma de naturaleza modal completamente inseparable de la constitución ontológica del ser creado como proceso vial que le ha dado origen” ALCORTA, 1948c, p. 333.

⁵⁹ *Idem*. La teoría de los modos en Suárez. **Revista de Filosofía**. v. 26, n. 7, p. 444-497, 1948a.

teoría de los modos en Suárez.⁶⁰ Para ele, a teoria dos modos joga um papel essencial na inteligibilidade desse processo de ascensão da criatura ao criador e, portanto, de compreensão do real em sua totalidade. Neste livro, o autor expande a relevância da teoria modal para além da relação de dependência da criatura de frente ao criador.

Sem o conhecimento dos modos não é possível aprofundar, nem tornar viável a resolução de todo um repertório de problemas de máxima importância. A supositividade, a personalidade, a ação criadora, a dependência das criaturas, a sua composição substancial, a estruturação da substância e do acidente, a integração da quantidade, a terminação da essência formal da causalidade eficiente, o problema do movimento, da localização intrínseca, da ação, da inerência, da união substancial, da figura.⁶¹

A pesar desse relevante aporte no que toca a importância dos modos na MF suareziana, Alcorta ainda os encerra dentro da estrutura categorial do ente e criado.⁶² O modo entende-se “como uma determinação última do estado existencial de um ser real completo ao qual não confere uma nova entidade propriamente dita, mas uma simples modificação da pré-existente.”⁶³ O modo passa, portanto, a ideia de um exercício determinativo dentro de uma linha específica por parte de um ser individual e real que ainda mantém um espaço de potencialidade dentro de sua atualidade.⁶⁴ Nisso ele se aproxima da ideia de Hellín referente ao papel da duração temporal para o exercício atual da essência real.

Os modos são exigidos pelo princípio da razão suficiente, pois de outra forma a realidade tornar-se-ia ininteligível para nós a partir do momento em que as realidades, mesmo que existam e sejam dotadas dos seus acidentes sólidos ou absolutos, ainda retêm uma certa indeterminação e indiferença para certos estados ou razões determinativas. Logo, os modos sendo, por definição,

⁶⁰ ALCORTA, J. **La teoría de los modos en Suárez**. Madrid: Instituto “Luis Vives” de Filosofía, 1949. Para outros estudos que tratam pontualmente sobre a teoria dos modos em Suárez, referenciamos: YELA UTRILLA, J. F. Modo y límite en Suárez. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, 4-10 de octubre de 1948, Barcelona. **Actas del [...]**. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1949, v. 2, p. 533-546; ROSANAS, J. La teoría metafísica suareciana sobre los modos. **Ciencia y fe**. v. 4, n. 15, p. 32-42, 1948.

⁶¹ “Sin el conocimiento de los modos no se puede ahondar, ni hacer viable la resolución de todo um repertorio de problemas de la máxima importancia. La supositabilidad, la personalidad, la acción creadora, la dependencia de las criaturas, su composición sustancial, la estructuración de la sustancia y el accidente, la integración de la cantidad, la de terminación de la esencia formal de la causalidad eficiente, el problema del movimiento, de la ubicación intrínseca, de la acción, de la inherencia, de la unión sustancial, de la figura.” ALCORTA, 1949, p. 10.

⁶² *Ibidem*, p. 59; 64; 317; 320.

⁶³ “Es como una determinación última del estado existencial de un ser real completo al cual no confiere nueva entidad propriamente dicha, sino uma simple modificación de la preexistente.” ALCORTA, 1949, p. 63.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 63; 78; 102; 319.

determinações reais e formais últimas, estão ontologicamente acoplados e conjugados com aqueles estados de indeterminação.⁶⁵

Em síntese, o modo é um exercício atual, pois consiste em uma determinação última de uma realidade já existente. Aqui também temos a ideia de que a existência fora das causas de uma essência não significa automaticamente o esgotamento ou realização total daquilo que a essência inclui em sua aptidão.

Todos os autores que temos visto até o momento buscaram, de distintas perspectivas, dar um tom concreto ou existencial à MF de Suárez. No horizonte da experiência do ente contingente aparece o Ente necessário, levando esses autores a compreender o ente em termos relativos. Disso emerge o problema de se explicar as razões superiores de toda a primeira parte das DM e, em especial, a unidade do objeto da MF. Em termos gerais, as abordagens descritas tendem a minimizar o peso daquelas passagens de Suárez em que se assigna o status de ente real à essência possível.⁶⁶

Nesse contexto, Juan Roig Gironella distingue entre a *via inventionis* ou *ascensus* e a *via iudicii* ou *descensus* em um artigo intitulado *La síntesis metafísica de Suárez*.⁶⁷ O ponto epistemológico de partida da compreensão da realidade é o conhecimento intuitivo do singular.⁶⁸ No entanto, o autor sublinha a necessidade de evidenciar o princípio gerador sintético da MF. Na apreensão intuitiva do singular, a realidade vem compreendida como algo existente, revelando ao intelecto dois sentidos do ente: sua essência e sua existência.⁶⁹

Da mesma forma que Hellín, Gironella ressalta a importância das noções de ente como nome e como participio cujo significado aponta para esse duplo sentido

⁶⁵ “Los modos están exigidos por el principio de razón suficiente, por que de lo contrario la realidad se nos volvería ininteligible desde el momento que las realidades incluso existentes y dotadas de sus accidentes solidos o absolutos, aun conservan una cierta indeterminación e indiferencia para ciertos estados o razones determinativas. Ahora bien: siendo los modos definicionalmente determinaciones actuales y formales ultimas, se acoplan y conjugan ontológicamente con aquellos estados de indeterminación.” ALCORTA, 1949, p. 90.

⁶⁶ A exceção parece ser Iturriz que assentaria como lastro da noção de ente real uma essência MF dotada de realidade em si e independente de sua realização existencial ou noética.

⁶⁷ Cf. ROIG GIRONELLA, J. La síntesis metafísica de Suárez. **Pensamiento**. v. 4, n. extra, p. 169-213, 1948.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 185. Conferir também: *Idem*. La oposición ‘individuo-universal’ en los siglos XIV-XV, punto de partida de Suárez. In: WILPERT, P.; ECKERT, W. P. (Orgs.). **Miscellanea Mediaevalia: Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihr Ebedeutung**. Berlin: De Gruyter, 1963, p. 667-678.

⁶⁹ Cf. *Idem*, 1948, p. 189.

contido na intuição do singular. Ente como participípio expressa o exercício atual da existência ou o ato de existir; ente como nome é a essência que, ao prescindir de sua atualização como existente, revela em seu núcleo ontológico a aptidão para existir.⁷⁰ Assim sendo, a essência enquanto tal é sua aptidão para existir; o ente como participípio, além da aptidão, possui o exercício atual da existência. Dita interpretação forçará o autor a estabelecer uma relação de analogia entre os significados nominal e participial do ente, pois a essência divina não se entende apta para existir; ela existe necessariamente.⁷¹ Contudo, como estudaremos mais adiante, tal analogia é algo que Suárez expressamente rejeita.

De modo semelhante ao que foi comentado nos autores anteriores, essa analogia assume uma valência de relação causal de dependência. Isso significa que para explicar o ente em termos existenciais, esses autores acabam se afastando da realidade em si para entendê-la em termos de uma relação de dependência causal.⁷²

Todavia, o próprio Suárez rejeita essa dependência do ente contingente como sua explicação íntima e radical: a dependência é um modo da essência e, enquanto tal, é extrínseca à sua entidade. Ademais, embora a divisão *ens a se* e *ens ab alio* englobe tudo quanto é real, ela ainda deixa em aberto o problema da unidade da MF. A resposta de Gironella consiste em dizer que o ente é logicamente unívoco e metafisicamente análogo.⁷³ Dessa forma, fazendo uma leitura existencial forte de Suárez, assigna-se realidade somente aos entes singulares existentes. A primeira parte ontológica das DM não estudaria as essências enquanto reais, mas só em sua objetividade cognitiva que é suficiente para opô-las ao nada absoluto. Estamos diante de um mentalismo das noções superiores do ser. Isso o levará a excluir do domínio do ente enquanto tal a relações de ato e potência; uma conclusão que mostraremos não estar em plena conformidade com os textos de Suárez.

2.2. Abordagem histórica

⁷⁰ ROIG GIRONELLA, 1948, p. 190-192.

⁷¹ *Ibidem*, p. 193-195.

⁷² Nessa mesma linha de uma analogia existencial ou em termo de uma relação causal, pode-se consultar: MARTÍNEZ GÓMEZ, L. Lo existencial en la analogía de Suárez. **Pensamiento**. v. 4, n. extra, p. 215-243, 1948.

⁷³ ROIG GIRONELLA, 1948, p. 201-202.

Mencionamos acima que a abordagem histórica é devedora do balanço de Gilson e Heidegger que enxergam Suárez desde sua influência na filosofia moderna.⁷⁴ A grande diferença com respeito à apologética Jesuíta, que privilegiava uma hermenêutica existencial ou ascendente de Suárez, consiste na tendência de uma leitura eminentemente ontológica ou “de cima para baixo” de nosso autor. O centro da compreensão gilsoniana de Suárez consiste na essencialização do ser que conecta nosso autor a figuras capitais da filosofia moderna como Descartes, Espinoza, Wolff e Kant. Gilson entende o ente como nome ou a essência possível apta para existir como algo dotado de uma realidade própria. O existente ou ente como partícipio nada mais seria que um estado ou um caso particular da essência possível, ou seja, um epifenômeno da coisa (*res*). Para Gilson, a realidade ou consistência ontológica da essência estaria em sua não contradição ou ausência de repugnância lógica.⁷⁵

Heidegger, em *Ser e Tempo*⁷⁶ propõe uma ontologia fundamental ou fenomenológica do *Dasein*: realidade que se pergunta pelo sentido do ser do ente a partir de seu aparecer temporal. É no tempo que o homem, em meio aos entes do mundo, vislumbra o ser do ente em sua dinâmica de velamento e desvelamento: o ente oculta o que é o ser; ocultamento que resulta em uma negação da identidade do ente com o ser.⁷⁷ É nela que o homem encontra a verdade sobre o ser manifestado no ente que se revela e oculta continuamente em seu horizonte existencial.⁷⁸

A necessidade de uma MF existencial do *Dasein*⁷⁹ emerge da constatação do esquecimento do ser na constituição ontoteológica da MF ou ontologia tradicional⁸⁰ que centra sua atenção não no ente enquanto ser que aparece, mas no esforço por abarcar estática e conceitualmente o ente enquanto ente em suas propriedades gerais (ontologia) e em seu fundamento último transcendente (teologia).⁸¹ Esta ambivalência da MF ou filosofia primeira está presente de maneira expressa desde Aristóteles quem, em distintos textos, oscilava em assignar como objeto da MF a noção geral de

⁷⁴ GONZÁLEZ, 2011, p. 196-197.

⁷⁵ GILSON, 1965.

⁷⁶ HEIDEGGER, 2012b.

⁷⁷ *Idem*, 2012a, p. 308.

⁷⁸ *Idem*, 2012b, p. 137 *et seq.*; 635.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 167 *et seq.*

⁸⁰ Cf. HEIDEGGER, M.; SARTRE, J.-P. A constituição onto-teológica da metafísica. In: **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1973. Consultar também: *Idem*, 2012b, p. 159.

⁸¹ HEIDEGGER, 2012a, p. 149-155. Para mais detalhes sobre o papel da MF de Suárez na visão heideggeriana referente ao esquecimento do ser, consultar: GONZÁLEZ, 2011.

ente enquanto ente ou o estudo da substância separada a partir da qual se compreenderia por reflexo o conjunto de todos os entes no que eles têm de separável da matéria.⁸²

A MF como ontoteologia é absorvida pela Escolástica Medieval em que o ser tematizado na *οὐσία* assume o caráter de coisa (*res*) ou essência atual. Nesse sentido, Heidegger vê em Suárez uma peça chave nessa história do esquecimento do ser.⁸³ Em primeiro lugar, pela consolidação e sistematização da MF que ele levou a cabo:

O livro fundamental da Antiguidade, a Metafísica de Aristóteles, não possui nenhuma construção sistemática. Suarez viu isso e buscou suprir essa falha, pois foi assim que ele a considerou, dispondo pela primeira vez os problemas ontológicos de uma forma sistemática, que determinou nos séculos seguintes até Hegel uma introdução da metafísica.⁸⁴

O papel de Suárez não se restringe a um compilador ou sistematizador dos diversos problemas dispersos na MF de Aristóteles e da tradição de comentadores que se originou ao redor desses textos. Sua importância radica, sobretudo, na questão do conteúdo ontoteológico conferido à MF. Nele temos a objetificação do ser no conceito objetivo ente, uma noção transcendental que abarca de modo indiferenciado tudo quanto é real.⁸⁵ Tal transcendentalidade do conceito objetivo de ente propiciou uma dupla consideração da MF: uma conceitual ou a priori aplicável às suas razões superiores e outra dos entes em sua totalidade que realizam de distintas maneiras a razão de ente enquanto tal.⁸⁶

Sob essa designação de uma totalidade concreta, a primeira divisão dos entes é a que se dá entre ente Infinito e finito e suas variantes: Necessário e contingente; ente *a se* e *ab alio*; por essência e por participação. Aqui é onde se manifesta e se consolida de maneira mais clara o caráter ontoteológico da MF cristã e o esquecimento do ser, que vem decifrado não desde seu aparecer no tempo, mas em função de sua dependência de frente ao Ente por essência na ordem teológica da criação. A marca de tal dependência no ente criado é a distinção entre essência e existência. Somente Deus é por essência, pois somente Ele tem o ser de si mesmo.

⁸² HEIDEGGER, 2012a, p. 34 *et seq.*

⁸³ DOYLE, J. P. Heidegger and Scholastic Metaphysics. **The Modern Schoolman**. v. 49, n. 3, p. 201-220, 1972.

⁸⁴ HEIDEGGER, 2012a, p. 121.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 122 *et seq.*

⁸⁶ *Ibidem*, p. 121-123. Consultar também: ESPOSITO, 2001, p. 409-410.

Todos os demais entes da experiência não possuem por si a existência visto que ela não integra aquilo que eles são ou sua essência.⁸⁷

Diante dessa diferenciação ôntica, o conceito objetivo de ente enquanto tal — embora não definível — necessita ser declarado ou explicitado de maneira que sua indiferença possa ser devidamente enquadrada e mantida. Aqui aparece um ponto interessante da interpretação de Heidegger sobre a distinção suareziana de ente como nome e ente como participio. Nesse aspecto, há uma coincidência com a hermenêutica essencialista de Gilson: o ente como nome significa a coisa ou essência entendida como quiddidade, isto é, “aquilo que toda coisa já era segundo a sua coisidade, antes de ter efetivamente se concretizado.”⁸⁸ O ente como participio é a realização fática ou existencial da essência. O que, em primeiro lugar, é o ser vem assim reduzido à apreensão conceitual de sua definição: “o primeiro na res, aquilo que uma coisa é segundo a sua coisidade, aquilo como o que nós a delimitamos em sua coisidade, sendo que esse elemento delimitador é o *ὁρισμός*, em latim *definitio*”.⁸⁹

Aprofundaremos mais adiante como, do ponto de vista histórico, as abordagens essencialista, ontológica e ontoteológica se comunicam entre si. Agora simplesmente chamamos a atenção para o fato de que tal convergência se percebe nos autores influenciados por Gilson e Heidegger. Nesse sentido, somos conscientes de que uma classificação muito rígida ou abrangente dos diversos comentadores pode não fazer justiça ao matiz interpretativo de cada um. Não obstante, entendemos que um enquadramento geral — com todas suas limitações — é metodologicamente útil e necessário a fim de ressaltar a novidade de nosso estudo e como ele se posiciona no contexto geral de outras compreensões da MF suareziana.

Agrupamos, portanto, os autores conforme estejam mais ligados à visão essencialista de Gilson ou a ontoteológica de Heidegger. Em primeiro lugar, ligado a Gilson, temos a Norman Wells. No que se refere à MF suareziana, salientamos sua tese doutoral (*The Distinction of Essence and Existence in the Philosophy of Francis Suárez*⁹⁰) supervisionada pelo próprio Gilson. Nela analisa com profundidade o tema da distinção de razão entre essência e existência na DM XXXI de Suárez trazendo luz

⁸⁷ HEIDEGGER, 2012a, p. 123-125.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 128.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 129.

⁹⁰ WELLS, N. J. **Distinction of essence and existence in the philosophy of Francis Suarez**. 1955. 501 p. Tese, School of Graduate Studies, University of Toronto, Toronto, 1955.

sobre o contexto histórico e filosófico que resultou na concepção suareziana posicionada como alternativa contra a distinção real (entre coisa e coisa) e modal. Wells conclui que a distinção entre essência e existência se origina em uma sobreposição conceitual de uma razão contraída (essência) e outra contraente (existência). Dessa forma, podemos descrever a criatura como efeito da ação livre e criadora de Deus, compreendendo e distinguindo racionalmente aquilo há de necessário nela e que, nesse sentido, não depende diretamente da eficiência divina.⁹¹

A mesma ideia de uma essência possível enquanto tal e sua relativa não relação com a causalidade eficiente de Deus na criação se verifica também em um estudo posterior de Wells sobre a redução, em Suárez, da distinção modal a uma espécie de distinção real. A distinção de razão se fundamenta na negação da interpretação aviceniana da essência em favor de sua pura possibilidade lógica antes da criação.⁹² É interessante notar que o artigo sinaliza, sem desenvolver, uma relação direta entre o problema da distinção entre essência e existência com a questão da subsistência. Dessa forma, o centro das atenções permanecem concentrados na preocupação de se afirmar a causalidade eficiente da ação criadora de Deus.⁹³ Em paralelo com essa concepção da distinção entre essência e existência como pura possibilidade lógica versus sua efetivação por meio da causa eficiente, Wells desenvolve, em conformidade com os mesmos princípios, uma interpretação mentalista ou conceitualista da MF suareziana em geral: aquilo que estuda a MF não seria o ente real e concreto, mas seu conceito objetivo universal apreendido pela mente. Agora, dado que o conceito objetivo é intramental, a MF não estaria preocupada com a realidade fora da mente, mas sim com as representações mentais que fazemos da realidade.⁹⁴

⁹¹ WELLS, 1955, p. 250; 327-328.

⁹² *Ibidem*. Suárez, Historian and critic of the modal distinctions between essential and existential being. **The New Scholasticism**. v. 36, n. 4, p. 419-444, 1962, p. 443-444. Consultar também: *Idem*, 1955, p. 233; 270; 330; 286-288; 340-341.

⁹³ *Idem*, 1962, p. 424. O mesmo ponto é aludido, sem ulterior desenvolvimento, em sua tese doutoral. Para mais detalhes, consultar: *Idem*, 1955, p. 224-225. A mesma ideia está presente na introdução da tradução que Wells realizou da DM XXXI. Para mais detalhes consultar: SUÁREZ, Francisco; WELLS, N. J. Translator's Introducto. In: **On the essence of finite being as such, on the existence of that essence and their distinction =: De essentia entis finiti ut tale est, et de illius esse, eorumque distinctione**. Milwaukee, Wis: Marquette University Press, 1983, p. 10-24.

⁹⁴ WELLS, N. J. Esse cognitum and Suárez Revisited. **American Catholic Philosophical Quarterly**. v. 67, p. 249-258, 1993.

Outro comentador que merece ser lembrado é Gustav Siewerth do qual destacamos *O destino da Metafísica desde Tomás a Heidegger*.⁹⁵ Siewerth considera Suárez um personagem decisivo para o surgimento e desenvolvimento da filosofia moderna. Vê-se muito claro nele uma interpretação extrínseca de Suárez, mais concretamente desde os autores de perfil mais racionalista da modernidade como Descartes, Leibniz, Wolf, Kant, Hegel.

O ponto chave da MF de Suárez como precursora da modernidade estaria na compreensão do ser como essência. Siewerth, complementa essa interpretação gilsoniana de Suárez com alguns elementos de Heidegger: a causa de tal essencialização a devemos buscar na univocidade de seu conceito de ente que traria como consequência principal um processo de esquecimento do ser. Tal homogeneização do ente resultaria em um esvaziamento da noção de ser como ato da realidade, promovendo um giro no sentido de entendê-lo como aquilo que se adequa ao ato do pensamento, antecipando assim o racionalismo moderno consolidado em Descartes.

Suárez, então, estaria na base de uma redução lógica do ser ao pensamento. A MF viria a ser uma dedução onto-lógica a priori daquilo que é pensável de seu objeto, o conceito objetivo de ser. Dessa forma, Suárez assentaria as bases para uma nova ideia de verdade em que o conceito objetivo se garante não mais pela sua adequação com a realidade, mas pela ligação com o próprio ato mental do conceito formal.

Finalmente, depois da essencialização do ser e do lastreamento da verdade em seu próprio conceito formal, a realidade em Suárez acabaria reduzida a uma possibilidade lógica. Nesse espaço de possibilidades, a existência seria somente a realização fática do que representaria o verdadeiro sentido do ser: aquilo que pode ser pensado. Em Suárez, por conseguinte, teríamos já pronta a matriz ontológica de Wolff, Kant e Hegel.

Nessa mesma esteira interpretativa, encontramos também os estudos de Jonh Doyle que nos propõe uma leitura do essencialismo suareziano desde aquilo que estima ser o seu principal traço característico, a saber, a ausência de contradição ou

⁹⁵ SIEWERTH, G. **Des Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger**. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960. Tomo por base de minha apresentação sumária de Siewerth: PRIETO LÓPEZ, 2013b, p. 138-140.

repugnância da essência enquanto tal. Novamente temos em Suárez uma antecipação da filosofia de Wolff (e por contraste também a de Kant) para quem o real se define por sua pensabilidade merecendo, assim, a crítica heideggeriana concernente ao esquecimento do ser. A gênese desse esquecimento se encontra na própria determinação do conceito objetivo de ente que se divide em seu sentido nominal (a essência) e verbal (sua existência).⁹⁶

Formalmente, o ente real se diz tal em função de sua essência e não em função do ato de ser. A sua vez, a realidade intrínseca e em si da essência radica, em última instância, na sua não repugnância ou ausência de contradição. A MF de Suárez culminaria, portanto, em um conceitualismo preocupado somente com as possibilidades lógicas daquilo que é meramente concebível.⁹⁷ Para construir a ciência MF, Suárez precisaria abandonar o ser em sua realidade existencial e redefini-lo como possibilidade lógica que, por sua própria consistência racional interna se opõe ao nada.⁹⁸

Tendo o conceito de ente como essência possível uma densidade mínima ou quase negativa de maneira a abarcar tudo que escapa ao nada, o conceito de analogia deverá ser evocado e interpretado como uma dinâmica de dependência causal nas razões disjuntivas que, equivocadamente, Doyle chama de transcendental contra as afirmações em contrário do próprio Suárez como veremos no capítulo 4.⁹⁹ Nesse mesmo âmbito de uma analogia entendida como relação ontológica de dependência do possível existente, emerge o problema — já sinalizado quando discutimos a apologética jesuíta — de relacionar a noção de possibilidade com Deus.

Outro ponto de tensão dessa perspectiva logicista reside na dificuldade de conciliar a tendência à univocidade do conceito objetivo de ente no que se refere às razões superiores e transcendentais da MF com a analogia ancorada na razão de dependência causal dos entes em suas determinações concretas. Isso leva Doyle ao estudo das denominações extrínsecas, isto é, relativas do ente. Todavia, fazendo isso, ele se afasta cada vez mais de uma compreensão do ente em sua constituição intrínseca. Suárez, ao contrário, mesmo reconhecendo a importância das

⁹⁶ DOYLE, 1972, p. 204-209.

⁹⁷ *Idem*. Suarez on the Reality of the Possibles. **The Modern Schoolman**. v. 45, n. 1, p. 29-48, 1967, p. 47.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Idem*. Suarez on the Analogy of Being. **The Modern Schoolman**. v. 46, n. 4, p. 323-341, 1969; *Idem*, 1972, p. 219.

denominações relativas, as considera secundárias e derivadas de fronte à inteligibilidade do ente em sua entidade intrínseca.¹⁰⁰

Como consequência, Doyle qualifica como transcendentais as paixões disjuntivas do ente (que nós chamamos de supracategorias). Isso o força a alocar o ente enquanto tal e suas propriedades em uma ordem supratranscendental na qual a realidade vem enquadrada em um esquema de univocidade; já na ordem transcendental-disjuntiva e categorial, as determinações do ente se entendem por meio da analogia.¹⁰¹ Em sua inteligibilidade, o ser unívoco é o único verdadeira e metafisicamente transcendente, precedendo, por sua própria consistência interna, as declinações analógicas e físicas do ente em suas determinações concretas.¹⁰²

Contra essa proposta mentalista ou logicista e suas consequentes aporias que resultam em uma espécie de cisão insuperável da primeira e da segunda parte das DM, temos as propostas de Víctor Sanz e Leopoldo Prieto López. Sanz nos sugere uma interpretação realista ou aviceniana da essência possível.¹⁰³ O ponto de tensão sinalizado pelo autor está na aparente contradição entre as DM II e XXXI: na primeira o possível ou apto para existir vem colocado no domínio do objeto da MF por ser ele um ente real em potência; na segunda, distingue o ente criado e o ente em potência como o ente e o não ente absoluto.

Para escapar dessa inconsistência, seria preciso admitir uma distinção entre potência e aptidão: a potência teria um caráter negativo enquanto a aptidão é uma capacidade, algo real já possuído. Sanz, portanto, estima que Suárez promove uma reificação da possibilidade lógica, de maneira que a essência em si possui uma

¹⁰⁰ DOYLE, J. P. Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Work of Francis Suárez, S.J. **Vivarium**. v. 22, p. 121-160, 1984.

¹⁰¹ Doyle coincide com Burlando neste ponto de relacionar a ideia de supertranscendentalidade com a MF de Suárez. Em Doyle, porém, essa supertranscendentalidade seria de caráter mais mentalista e extrínseca. Nesse sentido, vide: *Idem*. Extrinsic Cognoscibility: a Seventeenth Century Supertranscendental Notion. **The Modern Schoolman**. v. 68, p. 57-80, 1990; *Idem*. Supertranscendental Being: On the Verge of Modern Philosophy. In: BROWN, S. F. (Org.). **Meeting of the Minds: The Relation between Medieval and Classical Modern European Philosophy**. Turnhout: Brepols, 1998, p. 297-315. Podemos incluir nesse enquadramento logicista ou mentalista da essência MF de Suárez a leitura de Barroso. Em Suárez, presenciamos um duplo conceito de realidade: existência fora das causas e sua objetividade. A MF enquanto tal, encontra-se em uma esfera distinta da existência: como ciência universal ela trata do real noético que se opõe ao real existente localizado no domínio da realidade singular. Para mais detalhes, conferir: BARROSO FERNÁNDEZ, 2006.

¹⁰² GONÇALVES, J. C. Francisco Suárez e a modernidade filosófica: a distinção essência-existência. In: CARDOSO, A.; MARTINS, A. M.; SANTOS, L. R. (Orgs.). **Francisco Suárez (1548-1617) tradição e modernidade**. Lisboa: Colibri, 1999, p. 121-131, p. 125-128.

¹⁰³ SANZ, V. **La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez**. Pamplona: EUNSA, 1989.

consistência ontológica própria e suficiente que nos consente de inseri-la na esfera da realidade. Temos, assim, uma interpretação aviceniana da essência em si ou absolutamente considerada, isto é, da essência em estado puro antes de qualquer determinação intencional ou real. Mais ainda, o possível não será somente classificado como uma realidade mais entre outras, ele será a base a partir da qual se estrutura a realidade; será, em última instância uma realidade mínima — uma *entitas diminuta* — que, a partir de sua entidade fundamental, só receberá posteriores complementos como o ser na mente ou o físico e fora das causas.¹⁰⁴

As mesmas ideias estão na base do artigo *La reducción suareciana de los trascendentales*.¹⁰⁵ O ponto de partida da argumentação consiste em fazer a noção de ente ser dependente da de *res* e *aliquid*. À luz disso, Sanz entende da seguinte maneira a distinção ente como nome e ente como participio: ente como nome é a essência tomada como possível em sua realidade ou *entitas diminuta*. Por ente como participio tomamos a mesma “coisa” de maneira mais contraída e expressa ao incluir em seu conceito a existência. Novamente, a base ontológica primordial é a essência em si tomada como realidade absoluta. Essa essência possível em si representa o conteúdo positivo da realidade enquanto *aliquid* expressa por meio de uma forma lógica negativa de oposição ao nada.¹⁰⁶

Em *Suárez y el destino de la metafísica*,¹⁰⁷ Leopoldo Prieto nos oferece uma visão atualista do essencialismo de nosso autor. Enquanto Sanz distingue a potência objetiva da aptitudinal, assignando-lhe um mínimo ontológico de realidade a partir do qual a realidade vem pensada desde a essência potencial ou aptitudinal; Prieto, segundo nosso parecer e em congruência com o pensamento de Suárez, distingue a essência em potência e a essência em ato como o ente e o não ente. Daí que seja necessário pensar o ente desde a essência em sua atualidade. A essência ou ente potencial, quando apreciado em si não designa realidade alguma; enquanto tal a potência somente diz respeito à sua inclusão no escopo da potência causal produtora.

¹⁰⁴ SANZ, 1989, p. 59-113.

¹⁰⁵ *Idem*. La reducción suareciana de los trascendentales. **Anuario Filosófico**. v. 25, n. 2, p. 403-420, 1992.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 414-420.

¹⁰⁷ PRIETO LÓPEZ, 2013b, p. 283-305. Consultar também: *Idem*. Una clave de lectura de las Disputationes Metaphysicae el actualismo de Suárez. **Comprender**. v. 20, n. 1, p. 91-108, 2008; *Idem*, Res, aliquid y nihil en Suárez y la filosofía moderna. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. v. 30, n. 1, p. 49-69, 2013a.

Esse pressuposto é o que levaria Suárez à conclusão, por exemplo, da distinção de razão entre essência atual e existência ou a atribuição de um ato entitativo próprio à matéria prima ou à hipostatização do acidente.¹⁰⁸ Em suma, o ente em ato só se distingue do ente em potência como um estado (mental) de possibilidade ou de atualidade da essência viabilizado em vista da contingência da criatura que nos consente de pensar, sem contradição, a entidade da essência atual à parte da ação e da onipotência divina. O que temos, no final das contas, são dois sentidos de uma mesma realidade: sob a noção de essência compreendemos uma entidade atual enquanto constituída dentro de um determinado gênero e espécie de entidade expressada na definição; sob a designação de existente entendemos que tal realidade encontra-se de fato realizada.

O essencialismo de Suárez consistiria em colocar na essência atual o sentido mais apropriado de ente real. Dessarte, a existência viria absorvida ou equipara à razão de essência atual.¹⁰⁹ Eis, portanto, o fundamento da interpretação atualista: negação da realidade da potência como mediadora entre o não ser e o ser, concentrando a noção de realidade na atualidade em sentido forte, fora da qual o único que se encontra é o não ser absoluto.¹¹⁰

Como Sanz, Prieto também chama a atenção para a necessidade de distinguir um duplo sentido de potência em Suárez. Sanz, no entanto, vê na coisa e à parte de sua realização um mínimo de realidade. Prieto, orienta a compreensão dessa demanda em outra direção: a da distinção entre potência transcendental e predicamental. A transcendental é a potência objetiva que não designa na coisa mesma entidade alguma. Em outros termos, em si ela não existe, mas só remete para

¹⁰⁸ PRIETO LÓPEZ, L. J. La crítica de Juan de santo Tomás del concepto suareciano de materia prima. **Scientia et Fides**. v. 6, n. 1, p. 1-22, 2018; *Idem*. La impronta escotista en la metafísica de Suárez conocimiento intuitivo, actualidad de la materia prima e hipostatización del accidente. **Logos Anales del Seminario de Metafísica**. v. 50, p. 207-227, 2017.

¹⁰⁹ Mark d'Amato chega a conclusões muito similares a de Prieto, mas sua reflexão parte de uma análise epistemológica do conceito objetivo de ente para finalmente aterrizar na solução atualista da distinção entre essência e existência. Para mais detalhes, vide: D'AMATO, M. **Francisco Suárez's Concept of Being**. 1998. 86 f. Dissertação, Concordia University, Departament of Philosophy, Québec, 1998.

¹¹⁰ Ilaria Acquaviva propõe outra via de interpretação atualista de Suárez. Ela relaciona a ideia de possibilidade real e impossibilidade lógica com o problema das verdades eternas dos futuros contingentes conhecidos por Deus. Para a autora, a noção suareziana de ente real deveria ser enquadrada no esquema de uma semântica modal moderna, abrindo novas abordagens para discussão sobre a natureza ontológica de mundos possíveis. Para mais detalhes, consultar: ACQUAVIVA, I. Francisco Suárez on Metaphysics of Modality: An Actualist and Essentialist View on Real Possible Beings. **International Philosophical Quarterly**. v. 59, n. 1, p. 5-21, 2019.

fora dela ou para suas causas (por isso transcendental). A potência predicamental (ativa ou passiva) pressupõe em si uma entidade real e atual. Daí que a mesma matéria prima como potência receptiva exija, em última análise, um ato entitativo próprio. Assim toda potência real se resolve em uma entidade atual.

Jesús García Lopez propõe uma interpretação que, ao nosso ver, está a meio caminho entre a noética ou logicista e a atualista. Reconhece García a necessidade de distinguir em Suárez dois conceitos distintos de potência. Primeiramente temos, a potência objetiva que não significa nenhum ser em si, mas somente consistência lógica e capacidade de ser produzida por um agente. Por outra parte, está a potência subjetiva que se circunscreve no âmbito das essências reais e postas fora de suas causas. Uma realidade atual, pode ainda estar aberta a ulteriores determinações como a matéria prima que está em potência subjetiva para atualização da forma. A existência não é a determinação última da essência, mas só a sua posição fora das causas. Esse papel lhe corresponde às adições modais que operam uma essencialização definitiva da existência.¹¹¹

Estes são os autores que entendemos ter uma maior afinidade com a interpretação de Gilson. Passamos agora a uma breve exposição dos que mantêm mais pontos de contato com Heidegger em sua história do esquecimento do ser lavada a cabo pelo favorecimento de uma ontoteologia do ente. Ressaltamos, em primeiro lugar, a crítica de Von Balthasar que descreve Suárez em uma revisão sumária da história da MF em seu esforço por evidenciar a beleza da revelação natural na obra *Gloria. Una estética teológica*.¹¹² Balthasar aponta para a influência escotista que conduz Suárez na direção de uma explicitação transcendental do ente em virtude da univocidade fundamental de seu conceito objetivo. Disso emerge uma ontoteologia indiferente, tornando possível um discurso que reúne sob uma mesma noção tanto Deus quanto as criaturas. A MF tem seu centro de gravidade nessa conceitualização da realidade a partir da qual, desde cima, se pensa todas suas designações inferiores; assentam-se assim as bases para as ontologias racionalistas de Descartes, Espinosa, Leibniz, Kant e Hegel.¹¹³

¹¹¹ GARCÍA LOPEZ, J. La concepción suarista del ente y sus implicaciones metafísicas. **Anuario Filosófico**. v. 2, p. 135-167, 1969.

¹¹² BALTHASAR, H. U. **Gloria. Una estética teológica. 5. Metafísica. Edad Moderna**. Madrid: Encuentro, 1988.

¹¹³ *Ibidem*, p. 28-35. Mais recentemente, Zehetner tem avançado nessa linha de investigação analisando os conceitos de substância, suposto, sujeito e substrato, tentando estabelecer linhas

Quem, no entanto, desenvolve mais detidamente esta intuição do ontologismo escotista em Suárez é Ludger Honnefelder em *La métaphysique comme science transcendante*.¹¹⁴ Entre os séculos XIII e XIV, a escolástica passou por um período de transição ocasionado pela reação às teses averroistas dos textos de Aristóteles. Nesse contexto, Escoto procurou articular uma MF que tornasse possível um discurso positivo sobre Deus. Suárez é visto como o grande sistematizador das ideias de Escoto para quem a MF é uma ciência transcendente que reúne sob a noção formal de seu objeto e de suas propriedades disjuntivas Deus e as criaturas; o Ente Infinito e o Finito; o Necessário e o contingente.

Embora haja divergências entre Escoto e Suárez, ambos coincidem em privilegiar um conceito unívoco de ente como objeto adequado e próprio da MF sobre Deus que, como realidade infinita, será somente seu objeto principal, isto é, o *primus inter pares* de todos os entes reais. A MF de Suárez seria somente uma ciência dos transcendentais. Na prática, em Suárez teríamos, por um lado, a ontologia geral como ciência do ente enquanto tal e, por outro, a ontoteologia como ciência do Ente Transcendente.¹¹⁵ Ressistematizando a ciência transcendente de Escoto, Suárez abriria o caminho para a filosofia de moderna nas figuras de Wolff, Kant e Peirce.

Jean François Courtine também encontra em nosso autor o elo entre filosofia medieval e filosofia moderna. Especialmente na segunda parte de *Suárez et le système de la métaphysique*,¹¹⁶ nos vem apresentado o giro transcendental da MF como o grande responsável que inaugura o *ethos* filosófico da modernidade.¹¹⁷ Desenvolvendo a análise de Heidegger,¹¹⁸ Courtine vê em Suárez o agente que transformou a MF em uma ontoteologia.¹¹⁹ Nele, a apreciação transcendental do ente

de contato entre Suárez a filosofia transcendental de Kant. Para mais detalhes, consultar: ZEHETNER, C. Substanz, Suppositum, Subjekt, Substrat: Suárez' 34. Metaphysische Disputation auf dem Weg zur "Transzendentalphilosophie"? In: BEIER, K.; ROSSI LEIDI, T. (Orgs.). **Substanz denken: Aristoteles und seine Bedeutung für die moderne Metaphysik und Naturwissenschaft**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2016, p. 165-200.

¹¹⁴ HONNEFELDER, L. *et al.* **La métaphysique comme science transcendante: entre le Moyen Âge et les temps modernes**. Paris: Presses universitaires de France, 2002. Consultar também: PRIETO LÓPEZ, 2013b, p. 140-143.

¹¹⁵ FORLIVESI, M. Impure Ontology. The Nature of Metaphysics and Its Object in Francisco Suárez's Texts. **Quaestio Journal of the History of Metaphysics**. v. 5, p. 559-586, 2005, p. 559-560.

¹¹⁶ COURTINE, J.-F. **Suarez et le système de la métaphysique**. 1. éd. Paris: Presses universitaires de France, 1990, p. 157-293.

¹¹⁷ *Idem*. Le projet suarezien de la métaphysique. **Archives de philosophie**. v. 42, p. 235-274, .

¹¹⁸ *Idem*. Suárez, Heidegger, and Contemporary Metaphysics. In: **A Companion to Francisco Suarez**. Boston: Brill, 2014, p. 72-90.

¹¹⁹ *Idem*. Différence ontologique et analogie de l'être. Le tournant suarezien. **Bulletin de la Société française de philosophie**. v. 83, p. 41-76, 1989.

enquanto ente se erige como fundamento a partir do qual se explicitam suas propriedades e modos, encontrando, ao mesmo tempo, em Deus seu fundado-fundamentador.¹²⁰

Os pontos nodais de sua análise residem na influência do essencialismo de Henrique de Gand a partir do qual o ente, em geral, será apreciado como uma coisa (*res*). Isso ocasionará, no contexto do ente criado, uma transformação nos pressupostos envolvidos na distinção entre essência e existência vista agora como uma relação entre duas coisas: o ser da essência e o ser da existência. Courtine vê no essencialismo Henrique de Gand — junto com a resposta escotista mais decididamente orientada na direção da univocidade — os dois eixos teóricos sobre os quais são construídos a primeira parte das DM. No que diz respeito à segunda parte, constata-se uma maior influência do nominalismo, especialmente no conceito de existência e em outros tópicos que lhe estão vinculados como a unidade singular.¹²¹

Conforme estudamos em outros autores, Courtine vê na distinção de ente como nome e ente como partícipio uma divisão dura entre essência e existência em sua realização temporal. Dessa forma, teremos necessariamente como consequência um giro transcendental na MF de Suárez que — decidindo em prol da essência sobre a existência e matizando a influência nominalista em um sentido mais conceitualista — estaria articulando a MF unicamente em vista da pensabilidade ou não contradição de um objeto que prescinde da existência.¹²²

O objeto de estudo da MF, então, não partirá mais de realidades concretas — nem mesmo de Deus —, mas da essência entendida positivamente como *res* ou negativamente como *aliquid* por sua oposição ao não ser. Assim, acentuando as razões superiores do ente, se salva a unidade conceitual da MF.¹²³ Segundo Courtine, a recepção de Suárez na escolástica alemã, que a orientou decididamente em direção ao idealismo, e a história da filosofia moderna em geral, confirmariam o caráter essencialmente ontoteológico e transcendental das DM.

¹²⁰ HEIDEGGER; SARTRE; HEIDEGGER, 1973, p. 397-399.

¹²¹ COURTINE, J.-F. Nominalisme et pensée classique: La situation privilégiée de l'oeuvre de F. Suárez. **Recherches sur le XVIIe siècle**. v. 1, p. 21-34, 1976; *Idem*. Le principe d'individuation chez Suárez et chez Leibniz. **Studia leibnitiana**. v. 23, p. 174-190, 1983.

¹²² *Idem*. ¿Ontologie ou métaphysique? **Giornale di Metafisica**. v. 7, p. 3-24, 1985.

¹²³ MARTINS, A. M. Tópica Metafísica: de Fonseca a Suárez. In: CARDOSO, A.; MARTINS, A. M.; SANTOS, L. R. (Orgs.). **Francisco Suárez (1548-1617) tradição e modernidade**. Lisboa: Colibri, 1999, p. 164-167.

A análise de Courtine até hoje exerce uma grande influência, tendo se tornado, muitas vezes, a leitura canônica de vários comentadores mais recentes. Referenciamos de passagem alguns que o acompanham em sublinhar o papel de uma ontoteologia transcendental suareziana na modelagem da filosofia moderna. Volpi chama a atenção para o papel da ideia de *nihi* na apreensão unívoca e transcendental da essência real.¹²⁴ Jean-Luc Marion avança a ideia de onto-teo-logia suareziana no pensamento de Descartes.¹²⁵ Coujou, por outro lado, reflete sobre a essência real que vem identificada totalmente com uma pura possibilidade.¹²⁶ Dessa forma, o ente real em ato nada mais é que um modo ou estado do possível, transformando-o em um objeto do pensamento e a realidade como a transição do possível à sua realização efetiva mediante a ação extrínseca da potência criadora de Deus.¹²⁷ Sua interpretação, segundo nosso entendimento, aplica uma univocidade tanto ao ente em sentido nominal quanto ao ente em sentido verbal, acentuando, muito mais que Courtine, o caráter ontológico da MF de Suárez.¹²⁸ Aubenque discorre sobre como Suárez põe em marcha os fundamentos ontológicos e transcendentais da filosofia moderna cujo cerne é a reflexão entorno da subjetividade.¹²⁹ Finalmente, Rábade Romeo salienta que Suárez inicia uma subjetivação da MF colocando em primeiro plano a atividade pensante do homem em busca da determinação e explicitação de conceitos possíveis ou cogitáveis.¹³⁰

2.3. Abordagem filosófica

¹²⁴ VOLPI, F. Suárez et le problème de la métaphysique. **Revue de Métaphysique et de Morale**. v. 98, p. 395-411, 1993.

¹²⁵ MARION, J.-L. **On Descartes' Metaphysical Prism. The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesian Thought**. London: The University of Chicago Press, 1999.

¹²⁶ COUJOU, J.-P. Suárez et la renaissance de la métaphysique. In: FRANCISCO SUÁREZ. **Disputes métaphysiques I-III**. Paris: Vrin, 1998, p. 7-45.

¹²⁷ COUJOU, J.-P.; FRANCISCO SUÁREZ. La généalogie d'une ontologie de l'essence. In: **Dispute métaphysique XXXI: L'essence de l'étant fini en tant que tel, son être, et leur distinction réciproque**. Paris: Vrin, 1999, p. 9-36.

¹²⁸ *Idem*. **Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie: étude et traduction de l'index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de F. Suárez**. Paris: Peeters, 1999, p. 1-67.

¹²⁹ AUBENQUE, P. Suárez et L'Avènement du Concept D'Être. In: CARDOSO, A.; MARTINS, A. M.; SANTOS, L. R. (Orgs.). **Francisco Suárez (1548-1617) tradição e modernidade**. Lisboa: Colibri, 1999.

¹³⁰ RÁBADE ROMEO, S. La metafísica de Suárez subjetivización y dinamismo. **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**. v. 30, p. 145-155, 2003.

Como mencionamos, as frutíferas, mas insuficientes leituras de Gilson e Heidegger abriram espaço para que surgisse, com o tempo, um interesse pela filosofia de Suárez enquanto tal. Isso fomentou a busca por uma compreensão mais pura de seu pensamento e fora de um ambiente institucional e eclesiástico. Em suma, observamos um empenho por esclarecer fielmente o pensamento do Suárez filósofo e que se materializou em duas linhas distintas de investigação: uma mais existencial que parte das razões inferiores do ente tendendo a resolver as superiores em um certo conceitualismo; e outra mais ontoteológica que, a partir de Deus, examina o ente em quanto tal, suas propriedades, causas e determinações categoriais. No primeiro grupo enquadrados quatro autores de destaque: José Pereira, Jorge Gracia, Daniel Heider e Rolf Darge.

Ao que parece, influenciado por Hellín, José Pereira promove o que ele chama de existencialismo integral suareziano.¹³¹ Suárez consoma toda filosofia e teologia cristã que lhe precede ao integrar filosofia e teologia como partes do primeiro super-sistema da história do pensamento.¹³² Começa a aparecer aqui a necessidade de se apreciar Suárez em sua totalidade filosófica e teológica. Contudo, até onde percebemos nesse autor, não se avançam linhas fortes de interseção entre a filosofia e a teologia de Suárez. Passa-se apenas a ideia de um super-sistema em que no topo encontramos a teologia e a filosofia como subsidiária dela.¹³³

Concretamente no que se refere à existência, Pereira defende uma leitura existencialista de Suárez contra a crítica essencialista de Gilson que acusava nosso autor de ter orientado a MF para o caminho do racionalismo. O existencialismo integral proposto por Pereira, segundo nosso parecer, termina por reduzir a essência na existência; uma tese que consideramos alheia ao pensamento de Suárez que define a essência em função da existência ou — o que para nosso autor é o mesmo — da essência atual.¹³⁴

Em resposta a Gilson, defende a distinção entre existência atual, existência aptitudinal e existência possível. Distinções estas que se aproximam às que havia feito

¹³¹ PEREIRA, J. **Suárez: between scholasticism and modernity**. Milwaukee, Wis: Marquette University Press, 2007. Consultar também: *Idem*. Original Features of Suárez's Thought. In: SALAS, V. M. (Ed.). **A companion to Francisco Suárez**. Leiden ; Boston: Brill, 2014, p. 297-312.

¹³² *Idem*, 2007, p. 58-59.

¹³³ *Ibidem*, p. 101.

¹³⁴ *Idem*. O integralismo existencial de Suárez: In Calumniatorem Doctoris Eximii. **Revista Filosófica de Coimbra**. v. 14, p. 295-312, 1998; *Idem*, 2007, p. 101-102.

Jesús García López desde a perspectiva da potência. O erro de Gilson consistiria em confundir a existência aptitudinal com a possível.¹³⁵ Pereira, contudo, não descreve positivamente o caráter ontológico da existência aptitudinal que viria a ser um modo de consideração abstrata da realidade que, sem negar ou excluir a existência, a colocaria entre parêntese (ente nominal) como exigência para seu conhecimento científico que deve levar em conta não só as verdades atuais, mas também modais.

A confirmação do caráter existencial das DM estaria na importância que assume o tema da unidade singular e na insistência de nosso autor em não reificar conceitos distintos somente na mente. Em síntese, nos parece que a interpretação de Pereira lê Suárez desde a influência nominalista. Daí sua insistência em tentar reduzir a essência na existência por meio daquilo que denomina díade unitária. Isso também se percebe quando, expondo o papel de Suárez na filosofia moderna, Pereira afirma que os empiristas distorceriam menos o pensamento suareziano que os racionalistas e idealistas.¹³⁶ Veremos, no entanto, ao tratar da unidade singular, que Suárez rejeita essa abordagem.

Ao contrário de Pereira, a interpretação de Jorge Gracia tende a não absorver a essência na existência. Vendo na unidade singular o coração das DM, Gracia se move, ao nosso modo de ver, mais corretamente para o lado da essência sendo, nesse sentido, mais fiel aos textos de Suarez que, na identidade entre essência e existência, resolve a existência na essência atual.¹³⁷

Gracia também se subscreve à tese de que a MF é uma ciência dos transcendentais. Contudo, o acento dado ao papel do singular, traduz a transcendentalidade desde uma perspectiva mentalista. Tal mentalismo, porém, não desagua em um logicismo ou explicitação a priori e tautológica do que estaria contido no conceito objetivo de ente; em sua visão, que entendemos estar correta, o mentalismo ou conceitualismo em Suárez parte da realidade concreta e nela se fundamenta. O ente enquanto tal não é em si uma entidade física realmente existente

¹³⁵ PEREIRA, J. The Existential Integralism of Suárez: Reevaluation of Gilson's Allegation of Suarezian Essentialism. **Gregorianum**. v. 85, p. 660-688, 2004.

¹³⁶ PEREIRA, 2007, p. 102-106.

¹³⁷ Os trabalhos de Gracia ao redor do tema da individuação são inúmeros. Referenciamos os seguintes: GRACIA, J. E. What the individual adds to the common nature according to Suárez. **The New Scholasticism**. v. 53, n. 2, p. 221-233, 1979; *Idem*. Suárez y la individualidad. **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**. v. 10, p. 157-182, 1983; *Idem*. Individuals as Instances. **The Review of Metaphysics**. v. 37, n. 1, p. 37-59, 1983; *Idem*, **Individuality: an essay on the foundations of metaphysics**. Albany: State University of New York Press, 1988.

como as substâncias individuais, mas um conceito derivado por analogia; seu fundamento reside no dinamismo mediante o qual entendemos que todo ente real se define como tal por ser algo que possui uma essência real. Possuir uma essência é o que justifica a atribuição transcendental da noção de ente a todas as suas denominações inferiores.¹³⁸

No conceito objetivo de ente, temos a mesma realidade singular que, sob a denominação extrínseca operada pelo conceito formal, vem apreciada com precisão de suas determinações particulares.¹³⁹ Já os atributos transcendentais do ente são concebidos como expressões de distintas relações dinâmicas que podem ser incluídas em todo ente como negações, privações e denominações extrínsecas com o intelecto ou com a vontade.¹⁴⁰

Daniel Heider também se posiciona contra uma interpretação essencialista de Suárez. A MF não é simplesmente uma ciência que versa sobre a essência como algo cogitável. Antes, para compreendermos o verdadeiro conceito de essência real, seria preciso incluir, ademais da não repugnância lógica, a sua aptidão para a existência. Por isso, o autor nega uma leitura conceitualista de Suárez, colocando-o dentro de uma tradição realista moderada. O estatuto ontológico dos possíveis antes da criação deve ser interpretado como sendo idêntico com a essência divina ao invés de uma espécie de entidade diminuta transcendental. Posiciona-se a favor de um entendimento existencial referente à natureza da noção de ente derivada por abstração da noção de existência atual.¹⁴¹ Não obstante, reconhece uma tendência

¹³⁸ GRACIA, J. E. Suárez and the doctrine of the transcendentals. **Topoi**. v. 11, p. 121-133, 1992. A partir do estudo das determinações transcendentais do ente, Gracia orienta seu interesse para as determinações categoriais. Nesse sentido, consultar: *Idem*. Fundamentals in Suárez's Metaphysics: Transcendentals and Categories. In: SCHWARTZ, Daniel (Org.). **Interpreting Suárez**. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 19-38; NOVOTNÝ, D. D.; GRACIA, J. E. Transcendentales y categorías en la Metafísica de Suárez. In: **Right and Nature in the First and Second Scholasticism**. Turnhout: Brepols, 2014, p. 449-458.

¹³⁹ GRACIA, J. E. Suárez's conception of metaphysics; a step in the direction of mentalism. **American Catholic Philosophical Quarterly**. v. 65, n. 3, p. 287-309, 1991; *Idem*. Suárez and Metaphysical Mentalism: The Last Visit. **American Catholic Philosophical Quarterly**. v. 67, n. 3, p. 349-354, 1993.

¹⁴⁰ *Idem*. The Ontological Status of the Transcendental Attributes of Being in Scholasticism and Modernity: Suárez and Kant. In: AERTSEN, J. A.; SPEER, A. (Orgs.). **Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages?** Berlin, Boston: De Gruyter, 1998, p. 213-226.

¹⁴¹ HEIDER, D. The Nature of Suárez's Metaphysics. *Disputationes Metaphysicae and Their Main Systematic Strains*. **Studia Neoscholastica**. v. 6, n. 1, p. 99-110, 2009, p. 105-106.

epistemologizante nas DM devido a certa primazia conferia ao conceito formal de ente.¹⁴²

Segundo nosso entendimento, Heider parece minimizar a unidade do objeto da MF e o caráter autenticamente intrínseco da analogia de atribuição proposta por Suárez. Sob essa perspectiva, ente seria predicado primariamente de Deus como substância infinita e secundariamente das criaturas e dos acidentes em um processo de descenso lógico-metafísico. Do ponto de vista lógico tal descenso é viabilizado por uma denominação extrínseca por parte de nosso intelecto que garante certa unidade ao conceito de ente acentuando o papel ativo do sujeito cognoscente na determinação de seu conceito; desde a perspectiva MF tal descenso remete à dependência que os entes criados tem de Deus.¹⁴³

Embora reconheça a influência de Escoto,¹⁴⁴ Heider vê em Suárez uma tendência anti-escotista ao negar a composição formal do ente enquanto tal com seus modos intrínsecos. Para Suárez, estes modos são só conceitos racionalmente distintos ou modos de razão. Essa conceitualização do escotismo está presente em outras questões como os transcendentais, a unidade formal e individual e a distinção entre essência e existência.¹⁴⁵

Outro autor que, como Heider, argumenta contra interpretações que enquadram a MF de Suárez como uma teoria onto-lógica ou transcendental de um objeto meramente cogitável é Rolf Darge.¹⁴⁶ A MF não se reduz à lógica, pois seu objeto não depende somente da operação de nossa mente, possuindo também um fundamento na realidade. Daí o empenho de Suárez em afirmar que o objeto da MF é o ente real que abarca Deus e as criaturas; dele são excluídos somente os entes que se dizem tais por uma pura denominação de razão ou accidental.¹⁴⁷

¹⁴² HEIDER, 2009, p. 107-108.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 108. Sobre o conceito de ente e o problema da analogia, consultar: *Idem*. **Suárez's Metaphysics: From the Concept of Being via the Transcendental Unity to the Kinds of the Transcendental Unity**. Tese, Faculty of Philosophy & Arts, Charles University, Praga, 2007; *Idem*. Suárez on the Concept of Being: Is Suárez's Concept of Being Analogical or Univocal? **American Catholic Philosophical Quarterly**. v. 81, n. 1, p. 21-42, 2007; *Idem*. El concepto de ser en Suárez: ¿unívoco o análogo? **Studium**. v. 40, n. 1, p. 99-120, 2017.

¹⁴⁴ *Idem*. The Unity of Suárez's Metaphysics. **Medioevo, Rivista di Storia della Filosofia Medievale**. v. 34, p. 475-505, 2009, p. 502-503.

¹⁴⁵ *Idem*, 2009, p. 104-105.

¹⁴⁶ DARGE, R. Suárez on the subject of metaphysics. In: SALAS, V. M. (Ed.). **A companion to Francisco Suárez**. Boston: Brill, 2014, p. 91-123. Para outro estudo que trata de temas muito próximos aos que Darge analisa em seu texto, vide: USCATESCU BARRÓN, J. El concepto de metafísica en Suárez: su objeto y dominio. **Pensamiento**. v. 51, p. 215-236, 1995.

¹⁴⁷ DARGE, 2014, p. 100.

Para Darge, o projeto das DM consta de três objetivos: primeiro, Suárez visa adequar a MF às exigências aristotélicas da ciência como saber demonstrativo; nesse horizonte epistemológico, outra preocupação de nosso autor é assegurar a possibilidade de um conhecimento racional e positivo de Deus (criador transcendente) que sirva, por fim, como base natural para a recepção da revelação sobrenatural. A fim de integrar essas três condições, Suárez nos apresenta a MF como uma teoria da estrutura quiditativa universal comum a tudo quanto é real ou existente.¹⁴⁸

Isso, no entanto, promoveu uma reconfiguração da noção de ente e, consequentemente, da MF como um todo percebida, especialmente, na divisão entre a consideração geral do ser, seus atributos e princípios universais na primeira parte das DM, e o estudo de suas formas particulares na segunda. Assim, para além da ordem supra-categorial em que são inseridos — sob diversos aspectos — Deus e as criaturas, Suárez se orienta para uma explicação das razões ou conceitos mais gerais ou transcendentais contidos implicitamente na apreensão de qualquer estrutura particular.¹⁴⁹

Darge também incorpora a compreensão canônica da distinção entre ente como partícipio ou coisa existente e ente como nome que abstrai do existente sua estrutura essencial necessária. O conceito objetivo do ente em sua razão universalíssima e transcendental encontra sua realização somente nas coisas concretas singulares.¹⁵⁰ Por conseguinte, tal estrutura necessária só pode se explicar a partir da experiência imediata que temos do ente em suas determinações particulares. Somente nesse sentido ascendente que a MF seria uma *scientia transcendens*, isto é, um saber que emerge desde os objetos da experiência em direção às razões transcendentais que perpassam todas as suas estruturas supracategoriais.¹⁵¹

O segundo grupo consta de autores que possuem uma compreensão mais ontoteológica de Suárez: a MF vem pensada não desde a existência do ente finito, mas desde seu fundamento no Ente Infinito. Ressaltamos brevemente 3 autores: Angelo Gnemmi, José Enes e Marco Forlivesi.

¹⁴⁸ DARGE, 2014, p. 120.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 121-122.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 112-113.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 119-120.

Angelo Gnemmi e José Enes vêm na MF de Suárez uma retomada da reflexão ontológica de Parmênides em uma chave teológica e criacionista. Suárez retomaria a dialética do ser e do não ser de Parmênides e sua resolução final em favor da necessidade do ser. Assim se entenderia a distinção nos entes contingentes entre essência como potência objetiva e existência como essência em ato que nosso autor reduz à distinção entre o não ser absoluto e o ser. Do ser contingente, nos elevamos ao ser necessário como causa e fundamento do ser contingente.¹⁵² Enes, ademais, traz uma sugestão interessante em linha com nossa investigação sobre a teoria dos modos como ponto de articulação entre a necessidade de Deus e a diversidade contingente das criaturas sem, contudo, ir além da ideia do modo como um complemento da entidade da essência posta fora de suas causas.¹⁵³

Para Marco Forlivesi,¹⁵⁴ a razão de ente que constitui o objeto da MF depende do conhecimento da existência de Deus, pois somente o fato de haver substâncias espirituais nos possibilitaria dizer que o conceito de ente é abstrato da matéria não só segundo a razão, mas também e fundamentalmente segundo o ser. Em outros termos, somente com o conhecimento da existência das substâncias espirituais estaria garantido que a noção de ente enquanto ente e sua unidade possui um lastro real fora da mente.

Portanto, a MF de Suárez se constitui por meio da equiparação da noção de ente em sentido transcendental com a de Deus como ente primeiro. Assim, a natureza de seu objeto pressuporia as entidades espirituais, porque trata de entes concretos a luz da separação real no ser que se infere da existência do ente divino. Daí que a MF de Suárez não seja uma ontologia transcendental, pois seu objeto conecta o ente em sentido transcendental com Deus e as substâncias separadas como entes concretos

¹⁵² GNEMMI, Angelo. **Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle «Disputationes Metaphysicae» di F. Suárez**. Milano: Pubblicazioni dell'Università del S. Cuore, 1969, p. 21 *et seq.*; *Idem*. Postille: A Proposito di Fondamento Metafisico e di F. Suarez. **Rivista di Filosofia de Neo-Scolastica**. v. 65, n. 2, p. 410-417, 1973; *Idem*. Postille: Nuova postilla a proposito di fondamento metafisico e di F. Suarez. **Rivista di Filosofia de Neo-Scolastica**. v. 67, n. 3, p. 622-626, 1975.

¹⁵³ ENES, João. Suárez e o Regresso ao momento ontológico de Parmênides. In: CARDOSO, A.; MARTINS, A. M.; SANTOS, L. R. (Orgs.). **Francisco Suárez (1548-1617) tradição e modernidade**. Lisboa: Colibri, 1999, p. 21-36.

¹⁵⁴ Cf. FORLIVESI, 2005; DARGE, Rolf. Zum historischen Hintergrund der Transzendentalienlehre in den Disputationes Metaphysicae. In: NOVÁK, Lukáš (Ed.). **Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context**. Boston: De Gruyter, 2014, p. 47-65.

transcendentes. Seu objeto, ademais, incluiria os entes materiais em algumas de suas razões inferiores de maneira assimétrica.

Por esse motivo, segundo Forlivesi, seria um erro tratar as DM em termos de uma refundação da MF como ontologia. O pensamento de Suárez, ao contrário, viria melhor descrito como uma ontologia impura, porque a MF não é uma ciência ligada somente às razões transcendentais do ente. Ela fornece um conhecimento transcendental encarnado, visto que as noções transcendentais são realmente atribuídas a sujeitos concretos em vista do reconhecimento da existência de Deus e das entidades espirituais de maneira que, estudando o que é, de fato, separado da matéria, posso conhecer metafisicamente os entes materiais no que neles há de separável da matéria.¹⁵⁵

Mencionamos, por fim, outros estudos de destaque sobre temas mais pontuais. Em primeiro lugar, temos os trabalhos de John Kronen sobre a substância material.¹⁵⁶ Hurtado em *Entes y modos en las Disputationes Metafísicas* nos reporta a interessante ideia de que o modo é uma entidade cuja unidade não implica *aliquididade*,¹⁵⁷ isto é, eles não possuem uma entidade realmente distinta e separável com respeito a do sujeito que modificam, tema que exploraremos mais adiante. Ainda sobre a teoria modal, se sobressai o texto de Menn: *Suárez, Nominalism and Modes*;¹⁵⁸ nele abordam-se aspectos históricos do modalismo na Escolástica Tardia como uma resposta ao antirrealismo nominalista e como nosso autor insere os modos de maneira redutiva nas categorias do ser. Sobre a clássica questão da individuação,

¹⁵⁵ FORLIVESI, M. In Search of the Roots of Suárez's Conception of Metaphysics: Aquinas, Bonino, Hervaeus Natalis, Orbellis, Trombetta. In: NOVÁK, Lukáš (Org.). **Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context**. Boston: De Gruyter, 2014, p. 22-46.

¹⁵⁶ KRONEN, J. D. "The Importance of the Concept of Substantial Unity in Suárez's Argument for Hylomorphism. **American Catholic Philosophical Quarterly**. v. 65, p. 335-360, 1991; *Idem*. Substances are not Windowless: A Suarezian Critique of Monadism. **American Catholic Philosophical Quarterly**. v. 71, p. 53-81, 1997; KRONEN, J. D.; MENSSEN, S.; SULLIVAN, T. D. The problem of the continuant: Aquinas and Suarez on the prime matter and substantial generation. **Review of Metaphysics**. v. 53, n. 4, p. 863-885, 2000. A problemática da causalidade material vem retomada mais recentemente por Åkerlund In: ÅKERLUND, Erik. Material Causality - Dissolving a Paradox: The Actuality of Prime Matter in Suárez. In: **Suárez on Aristotelian Causality**. Boston: Brill, 2015, p. 43-63.

¹⁵⁷ HURTADO, G. Entes y modos en las Disputaciones Metafísicas. In: CARDOSO, A.; MARTINS, A. M.; SANTOS, L. R. (Orgs.). **Francisco Suárez (1548-1617) tradição e modernidade**. Lisboa: Colibri, 1999.

¹⁵⁸ MENN, S. Suárez, nominalism and modes. In: WHITE, Kevin. **Hispanic Philosophy in the Age of Discovery**. Washington: Catholic University of America Press, 2018, p. 242-272.

temos: *A identidade real como categoria dinâmica no pensamento de F. Suárez* de Adelino Cardoso e *Sobre el concepto de individuo en F. Suárez* de Alvarez Gómez.¹⁵⁹

Outro tema que tem sido estudado recentemente é a questão das formas substanciais. Sobressai-se, nesse sentido, o debate entre Helen Hattab¹⁶⁰ e Sidney Penner.¹⁶¹ Hattab critica os argumentos de Suárez em prol das formas substanciais, por serem de natureza não MF, isto é, não apodíticos, partindo da experiência empírica e de razões teológicas. Em resposta a Hattab, Penner comenta a definição e os argumentos inovadores de Suárez em defesa das formas substanciais. Contra o criticismo de que as reflexões de Suárez enfraquecem a estabilidade da noção de forma substancial, Penner argumenta em favor da consistência e dos méritos das argumentações suarezianas confirmadas pelas constantes referências e alusões feitas por autores posteriores.

Finalmente, antes de passar para a exposição da abordagem teológica, chamamos a atenção para um artigo de Santana Olalla sobre a identidade entre existência e duração.¹⁶²

2.4. Abordagem integral

Na exposição dos autores que classificamos dentro a abordagem filosófica, constatamos, em linhas gerais, um interesse por caracterizar o pensamento de Suárez desde dentro de seu sistema. Indicamos que tal mudança se deu em virtude das análises insuficientes de Gilson e Heidegger tendentes a interpretar nosso autor, sobretudo, desde seus leitores modernos. Não obstante, podemos dizer que esse empreendimento ainda manteve intacto outro pilar das sugestões seminais do eixo franco-alemão: isolar artificialmente o Suárez filósofo do Suárez teólogo. Com efeito,

¹⁵⁹ ALVAREZ GÓMEZ, M. Sobre el concepto de individuo en F. Suárez. *In*: CARDOSO, A.; MARTINS, A. M.; SANTOS, L. R. (Orgs.). **Francisco Suárez (1548-1617) tradição e modernidade**. Lisboa: Colibri, 1999, p. 45-64.

¹⁶⁰ HATTAB, H. Suárez's Last Stand for the Substantial Form. *In*: HILL, B.; LAGERLUND, H. (Orgs.). **The Philosophy of Francisco Suárez**. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 101-118.

¹⁶¹ PENNER, S. Suárez on Substantial Forms: a Heroic Last Stand? *In*: MARYKS, R. A.; SENENT DE FRUTOS, J. A. (Ed.). **Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the Complexities of Modernity**. Boston: BRILL, 2019, p. 46-71.

¹⁶² SANTA OLALLA, M. A. Existencia y duración en el pensamiento de Francisco Suárez. **Archivo Teológico Granadino**. v. 72, p. 5-29, 2009.

o professor de Friburgo, ao introduzir o problema da distinção entre essência e existência em *Os problemas fundamentais de fenomenologia*, afirma que:

Esse problema da relação entre *essentia* e *existentia* tem sobretudo um significado teológico, que não nos interessa em seu sentido mais restrito. Ele diz respeito à cristologia e ainda é discutido, por isso, até hoje nas escolas teológicas, sobretudo nas concepções filosóficas das ordens.¹⁶³

Heidegger era plenamente consciente da ligação entre teologia revelada, concretamente a cristologia, e a configuração concreta que assumiu o problema da distinção entre essência e existência em Suárez e nos demais escolásticos. Sua análise, porém, ao se limitar à perspectiva estritamente filosófica, terminou por localizar a constituição ontoteológica da MF suareziana somente no problema do enquadramento do Deus conhecido pela teologia natural ou meramente racional no horizonte da ciência do ente enquanto ente. Como veremos, as DM possuem um caráter ontoteológico duplicado. Há sim, a questão de como incorporar a Deus sob o arcabouço inteligível da MF. No entanto, junto com isso, temos também uma questão estritamente teológica condicionando a modelagem dos eixos centrais de suas DM que forneceriam, como estudaremos na contextualização histórica, o ferramental para uma adequada compreensão do dogma da Encarnação.

Recentemente, alguns autores tem sinalizando a necessidade de que as questões teológicas de fundo não são pontos que podem simplesmente ser deixados de lado sem prejuízo para um acurado conhecimento do pensamento de Suárez. Já comentamos como Pereira vê na obra de nosso autor um super-sistema que integra filosofia e teologia. Segundo nosso entendimento, essa perspectiva de investigação ainda é insipiente, pois até agora pouco foi feito no sentido de evidenciar as linhas de comunicação entre filosofia e teologia em Suárez. Indicamos a seguir os estudos que aventam as principais propostas para essa dupla constituição ontoteológica das DM.

Segundo Santiago Fernández Burillo, para salvar Suárez de uma visão ontologista e essencialista, basta manter um realismo moderado que aloca o fundamento do ser pensável na realidade externa e não na sua possibilidade à priori. A especificidade da MF suareziana encontra-se na noção de criação da qual depende

¹⁶³ HEIDEGGER, 2012a, p. 121-122. O terceiro Itálico nosso.

a analogia entendida como relação de dependência causal efetiva.¹⁶⁴ Para tanto, o autor se viu forçado a elevar a noção de causalidade ao status de atributo transcendental do ente,¹⁶⁵ reinserindo no rol dos transcendentais as paixões disjuntivas — coisa que Suárez expressamente nega — com preeminência para o par ente *a se* e *ab alio*: “[...] a causalidade é, em Suárez, transcendental per se, convertível com o ser; assim como todo ser é um, inteligível e bom, assim todo ser é causa (a se ou ab alio), é ação (substantiva ou in fieri).”¹⁶⁶

Burillo interpreta o pensamento de Suárez como uma MF criacionista da ação. Em função disso, a diferença entre ente necessário e contingente não se assentaria na distinção real entre ser e essência; para marcar tal distinção entre Criador e criatura bastaria incluir na essência do ente finito a dependência com respeito à ação criadora. Segundo o autor, só assim chegaríamos à verdadeira valência existencial de Suárez.

A motivação teológica de fundo dessa proposta estaria em um molinismo velado que nortearia as decisões metafísicas de nosso autor. Assim, Suárez rejeitaria a distinção entre essência e ser para salvar a autonomia do sujeito espiritual livre. A ilação que justifica essa asserção residiria no fato de que a composição ser-essência tem como base a noção aristotélica de causalidade (“tudo que se move, se move por outro”¹⁶⁷) que, se assumida em sua universalidade, teria como uma de suas consequências a negação da liberdade.¹⁶⁸

Logo, se esse princípio não é universalmente válido, não seria necessário integrar ao desenho ontológico do ente a composição real entre a existência e uma essência como sua potência limitante a fim de afirmar a criaturalidade do ser finito. O ente criado inclui em seu ser uma dependência essencial do Criador; dependência essa que ontologicamente se configura como um modo real de sua essência atual.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Cf. FERNÁNDEZ BURILLO, 1993; *Idem*. Las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez S.J.: Su inspiración y algunas de sus líneas maestras en el IV centenario de la primera edición (1597-1997). **Revista Española de Filosofía Medieval**, v. 4, p. 65-86, 1997.

¹⁶⁵ FERNÁNDEZ BURILLO, S. Suárez y el ontologismo. **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, v. 20, p. 213-243, 1993, p. 216.

¹⁶⁶ “[...] la causalidad es, en Suárez, trascendental per se, convertible con el ser; así como todo ser es uno, inteligible y bueno, así todo ser es causa (a se o ab alio), es acción (substantivada o in fieri).” *Ibidem*, p. 236.

¹⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Predicatorum S.R.E. Cardinalis. In: **Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelicis Opera Omnia Iussu Impensaque Leonis XIII P. M. Edita**. Roma: Typographia Polyglotta, 1888, v. 4-12, I, q. 2, a. 3, co. A partir de agora, referenciarei o título desta obra de forma abreviada como “Suma Teológica”

¹⁶⁸ FERNÁNDEZ BURILLO, 1993, p. 227 *et seq.*

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 240-241.

Anos mais tarde, Robert Fastiggi volta a chamar a atenção para o fato de que Suárez era antes de mais nada um teólogo dogmático.¹⁷⁰ Todavia, em sua leitura, a teologia dogmática de Suárez parece não haver uma influência direta na formação de seus conceitos metafísicos que possuiriam somente uma função propedêutica frente à teologia. Para ele, as DM girariam em torno de uma teologia que poderíamos acessar naturalmente com a razão: a distinção entre Deus como ente necessário e independente e as criaturas; distinção esta que deveria ser retrabalhada depois do desafio e, no fundo, da crise instaurada pelo nominalismo a fim de evitar uma reificação desnecessária de conceitos dentro do fulcro de uma MF realista moderada. É em vista das exigências do nominalismo e da coordenação das relações entre ente finito e infinito que o princípio tomista do ato limitado e recebido pela potência se tornaria desnecessário: o ente finito limitar-se-ia pela sua própria condição de ser criado e dependente.¹⁷¹

Constantino Esposito também insiste sobre a necessidade de integrar a teologia na interpretação de Suarez; uma tarefa que deve ser realizada para termos uma justa compreensão de sua obra e da mesma modernidade que bebe, em grande medida, de seus escritos.¹⁷² Para incluir a Deus no objeto da MF, o ente enquanto tal deve ser pensado de modo absoluto, isto é, deve ser concebido abstraindo as relações concretas ente Criador e criatura ou como uma instância superior que abarca ambos. No entendimento de Esposito tal dialética teria aberto o caminho para separação entre filosofia e teologia.¹⁷³

Percebe-se, assim, que Esposito instala a MF de nosso autor em um marco transcendental, principalmente no que concerne a primeira parte das DM. Já a segunda parte vem ordenada em uma chave analógica: a Deus se atribui o significado primeiro de ente, enquanto as criaturas são colocadas sob a noção de ente por uma via redutiva.¹⁷⁴ A interpretação transcendental também o leva a afirmar que o ente em

¹⁷⁰ FASTIGGI, R. Francisco Suárez as Dogmatic Theologian. In: SALAS, V. M. (Ed.). **A companion to Francisco Suárez**. Boston: Brill, 2014, p. 148-163.

¹⁷¹ FASTIGGI, R. Algunos puntos de acuerdo y desacuerdo entre Suárez y Tomás de Aquino en la metafísica y la teología dogmática. **Studium**. v. 20, n. 40, p. 79-84, 2017, p. 80-81.

¹⁷² ESPOSITO, C. Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought. In: SALAS, V. M. (Ed.). **A companion to Francisco Suárez**. Boston: Brill, 2014, p. 124-147.

¹⁷³ *Idem*. Suárez, filósofo barroco. **Cauriensia: Revista anual de ciencias eclesiásticas**. v. 12, p. 25-42, 2017.

¹⁷⁴ *Idem*. Francisco Suárez o del debito teologico dell'ontologia moderna. In: FARACO, C.; LANGELELLA, S. (Orgs.). Francisco Suárez, 1617-2017. **Atti del Convegno in occasione del IV centenario della morte...** Capua: Artetetra, 2019, p. 65-82.

potência se funda em uma privação, o qual, como veremos, não é o que encontramos nos textos de Suárez. Por conseguinte, o influxo da teologia remeteria, sobretudo, à doutrina da criação *ex nihilo* de onde surgem as ideias de ente por participação, dependência causal e analogia de atribuição intrínseca.¹⁷⁵

Giancarlo Colacicco também se move na esteira da noção de causalidade tomada como eixo principal do sistema suareziano. Contudo, para a compreensão desse tema, há de se levar em conta não somente a inserção de Deus na esfera do objeto da MF, mas também a sua teologia trinitária. A prioridade da noção de princípio sobre a de causa tornaria inteligível tanto o dogma da Trindade em que verificamos principialidade sem causalidade, como o problema de se obter uma ciência MF quando inserimos a Deus como parte de seu objeto; ou seja, uma realidade sem causa, mas que pode ser compreendido através de uma ordenação principiológica. Absorvendo assim o conceito de causa no de princípio para adequar ao escopo da MF tanto a teologia natural quanto a revelada, Suárez estaria impulsionando uma transformação racionalizante da filosofia primeira.¹⁷⁶

Para Francesco Ramella, a emancipação da filosofia no pensamento moderno se deve a um movimento de racionalização não só de Deus como parte do objeto da MF, mas também dos próprios dados revelados. Em Suárez, o mistério da Encarnação embasa a concepção do suposto como sendo o resultado da adição de um complemento real à natureza substancial abstrata, tornando-a incomunicável e existente por si. No caso da Encarnação, tal complemento foi dispensado, pois a humanidade de Cristo subsiste não em si e por si, mas na pessoa do Verbo. Ramella analisa em detalhe a solução de Suárez em contraste com as alternativas de Escoto, Caetano e Capréolo. Para o autor, tal distinção que vem extraída de um dato teológico contribui para uma melhor matização das interações entre substância segunda e substância primeira. Suárez demonstraria, portanto, uma tendência em minimizar a

¹⁷⁵ ESPOSITO, C. Existence, relation, effieience. Le nœud suarézien entre métaphysique et théologie. In: ESPOSITO, C. (Org.). L'ESISTENZA / L'EXISTENCE, 23 - 25 gennaio 2003, Caen. **Atti del colloquio internazionale...** Turnhout: Brepols, 2003, p. 139-161.

¹⁷⁶ COLACICCO, G. Il Libro Δ della Metafisica. Francisco Suárez e il confronto con Aristotele. In: FARACO, C.; LANGELLA, S. (Orgs.). Francisco Suárez, 1617-2017. **Atti del Convegno in occasione del IV centenario della morte...** Capua: Artetetra, 2019, p. 45-64. Consultar também: *Idem*. Hacia una ontología trinitaria: notas sobre el De Deo de Francisco Suárez. In: CARVALHO, Mário A. Santiago de *et al* (Ed.). **Francisco Suárez - metaphysics, politics and ethics**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p. 91-112.

distinção entre fé e razão. Uma estratégia que contribuirá para a emancipação da filosofia no pensamento moderno.¹⁷⁷

Gian Piero Soliani analisa a relação transcendental (*connexio*) entre Deus e os possíveis nas DM desde o tratado teológico *De Divina Substantia*. Nesse texto teológico, se perguntado se os beatos, na contemplação de Deus, também contemplam toda a criação contida n'Ele como sua causa. Segundo Soliani, a maneira como Suárez analisa essa questão estaria alinhada com a interpretação de Courtine que vê nos possíveis uma consistência ontológica própria suficiente para fundar a ciência necessária de Deus das essências antes de serem criadas.¹⁷⁸

Victor Salas também se manifesta contra aquelas interpretações contemporâneas que encontram em Suárez o princípio de um modo secularizado de se fazer filosofia e defende que não é possível compreender nosso autor sem levar em conta suas preocupações teológicas.¹⁷⁹ Indica — sem desenvolver — que essa relação profunda entre MF e teologia se encontra especialmente na Cristologia. O problema da Encarnação demanda uma compreensão muito precisa de conceitos metafísicos centrais como as noções de essência, existência, subsistência e suposto. Ademais, a exigência de concretude com que se deve abordar as questões Cristológicas (a existência real da humanidade de Cristo unida hipostaticamente ao Verbo) abonaria um dimensionamento existencial de nosso autor cujo ponto focal residiria na relação causal entre Deus (Ente necessário) e as criaturas (entes contingentes).¹⁸⁰

Ao registrar a relevância dos problemas cristológicos em Suárez, Salas remete a Julio Söchting Herrera, um pesquisador que tem se dedicado a estudar em profundidade e extensão a presença do tema da Encarnação no pensamento teológico e metafísico de Suárez. Söchting busca dar seguimento a intuição de Iturrioz presente em um artigo de 1943 — posteriormente replicado em uma monografia — em que, dentre outros pontos, toca o tema da gênese histórica das DM: o fato de

¹⁷⁷ RAMELLA, Francesco. Il costitutivo formale della persona in Francisco Suárez tra Teologia e Metafisica. In: FARACO, C.; LANGELLA, S. (Orgs.). Francisco Suárez, 1617-2017. **Atti del Convegno in occasione del IV centenario della morte...** Capua: Artetetra, 2019, p. 111-124.

¹⁷⁸ SOLIANI, G. P.. La connessione necessaria in Suárez tra assolutezza di Dio e assolutezza del possibile. In: FARACO, C.; LANGELLA, S. (Orgs.). Francisco Suárez, 1617-2017. **Atti del Convegno in occasione del IV centenario della morte...** Capua: Artetetra, 2019, p. 125-142.

¹⁷⁹ SALAS, 2017.

¹⁸⁰ *Idem*. La orientación teológica de la metafísica de Francisco Suárez. **Pensamiento**. v. 74, n. 279, p. 7-29, 2018.

Suárez interromper seu comentário ao DI para se dedicar às DM não foi algo circunstancial; há, sobretudo, uma conexão teórica das teses centrais da MF de nosso autor com conceitos que condicionam a compreensão do dogma da Encarnação.¹⁸¹

Dos estudos de Söchting sublinhamos sua dissertação de mestrado,¹⁸² cujos resultados foram incorporados em sua tese de doutorado¹⁸³ apresentada pouco depois como livro.¹⁸⁴ O trabalho do autor resultou em uma volumosa tese que seria impossível discutir com a profundidade que merece nesse levantamento bibliográfico que agora estamos realizando.¹⁸⁵ Assim além da tese, que representa o pensamento maduro do autor, nos apoiaremos em outros estudos derivados de sua investigação doutoral a fim de evidenciar os pontos nodais de sua visão sobre o impacto da cristologia na MF de Suárez.

Sua dissertação de mestrado visou compreender a Encarnação como um problema mais estritamente teológico. No contexto das DM, Söchting constata que importantes decisões metafísicas “[...] foram tomadas por razão da revelação da encarnação, o qual é um argumento decisivo contra o caráter transcendental, à maneira kantiana, da cristologia.”¹⁸⁶ O primeiro ponto de destaque é o papel determinante da Encarnação na doutrina da distinção de razão entre essência e existência em Suárez revisitada no capítulo oitavo de sua investigação doutoral.¹⁸⁷ A

¹⁸¹ ITURRIOZ, 1949, p. 287.

¹⁸² SÖCHTING HERRERA, J. **Perfecto en Humanidad: El misterio de la encarnación como problema ontológico en las Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez**. 2007. Dissertação, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2007.

¹⁸³ *Idem*, 2021c.

¹⁸⁴ *Idem*. **El hombre en Dios. La Encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez**. Granada: Facultad de Teología de Granada, 2021a.

¹⁸⁵ O autor faz um valioso inventário quantitativo e qualitativo das ocorrências de temas teológicos ao interno das DM e do tema da Encarnação nas obras teológicas de Suárez nos capítulos 2 ao 6 sua tese. Por estar nosso estudo inserido em um programa de filosofia, simplesmente remetemos o leitor para o excelente trabalho realizado por Söchting. Dessa forma entendemos que podemos focar a atenção em temas mais estritamente metafísicos e sua relação com o problema da subsistência. Para mais detalhes, vide: *Idem*. **La Encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez**. 2021. 697 p. Tese, Facultad de Teología de Granada, Granada, 2021c, p. 105-398.

¹⁸⁶ “[...] han sido tomadas por razón de la revelación de la encarnación, lo que es un argumento decisivo contra el carácter trascendental, modo kantiano, de la cristología suareciana.” *Ibidem*, p. 99.

¹⁸⁷ *Idem*. La Encarnación en el pensamiento Teológico e Filosófico de Francisco Suárez: Una presentación. **Proyección**. v. 68, p. 396-398, 2021b, p. 379; 383; *Idem*, Encarnación y subsistencia en las Disputaciones metafísicas de Francisco Suárez. Algunas cuestiones en torno a los fundamentos de la modernidad. In: MARYKS, R. A.; SENENT DE FRUTOS, J. A. (Ed.). **Francisco Suárez (1548-1617)**. Boston: BRILL, 2019, p. 154-177, p. 159-160; 167-171; *Idem*, 2021c, p. 399-454. Consultar também: *Ibidem*, p. 329; 391-398.

segunda questão que emergiu de sua pesquisa de mestrado foi o tema do suposto ou constitutivo formal da substância, que figura como o objeto de estudo de sua tese.¹⁸⁸

Em termos gerais, a concepção da MF que brota da análise de Söchting visa salvar o caráter existencial da interpretação jesuíta (que ele chama de hispânica) compaginando-a com a mentalista ou supertranscendental de Doyle. Parte, portanto, do ente em sua determinação categorial conferindo ao ser em si e por si da substância e a seu constitutivo formal — a subsistência — o centro da extensão lógica do ser que reuniria tanto o ente finito quanto o Infinito.¹⁸⁹ Uma vez considerado existencialmente os entes em seu conjunto extensional, nos elevaríamos à compreensão de sua intensão lógica ou supertranscendental.

Segundo o autor, os dados oferecidos pela fé,¹⁹⁰ especialmente nos mistérios da Encarnação e da Trindade, expandem por meio da analogia nosso conceito objetivo do ser real ou daquilo que podemos pensar sem contradição.¹⁹¹ Isso quer dizer que o objeto da MF — o ente tomado em sua máxima generalidade e abstração — inclui em seu conceito a possibilidade da encarnação materializada na inserção de uma distinção real entre essência e subsistência. Em Cristo, ademais, temos uma instância positiva da unidade entre ser Infinito e finito na pessoa do Verbo por meio da qual a natureza humana finita e a divina se encontram em uma relação supertranscendental fora de uma mera possibilidade pensável.¹⁹² Na Trindade, três pessoas distintas em uma relação supertranscendental real exercitam uma única natureza divina.¹⁹³

Em suma, os mistérios da fé nos salvariam da supertranscendentalidade mentalista ou logicista de Doyle, porque, nos casos excepcionais da Encarnação e da Trindade, teríamos um fundamento suficiente para afirmar um realismo moderado que se projeta para além das razões inferiores (extensão lógica) do ser, alcançando assim a mesma razão supertranscendental do ente como objeto da MF em sua intensão lógica. Para Söchting, portanto, o centro da MF de Suárez, como ciência do ente enquanto ente, reside na substância e no seu constitutivo formal que permite unir por meio da analogia o Ente Infinito (Deus uno e trino) e o ente criado finito:

¹⁸⁸ SÖCHTING HERRERA, J., p. 99.

¹⁸⁹ SÖCHTING HERRERA, 2019, p. 175; *Idem*, 2021c, p. 586; 640.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 93; 152.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 338.

¹⁹² *Idem*, 2021b, p. 337-378; *Idem*, 2019, p. 172-176.

¹⁹³ *Idem*, 2021c, p. 105-146.

Agora, na extensão do ser, o ente mais perfeito é a substância primeira, o ente que é em si. E, portanto, o núcleo da extensão do ser onde a sua intenção é também mais densa é o constituinte formal da subsistência. Por esta razão, contestei à afirmação de J. J. E. Gracia sobre a individuação como o coração da metafísica suareziana por se encontrar no centro do tratamento da unidade transcendental. Pois bem, sem de forma alguma diminuir a importância da solução original do Exímio relativamente ao problema do indivíduo, o lugar onde tal indivíduo é instanciado e aquele em que tal indivíduo existe, é precisamente a substância primeira: o coração da metafísica suareziana é a pessoa. [...] Assim, seguindo a metáfora de Gracia, sugerimos que a disputa sobre a subsistência é a alma da metafísica suareziana e essa alma é plenamente conhecida na sua razão de ser por causa da Encarnação como um fato positivo e histórico, e não como uma possibilidade puramente apriorística e transcendental.¹⁹⁴

Por conseguinte, para manter um realismo existencial na MF de Suárez, foi necessário reduzir a extensão e a intensão do objeto da MF à razão de substância completa e minimizar a analogia de atribuição pela qual o ente se diz intrinsecamente tanto de Deus quanto da criatura, da substância e do acidente em prol de uma analogia que remete a um sentido principal do ser: no vértice da MF, o ente só se compreende enquanto tal por uma denominação extrínseca, isto é, por uma relação supertranscendental.¹⁹⁵ Outras inferências que extrai Söchting de sua leitura do problema da subsistência em Suárez são os seguintes: os termos ente como nome e ente como participio são interpretados, respectivamente como a essência em estado de potência objetiva e a essência atual ou existente,¹⁹⁶ mantendo, dessa forma, uma visão homogênea da existência que o força fusionar as noções de inseidade e perseidade.¹⁹⁷

Essa homogeneidade da existência, também levará à remodelagem de um conceito teológico importante para Suárez: a razão de inexistência. A potência objetiva

¹⁹⁴ “Ahora bien, en la extensión del ser, el ente más perfecto es la substancia primera, el ente que es en sí. Y, por tanto, el núcleo extensional del ser donde también la intención de éste es más densa es el constitutivo formal de la subsistencia. Por esta razón, he contestado la afirmación de J. J. E. Gracia acerca de la individuación como el “corazón” de la metafísica suareciana pues se encuentra en el centro del tratamiento de la unidad trascendental. Pues bien, sin quitar en nada importancia a la original solución del Exímio respecto del problema del individuo, el lugar donde tal individuo se instancia y aquello en lo cual tal individuo existe, es, precisamente, la substancia primera: el “corazón” de la metafísica suareciana es la persona. [...] De ahí que, siguiendo la metáfora de Gracia, sugerimos que la disputación 34 sobre la subsistencia es el alma de la metafísica suareciana y esa alma es conocida completamente en su razón de ser por causa de la Encarnación como hecho positivo e histórico, y no como posibilidad puramente apriorica y transcendental.” SÖCHTING HERRERA, 2021b, p. 397. Consultar también: *Idem*, 2021c, p. 67; 191; 336-338; 411; 455; 534 e 588.

¹⁹⁵ *Idem*, 2019, p. 154-177. Consultar también: *Idem*, 2021b, p. 378 e 383.

¹⁹⁶ *Idem*, 2021c, p. 636; *Idem*, 2021b, p. 380.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 391.

em si ou absolutamente é nada, de maneira que o ente em potência e o ente em ato se distinguem imediatamente como o não ser e o ser que, como veremos, Suárez chama também de composição real negativa ou privativa. Em algumas passagens de cunho cristológico, Suárez afirma que a natureza humana de Cristo possui razão de inexistência. Söchting toma essa expressão para designar a contingência da humanidade criada de Cristo que poderia não existir atualmente (daí sua razão de inexistência) da qual restaria somente sua pura potência objetiva. Portanto, entre a inexistência e a existência teríamos a mesma distinção que se verifica entre o não ser da potência objetiva e o ser do ente em ato.¹⁹⁸ A união hipostática, então, será interpretada como união imediata entre a natureza humana de Cristo e o Verbo Divino da mesma maneira que há uma união imediata entre natureza e subsistência:

*Em Cristo, a pessoa do Verbo cumpre o “ofício” do modo, que é a subsistência criada da qual carece, dado que nisto consiste o dogma da união hipostática: em Cristo existem duas naturezas perfeitas (como se comprovou na DM 31) em uma só pessoa ou subsistência divina, a pessoa do Verbo. Esta exceção confirma a regra metafísica do constitutivo formal da personalidade criada: ser um modo completo da existência.*¹⁹⁹

Essa prioridade ontológica conferida à substância que a eleva, na prática, ao status de objeto da MF também impactará a teoria da individuação e da analogia em Suárez. Assim, junto com a resolução do ente em substância, Söchting considera a subsistência como fonte e camada última da individuação, pois: “A subsistência contrai e individualiza a essência universal e com ela, constitui o concreto existente que, enquanto indivíduo denota uma substância primeira e, enquanto essência atual, denota uma natureza em ato.”²⁰⁰

¹⁹⁸ SÖCHTING HERRERA, 2021c, p. 386.

¹⁹⁹ “En Cristo, la persona del Verbo cumple el “oficio” del modo, que es la subsistencia creada de la cual carece, dado que en esto consiste el dogma de la unión hipostática: en Cristo existen dos naturalezas perfectas (como se probó en DM 31) en una sola persona o subsistencia divina, la persona del Verbo. Esta excepción confirma la regla metafísica del constitutivo formal de la personalidad creada: ser un modo completo de la existencia.” *Idem*, 2021c, p. 501. O texto se repete In: *Idem*, 2021b, p. 393. A mesma ideia reaparece também nestas outras passagens: *Idem*, 2021c, p. 499-501; *Idem*, 2021b, p. 379; 384-386; 390; 392. O Itálico nosso.

²⁰⁰ “La subsistencia contrae e individualiza la esencia universal y con ella, constituye el concreto existente que, en cuanto individuo denota una substancia primera y, en cuanto esencia actual, denota una naturaleza en acto.” *Idem*, 2021c, p. 531. Consultar também: *Idem*, 2019, p. 154-177, p. 161; *Idem*, 2021c, p. 67; 320; 431; 533; 642; 649. Notamos também que o autor, no artigo em que reporta os resultados de sua investigação doutoral, parece mudar de entendimento, amenizando — e inclusive rejeitando — o papel da subsistência no que diz respeito à individuação: “La exposición de las sentencias oponentes (Escoto y Cayetano) ha mostrado lo que la subsistencia no es: no se identifica con la substancia primera; no es una pura negación; no

Finalmente, a supositalidade ou personalidade seria, para Suárez, a fonte da analogia do ser. Söchting entende que, em Suárez, a analogia de proporcionalidade intrínseca seria fundante com respeito à de atribuição intrínseca, pois, antes de mais nada, o ente se diria comum a Deus e às criaturas por uma semelhança estrutural radicada na supositalidade que inclui no escopo daquilo que é pensável sem contradição a possibilidade de uma relação pessoal ou supertranscendental entre o ente finito e o Infinito que de fato, por revelação, sabemos que se realizou historicamente em Cristo.²⁰¹

3. OBJETO DE ESTUDO DA PRESENTE PESQUISA

Em linhas gerais, podemos dizer que as diversas propostas entorno do pensamento metafísico de FS estiveram marcadas, nos últimos cem anos, por duas características principais: em primeiro lugar, a ambição de trazer à luz uma filosofia suareziana desvinculada de sua teologia; pensou-se que era possível, prescindindo dos problemas e preocupações teológicas, encontrar em Suárez uma filosofia pura. Nada mais alheio ao modo como nosso autor enxergava a si mesmo. Suárez era, antes de mais nada, um teólogo (suas obras teológicas representam cerca de 90% de toda sua produção intelectual) e é em função da teologia que ele se adentrava em outros campos.

Estamos alinhados com os autores mais recentes que advertem sobre a necessidade de olhar para a filosofia de Suárez desde a perspectiva ontoteológica sob pena de não captarmos fielmente os matizes de seu pensamento que tinham sempre no seu horizonte especulativo questões de teologia natural e, como homem da Contrarreforma, também revelada. Isso é uma das causas, segundo nossa apreciação, da segunda característica que marcou os estudos da MF suareziana, a saber, uma oscilação entre abordagens transcendentais-essencialistas e as existenciais-conceitualistas.

consiste en el principio de individuación ni en los accidentes; no se convierte de ningún modo con la existencia y, menos, es un principio extrínseco a la substancia con diferencia real, como interpretó la posición de Cayetano." *Idem*, 2021b, p. 391. Consultar também: *Ibidem*, p. 380; 387; 397.

²⁰¹ SÖCHTING HERRERA, 2021c, p. 565-566; 618; 623; 643.

Como se pode bem observar, essas duas tendências correspondem respectivamente à primeira e a segunda parte das DM. Dessa forma, originou-se uma dicotomia: a tendência essencialista-transcendental coloca o acento na primeira parte das DM fazendo dela uma ciência transcendental que absorve as determinações concretas do ente entendidas como desdobramentos ou estados do seu objeto; já a corrente existencial-conceitualista centra suas atenções nas razões inferiores do ser analisadas na segunda parte das DM. Para tal corrente, o que é real é o existente concreto de maneira que as noções superiores serão reduzidas a abstrações conceituais sem existência imediata. O resultado final do filtro filosófico aplicado às DM são essas duas concepções aparentemente irreduzíveis que dificultam a identificação da unidade de uma obra que foi expressamente defendida por seu autor embora ele mesmo reconhecesse uma bipartição não só editorial, mas também teórica.²⁰²

Este estudo buscará mostrar que há uma harmonia ontoteológica à luz da qual essas tensões podem ser aliviadas e, talvez, desfeitas. Esperamos, nesse sentido, ser exitosos em propor uma nova via de interpretação para a MF de FS. Nosso estudo almeja compreender Suárez internamente e não desde as interpretações de seus leitores. Logo, não separaremos artificialmente o Suárez filósofo do Suárez teólogo. É certo que ele acolhe elementos dos autores e correntes que lhe precederam, mas isso não significa necessariamente que a filosofia de nosso autor deva ser rotulada de eclética, isto é, uma colcha de retalhos sem uma verdadeira unidade orgânica.

Nossa investigação buscará evidenciar o princípio subjacente que estrutura de maneira coesa os distintos problemas, opiniões e soluções reunidas nas DM. Ela faz uma interlocução mais direta com os estudos de Söchting que, segundo nosso entendimento, é o autor que mais tem avançado no empenho por integrar as teses teológicas na interpretação da MF de Suárez. Como ele bem coloca, essa alma que configura obra do Granadino reside na noção de subsistência que deriva do problema teológico da Encarnação.²⁰³

Os estudos de Söchting, no entanto, apresentam dois pontos essenciais que nos parecem ainda não resolvidos em sua integralidade. Em primeiro lugar, o autor está alinhado com a interpretação que chama de hispânica, denomina por nós

²⁰² **DM**, Motivo e plano de toda a Obra, p. 18-19.

²⁰³ SÖCHTING HERRERA, 2021c, p. 99; *Idem*, 2021b, p. 397.

existencial-conceitualista. Para ele, o núcleo da MF reside na existência substancial que se distingue racionalmente de sua essência completada pelo modo de subsistência. Por conseguinte, as tensões entre a primeira e a segunda parte, em boa medida, permanecem vivas. A primeira parte das DM só escaparia do destino conceitualista pelo caso extraordinário da Encarnação que vincula em uma relação supertranscendental real o ente finito e Infinito na pessoa do Verbo.

Em segundo lugar, entendemos que o problema teológico da Encarnação não explica somente as relações supracategoriais e categoriais entre essência, existência e subsistência. Ela ao contrário, se estende por toda a primeira parte das DM configurando a própria noção de ente como objeto da MF. Dessa forma, o núcleo da MF está onde ele deveria estar, na noção de ente enquanto tal. Portanto nos afastamos da interpretação de Gracia — com quem Söchting parece parcialmente concordar — que vê na unidade singular o coração da MF suareziana. Em síntese, concordamos, por assim dizer, materialmente ao localizar na questão da subsistência o problema seminal que anima as DM; nossa divergência, porém, reside no impacto ou no modo como a subsistência configura os conceitos metafísicos de Suárez.

Antes de finalizar com a demarcação do objeto desta pesquisa, precisamos justificar o recorte que nos guiará na escolha dos temas que serão estudados nas DM. Reconhecemos o risco de um enfoque muito localizado diante do intuito de uma compreensão geral das DM, o qual induziria a uma leitura do todo em função de suas partes. Isso, de fato, ocorreria se a pesquisa se limitar somente às razões superiores ou inferiores do ente.²⁰⁴ Portanto, é necessário determinar uma linha guia que perpassasse as duas partes das DM.

Isso é possível se miramos para *a noção formal de ente em si e por si*.²⁰⁵ Por ente em si, entende-se o ente em sua realidade atual e princípios intrínsecos, excluindo, portanto, suas determinações extrínsecas ou relativas. Isso permitirá que se trace um parêntese metodológico sobre aqueles temas mais periféricos ao ente em sentido absoluto. Nossa pesquisa, por isso, não avançará sobre questões como a verdade e a bondade transcendental, pois — embora sejam atributos intrínsecos do

²⁰⁴ Em outros termos, à primeira ou à segunda parte das DM.

²⁰⁵ Ao longo de nossa investigação, iremos explicando com mais detalhes os diversos sentidos que assumem em Suárez as expressões “ente em si” e “ente por si”. A explicação agora oferecida é geral e provisória em função da necessidade de um critério metodológico para a seleção da bibliografia e dos temas que estruturarão esta tese. Contudo, essas noções provisórias não contradizem as que exporemos mais à frente.

ente — se dizem por denominação extrínseca a um intelecto ou vontade. Com mais razão, deixaremos de lado a causalidade final e eficiente do ente. Ademais, o ente em si formalmente considerado, se predica tanto de Deus como da criatura, isso nos permite esquivar a análise da divisão *Ente Infinito e finito*.

Com a noção de ente por si, é possível abstrair as razões acidentais do ser, o que nos autoriza tratar em conjunto as duas partes da DM na noção de substância. Ademais, o ente em si e por si formalmente considerado, nos faculta para centrar a atenção naqueles elementos que estão ligados essencialmente à constituição da substância completa ou suposto, evitando ter que fazer um extenso inventário sobre a substância em geral, a substância espiritual e a material. Ficarão fora dessa pesquisa temas que, mesmo possuindo um fundo ontológico, apresentam um caráter mais epistemológico como a questão dos universais e da analogia. Finalmente, cabe notar que não discutiremos a adequação ou não do modo como Suárez acolhe as teses e opiniões de seus interlocutores.

Eis portanto o objeto de estudo de nossa investigação: a noção de subsistência como constitutivo formal do suposto e fundamento ontoteológico do sistema metafísico de FS. O objetivo geral consiste em mostrar que as DM estão construídas em função de sua adequação à solução específica que nosso autor dá à questão da subsistência que, à sua vez, se origina como condição de possibilidade para articular o problema teológico da união hipostática.

Desse objetivo geral, derivam os seguintes objetivos específicos: 1) conhecer em profundidade a noção de subsistência em Suárez; 2) mostrar o impacto que o conceito de subsistência tem no arranjo das principais teses do sistema metafísico de nosso autor; 3) como consequência do anterior, expor de modo sistemático as principais teses das DM; 4) propor uma interpretação que revele a unidade teórica subjacente das DM.

As principais novidades que visamos trazer com esta investigação são as seguintes: 1) o estabelecimento de que as DM possuem uma dupla valência ontoteológica, não havendo nelas somente uma preocupação por inserir o Deus conhecido pelos filósofos no horizonte científico da MF, mas também, e sobre tudo, a instauração de um esquema ontológico que assegure a compreensão do Deus revelado, especialmente no dogma da Encarnação; 2) o reconhecimento de que essa alma teológica é a chave interpretativa das DM, trazendo como fruto a superação das tensões entre as tendências transcendentais-essencialistas e existenciais-

conceitualistas cujos núcleos teóricos se encontram na aparente oposição entre as DM II e XXXI; 3) a compreensão de que a influência da noção de subsistência ultrapassa o domínio das determinações inferiores do ser, modelando a própria noção de ente como objeto da MF e as principais teses das primeira parte das DM.²⁰⁶

4. ITINERÁRIO

À luz do objeto de estudo e dos objetivos propostos, registramos aqui o itinerário que será seguido nesta investigação. O trabalho está dividido em quatro partes: a primeira é de natureza histórica em que avaliamos, nos capítulos 1 e 2, a formação do contexto filosófico e cultural de onde surgem as DM, terminando com a exposição do seu processo genético de formação dentro do DI. A partir desse ponto, almejaremos demonstrar que o conceito ontoteológico de subsistência plasmou as teses centrais da MF suareziana, sendo, ao mesmo tempo a chave de uma interpretação unitária de seu sistema.

Para tanto, será necessário expor, na segunda parte, os elementos essenciais do sistema metafísico de Suárez. No capítulo 3, estudaremos a noção de ente como objeto da MF; no quarto, a redução das propriedades transcendentais a *unum*, *verum* e *bonum*; em seguida, no capítulo 5, adentraremos na mais intrínseca e absoluta das propriedades transcendentais: a unidade e seu fundamento positivo; depois de discutir

²⁰⁶ Sem dúvida, reconhecemos a existência de outros estudos que tocam a questão da subsistência além daqueles que já referenciamos no levantamento bibliográfico. No entanto, até onde temos averiguado, não constatamos nenhum que se adiantasse às novidades que pretendemos apresentar com esta pesquisa. No geral, eles são ou de natureza dissertativa, isto é, visam explicar os conceitos de subsistência e seus correlatos sem avançar uma proposta interpretativa geral das DM à luz dessas noções ou, algumas vezes, partem das DM com o olhar mais voltado para as teses teológicas de Suárez. Temos, nesse sentido, o livro de Federico Santamaría que compara as noções de essência, existência subsistência em Tomás e Suárez em vista compreensão de temas teológicos: SANTAMARÍA, F. **En el tercer centenario de F. Suárez S. I.: Estudio crítico de las teorías de Sto. Tomás y de Suárez acerca de la distinción entre esencia, subsistencia y existencia y en relación con las verdades teológicas**. Madrid: Teodoro, 1917. Rubianes encara a subsistência como a explicação formal da incomunicabilidade da substância: RUBIANES, E. La subsistencia creada según Suárez. **Ecclesiastica Xaveriana**. v. 2, p. 97-146, 1952. Bacierio, por outro lado, distingue entre subsistência e a incomunicabilidade desde o debate que se deu entre Suárez, Vasquez y Lugo: BACIERO, C. Los problemas de la subsistencia creada en Suárez, Vazquez y Lugo. **Miscelánea Comillas**. v. 57, p. 205-243, 1972. Mais recentemente, Marschler confirma o que já temos dito sobre o empenho de Suárez em fazer uma mediação entre tomismo, escotismo e nominalismo. Nesse contexto, ele chama a atenção para a importância dos temas metafísicos como os transcendentais, a teoria das distinções, das relações e da subsistência para a compreensão da teologia trinitária em Suárez: MARSCHLER, Thomas. **Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext**. Münster: Aschendorff, 2007.

a unidade em geral, avançamos, em sexto lugar, na consideração da unidade particular e seu princípio individuante; feito isso, será avaliado, no capítulo 7, a clássica questão da distinção de razão entre essência e existência; finalmente, encerrando a segunda parte, refletiremos sobre o ente determinado positivamente por meio das composições reais de natureza substancial (matéria e forma) e accidental (substância e acidentes); e das diversas espécies de composições modais das quais se destaca o modo de subsistência (capítulo 8).

Superada esta fase, estaremos em condições de — na terceira parte de nossa investigação — examinar a fundo a noção suareziana de subsistência. Dividimos esta parte em cinco capítulos: o capítulo 9 está dedicado à questão semântica dos termos suposto, hipóstase e pessoa. Desta primeira etapa, já extrairemos alguns pontos teóricos importantes que serão aprofundados mais adiante; o décimo capítulo visa captar a noção de subsistência desde seu contraste com a natureza substancial; ato seguido, sondaremos a subsistência em sua mesma essência (capítulo 11); descrita a subsistência em seus traços essenciais, elucidaremos suas propriedades: a indivisibilidade e a incomunicabilidade (capítulo 12). Encerramos esta parte com um capítulo sobre o papel da noção de subsistência na distinção entre substância primeira e segunda (capítulo 13).

Com o conceito de subsistência em mãos, podemos prosseguir com a 4ª parte de nossa investigação: a subsistência como chave de leitura das DM. No capítulo 14, faremos um levantamento das conclusões e pontos nodais aos quais chegamos até o momento nesta pesquisa, concluindo com a ideia da presença de uma ontoteologia da subsistência como pano de fundo das DM. O capítulo 15 destacará como essa ontoteologia se faz presente nos eixos teóricos centrais vistos na segunda parte desta investigação. A partir de tudo que temos discutido nesta tese, apresentaremos de modo consolidado nossa caracterização e interpretação das DM.

Ao tomar posição diante das diferentes leituras apresentadas na literatura, alimentamos a esperança de que esta investigação possa contribuir para o debate entorno à MF de Suárez, sinalizando de maneira propositiva novos horizontes de especulativos que emergirão de suas conclusões.

5. GUIA DE LEITURA E OBSERVAÇÕES METODOLÓGICAS

A maioria das monografias que hoje encontramos sobre Suárez são consolidações de artigos organizados ao redor de certos eixos teóricos. Isso tem como resultado positivo a apresentação de estudos pontuais e altamente especializados sobre temas específicos. No entanto, ao focar nos detalhes, podemos descurar a visão de conjunto das DM. Diante disso, achamos que seria oportuno não somente desenvolver o tema da subsistência, mas oferecer um estudo que integrasse de modo articulado os principais temas das DM. Consequentemente — mesmo com os devidos recortes feitos ao tema de pesquisa — o texto resultou mais extenso do que hoje em dia se pratica para uma tese doutoral. Nesse sentido, ainda que não tenhamos ido além do razoável, pedimos aqui a indulgência do leitor; o espírito que animou o esforço realizado foi o desejo de oferecer à comunidade uma exposição orgânica e mais completa possível das DM.

Em vista de sua extensão, tivemos a preocupação de que esse estudo pudesse ser lido de diversas maneiras. Certamente, a primeira opção seria acompanhar o texto na ordem disposta pelos capítulos. Contudo, o leitor que já está familiarizado com o pensamento de Suárez pode pular aqueles capítulos da segunda parte que julgue suficientemente conhecidos.²⁰⁷

Dessa forma, quem se sentir confiante pode passar da primeira para a quarta parte que é, de fato, o núcleo da investigação. No início do capítulo 14, fazemos um apanhado geral em que as conclusões da primeira parte são apresentadas. As considerações finais também devem ser lidas em continuidade com a 4ª parte para os que estiverem acompanhando o desenvolvimento de nossa proposta. Por fim, quem só desejar ter um contato com temas pontuais do pensamento de Suárez, pode ler isoladamente os capítulos da segunda parte. Sobre o tema da subsistência, a recomendação é que seja feita a leitura dos 5 capítulos apresentados na terceira parte, pois eles formam uma unidade temática.

Feita essa consideração geral, esclarecemos aqui alguns pontos mais concretos. Todas as traduções foram feitas pelo autor da tese. No caso das obras de Suárez, sempre quando foi possível procurou-se cotejar o texto com outras traduções já existentes. O texto original da tradução sempre vem colocado entre aspas no

²⁰⁷ Com respeito à terceira parte, essa estratégia, em linha de princípio, também seria possível. Todavia, devido aos poucos estudos que encontramos sobre o tema da subsistência, talvez seja necessária a leitura integral dos 5 capítulos desta parte.

rodapé e antes da referência bibliográfica. Ainda sobre as referências, optamos pela modalidade numérica com a particularidade de que numeração se reinicia em cada novo capítulo. Com respeito ao modo de citar, seguimos as orientações gerais da ABNT. Optamos por indicar as citações subsequentes de uma mesma de forma abreviada (autor, ano e página) com exceção dos autores clássicos que possuem uma forma própria de citação. Nesse caso, sinalizamos o autor, o nome da obra com seu sistema próprio de localização do texto.

Concretamente usamos os algarismos romanos para indicação dos tratados, partes, disputas, etc. e os arábicos para os livros, capítulos, questões, artigos ou seções. Ademais, quando se julgou necessário, indicamos entre colchetes ([]) algumas informações extras como página, fôlio, coluna, número ou linha para auxiliar a localização precisa de algumas referências.²⁰⁸ No corpo do texto optamos por empregar somente algarismos arábicos.

Para finalizar esta introdução, faremos alguns esclarecimentos sobre o uso do termo *ontologia* e seus derivados. Embora nossa investigação tenha um perfil histórico, temos a convicção de que somente compreenderemos adequadamente o lugar de Suárez na história da filosofia, se acessarmos suas ideias desde dentro. Tudo isso implica pelo menos duas coisas: um conhecimento mínimo das circunstâncias que impulsionaram a escrita da obra e um debruçar-se sobre os textos mesmos de Suárez. Por isso, optamos por não concentrar nossos esforços em ressaltar a influência das DM na filosofia de autores posteriores.

Pode, então, soar estranho para o leitor o uso frequente de alguns conceitos como *ontologia* e *ontoteologia* consolidados muito tempo depois. Entretanto, esse expediente não é algo incomum na tradição dos estudos sobre a MF em geral. É muito bem sabido que o próprio termo MF é extemporâneo aos livros de Aristóteles por ele denominado. Mesmo assim a expressão se consolidou não só por convenção, mas por aduzir a algo de verdadeiro sobre o conteúdo daqueles textos deixados sem título e sem uma ordem definitiva; algo reconhecido pelo próprio Suárez ao início da primeira DP.²⁰⁹

²⁰⁸ Quando Suárez coloca algum texto de natureza introdutória sem numeração de seção, indico somente a disputa (quando houver) e a página.

²⁰⁹ **DM**, I [p. 207-208].

Ademais, o próprio conceito de MF, tal como é utilizado por Suárez, não está livre de ambiguidades. A ideia de *algo colocado para além da física* assume para nosso autor pelo menos duas conotações: um conceito, composição ou distinção elaborado pela razão que está além daquilo que é a coisa em sua realidade física; por exemplo, a distinção entre essência e existência é tida como MF, pois na realidade mesma da coisa não há tal separação; pode também designar um conceito, composição ou distinção que, mesmo sendo real, só o conheceríamos por influência da fé revelada. É o caso, como veremos, da distinção entre natureza e suposto.²¹⁰ Assim, o uso dos termos ontologia e ontoteologia nos serve para melhor discernir a natureza da especulação de nosso autor.

O termo ontologia também é conveniente se levarmos em conta as preocupações de ordem metodológica de Suárez, dentre as quais estava a estruturação científica daquela que Aristóteles chamava de Filosofia Primeira. Os critérios de cientificidade para tal estruturação se achavam nas próprias obras do estagirita que definia ciência como um conhecimento necessário e, portanto universal, de um objeto bem delimitado, de suas propriedades e causas. Diante das descrições deixadas por Aristóteles atinentes à Filosofia Primeira, duas se referiam mais ao seu objeto: a ciência do ente enquanto tal e ciência das substâncias separadas. A primeira passa a ideia de um saber geral de tudo aquilo que se diz ente; a segunda, aponta para um saber que versa sobre entidades concretas. Veremos ao longo de nosso estudo que Suárez, de certa maneira, resolve a segunda (teologia natural ou racional) na primeira (ontologia). Isso fica claro pela própria estrutura das DM que tratam, na primeira parte, do ente em geral, suas propriedades e causas; e, na segunda, dos tipos concretos de ente, dentre eles Deus.

Para colocar Deus e as criaturas sob a noção de ente, foi preciso realizar um duplo movimento: primeiramente, enfraquecer o sentido da Filosofia primeira como MF, isto é, como ciência da realidade transcendente em favor de uma ciência que se diz primeira em vista de sua generalidade inteligível. Em segundo lugar, Suárez como filósofo cristão, não podia simplesmente nivelar Deus (Ente necessário) e as criaturas (entes contingentes). Portanto, a reflexão sobre o ente precisava convergir para a

²¹⁰ Ao longo de nosso estudo, essa dupla conotação do termo MF será explicada com mais detalhes. Neste momento, só apresentaremos essas ideias de maneira preliminar a fim de justificar o uso dado ao termo ontologia.

essência (ente nominal), absorvendo nela a existência. O desenvolvimento desse aspecto do pensamento suareziano — minimização da transcendência e da existência — desembocará futuramente em Wolff para quem a ontologia é a ciência daquilo que é cogitável ou pensável sem contradição.²¹¹

²¹¹ KOBAL, 2010, p. 94-141; PRIETO LÓPEZ, 2013b, p. 9-11 e 338. Nas páginas que se seguem, revisitaremos como mais profundidade e referenciaremos adequadamente estes temas brevemente mencionados aqui.

PARTE I - CONTEXTO HISTÓRICO

Na introdução, mencionamos a dupla constituição ontoteológica das DM: uma ligada à teologia natural em que o principal problema é compreender o lugar de Deus como realidade transcendente na MF. A outra diz respeito à teologia cristã; nela os dados que se tentam harmonizar com a ciência MF não estão acessíveis à razão, mas dependem da fé na revelação dos mistérios, sobretudo, da Encarnação. Nossa proposta agora é destacar o impacto que historicamente a concepção judaico-cristã sobre Deus teve na compreensão da MF. Fazendo isso, esperamos também mostrar as linhas de contato e convergência entre ontologismo e essencialismo.

O leitor mais familiarizado com as DM notará que alguns autores, como Tiago de Viterbo e Godofredo de la Fontaines, não são citados por Suárez. No entanto, entendemos que a solução proposta por eles, no que diz respeito a inserção de Deus na questão do objeto da MF, e a consequente configuração do ente contingente como criatura distinta e dependente do Criador, são essenciais para a compreensão do horizonte teórico em que se move Suárez. Não pretendemos, portanto, ser exaustivos nesse inventário histórico nem rastrear todas as filiações teóricas dos autores diretamente citados nas DM, o qual seria por si só um trabalho que nos levaria muito longe do escopo dessa tese; simplesmente almejamos sinalizar os pontos nodais da teia de influências, ideias e problemas que Suárez levará em conta na sua proposta para a MF. Isso será feito em dois momentos que denominamos: *a formação de um novo ethos filosófico* e *a formação de um novo ethos cultural*, terminando com o esclarecimento da gênese histórica das DM. No primeiro, tocaremos o problema de Deus como um tema filosófico dentro da MF; no segundo, iremos referenciar alguns fatos históricos que indicam um peso mais decisivo de problemas estritamente teológicos na formação das DM.

CAPÍTULO 1 - A formação de um novo *ethos* filosófico

Um dos debates centrais na filosofia escolástica é a distinção entre essência e existência. Tal distinção se dá em um contexto de esforço por compreender a relação entre Deus e o ente criado no âmbito da MF. Como é evidente, a transcendência divina e a criação não eram temas apreciados na antiguidade grega.

Isso começa a mudar com o advento do cristianismo e sua abertura ao uso da razão na explicação das verdades da fé (Cf. 1Pe 3,15).¹

Devido ao momento histórico em que nasce o cristianismo, observamos nos seus inícios e durante a Alta Idade média uma maior influência do pensamento neo-platônico² como ferramenta para o reconhecimento da inteligibilidade do real visto como uma derivação ou emanção necessária do Um. A unidade e a multiplicidade dos entes resultavam de uma dinâmica de participação e de afastamento do Um: existe algo distinto do Um, porque este algo, separando-se do Um, inclui em si uma negação do Um; tudo além do Um é de certa maneira um não-Um. Sem embargo, na mesma medida em que algo é determinado e distinto em si, será também um.³ Tal derivação necessária poderia ser confundida como uma espécie de panteísmo.

O Deus do cristianismo, por outro lado, é um Deus criador e a noção de criação, significa que algo é feito a partir do nada (*ex nihilo*); não é, por tanto, uma produção a partir de Deus nem de algo pressuposto. Ademais, Deus é uma realidade absolutamente transcendente, infinita e única; fora d'Ele só encontramos as criaturas ou o nada (não-ser). Nessa perspectiva, era preciso compreender como os anjos, mesmo sendo entidades espirituais e incorruptíveis, eram também entes criados. Em outros termos, era preciso explicar a contingência das entidades imateriais de frente ao Ser absoluto, incausado e simples de Deus.⁴

Em que pesem essas dificuldades, as reflexões do neoplatonismo abriram espaço para uma comunicação entre filosofia grega e pensamento cristão veiculada especialmente pela figura de Santo Agostinho cujos escritos balizarão, em grande

¹ Segundo Norman J. Wells, a questão de fundo na DM 31 é a articulação e defesa da eficiência da causalidade divina sobre o ser da criatura, garantindo assim sua produção “*ex nihilo*”. Concedemos, de fato, que este é um dos pontos centrais da Disputa, mas não o único; esta seria a conclusão de uma leitura isolada da DM 31. Buscaremos mostrar já nesta primeira parte que, para Suárez, há outras preocupações além da defesa da criação. Para mais detalhes sobre a relação da DM 31 com o problema da causalidade eficiente, vide: WELLS, 1955, p. 233; 270; 286-288; 324; SUÁREZ; WELLS, 1983, p. 8-13.

² Para um estudo geral referente ao neoplatonismo e sua importância, vide: WALLIS, R. T.; BREGMAN, J.; INTERNATIONAL SOCIETY FOR NEOPLATONIC STUDIES (Ed.). **Neoplatonism and gnosticism**. Albany: State University of New York Press, 1992. Consultar também: BRANDÃO, Bernardo Lins. O problema do misticismo em Plotino. **Revista Estudos Filosóficos**. v. 10, p. 29-39, 2013.

³ Cf. HALFWASSEN, J. The Metaphysics of the One. In: FRANCIS, Mark; TAYLOR, Michael (Ed.). **Herbert Spencer: legacies**. London ; New York: Routledge, 2015, p. 182-199; PROCLUS *et al.* **The elements of theology =: Diadoxos stoixeiōsis theologikē**. 2nd ed. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1992.

⁴ Cf. OWENS, J. The Number of Terms in the Suarezian Discussion on Essence and Being. **The Modern Schoolman**. v. 34, n. 3, p. 147-191, 1957, p. 158-159.

medida, os contornos da recepção ortodoxa do pensamento pagão. No que se segue, apresentamos os autores que avançaram as principais teses visando harmonizar Deus e as criaturas no contexto da MF, contribuindo assim para a formação do ambiente filosófico de Suárez.

1.1. Boécio

Diante da necessidade de se explicar a transcendência divina, a distinção criador-criatura e a criação *ex nihilo*, inicia-se uma investigação do ser ou da existência em termos absolutos. Severino Boécio é o que abre formalmente essa empreitada. O significado preciso do termo ser (*esse*) em Boécio é debatido. O mais provável que ele, tomando a expressão concreta *id quod est* como sinônimo descritivo de ente, decifre o *esse* como o significado abstrato do termo *est* presente na referida expressão.⁵ Se em Platão e em Aristóteles havia um foco na dimensão estática — na quididade ou essência do ente —, em Boécio temos um deslocamento para a esfera dinâmica, mesmo que ainda se entenda o ser do ente dentro do espectro de uma causa formal como ser da essência.⁶ Assim sendo, estabelece-se pelo menos as terminologias *esse* e *quod est* que serão interpretadas posteriormente como aquilo pelo qual algo é (*quo est*), ou seja, os princípios constitutivos de uma coisa, que não são propriamente entes, mas só em um sentido analógico; e aquilo que propriamente é (*quod est*).

Outra possível exegese também relacionada com temas e problemas próprios da filosofia cristã, é entender o termo abstrato *esse* e o concreto *id quod est* como expressão da relação entre forma ou essência e o indivíduo singular de dita essência ou suposto, pois de fato Deus é um ente concreto e singular, mas que ao mesmo tempo se comunica às três pessoas da Santíssima Trindade.⁷ Como insinuado pelo dogma da Santíssima Trindade, individualidade não necessariamente implica incomunicabilidade absoluta. Estabelecer os relevos precisos dessas duas noções

⁵ Cf. SAVIAN FILHO, J. A distinção entre ESSE e ID QUOD EST no DE HEBDOMADIBUS de Boécio. **Coletânea**. v. 3, 2003.

⁶ Cf. COSTA, I. F. **El ente y el ejercicio del ser: Estudio comparativo de Boecio y Santo Tomás en la Lectio II del comentario al De Hebdomadibus**. 2009. 146 p. Dissertação, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma, 2009.

⁷ Cf. COSTA, E. F. Comentário de Santo Tomás de Aquino ao De Hebdomadibus de Boécio - advertência preliminar -. **Ágora Filosófica**. v. 1, p. 1-21, 2007.

assim como os constitutivos metafísicos que as fundamentam será um tema corrente em toda a filosofia escolástica.

1.2. Avicena e Averróis

Paralelamente à consolidação do neoplatonismo cristão no ocidente, o mundo árabe também estará empenhado na determinação do lastro ontológico demarcador da distinção entre criatura e criador. No tocante a Deus, a visão árabe se aproxima da judaico-cristã, ao menos em seu caráter infinito, transcendente e criador. Nesse quesito, um dos problemas é entender a divindade no escopo do objeto da MF, um assunto que Aristóteles mesmo parece oscilar entre duas alternativas: a ciência do ente enquanto ente⁸ ou a filosofia primeira.⁹

No que se refere à primeira, a MF estaria preocupada em estudar os aspectos universalíssimos do ente. Todas as demais ciências, em relação a ela, abordariam aspectos particulares. Para Avicena, que segue este entendimento, Deus não é o objeto da MF. A Divindade como entidade totalmente separada faria parte de uma ciência setorial colocada sob o arcabouço geral da MF. Esse enquadramento pareceria minimizar o caráter transcendente de Deus que viria colocado, junto com as criaturas, sob a mesma noção comum de ente enquanto tal.¹⁰

Já em Averrois, a MF é sobretudo teologia. Dito de outra forma, é a ciência das substâncias separadas, entidades particulares e totalmente despojadas de matéria. Para o estudo de tal objeto, seria preciso valer-se de princípios universalíssimos mediante os quais seria possível conhecer todas as demais substâncias em geral naquilo que elas têm de universal. Sob essa ótica, Deus viria a ser propriamente o objeto da MF. O problema de tal hermenêutica, é a aparente

⁸ ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005, 1003a21-32.

⁹ *Ibidem*, 1026a23-32. É também conhecida a oscilação ou as duas maneiras de conceituar a essência em Aristóteles: uma focando no aspecto abstrato em que a essência vem descrita como “τὸ τί ἦν εἶναι” (aquilo que era o ser ou a quiddidade) e a outra ressaltando o concreto “τόδε τι” (este algo). Para tanto, consultar: *Ibidem*, 1028a1-15; 1029b1-1030a10. Para mais detalhes sobre as diversas interpretações medievais da MF como “Sabedoria”, “Filosofia Primeira”, “Ciência do ente” e “Teologia”, confira-se: Cf. KOBAYASHI, 2010, p. 94-141, p. 95 *et seq.*

¹⁰ WIPPEL, J. F. Essence and existence. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. et al (Ed.). **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**. Cambridge University Press, 1982, p. 383-410, p. 386.

restrição do alcance universal da filosofia primeira, cujo o objeto próprio seriam as substâncias separadas e, de modo tangencial ou reflexo, as demais substâncias.¹¹

Ambas soluções encontram um problema comum: de diferentes maneiras parecem inviabilizar a MF como ciência. A própria noção aristotélica de episteme exige que um determinado objeto seja conhecido de modo necessário à luz de seus princípios e causas. Agora, enquadrar Deus e as substâncias separadas como objeto próprio da MF ou como uma instancia singular da noção de ente comum significaria que, pelo menos, um ente não tem causa. A consequência é que não haveria em sentido estrito uma ciência do ente enquanto tal.

Do lado das criaturas, o problema gira em torno da distinção entre essência e existência. Para Avicena, Deus é um ente necessário em virtude de sua existência estar incluída necessariamente em sua essência. As criaturas, por outro lado, podem ou não existir porque nelas a existência não pertence à essência de maneira que aquela se relaciona de modo contingente ou accidental em comparação com esta.¹² Daí que precise ser recebida ou causada.¹³

Averróis, critica este posicionamento, pois se o ente existe em função de algo que se adiciona à essência, surge a pergunta referente àquilo que torna existente a realidade mesma adicionada à essência, o que acarretaria em um processo infinito.¹⁴ Com a reintrodução no mundo ocidental das obras de Aristóteles por meio dos comentários árabes (século 12), a dificuldade para coordenar o binômio Deus/criaturas no marco da MF será outro tema constante da filosofia escolástica.

1.3. Tomás de Aquino

O caráter científico e sistemático do *corpus aristotelicum* exerceu uma enorme influência nas nascentes universidades medievais. Mas também com ele se

¹¹ Cf. BENEDICTUS PERERIUS. **De communibus omnium rerum naturalium principiis & affectionibus, libri quindecim**. Roma: Franciscum Zanettum, & Bartholomaeum Tosium socios, 1576, L. I, Cap. 6, p. 13 [C-D].

¹² Embora estudos mais recentes lancem dúvidas sobre se Avicena realmente considerou o ser como um acidente, essa é pelo menos a interpretação latina de Avicena também aceita pelo Suárez. Para mais detalhes, consultar: **DM**, XXXI, 7, 1; CUNNINGHAM, Francis A. Averroes vs. Avicenna on Being. **The New Scholasticism**. v. 48, n. 2, p. 185-218, 1974, p. 196 *et seq.*

¹³ Cf. GÓMEZ CAFFARENA, 1959, p. 141; MAS HERRERA, O. La esencia y la existencia: Santo Tomás y Francisco Suárez. **Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica**. v. 37, n. 91, p. 115-122, 1999, p. 117-118.

¹⁴ WIPPEL, 1982, p. 393.

reacenderam os antigos problemas ligados à transcendência divina e à criação. Como é sabido, Deus, na concepção aristotélica, não é uma realidade absolutamente transcendente. Tampouco é o Deus criador e providente do cristianismo; o universo, para o Estagirita era eterno e o Motor imóvel figura como causa final da realidade e, indiretamente, talvez como causa formal. Sem a necessidade de explicar a razão última de porque existe algo ao invés de nada, seus esforços se concentram na explicação da mudança e da transformação. Apoiado nos princípios de ato e potência, a mudança se explicava pela composição real de substância e acidentes. Por outro lado, a geração e a corrupção remontavam à composição de matéria prima e forma substancial.

Santo Tomás, seguindo a linha inaugurada por Avicena, afirma a distinção real entre essência e ser. Para ele, contudo, o ser não é um acidente, mas a atualidade última do ente criado.¹⁵ O *esse* tomista é um princípio metafísico “pelo qual” (*quo est*), em última instância, o ente (*quod est*) se diz existente mediante a atualização de sua essência, conferindo um sentido metafísico forte ao termo *esse*.¹⁶

A distinção entre ser e essência em mútua relação de ato e potência é a marca característica do ente criado. Tal composição de ato e potência é por excelência MF e não se deve confundir com a composição de matéria e forma dos entes físicos. O refinamento da posição tomista fica mais evidente na análise das substâncias espirituais que também são entes finitos e criados *ex nihilo*. Por serem criados, tais entes poderiam não existir se assim fosse determinado por Deus, logo são necessários somente de um modo relativo na medida em que suas essências possuem uma perfeição tal que não necessitam de composição com a matéria para exercitar o ser. No entanto, nelas deve haver algum princípio que justifique seu ser atual, pois somente Deus é absolutamente necessário. Tal princípio é a distinção e composição de ser e essência nas criaturas espirituais.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO. Quaestiones Disputatae de Potentia. In: FRETTE, Stanislaus Eduardus (Org.). **Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis Sacri Ordinis F. F. Praedicatorum Opera Omnia: Quaestiones Disputatae de Potentia. - de Malo**. Parisii: Ludovicum Vivès, 1875, v. 13, q. 7, a. 2, ad 9; *Idem*. **Suma Teológica**, I, q. 4, a. 1, ad 3.

¹⁶ *Ibidem*, I, q. 45, a. 4, co; I-II, q. 26, a. 4, co; III, q. 17, a. 2, co.; *Idem*. Quaestiones Disputatae de Veritate. In: FRATRUM PRAEDICATORUM (Ed.). **Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelicis Opera Omnia iussu Impensaque Leonis XIII P. M. Edita**. Roma: Sanctae Sabinae, 1970, v. 22, q. 12, a. 3, ad 14; *Idem*. Quaestiones de Quolibet. In: **Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita**. Paris: Du Cerf, 1996, v. 25, XII, q. 7, a. 2, co.

No que diz respeito ao objeto da MF, Santo Tomás visa salvar tanto a transcendência divina quanto a cientificidade do conhecimento do ente enquanto ente. Em linha com Avicena, afirma que Deus não é o objeto da MF. Contudo, Ele não é uma realidade alocada com as demais criaturas sob uma noção generalíssima de ente. Estritamente Deus não é um ente pois, para o Aquinate, ente se entende como aquilo que tem o ser ou participa do ser. Deus, porém, não participa do ser; Ele é o mesmo ser subsistente¹⁷ que, embora não se compreenda propriamente sob a noção de ente como “aquilo que tem o ser”,¹⁸ é a sua causa transcendente.¹⁹ Essa transcendência é ratificada sobretudo na sua teologia negativa. A partir das criaturas, só sabemos propriamente que Deus existe, mas não o que ele é. Todo conhecimento quiditativo de Deus se resolve em uma negação do que apreciamos em seus efeitos.²⁰

Esse esquema ontológico fez com que, na Universidade de Paris, os representantes mais conservadores da tradição agostiniana — ou daquilo que posteriormente ficou conhecido como “Augustinismo Filosófico” — encarassem com desconfiança as novidades advindas de Aristóteles e sua aplicação em sede de teologia.²¹ Nesse contexto, a opinião de Santo Tomás foi encarada como potencialmente agnóstica²² e de algum modo vinculada a um movimento conhecido como “Averroísmo Latino” que reconhecia no Comentador árabe Averróis a expressão mais fiel de um aristotelismo puro levado às suas últimas consequências, muitas das quais concluíam teses que pareciam ir contra importantes pontos da doutrina cristã.

As tensões entre a faculdade de artes e de teologia continuaram depois da morte de Tomás, culminando em 1277 quando o Bispo de Paris, Etienne Tempier, publica 219 teses condenando o Averroísmo. Em geral, as teses giravam em torno de três grandes questões: a imortalidade da alma, a onipotência divina e a eternidade do

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, I, q. 3, a. 2, ad 3; a. 4, co.; q. 4, a. 2, co.; *Idem*. **Suma Contra os Gentios: Livros I e II**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, III, 19, 3.

¹⁸ *Ibidem*, I, 22, 9.

¹⁹ *Idem*. In XII Libros Metaphysicorum. In: **Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis Sacri Ordinis F. F. Praedicatorum Opera Omnia**. Parisii: Ludovicum Vivès, 1875, v. 24, Proemium, p. 333-334; *Idem*. **Quaestiones de Quolibet**, XII, q. 5, a. 1, co.

²⁰ *Idem*. **Suma Teológica**, I, q. 2, a. 2, ad 2; q. 13, a. 1; *Idem*. **Quaestiones Disputatae de Veritate**, q. 13, a. 3, ad 14.

²¹ PRIETO LÓPEZ, 2013b, p. 163 *et seq.*

²² GUERIZOLI, R. Sobre a refundação tardomedieval da metafísica. Os motivos de Henrique de Gand. **Discurso**. v. 40, p. 207-236, 2010, p. 213 *et seq.*; Consultar também: SALAS, 2017, p. 34; Cf. HELLÍN, 1945, p. 1.

mundo. Destacamos as que mais diretamente estão ligadas aos temas que de algum modo estamos abordando agora sobre a relação entre Deus e as criaturas:

70. Que as inteligências, ou substâncias separadas, que chamam eternas, não possuem propriamente causa eficiente, mas só metaforicamente, pois possuem uma causa conservadora no ser; ao contrário, elas não são produzidas, porque dessa forma seriam transmutáveis.

79. Que as substâncias separadas são sua essência, porque nelas é a mesma coisa aquilo pelo qual é e aquilo que é.

81. Que, pelo fato de as inteligências não possuírem matéria, Deus não poderia fazer muitas de uma mesma espécie.

214. Que de Deus não se pode conhecer a não ser que Ele é ou o mesmo ser.²³

Dessas quatro proposições destacadas, a primeira é evidentemente rejeitada por Tomás.²⁴ No entanto, as outras são aceitas pelo menos parcialmente. A segunda e a terceira — de matriz aristotélica — se aplicam, respectivamente, à distinção entre essência e existência nas criaturas espirituais²⁵ e à individuação pela matéria.²⁶ A última, de natureza neoplatônica, a encontramos como base da teologia negativa do Aquinate.²⁷ Isso mostra que o alcance das Condenas foram além da exclusão de um averroísmo puro, mas almejaram neutralizar qualquer possibilidade de abertura para

²³ “70. Quod intelligentiae, sive substantiae separatae, quas dicunt aeternas, non habent proprie causa efficientem, sed metaphorice, quia habent conservantem causam in esse; sed non sunt factae de novo, quia sic essent transmutabiles. 79. Quod substantiae separatae sunt sua essentia, quia in eis idem est quo est, et quod est. 81. Quod, quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset facere plures eiusdem specei. 214. Quod de Deo non potest cognosci, nisi quia ipse est, sive ipsum esse.” Cf. DENIFLE, H. **Chartularium Universitatis Parisiensis**. Parisii: Fratrum Delalain, 1989, p. 544-555.

²⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, I, q. 2, a. 3, co.

²⁵ Cf. *Ibidem*, I, q. 3, a. 4, co. É preciso notar, no entanto, que Tomás aceita com restrições a ideia de que nas criaturas espirituais, devido à sua imaterialidade, não há distinção entre aquilo que elas são (quod est) e aquilo pelo qual elas são (quo est). Para o Aquinate, o fato de elas serem imateriais não significa necessariamente que careçam absolutamente de composição. As criaturas espirituais, mesmo sendo simples na ordem da essência são compostas na ordem do ser. Em outros termos, nelas se distinguem e se compõe realmente a essência e o ser. Por tal motivo, tão pouco nelas se identificam aquilo que elas são e aquilo pelo qual são. Somente em Deus há esta identidade absoluta. Para mais detalhes consultar: *Idem*. *Expositio Libri Boetii de Ebdomadibus*. In: **Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelicis Opera Omnia Iussu Impensaque Leonis XIII P. M. Edita**. Roma: Éditions du Cerf, 1992, v. 50, p. 272, l. 196 *et seq.*

²⁶ Cf. *Idem*. *Super Boetium de Trinitate*. In: **Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelicis Opera Omnia Iussu Impensaque Leonis XIII P. M. Edita**. Roma: Éditions du Cerf, 1992, v. 50, q. 4, a. 2, co.

²⁷ Cf. *Idem*. **Quaestiones Disputatae de Veritate**, q. 8, a. 1, ad 8.

uma visão agnóstica sobre Deus e sobre a MF em geral como veremos a seguir em Siger de Brabante.

1.4. Siger de Brabante

Para Siger as substâncias separadas não são Deus; logo, tampouco serão somente ato, afastando-se da simplicidade divina e se aproximando da potencialidade. Contudo, disso não se infere uma distinção real entre essência e existência, entendida esta como algo adicionado àquela. Para marcar a diferença entre Criador e criatura, seria suficiente a composição de substância e acidente, pois somente Deus é absolutamente ato puro. As criaturas espirituais não são totalmente simples; nelas o intelecto e a vontade são acidentes distintos da substância.²⁸ Deus não é o objeto da MF, mas isso não significa afirmar que d'Ele só podemos conhecer que existe, sem dizer nada realmente positivo de sua essência, pois Ele está compreendido na noção geral de ente. Logo, é o ente enquanto tal que não possui causas, visto que pelo menos uma das realidades que se colocam sob ele, a saber, Deus, não tem causas.²⁹ Siger parece propor um agnosticismo ainda mais radical: será impossível um conhecimento científico da realidade como um todo e não somente no que diz respeito a Deus.

O aristotelismo averroista, especialmente na figura de Siger, foi o principal alvo das Condenas de Paris, não obstante algumas das proposições condenadas tenham atingido também teses tomistas.³⁰ As Condenas em particular e o debate geral entorno da recepção do pensamento de Aristóteles estimularam a construção de outras ontologias menos dependentes do pensamento do Estagirita. Na prática, isso representou uma espécie de retorno a Santo Agostinho ou àquilo que se entendia ser sua base filosófica, agora sob as lentes e exigências da sistematicidade aristotélica.³¹

Sob a influência desse augustinismo filosófico, observamos um movimento de deslocamento na compreensão do ente que salta da esfera da causa eficiente (esse) para a da causa formal (essência).³² O ente não mais seria “aquilo que tem o ser”

²⁸ WIPPEL, 1982, p. 399.

²⁹ *Ibidem*, p. 388.

³⁰ Cf. GUERIZOLI, 2010, p. 220.

³¹ Cf. PRIETO LÓPEZ, 2013b, p. 163 *et seq.*

³² Cf. GUERIZOLI, 2010, p. 229; GONÇALVES, 1999, p. 125. Ver também: ENES, 1999, p. 28-29.

necessariamente recebido de outro. Assim, estatuidando como descrição de ente “aquilo que tem uma essência”, será possível enquadrar Deus e as criaturas sob um mesmo conceito, pois tanto o Criador quanto os demais entes possuem uma essência, mesmo que de ambos não se possa afirmar a necessidade de uma causa.³³

1.5. Egídio Romano

Com estes pressupostos, o problema da distinção entre existência e essência sofrerá uma metamorfose. Se entendemos o ente formalmente como uma essência, isso equivale a identificar *ens* com *res* (coisa).³⁴ Agora, se tudo que está posto no domínio do real é uma coisa, a defesa da distinção real entre essência e existência imporá uma distinção entre duas coisas (*inter res et res*). De fato, esta é a opinião de Egídio Romano que, segundo Wippel, termina assignando um conteúdo quiditativo ao ser (pelo menos em sua terminologia), tornando-se o novo padrão com o qual se abordará esta questão a partir de agora.³⁵

A característica central desse giro essencialista é a reificação dos princípios metafísicos, tese paralela e congruente com a inclusão ontológica de Deus no domínio do ente; não certamente como seu objeto, mas como um ente singular que está sob a denominação daquilo que possui uma essência. Era uma tentativa de fechar a brecha para um possível agnosticismo segundo o qual Deus estaria fora ou além da MF como causa do seu objeto, sem Ele mesmo poder ser alcançado por um conhecimento quiditativo.³⁶

³³ Cf. COUJOU, 1998, p. 39.

³⁴ Como estudamos anteriormente, é precisamente isso o que faz Suárez ao abordar o tema dos transcendentais.

³⁵ Existem outras explicações para esse giro essencialista de Egídio. Conforme testemunho de Gilson, a interpretação da distinção real entre ser e essência como duas coisas se deve à influência de Proclo e Boécio na teoria da participação. De fato, se o “*esse ut actus*” de Tomás vem interpretado como “*esse ut forma*”, não será difícil assignar também ao “*esse*” um conteúdo quiditativo que o elevará ao estatuto de algo que possui uma essência, ou seja, uma “*res*”. Para mais detalhes, vide: GILSON, Etienne Henry. **A filosofia na Idade média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 679-680. Por outro lado, não é possível afirmar categoricamente que tal reificação da existência tenha sido realmente o posicionamento teórico de Egídio. Este seria, antes, mais a interpretação que seus leitores fizeram dele. Seja como for, o estatuto ontológico atribuído por Egídio à essência e a linguagem por ele usada tem dado brecha, pelo menos do ponto de vista de Suárez, para tal entendimento. Para mais detalhes, consultar: GÓMEZ CAFFARENA, 1959, p. 138-139; MAS HERRERA, 1999, p. 120; WELLS, 1955; WIPPEL, J. F. Godfrey of Fontaines and the real distinction between essence and existence. **Traditio**. v. 20, p. 385-410, 1964, p. 390.

³⁶ GUERIZOLI, 2010, p. 213-217.

A mesma dinâmica se observa na esfera das causas intrínsecas, a saber, os princípios metafísicos *quo* como matéria e forma por exemplo. Sob a visão aristotélico-tomista, tais princípios *quo* não são estritamente entes, mesmo assim se dizem “aquilo pelo qual” o ente (*id quod est*) é.³⁷ No primeiro caso, temos que o ente em sua realidade una e múltipla é o ponto de partida. Dele inferimos os princípios explicativos que garantem a sua inteligibilidade e salvam a presença simultânea de propriedades aparentemente contrárias. No segundo caso, toda reflexão começa com os princípios entendidos eles próprios como realidades *quod* e o ente como uma resultante. O raciocínio é o seguinte, os elementos que constituem o ente não podem, eles próprios, estarem excluídos da realidade. Caso contrário como pensar que algo que não é propriamente um ente constitui o ente?

1.6. Henrique de Gand

A leitura de Egídio Romano sobre distinção entre essência e existência como duas coisas ficará exposta aos ataques averroístas. Com efeito, se explicamos a criação em termos de uma entidade (a existência) adicionada à essência, pergunta-se o que torna real a entidade da existência em si, ocasionando um regresso infinito. Para escapar essa crítica, os diversos autores se posicionarão essencialmente em dois grupos: os que mantêm o par essência-existência, esvaziando de algum modo a existência; e os que buscam salvar a existência refletindo sobre outras linhas de distinção ou composição para termos o ente criado em sua completude derradeira. No primeiro caso, temos dois principais representantes: Henrique de Gand e Duns Escoto. O primeiro com um essencialismo mais incisivo e o segundo mais moderado.

Cabe notar que Henrique de Gand, contemporâneo e oponente direto de Egídio Romano, fez parte do conselho que auxiliou o bispo Etienne Tempier na redação das Condenas de 1277.³⁸ Dessa forma é de se esperar que combatesse o presumido agnosticismo latente no tomismo, colocando Deus sob o objeto da MF e “definindo” ente à luz da causa formal. Para aplicar esta noção de ente às criaturas, Henrique se vale da tripartição aviceniana da essência segundo a qual uma mesma

³⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Comentario a la sentencia de Pedro Lombardo: el misterio de la Trinidad**. Pamplona: Universidad de Navarra, Ediciones, 2002, I, d. 8, q. 5, a. 2, co. A partir de agora, citarei essa edição do comentário à Pedro Lombardo de forma abreviada: “In I Sent”.

³⁸ Cf. PRIETO LÓPEZ, 2013b, p. 167.

coisa pode ser considerada de três maneiras: na realidade (*in rerum natura*), na mente ou absolutamente em si mesma, embora a mesma só se diga existente de duas maneiras, a saber, na mente ou na realidade. A essência diz aquilo que convém necessariamente ao ente. Em Deus a existência (*esse existencie*) está incluída necessariamente em seu ser essencial (*esse essentie*). Nas criaturas, o ente igualmente é tal por aquilo que se diz necessariamente da coisa em virtude de seu *esse essentie* com a diferença que tal essência não é necessariamente existente.

A fim de não degradar a existência da criatura ao nível de um acidente e evitar a crítica averroísta, Henrique parece atribuir a esse “ser da essência” um estatuto ontológico próprio à parte de sua realização existencial. Em outros termos, algo se diz ente por conta da essência que, esquadrihada em si, dispõe de uma consistência entitativa própria. Sob esse ângulo, a criação seria a adição de uma relação de dependência a essa essência para com a ação livre da vontade divina. O ser da existência, portanto, nada mais é que a essência possível enquanto feita objeto da ação criadora de Deus. Logo, entre essência e existência há uma distinção intencional.³⁹ Isso para Henrique significa que ela não é nem estritamente uma distinção real entre coisa e coisa, nem tampouco uma mera distinção de razão.

De modo análogo a como o ser e o atuar se identificam em Deus, assim também a ação Divina, atuando como causa eficiente das criaturas, comunica a certas essências a existência atual sem adicionar uma coisa distinta à mesma essência, mas somente uma distinta intenção ou relação de dependência pela qual a essência é algo *in rerum natura* distinto de seu exemplar conhecido necessariamente na mente do criador.⁴⁰ Nesse sentido todas as criaturas, sejam elas materiais ou espirituais, possuem uma relação de dependência que seria suficiente para demarcar o conceito do ente criado e a sua distinção com respeito ao Criador.

1.7. Duns Escoto

Assim como Henrique, Duns Escoto está igualmente preocupado em distinguir um único Deus Criador de todas as demais criaturas em seu conjunto, espirituais e materiais. Ademais, também exclui com Henrique a possibilidade de que a marca

³⁹ WIPPEL, 1982, p. 404.

⁴⁰ PRIETO LÓPEZ, 2013b, p. 66-168; WIPPEL, 1982, p. 403-404.

registrada da criatura seja a distinção real (*inter res et res*) de essência e existência. Todavia, embora concorde que toda criatura depende do Criador, tal dependência é somente uma condição suficiente, mas não necessária no que tange ao mapeamento da noção própria do ente finito. Tanto é assim que o *esse essentiae* de Henrique possui uma autonomia ontológica própria de tal maneira que a composição intencional descrita por ele é extrínseca à razão da essência enquanto tal.

Logo é preciso uma explicação intrínseca ao próprio ente que seja a raiz dessa dependência. Para Escoto ela está na distinção modal ou formal entre essência e existência que viria a ser algo intermediário entre a real *inter res et res* e a de razão. A existência, por conseguinte, seria um ato modificativo da essência junto com uma série de adições determinativas ao ente até chegarmos na *haecceitas* que contrai a essência da espécie última no indivíduo singular.⁴¹

1.8. Godofredo de la Fontaines

Um segundo grupo de autores enfatiza a identidade entre essência e existência quer postulando outros tipos de composição quer reduzindo totalmente um dos termos da composição no outro. No primeiro caso, temos dois representantes: Godofredo de la Fontaines e Tiago de Viterbo. Em função da proximidade que eles têm entre si e com o posicionamento do próprio Suárez, lhe daremos uma atenção especial. Finalmente temos Guilherme de Ockham cuja opinião já é bastante conhecida, não sendo necessário entrarmos em muitos detalhes.

Em face da reificação da existência em Egídio e de seu esvaziamento proposto por Henrique,⁴² Godofredo de la Fontaines negará qualquer distinção real ou intencional entre essência e existência, promovendo a reinclusão da existência no domínio da essência ao mapear os *distintos modos de significar uma mesma realidade*.

⁴¹ PRIETO LÓPEZ, p. 406-407.

⁴² WIPPEL, J. F. Godfrey of Fontaines at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. In: AERTSEN, J. A.; EMERY, K.; SPEER, A. (Ed.). **Nach der Verurteilung von 1277 / After the Condemnation of 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts.** Berlin, Boston: De Gruyter, 2001, p. 359-389, p. 366; 371; *Idem*. Possible Sources for Godfrey of Fontaines' Views on the Act-Potency "Composition" of Simple Creatures. **Mediaeval Studies**. v. 46, p. 222-244, 1984, p. 222.

A identidade entre essência e existência não retira Godofredo de uma exegese essencialista daquilo que ele designa por ente. Em linha com a maioria dos pensadores escolásticos, atesta que o objeto da MF é o ente enquanto ente, mas aposta na analogia de atribuição para desvendar uma solução para conhecida controvérsia entre Avicena e Averróis. Com Avicena endossa a universalidade da noção de ente incluída em tudo quanto é real, inclusive Deus que não vem ajustado como objeto adequado da ciência MF, mas só como o ente primeiro e principal.⁴³

O ente se diz de muitas coisas distintas em função de um significado principal. Em um sentido “vertical-transcendental”, Deus é o ente primeiro e principal; todos os demais são entes em função da dependência causal que guardam em relação a Ele. Sob a perspectiva “vertical-categorial”, ente propriamente se predica da substância e relativamente das demais categorias na medida em que estão ordenas à substância. Isso contudo não significa que a noção de ente não seja intrínseca às criaturas e demais categorias, pois “horizontalmente” todos os entes guardam uma relação de semelhança estrutural em virtude de sua forma ou essência.⁴⁴

Logo, temos novamente que o ente é tal por sua essência ou forma. Agora, essa essência não pode ser um universal ou possível dotado de certa consistência ontológica própria como afirmara Henrique; aquilo que permanece de alguma maneira indeterminado não pode existir, porque tudo quanto é universal só existe contido no singular, ou seja, como algo realmente distinto e determinado em relação à sua causa⁴⁵ e que, para Godofredo, importa na atualidade da essência.⁴⁶ Em suma, temos que o ente, apreciado em si, possui dois registros: essência e atualidade.

Tudo que não denote ou signifique imediatamente esses dois traços se dirá do ente de modo mediado, isto é, conotado ou extrínseco. Não é possível, então, inferir do caráter contingente, potencial e participado da criatura uma composição real entre essência e existência nos moldes de Henrique de Gand.⁴⁷ De fato, condicionar de alguma forma a criação à atualização de um *esse essentiae* com consistência ontológica própria ameaçaria a própria noção de criação como produção *ex nihilo*.⁴⁸

⁴³ WIPPEL, J. F. Godfrey of Fontaines. In: GRACIA, Jorge J. E.; NOONE, Timothy B. (Ed.). **A companion to philosophy in the middle ages**. Malden, MA: Blackwell Pub, 2003, p. 272.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 273.

⁴⁵ *Idem*, 1964, p. 395-396; *Idem*, 2003, p. 273.

⁴⁶ *Idem*, 1964, p. 402.

⁴⁷ Cf. GILSON, E. **History of Christian philosophy in the Middle Ages**. Washington: Catholic University of America Press, 2019, p. 425.

⁴⁸ WIPPEL, 2001, p. 377.

Disso se infere que a potencialidade da criatura e seu caráter participado não se devem à composição real de essência e existência, mas sim à inclusão de sua possibilidade no escopo vontade criadora de Deus, isto é, a criatura está em potência na medida em que pode ser produzida por Deus.⁴⁹

Certamente que no sentido de potência acima descrito, a criatura se diria ente por uma denominação extrínseca pois ela, em si mesma e antes de ser criada, é nada, contendo somente uma ordenação ao ato ou à possibilidade de ser objeto e termino da ação divina.⁵⁰ Se nessa condição a criatura é nada, tampouco é preciso distinguir entre essência e existência. Basta ter presente que o dito da existência se aplica igualmente à essência: se uma é atual a outra também o será e vice-versa.⁵¹ Daí não ser possível pensar em um *esse essentiae* anterior ao *esse existentiae*, visto não haver uma prioridade ontológica de coisas que não são reais em si e apenas se dizem entes extrinsecamente por referência potência criadora de Deus.⁵²

Falando do ente criado em si e atualmente constituído fora de suas causas, a sua potencialidade não se assenta tampouco sobre a composição real de existência e essência. A essência criada e atualmente existente é, antes de mais nada, um ente em ato distinto de sua causa e dos demais. Não obstante, em função de sua atualidade limitada também conhecemos seu estatuto potencial e componível. A essência, comparada consigo mesma é ato, mas essa mesma atualidade será algo potencial quando confrontada com outra entidade mais perfeita.⁵³ Portanto, inclusive as criaturas espirituais serão potenciais de frente a Deus. Em definitiva, toda criatura compreende algo de potencialidade que descreve seu limite e imperfeição.⁵⁴

Para Godofredo, isso fundamenta também o caráter participado da criatura quando lido à luz da segunda proposição da *Elementatio* Teológica de Proclo: “O que participa do Um é ao mesmo tempo um e não-um”.⁵⁵ Tudo que se distingue do Um é tal na medida em que se afasta do Um e se aproxima do não-um. É por esse motivo que toda criatura — inclusive as espirituais — é distinta de Deus sem estar realmente

⁴⁹ WIPPEL, 1964, p. 404-405.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 402.

⁵¹ *Idem*, 2003, p. 274.

⁵² *Idem*, 1964, p. 408-409; *Idem*, 2001, p. 373-374.

⁵³ *Idem*, 2003, p. 274-275.

⁵⁴ *Idem*, 1964, p. 405-406; *Idem*, 2001, p. 372.

⁵⁵ PROCLUS; DODDS, E. R.; PROCLUS; *et al.* **The elements of theology =: Diadoxos stoxeiōsis theologikē**. 2nd ed. Oxford : New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1992, prop. 2, p. 2-3.

composta ontologicamente de essência e existência. Uma essência existente, na medida em que é um ente em si, fora de sua causa, é algo diverso de sua causa; portanto, o ente criado inclui uma negação de frente a Deus e ao mesmo tempo, participa de Deus enquanto realidade atual.⁵⁶ Ademais, a criatura, embora atual, ainda mantém seu caráter possível; daí que se diga também ente participado, pois sua possibilidade está contida nos exemplares divinos.⁵⁷

Disso resulta uma efetiva identidade entre essência e existência no ente atual com uma distinção conceitual ou lógica segundo o modo de significar.⁵⁸ É sob essa premissa que Godofredo avalia a relação entre os termos *essentia*, *ens* e *esse*. A essência é um nome abstrato e estático que significa a mesma coisa que o verbo *esse* (existir) com a conotação de parte formal de um todo. Por outro lado, o particípio *ens* também significa o existir, mas agora com sentido dinâmico de realidade íntegra que encerra tanto a essência como também aquelas coisas que estão além de seu conceito. Dessa forma, constitui-se o todo ou suposto.⁵⁹

Assim como o todo não se reduz às partes, assim o suposto não significa somente a essência, mas a inclui adicionando algo que extravasa o estritamente demandado por seu conceito. Mas o que exatamente se adiciona à essência na estruturação o suposto? Para Godofredo, a diferença está na individuação que acarreta concomitantemente no fechamento da essência pelo qual a substância individual, como um todo acabado, inclui também uma negação formal de dependência.⁶⁰

1.9. Tiago de Viterbo

O posicionamento de Tiago é muito próximo do de Godofredo.⁶¹ No que tange

⁵⁶ WIPPEL, 1984, p. 223.

⁵⁷ WIPPEL, 1964, p. 404; *Idem*, 2001, p. 372-373.

⁵⁸ *Idem*, 2003, p. 274-275; *Idem*, 1984, p. 224-225.

⁵⁹ *Idem*, 1964, p. 400-401; *Idem*. James of Viterbo on the Essence-existence Relationship (Quodlibet 1, q. 4), and Godfrey of Fontaines on the Relationship between Nature and Supposit (Quodlibet 7, q. 5). In: KLUXEN, W. (Ed.). **Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, 2. Halbbd.** Berlin, Boston: De Gruyter, 1981, p. 784-785.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 785-786.

⁶¹ Por uma questão de brevidade, não voltaremos a discorrer sobre aqueles temas em que há um substancial convergência entre eles. No que toca nossa investigação, ambos concordam: 1) na atribuição do ente enquanto tal como objeto da MF; 2) na consequente negação de que Deus seja o objeto da metafísica; 3) na afirmação de que Deus é o ente primeiro e principal; 4) na articulação de uma analogia de atribuição que viabilize um discurso metafísico do ente enquanto ente. Para

à distinção entre essência e existência, a principal divergência está no fato de Tiago negar uma simples diferenciação lógica segundo distintos modos de significar em favor de uma teoria qualificada da distinção real. A origem de seu posicionamento está na questão de entender como seria possível preservar a doutrina da criação se essência e existência não fossem realmente distintas.⁶² Preliminarmente afirma que não é possível explicar a criação se negarmos a distinção entre essência e existência. Todavia, para preservá-la, não é necessário articular a distinção nos termos em que ela foi proposta por Egídio ou Henrique.⁶³

A partir disso, Tiago toma oportunidade para determinar e distinguir o significado dos termos sobre os quais sua argumentação estará apoiada. Para ele são equivalentes as noções de *esse*, *existere* e *ens* (isto é, *existens* ou *subsistens*). Todos eles expressam um sentido verbal ou concreto e significam o ato de ser (*actus essendi*) ou de existir (*actus existendi*). Por outro lado, em sentido nominal ou abstrato, *ens* (ou *esse*) significa a coisa (*res*) e equivale à essência a que se atribui a existência ou *actus essendi*.⁶⁴

A questão sobre o significado de ente se resolve no problema da distinção entre existência e essência articuladas respectivamente como concreto e abstrato. Da mesma maneira que o concreto se distingue do abstrato, assim também se diferenciam respectivamente a existência e a essência.⁶⁵ Um termo concreto denota a realidade completa e acabada; um termo abstrato representa a apreciação isolada das partes que compõe o todo (seja de uma ou de todas enquanto partes). Assim como o todo diz mais que a parte ou a mera soma das partes, assim também a existência em ato diz ou adiciona algo a mais que a essência tomada abstratamente como parte.⁶⁶

Tiago, além disso, precisa mais dois pontos: em primeiro lugar, excetuando Deus que é ato puro e absolutamente simples, nenhum ente criado existe ou pode existir sem estar unido a algo. Isso quer dizer que ele só existe de fato em composição,

mais detalhes, consultar: GOSSIAUX, M. D. James of Viterbo on Metaphysics. In: CÔTÉ, Antoine; GOSSIAUX, M. D. (Ed.). **A companion to James of Viterbo**. Boston: Brill, 2018, p. 33-69, p. 35-45.

⁶² GOSSIAUX, M. D. James of Viterbo on the relationship between essence and existence.

Augustiniana, v. 49, n. 1/2, p. 73-107, 1999, p. 83; *Idem*, 2018, p. 47 *et seq.*

⁶³ Cf. WIPPEL, 1981, p. 84-87.

⁶⁴ GOSSIAUX, 1999, p. 83-84; *Idem*, 2018, p. 47; WIPPEL, 1964, p. 777-778.

⁶⁵ GOSSIAUX, 2018, p. 87; *Idem*, 2003, p. 332.

⁶⁶ WIPPEL, 1964, p. 779-780; GOSSIAUX, 1999, p. 87-88.

não sendo suficiente uma mera relação de dependência ou comparativa para descrever formalmente sua estrutura ontológica própria. Por exemplo, a substância não existe sem os acidentes e os acidentes não existem sem a inerência na substância.⁶⁷

Em segundo lugar, no que se refere à natureza dessa composição, há de se notar que ela permanece na ordem da essência. O que se adiciona não é um *esse existentiae* sem qualquer determinação quiditativa, mas algo fora da própria essência e que, nesse sentido, se diz accidental. Tal adição pela qual se entende que a coisa existe é ela mesma uma entidade ou essência quiditativamente determinada. Em suma, nada se diz existente se não é pela união de algo que lhe foi adicionado e com o qual se relaciona à maneira de um acidente.⁶⁸

Isso posto, podemos dizer que a existência adiciona um acidente apenas em sentido qualificado porque tal composição não denota necessariamente uma relação causal, mas simplesmente a conjunção de coisas (*res*) que não se dão factualmente separadas. Sob essa ótica, podemos dizer que tanto o acidente existe pela substância como também a própria substância existe pelos acidentes porquanto ela não exercita atualmente a existência sem estar unida a eles.⁶⁹ Cabe ressaltar ainda, desde a perspectiva concreta, que a existência não é o resultado de uma única realidade adicionada à essência, mas é o produto de toda uma rede de acidentes e disposições sem os quais a essência não pode de fato existir.⁷⁰

É por esse motivo que a existência tem razão de um todo concreto, isto é, singular e individual que integra em si as suas partes. Em definitiva, aquilo que de fato é ou existe (*id quod est*) é o suposto ou sujeito individual subsistente que reúne em si a essência e todas suas notas individuantes.⁷¹ Por exemplo, este homem Pedro inclui em seu ser esta humanidade sem, porém, se identificar com ela, pois esta humanidade mesmo sendo uma essência singular não se afirma de Pedro, senão como parte abstrata. Dito de outra forma, *este homem* concreto e individual diz algo mais além da humanidade singular sem o qual, todavia, a humanidade de fato não existe. A distinção entre essência e existência se reduz à distinção entre ente como

⁶⁷ GOSSIAUX, 1999, p. 98.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 99.

⁶⁹ *Idem*, 2018, p. 99.

⁷⁰ WIPPEL, 1981, p. 780; GOSSIAUX, 2003, p. 332-333; *Idem*, 1999, p. 91.

⁷¹ *Idem*, 2018, p. 52-53.

nome ou essência em abstrato e o suposto como existente concreto e completo que conota além da essência todas as notas individuantes e os acidentes sem os quais a essência não pode existir.⁷²

À primeira vista, a teoria de Tiago parece se identificar com a de Godofredo para quem a existência também estava relacionada com o suposto entendido como substância individual. Há, porém, uma diferença. Para Godofredo, a distinção entre indivíduo, suposto e existência é lógica. Podemos dizer que Godofredo se aproxima de Suárez no que se refere àquilo que o indivíduo adiciona a espécie: uma distinção de razão ascendente pela qual o intelecto compreende o indivíduo como adicionando algo à essência comum, embora na realidade não o faça.

Mas Godofredo se distingue de Suárez porque identifica a individuação com a existência e o suposto. Em Suárez, embora esses conceitos estejam conectados, as noções de indivíduo e existência não são equivalentes;⁷³ ademais como veremos, o suposto é realmente distinto da natureza individual, enquanto para Godofredo não, pois adiciona ao indivíduo somente uma negação de dependência.

Nesse último ponto, Tiago se aproxima de Suárez, distinguindo realmente natureza e suposto; no entanto nosso autor não identifica a existência com o suposto. Esta identificação, ou pelo menos proximidade, entre as noções de suposto e existência juntamente com a afirmação da distinção real entre natureza e suposto faz com que Tiago formule uma teoria da individuação em camadas ou, como poderíamos denominar, uma teoria qualificada da individuação por feixe (*a qualified bundle theory of individuation*).⁷⁴

Para Tiago, de fato, há dois sentidos em que algo se diz numericamente uno: em abstrato ou como parte; e em concreto ou como todo. Como parte, algo se diz numericamente uno em função de sua singularidade: esta humanidade. Nesse sentido, a matéria é o princípio de individuação por ser o receptáculo subjetivo último. Contudo, a matéria não responde sozinha pela unidade numérica da substância que vem complementada com a quantidade, dado que sua unidade singular se realiza na multiplicação numérica da essência. Todavia em termos de perfeição, a unidade

⁷² WIPPEL, 1999, p. 99-100.

⁷³ Como temos estudado, em Suárez tudo que existe é singular, mas nem tudo que se diz singular é necessariamente existente.

⁷⁴ GOSSIAUX, 2018, p. 62; 68 e 69. Para mais detalhes sobre este conceito de individuação em geral, vide: GRACIA, 1988, p. 92-94.

numérica se deve à forma, primeiro substancial e logo quantitativa, pois toda determinação que a matéria tem provém da forma. Em síntese, a singularidade se resolve diretamente no conjunto de todos os princípios substanciais, a saber, à matéria como sujeito, à forma como princípio radical de atualidade e, portanto, de determinação. Indireta ou derivativamente ela se complementa com a quantidade como princípio que determina a substância material acidentalmente definindo ou determinando os limites quantitativos da matéria.⁷⁵

Do ponto de vista do todo, algo é numericamente uno como indivíduo, isto é, algo completo e íntegro dentro de sua espécie. Por exemplo, este homem. Tiago, portanto, distingue a razão de singular e a razão de indivíduo ou suposto. Para termos um indivíduo é preciso a existência atual que, a sua vez, pressupõe e a singularidade da essência (unidade singular ou como parte) assim como a composição de substância e acidentes. Isso se deve ao fato de o indivíduo ser um todo incomunicável e, portanto, cabalmente distinto independente dos demais. Tal determinação distintiva deve-se não apenas a uma forma singular; é antes o resultado de todo um agregado de disposições e adições acidentais que tornam o indivíduo incomunicável. Por tanto, o suposto ou substância individual adiciona algo à natureza singular que, como tal, permanece ainda aberta a uma conformidade com outra coisa. O suposto reúne uma forma substancial singular e toda uma coleção de outras formas e disposições que só podem ser encontradas em um único sujeito individual.

Assim sendo, podemos dizer que a distinção entre essência e existência equivale à distinção entre natureza singular e suposto individual; o que vale a dizer que a existência se identifica com a noção de suposto.⁷⁶ Sob esse aspecto, Tiago favorece uma distinção real, mas não uma distinção *simpliciter* entre essência e existência e sim uma distinção qualificada que vincula a existência com o suposto e este à noção de indivíduo como uma coleção única de princípios (substância, acidentes e disposições) reunidos em um único sujeito subsistente.⁷⁷

À luz dessas reflexões, conclui-se que *esse*, *ente* ou *existente* denota ou significa de modo principal, formal e direto a essência (esta humanidade), mas conota também indiretamente o sujeito completo (este homem) que recebe ou inclui a própria

⁷⁵ GOSSIAUX, 2018, p. 61-62.

⁷⁶ WIPPEL, 1981, p. 780; GOSSIAUX, 2018, p. 52.

⁷⁷ *Idem*, 1999, p. 106.

essência e todas as demais notas individuantes que não estão presentes na razão da essência enquanto tal, mas que sem elas a própria essência não pode existir. Em seu sentido primário *esse* e *essentia* significam a mesma coisa; mas diferem secundariamente no suposto.⁷⁸

Com esse entendimento, busca-se uma mediação entre as posições anteriormente expostas. Se o significado de existência for tomado em seu sentido formal ou direto, temos um alinhamento com a teoria da distinção lógica de Godofredo de la Fontaines; se tomamos a existência em seu sentido conotativo, há uma distinção real entre natureza e suposto, o que aproxima Tiago de Egídio Romano; finalmente, afirmando que o suposto inclui, além da natureza abstrata singular, os acidentes e todos os demais princípios e disposições individuantes, Tiago dá certo crédito a opinião de Henrique de Gand, pois a existência adiciona uma relação a Deus na ordem da causa eficiente. Contudo esta relação extrínseca não é a única coisa significada pelo suposto concreto existente.⁷⁹ Assim, para o questionamento sobre a possibilidade de se manter a criação negando a distinção entre essência e existência, a resposta de Tiago é negativa. Mas para tanto, é suficiente uma composição menor como a de substância e acidentes incluídas no suposto ou indivíduo subsistente.⁸⁰

1.10. Guilherme de Ockham

Abordando a questão em conformidade com a terminologia empregada por Egídio, Ockham nega a distinção entre essência e existência. Contudo, agora a essência vem totalmente esvaziada em favor da existência.

⁷⁸ WIPPEL, 1981, p. 780-781; GOSSIAUX, 1999, p. 105.

⁷⁹ GOSSIAUX, 1999, p. 92-95 e 100; *Idem*, 2003, p. 332.

⁸⁰ *Idem*, 1981, p. 781; *Idem*, 1999, p. 105-106. Tomada a distinção entre essência e existência com esses contornos, podemos compreender também o modo como a noção de ente vem dita de Deus. Em primeiro lugar, a criatura existe por algo real e absoluto que lhe vem adicionado e que se relaciona com a essência à maneira de um acidente. Em Deus a existência não pode ser de modo algum o resultado da adição de componentes distintos, mas é a sua própria realidade (*res*) divina. Em segundo lugar, devido à sua composição de partes, o ente criado, para existir, necessita uma relação de dependência causal que justifica a atualidade dos elementos incluídos no todo ou suposto; sendo Deus ato puro e simples, Ele existe de modo absoluto sem dependência alguma. Terceiro, Deus é um ente absoluto e ilimitado, pois sua existência não depende da composição de partes. A criatura, porém, é ente em sentido parcial, pois existe em união com outras coisas. O ente ilimitado é imutável, pois não se constitui de partes. As criaturas são mutáveis pela composição de substância e acidentes. Para Mais detalhes, consultar: *Ibidem*, p. 101.

Se essência e existência fossem realmente distintas, a existência seria ou uma substância ou um acidente. Mas não pode ser um acidente, porque então se identificaria com uma qualidade ou com a quantidade. Mas tampouco pode ser uma substância, pois toda substância se reduz à matéria, à forma ou a um composto de ambas. Ademais, coisas distintas formam uma unidade per se e essencial ou uma unidade *per accidens*. No primeiro caso, cairíamos novamente na composição entre matéria e forma, pois a existência como atualidade se identificaria com a forma e a essência potencial com a matéria. Na segunda hipótese — uma união *per accidens* —, terminaríamos novamente atribuindo à existência um estatuto accidental.⁸¹

Por fim, se fossem duas coisas (*res*) distintas, Deus poderia mantê-las separadas por sua potência absoluta. Mas isso seria contraditório, pois implicaria dizer que a essência se mantém na realidade fora de suas causas, isto é, existente, sem a própria existência. Logo, não é legítimo inferir a distinção entre essência e existência da possibilidade de não existência de determinada essência, pois isso nada mais significaria que uma distinção da essência consigo mesma. Portanto, da possibilidade de existir ou não só se conclui uma distinção entre o ser e o não-ser; entre a existência e o nada. A existência e a essência significam a mesma coisa e se resolvem na existência. A essência em si é simplesmente um nome ou, dito de outra forma, é a própria existência tomada com valor nominal. Assim, Ockham inverte definitivamente a lógica dos autores precedentes: não é a existência que significa a essência, mas é a essência que significa a existência.⁸²

Terminamos aqui a apresentação dos autores e das principais ideias que formaram o ponto de partida da escolástica tardia. Constatamos dois pontos principais na configuração desse *ethos* filosófico: com o advento do cristianismo, temos inserção de Deus como realidade transcendente e absoluta de frente aos demais entes que são criaturas contingentes. O problema metafísico de Deus foi pensando, inicialmente, à luz do neo-platonismo. Em um segundo momento, surgem novas tensões entre filosofia e teologia com a reintrodução do *corpus aristotelicum* no ocidente. Reagindo ao aristotelismo averroista, as Condenas de 1277 marcam um novo ponto de virada nas relações entre filosofia e teologia, preocupada agora em fundamentar a distinção

⁸¹ WIPPEL, 1982, p. 401-402.

⁸² *Ibidem*, p. 402.

entre Deus e as criaturas dentro de um marco teórico que garantisse, ademais, um conhecimento quiditativo e positivo de Deus.

Como já mencionamos na introdução, o enquadramento do Deus Transcendente e criador no domínio da MF é só uma parte das questões e problemas que Suárez tenta balancear em suas DM. Junto com isso, há também uma preocupação teológica de fundo que surge de um novo *ethos* cultural que exporemos brevemente a seguir.

CAPÍTULO 2 - A FORMAÇÃO DE UMA NOVO *ETHOS* CULTURAL

2.1. “*Sum enim Occamice factionis*”

As Condenas de Paris representam um ponto de inflexão na história da filosofia, especialmente da MF.¹ Por influência delas, observamos uma tendência univocista que se firma como âmago de uma MF “canônica” de boa parte dos autores, chegando a se tornar um dos eixos centrais do pensamento de Duns Escoto.² As condenas, contudo, não estão no fundo somente do escotismo; a elas também se liga o nominalismo que, denunciando as dificuldades do realismo exagerado, pregava um retorno ao ser, absorvendo totalmente a essência no fato da existência.³ Nesse sentido é eloquente o testemunho de João Gerson que, 150 anos depois, ainda reverberava as teses de Étienne Tempier contra a solução realista do problema dos universais:

¹ Para mais detalhes sobre as Condenas de 1277 e seu impacto na filosofia e na teologia, consultar: WIPPEL, J. F. Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277. **The Modern Schoolman**. v. 72, p. 233-272, 1955; GRANT, E. The effect of the condemnation of 1277. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. et al (Ed.). **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 537-539; DONATI, S. A New Witness to the Radical Aristotelianism Condemned by Etienne Tempier in 1277. In: AERTSEN, Jan A.; SPEER, Andreas (Ed.). **Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages?** Berlin, Boston: De Gruyter, 1998, p. 371-382; LIBERA, A. Philosophie et censure Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277. In: AERTSEN, Jan A.; SPEER, Andreas (Ed.). **Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages?** Boston: De Gruyter, 1998, p. 71-89; AERTSEN, J. A.; EMERY, K.; SPEER, A. After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations. In: AERTSEN, J. A.; EMERY, K.; SPEER, A. (Ed.). **Nach der Verurteilung von 1277 / After the Condemnation of 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts**. Boston: De Gruyter, 2001, p. 3-20; MAHONEY, E. P. Reverberations of the Condemnation of 1277 in Later Medieval and Renaissance Philosophy. In: AERTSEN, J. A.; EMERY, K.; SPEER, A. (Ed.). **Nach der Verurteilung von 1277 / After the Condemnation of 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts**. Boston: De Gruyter, 2001, p. 902-930; LÉON, F.; TEMPIER, E.. **1277, la condena de la filosofía: edición del “Syllabus” del obispo Tempier en la Universidad de París**. 1a ed. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2018.

² Cf. DE BONI, L. A. Filosofia y teología en Duns Escoto. El prologus de la „Ordinatio“ (p. I q. un.) y la condenación de 1277. In: AERTSEN, Jan A.; SPEER, Andreas (Ed.). **Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages?** Berlin, Boston: De Gruyter, 1998, p. 406.

³ Cf. ROIG GIRONELLA, 1961.

Tal posição sobre os universais foi condenada por Estevão de Paris em concílio com todos os mestres pelo ano de 1276, no artigo 52, no qual se afirma assim: “Aquele que se determina por si mesmo (como no caso de Deus) ou sempre atua ou nunca atua” e que “muitas coisas são eternas”. Segue a 53ª sentença contra outro doutor: “que é necessário que Deus faça qualquer coisa que imediatamente seja feita por Ele.” Eis aqui o erro: dizer que muitas coisas são eternas, como se postulássemos a existência dos universais. [...] Concede-se, no entanto, que os universais se dão no intelecto; não no existir, mas no representar.⁴

O nominalismo buscou, dentre outras coisas, salvaguardar o caráter absoluto de Deus e sua condição de criador onipotente e livre: fora de Deus e das criaturas não há nada, isto é, nenhuma essência existente em si condicionaria sua ação criadora onipotente. Como temos visto, o nominalismo sela o quadro de um contexto filosófico mais remoto das DM. A partir dele e, em boa medida, da crise impulsionada por ele, temos uma guinada em direção à configuração de um novo *ethos* cultural.

Na MF aristotélico-tomista, tínhamos uma análise “de cima para baixo” ou “holista descendente” do ente. Partia-se do ente ou “daquilo que é” (*id quod est*) em busca da compreensão de seus princípios que, a pesar de serem constitutivos do real, não eram eles mesmos entes no mesmo sentido, mas somente princípios “mediante os quais” (*id quo*) o ente em sentido pleno era constituído. Do giro essencialista facilitado pelas Condenas de Paris, essa compreensão da realidade vem alterada. O ponto de partida não é mais o ente unitário em sentido forte explicado em função da realidade analógica de seus princípios, e sim — devido à homogeneização do que se compreende por realidade — os princípios reificados em vista de uma entidade com unidade composta ou relativa.⁵

A exigência de concretude do nominalismo completou a inversão desse quadro. Os termos que usamos para articular a inteligibilidade do real remeterão, eles mesmos, a algo real e, portanto, deverão ser existentes como coisas (*id quod est*) ou

⁴ “Universalium huiusmodi positio, damnata fuit per Stephanum Parisiensem de concilio omnium Magistrorum, circa annum Domini 1276, articulo 52, ubi sic dicitur, quod ‘Illud quod de se determinatur ut Deus, vel semper agit, vel nunquam’ et quod ‘multa sunt aeterna’. Sequitur quinquagesimus tertius et contra alium doctorem. Quod Deum necesse est facere quicquid immediate fit ab eo. Ecce quod error est dicere quod multa sunt aeterna, sicut tamen essent universalia si ponantur. [...] Concedendum est tamen, quod universaliza fiunt apud intellectum, non in essendo, sed in repraesentando.” GERSONII, Joannis. De concordia metaphysicae cum logica. *In: Doctoris et cancellarii parisiensis, quarta pars operum, conciones ad populum praesertim complectitur*. Paris: [s.n.], 1606, v. 4, col. 299. Consultar também: ROIG GIRONELLA, 1961; *Idem*, 1963, p. 673-674.

⁵ Cf. CASTELLOTE, S. El hombre como persona según F. Suárez. *Anales Valentinus*. v. 2, p. 179-208, 1976.

não serão reais; em cujo caso, serão relegados, no máximo, a concepções elaboradas pelo intelecto ou a simples nomes sem referencial na realidade. Assim, os princípios de matéria e forma (*entia quibus* em Tomás) são elevados ao status de coisas de pleno direito apesar das considerações de parcialidade de suas entidades. Sinal disso será a insistência de nosso autor em qualificar a composição de matéria e forma como física *inter res et res*. Por outro lado, a distinção entre essência e ser não gozou da mesma sorte, sendo reduzida a uma distinção e composição de razão que Suárez, muitas vezes, chama de MF.⁶

A ascensão do nominalismo desencadeou uma crise da racionalidade: seria impossível alcançar a essência como elemento necessário e inteligível do ser; a realidade não seria inteligível em si pois a essência se reduziria a um puro nome ou uma concepção mental, restando para investigação filosófica somente os fatos brutos da existência e o modo como nominamos as coisas.

A situação foi potencializada por outros eventos como a peste negra (1347-1351), o Papado de Avinhão (1309-1376) e o consequente Cisma do Ocidente (1378-1417). Diante dessa crise da razão e da autoridade, o último refúgio que restava era a espiritualidade mística e a fé. No que se refere ao primeiro, significativa foi a figura do monge e escritor alemão Tomás de Kempis (1380-1471). No tocante à fé, outro personagem que teve um papel central foi Martin Lutero (1483-1546) que, com sua Reforma de 1517, abalou as estruturas mesmas da teologia. Estamos diante de um novo *ethos* cultural desencadeado pela crise do nominalista. “*Sum enim Occamicae factionis*”, afirmava Lutero.⁷

Diante do avanço das diversas denominações protestantes, se inicia com o Concílio de Trento (1545-1563) a Contrarreforma Católica. Nela a Companhia de Jesus assumiria um papel de relevância atuando fortemente na educação em prol de uma defesa forte da ortodoxia tanto na teologia, como também na filosofia e nas ciências naturais. Esse movimento apologético de defesa da fé foi, curiosamente, um estímulo para a exaltação do papel da razão: todo debate apologético tem como ponto de partida a evidenciação de um mínimo denominador comum que ambos lados de uma contenda tomam como válido. Nesse sentido, as verdades que a razão pode

⁶ DM XXXI, X, 2 [p. 111].

⁷ “Pois sou da facção nominalista”. Para mais detalhes sobre a influência do nominalismo no pensamento de Lutero, consultar: GARCÍA-VILLOSLADA, R. **Raíces históricas del luteranismo**. Madrid: EDICA, 1976, p. 104 *et seq.*

alcançar com suas forças naturais viriam a ser um lugar privilegiado para iniciar a defesa da fé. Tal racionalização teve também como consequência um movimento de sistematização do conhecimento concretizado nos grandes tratados que começam a aparecer por esta época do qual, obviamente as Disputas Metafísicas fazem parte.⁸

Por influência do revigoramento da escolástica impulsionado pela Escola de Salamanca, essa defesa da fé também encontrou nas obras de Santo Tomás uma guia para a reflexão filosófica e teológica. Não obstante, Tomás na Contrarreforma vem lido à luz do giro essencialista que fora catalisado pelas Condenas de Paris. Em outros termos, Tomás vem inserido dentro de um contexto distinto, sendo confrontado com as problemáticas próprias do escotismo e do nominalismo. Sinal disso era a prática comum, nas universidades da península Ibérica, de se erigir conjuntamente três cátedras de teologia: tomista, escotista e nominalista. O que Suárez faz em sua teologia — como também em sede de filosofia — é um empreendimento no sentido de buscar uma nova síntese ente Escotismo e Ockhamismo que harmonizasse essencialmente com o Tomismo.⁹ Em suma, temos uma defesa da ortodoxia que, curiosamente, remonta em seus condicionantes históricos a duas condenas: a de Paris de 1277 e a de Wittenberg de 1517.

2.2. “*Nec cordi tamen fuit iurare in verba Magistri*”

Oficialmente, a introdução do nominalismo na Espanha ocorreu com a fundação, em 1508, da Universidade Complutense de Alcalá pelo Cardeal Cisneros que estabeleceu a estrutura tripartite de cátedras mencionada anteriormente; pouco tempo depois, a Universidade de Salamanca também reorganizaria seu programa acadêmico da mesma maneira. Talvez, essa distribuição oficial visasse garantir o equilíbrio entre as três vias (*Sancti Thomae, Realium et Nominalium*), evitando, ao contrário do que ocorria em Paris, uma acentuada predominância do nominalismo.¹⁰ Mesmo não sendo tão forte na Espanha por conta da estratégia de garantir por

⁸ PRIETO LÓPEZ, 2013b, p. 182.

⁹ *Ibidem*, p. 175-181. Nesse sentido, consultar também a monografia de Thomas Marschler: MARSCHLER, 2007.

¹⁰ Cf. BELDA PLANS, J. **La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, p. 22-41.

estatuto um espaço para o tomismo e para o escotismo, o nominalismo resultou ser uma corrente de peso por conta do fluxo de estudantes espanhóis em Paris.¹¹

Com efeito, um desses estudantes, será a peça chave para a formação do pensamento espanhol da Segunda Escolástica. Terminado seus estudos em Paris, Francisco Vitória regressa a Espanha para lecionar na Universidade de Salamanca em 1526. Vitória pertencia a Ordem dos Dominicanos que internamente sempre favoreceu o estudo de Santo Tomás. No entanto, as universidades de então deviam pautar o ensino da teologia nas Sentenças de Pedro Lombardo.¹² Vitória consegue — indo de certa forma contra os estatutos da universidade — inserir a Suma Teológica de Santo Tomás como texto guia de suas lições por meio de uma prática pedagógica que consistia em mostrar brevemente a concordância das Sentenças com a Suma para, em seguida, embasar seu magistério na obra do Aquinate,. Dessa maneira “extraoficial”, a Suma Teológica se converte no texto de cabeceira da Escolástica Barroca.¹³

O ensino de Vitória, contudo, não era uma mera repetição de Tomás. Como estudante em Paris, ele fora aluno de Pedro Crockaert (um nominalista que posteriormente se ingressou à Ordem Dominicana) do qual incorpora o típico ecletismo e a preocupação por questões práticas da corrente nominalista.¹⁴ Melchior Cano, lembrando os ensinamentos de Vitória nos reporta que dele aprendeu a não seguir cegamente os ensinamentos qualquer autoridade, mas sempre submeter as diversas opiniões ao escrutínio da razão:¹⁵ “*nec cordi tamen fuit iurare in verba magistri*”.¹⁶

A atitude e as práticas de Vitória e de seus seguidores inaugura um movimento intelectual conhecido como a “Escola de Salamanca” do qual Suárez é

¹¹ PRIETO LÓPEZ, 2013b, p. 179-180. Consultar também: BELDA PLANS, 2000, p. 41-58. O espírito de concretude e o ecletismo próprios do nominalismo estarão na raiz da orientação moral, política e jurídica da reflexão filosófica e teológica do Século de Ouro espanhol. O nominalismo também se faz presente em temas metafísicos como, por exemplo, a questão da individuação e a distinção entre essência e existência.

¹² Essencialmente as Sentenças eram uma consolidação de textos da Patrística dispostos de maneira sistemática. As aulas consistiam na leitura e comentários desse texto. Ademais, muitas obras de importantes Autores da Primeira Escolástica como Alberto Magno, Boaventura de Bagnoregio e Tomás de Aquino, eram comentários às Sentenças de Pedro Lombardo, uma prática exigida como requisito para se adquirir o título de Doutor em teologia.

¹³ Cf. *Ibidem*, p. 209-243.

¹⁴ PRIETO LÓPEZ, 2013b, p. 180.

¹⁵ Cf. BELDA PLANS, 2000, p. 213-220.

¹⁶ “[...] pois não me preocupa jurar sobre as palavras do mestre” MELCHOR CANO. **De locis theologicis**. Madrid: Gazeta, 1774, p. 126.

considerado um de seus últimos expoentes.¹⁷ Muitas obras dos salmantenses serão comentários à Suma. De fato, como veremos a seguir, as DM nascem dentro do Tratado sobre a Encarnação que é um comentário das 26 primeiras questões Terceira Parte da Suma.

2.3. A gênese das DM

A prática pedagógica de Vitória está presente nas DM em seus 5 índices. Na edição Ludovicum Vivès de 1861, o volume 25 abre com o *Index locucupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*¹⁸ que nada mais é que a concordância entre a MF de Aristóteles e as DM.¹⁹ Na descrição do *Index Locupletissimus*, Suárez afirma que nele: “[...] se evidencia a ordem e a articulação dos livros e de seus capítulos, propondo um breve resumo deles e designando todas as questões que, sobre eles, costumam ou podem ser levantadas com os lugares nos quais são discutidas na obra que segue”.²⁰

No final do volume 26, temos os outros três índices: o *Index rerum praecipuarum* que é uma espécie de glossário dos principais termos usados nas DM e sua localização no texto; o *Index philosophicus* que organiza os temas das DM conforme a ordem em que se costumava ensinar filosofia na época; finalmente, um *Index theologicus* que mostra a concordância das DM com Suma Teológica, texto de referência da teologia ao qual sua MF deveria servir como conhecimento propedêutico. Dessa forma, Suárez estará finalmente livre para nos apresentar seu tratado segundo a lógica interna de seu objeto. No entanto, como veremos a seguir, as próprias DM são fruto dessa didática feita em sentido inverso: as DM têm sua gênese no empenho de nosso autor por evidenciar as questões filosóficas de fundo

¹⁷ Cf. ALVES, A. A. Suárez e a escola de Salamanca. In: CRUZ, M. B.; PINTO, A. V. (Orgs.). **Francisco Suárez nos 400 anos da sua morte**. Lisboa: Universidade Católica editora, 2019, p. 52-62.

¹⁸ “Índice detalhadíssimo da Metafísica de Aristóteles”.

¹⁹ O Índice Geral próprio das DM vem colocado depois do “Index Locupletissimus”.

²⁰ “[...] ordo et ratio librorum ac capitum eius aperitur, omniumque brevis summa proponitur, et quaestiones omnes, quae in eis moveri solent aut possunt, designantur, cum locis in quibus in sequenti opere disseruntur” SUÁREZ, Francisco. *Disputationes Metaphysicae universam doctrinam duodecim librorum aristotelis comprehendentes*. In: BERTON, C. (Ed.). **R. P. Francisci Suárez e Societate Iesu Opera Omnia**. Parisii: Ludovicum Vivès, 1861. v. 25, p. I.

que dão suporte à sua compreensão do dogma da Encarnação, evitando ter que discorrer sobre temas metafísicos na discussão do objeto teológico próprio do DI.²¹

Suárez começa seu trabalho como autor aos 42 anos de idade, depois de 25 anos de estudo e magistério.²² Sua primeira obra está dedicada ao tema da Encarnação que antes fora objeto de uma disciplina lecionada durante dois anos acadêmicos seguidos: em Roma (1584-1585) e em Alcalá (1585-1586). Nessa época, já estava plenamente consolidado o uso da Suma teológica como texto base para as aulas e sua primeira obra resultou dessas leituras comentadas das 26 primeiras questões da Terceira Parte da Suma Teológica conhecidas como “Tratado sobre a Encarnação”.

O texto mais atual da obra é o da edição Ludovicum Vivès de 1860 cujo título original é: *Commentaria ac disputationes in Tertiam Partem D. Thomae, scilicet, opus de Incarnatione*. Tradicionalmente a obra é referenciada de modo abreviado como *De Incarnatione*. O texto está distribuído em 2 volumes;²³ nele Suárez procede da seguinte maneira: copia-se um fragmento da Suma do qual segue, na maioria das vezes, um comentário literal e uma série de Disputas com numeração única. No total, são 56 Disputas que se originam das 26 questões de Tomás (I à XXV no primeiro volume; XXVI à LVI no segundo).

O DI teve duas edições trabalhadas diretamente por Suárez: a primeira de Alcalá (1590) e a segunda de Salamanca (1595).²⁴ A edição de Salamanca foi profundamente revisada e ampliada por Suárez de tal maneira que seu autor a estima como uma obra nova.²⁵ Comparando essas duas edições, Iturrioz revelou importantes diferenças que jogam luz sobre o processo genético das DM. Suárez, ao discorrer

²¹ Nessa parte de minha exposição, sigo de perto o trabalho de trabalho de Iturrioz In: ITURRIOZ, 1949, p. 21-33.

²² PRIETO LÓPEZ, 2013b, p. 41-42.

²³ Volumes 17 e 18 na edição Ludovicum Vivès.

²⁴ Antes da edição de Salamanca, houve outras duas baseadas na primeira: a de Lyon (1592) e a de Veneza (1593). Suárez não possuía conhecimento desta última, por isso considera que o texto de 1595 é a terceira edição quando, em realidade é a quarta. Essa edição de 1595 será a que se tomará como referência para as edições e reimpressões posteriores. Para mais detalhes, consultar: ITURRIOZ, 1949, p. 30-31.

²⁵ A causa dessa revisão em um curto espaço de tempo (5 anos) foram as incompreensões e os ataques que recebeu Suárez por causa de sua doutrina para muitos inovadora além dos limites do aceitável: “Praeterea, post librum hunc in lucem editum alii prodierunt, qui doctis illis quidem, acutisque contra nostram doctrinam objectionibus, excitarunt, impuleruntque nos ut, quae prius scripseramus, vel explicaremus amplius, vel confirmaremus ac defenderemus. Quod utrumque in causa fuit ut liber non parum excreverit; vix enim ulla in eo disputatio reperietur, non multo, quam edita primum fuerat, locupletior, ut non immerito novum aliud que opus possit et appellari et existimari.” DI, [v. 17, p. VII].

sobre a união hipostática, remete o leitor a outros textos de natureza MF de maneira que não seja necessário desviar do objeto teológico em questão. Embora sejam, aparentemente, referências a distintos textos, sabemos que elas dizem respeito a um mesmo material em distintas fases de desenvolvimento, quer pelo conteúdo quer pela comparação dos mesmos textos reeditados por Suárez em 1595.

Na primeira edição de 1590, fazendo o comentário literal da Suma sobre como se dá a união hipostática (III, q. 2, a. 2), Suárez afirma:

Nesse sentido, responde Santo Tomás que a união se faz na pessoa. A demonstração disso supõe muitas coisas sobre a distinção entre suposto e natureza nas coisas criadas, o qual agora não convém explicar mais amplamente do que aquilo que já foi feito. Basta-nos, segundo a mente de Santo Tomás, manter alguma distinção real que se deva constituir entre o suposto criado e a sua natureza. Qual seja, porém, esta distinção e o que o suposto adiciona sobre a natureza, não só nas corporais, mas também nas espirituais, se deve explicar *em uma disputa própria que colocaremos no final desta obra* para que não sejamos impedidos por uma discussão Metafísica em meio aos mistérios Teológicos que devem ser explicados.²⁶

Em síntese, a compreensão do mistério da Encarnação demanda uma distinção entre a natureza e o sujeito que a exercita. Como veremos no decorrer desta investigação, tal distinção não é algo exclusivo que ocorre somente em Cristo, mas pertence à constituição de toda substância criada, fazendo parte, portanto, de sua mesma estrutura ontológica; negar isso comprometeria o sentido forte de união em favor do nestorianismo que desaguava em uma união accidental entre o Verbo e a natureza humana de Cristo.²⁷ Um pouco mais adiante, na Disputa 7, seção 3, tratando sobre o significado dos termos subsistência, pessoa e hipóstase aplicados à união de duas naturezas em Cristo, Suárez volta sobre o mesmo tema da necessidade de se explicar à parte os fundamentos metafísicos que possibilitam o mistério da Encarnação:

[...] pois onde em Latim está a palavra subsistência, em grego tem-se

²⁶ "Hoc ergo sensu respondet D. Thomas unionem factam esse in persona. Ad cuius probationem, multa supponit de distinctione suppositi a natura in rebus creatis, quae nunc fusius explicare non oportet, quam ab ipso tradita sunt. Sufficit enim nobis ex mente D. Thoma aliquam distinctionem ex natura rei esse constituendam inter suppositum creatum, eiusque naturam, qualis vero sit haec distinctio, et quid suppositum supra naturam addat, non solum in corporalibus naturis, sed etiam in spiritualibus, *in própria quadam disputatione sunt explicanda, quam in fine huius operis adiiciemus*, ne disputatione Metaphysica inter explicandum Theológica mysteria impediatur" **DI1**, III, q. 2, a. 2 [p. 130, col. 1C]. Itálico nosso.

²⁷ *Ibidem*, VII, 3, [p. 148, col. 1C-2A].

hipóstase. Sobre essa palavra e sua etimologia, mais coisas se dirão *na disputa sobre a essência, a existência e a subsistência da criatura*. Consta, portanto, da exposição dos nomes esta conclusão que deve ser provada primeiro pelo mesmos testemunhos e definições: que pessoa é o mesmo que suposto ou hipóstase e só adiciona que se realiza em uma natureza racional. Daí que, se em Cristo existissem dois supostos, visto que ambos são de natureza racional, claramente seriam duas pessoas como retamente argumentou Santo Tomás. Para definir mais expressamente esta verdade e repelir o erro antes citado, os Concílios adicionam que a união se deu não segundo a dignidade, mas segundo a subsistência, que em grego se diz hipóstase.²⁸

Dessa vez, especificando melhor seu conteúdo, Suárez nos reporta a intensão de anexar uma DP MF em forma de apêndice no final do Tratado sobre a Encarnação versando sobre os temas da essência, da existência e da subsistência. Temas estes que, justamente apreciados, garantiriam a inteligibilidade de uma união hipostática em sentido forte, mantendo, ao mesmo tempo, a integridade das duas naturezas (humano e divina) de Cristo. É em vista dessa mesma dificuldade que, já no início da disputa oitava, Suárez faz um inventário dos tipos de composição substancial a fim de descobrir qual delas seria compatível com o caso cristológico. São elas: material ou das partes integrantes, essencial, existencial e subsistencial.²⁹

A primeira não encontra aplicação no caso de Cristo, pois o Verbo, ao ser uma entidade eminentemente espiritual, não pode se unir dessa maneira (materialmente) à criatura. A composição essencial, em suas duas espécies MF ou física, tampouco se aplica; a MF é a que se verifica entre gênero e diferença que, por sua própria natureza comum, exclui a existência; a física, por outro lado, é a que se dá entre matéria e forma, isto é, entidades substanciais com existências parciais. Mas a Encarnação supõe já uma natureza completa em sua ordem; logo, não são aptas para compreender a união hipostática. De modo análogo, a composição existencial não é

²⁸ “[...] ubi enim Latine est vox subsistentia, Graece habetur ὑπόστασις. De qua voce, et etymologia eius plura tradentur *in disputatione de essentia, existentia, et subsistentia creaturae*. Ex hac ergo nominum expositione constat, hanc conclusionem eisdem testimoniis, et definitionibus quibus prima esse probandam, quia persona idem est, quod suppositum, vel hypostasis, solumque addit, quod fit in natura rationali, unde si in Cristo essent duo supposita, cum utrumque esset rationalis naturae, duae plane personae essent, ut recte Divus Thomas argumentatus est. Ad definiendam igitur expressius hanc veritatem, atque errorem supra citatum repellendum Concilia addunt unionem factam esse, non secundum dignitatem, sed secundum subsistentia, quae Graece ὑπόστασις dicitur.” **DI1**, III, q. 7, a. 3 [p. 149, col. 2C]. Itálico nosso.

²⁹ Suárez só assigna um nome concreto para as duas primeiras; as ultimas são apenas descritas. Julgamos, não obstante, que os termos “existencial” e “subsistencial” são congruentes com o que encontramos explicado no texto. Para mais detalhes, consultar: **DI1**, VIII, 1 [p. 160, col. 2C - p. 161, col. 2A]. Ver também as mesma passagem nas outras edições: **DI3**, VIII, 2 [p. 252, col. 1A-2A]; **DI**, VIII, 2, 4-6 [p. 342].

real, mas só de razão com fundamento na realidade. Somente a composição entre a natureza íntegra e a subsistência é aplicável a dito mistério. Com respeito a esses dois últimos tipos de composição substancial, é digno de nota dois pontos. No que se refere à composição existencial, Suárez afirma:

Um dos extremos, a saber, a essência, só pode ser concebida com um ser potencial em potência objetiva, e o outro, a saber, a existência, à maneira de ato ou como modo que constitui o ser em ato na natureza das coisas. Tudo isso foi amplamente tratado no opúsculo sobre a essência, existência e subsistência.³⁰

Temos acima uma brevíssima explicação que remete não mais a uma disputa inserida ao final da obra, mas a um opúsculo à parte em que Suárez abordaria com muito mais amplitude (*late tractata*) a relação entre essência, existência e subsistência. O mesmo sucede com respeito ao quarto tipo de composição: “A quarta composição substancial é de natureza e subsistência ou suposto, sobre a qual, enquanto que se dá na realidade nas criaturas, muitas coisas foram amplamente ditas no mencionado opúsculo.”³¹ Ao que tudo indica, no decorrer do processo de escrita do DI, Suárez se convenceu de que um simples apêndice não seria suficiente para analisar as bases metafísicas que dão suporte à compreensão da Encarnação, justificando a redação de uma obra à parte mesmo que não fosse de grandes proporções.

No entanto, o que era para ser uma breve obra ligada à três questões fundamentais para o dogma da Encarnação, terminou se transformando no texto monumental que hoje são as DM. Isso se comprova ao comparar as passagens anteriormente analisadas com os lugares paralelos da segunda edição de 1595. Por uma razão de clareza e brevidade, colocamos lado a lado as duas versões no quadro abaixo.

³⁰ “Sed solum potest unum extremum, scilicet essentia, concipi quasi ens potentiale in potentia objectiva, et aliud scilicet existentia per modum actus, seu tanquam modus constituens ens actu in rerum natura, quae omnia in illo opusculo de essentia, existentia et subsistentia late tractata sunt.” **DI1**, VIII, 1 [p. 161, col. 1C].

³¹ “Quarta ergo compositio substantialis est ex natura, et subsistentia, seu supposito, de qua, prout in creaturis ex natura rei reperitur, satis in dicto opusculo multa dicta sunt.” **DI1**, VIII, 1 [p. 161, col. 2A].

QUADRO 1 - DE INCARNATIONE: EDIÇÕES DE 1590 E 1595

	1590	1595	
Apêndice	[...] qual seja, porém, esta distinção e o que o suposto adiciona sobre a natureza, não só nas corporais, mas também nas espirituais, se deve explicar em uma disputa própria que <i>colocaremos no final desta obra</i> . ³²	[...] qual seja, porém, esta distinção e o que o suposto adiciona sobre a natureza, não só nas corporais, mas também nas espirituais, se deve explicar em uma disputa própria que <i>deixamos para ser abordada em outro lugar</i> . ³³	Disputas Metafísicas
	[...] pois onde em Latim está a palavra subsistência, em grego tem-se hipóstase. Sobre essa palavra e sua etimologia, mais coisas se dirão <i>na disputa sobre a essência, a existência e a subsistência da criatura</i> . ³⁴	[...] pois onde em Latim está a palavra subsistência, em grego tem-se hipóstase. Sobre essa palavra e sua etimologia, mais coisas se dirão <i>nas Disputas Metafísicas que em breve daremos a conhecer ao público</i> . ³⁵	
Opúsculo	Um dos extremos, a saber, a essência, só pode ser concebida com um ser potencial em potência objetiva, e o outro, a saber, a existência, à maneira de ato ou como modo que constitui o ser em ato na natureza das coisas. <i>Tudo isso foi amplamente tratado no opúsculo sobre a essência, existência e subsistência</i> . ³⁶	Um dos extremos, a saber, a essência, só pode ser concebida com um ser potencial em potência objetiva, e o outro, a saber, a existência, à maneira de ato ou como modo que constitui o ser em ato na natureza das coisas. <i>Tudo isso foi amplamente tratado nas Disputas Metafísicas que estão a ponto de serem enviadas para impressão</i> . ³⁷	
	A quarta composição substancial é de natureza e subsistência ou suposto, sobre a qual, enquanto que se dá na realidade nas criaturas, muitas coisas foram amplamente ditas <i>no mencionado opúsculo</i> . ³⁸	A quarta composição substancial é de natureza e subsistência ou suposto, sobre a qual, enquanto que se dá na realidade nas criaturas, muitas coisas foram amplamente ditas <i>na Metafísica</i> . ³⁹	

³² “[...] qualis vero sit haec distinctio, et quid suppositum supra naturam addat, non solum in corporalibus naturis, sed etiam in spiritualibus, in própria quadam disputatione sunt explicanda, quam *in fine huius operis adiiciemus*” **DI1**, III, q. 2, a. 2 [p. 130, col. 1C]. Itálico nosso.

³³ “[...] qualis vero sit haec distinctio, et quid suppositum supra naturam addat, non solum in corporalibus naturis, sed etiam in spiritualibus, in própria quadam disputatione sunt explicanda, quam *alio loco tractandam reliquimus*” **DI3**, III, q. 2, a. 2 [p. 210, col. 2A]. Mesmo texto na edição de Ludovico Vivès das Obras completas de Suárez: **DI**, III, q. 2, a. 2 [p. 287, n. 3]. Itálico nosso.

³⁴ “[...] ubi enim Latine est vox subsistentia, Graece habetur ὑπόστασις. De qua voce, et etymologia eius plura tradentur *in disputatione de essentia, existentia, et subsistentia creaturae*.” **DI1**, VII, 3 [p. 149, col. 2C]. Itálico nosso.

³⁵ “[...] ubi enim Latine est vox subsistentia, Graece habetur ὑπόστασις. De qua voce, et etymologia eius plura tradentur *in disputationibus metaphysicis, quas propediem in lucem dabimus*” **DI3**, VII, 3 [p. 228, col. 2B-C]. Na edição de Ludovico Vivès: n. 3, p. 311. Itálico nosso.

³⁶ “Sed solum potest unum extremum, scilicet essentia, concipi quasi ens potentiale in potentia objectiva, et aliud scilicet existentia per modum actus, seu tanquam modus constituens ens actu in rerum natura, quae omnia *in illo opusculo de essentia, existentia et subsistentia late tractata sunt*.” **DI1**, VIII, 1 [p. 161, col. 1C]. Itálico nosso.

³⁷ “Sed solum potest unum extremum, scilicet essentia, concipi quasi ens potentiale in potentia objectiva, et aliud scilicet existentia per modum actus, seu tanquam modus constituens ens actu in rerum natura, quae omnia *omnia in disputationibus Metaphysicis, iam praelio mandandis late tractanda sunt*.” **DI3**, VIII, 2 [p. 252, col. 1C]. Edição Ludovico Vivès: n. 6, p. 342.

³⁸ “Quarta ergo compositio substantialis est ex natura, et subsistentia, seu supposito, de qua, prout in creaturis ex natura rei reperitur, satis *in dicto opusculo multa dicta sunt*.” **DI1**, VIII, 1 [p. 161, col. 2A]. Itálico nosso.

³⁹ “Quarta ergo compositio substantialis est ex natura, et subsistentia, seu supposito, de qua, prout in creaturis ex natura rei reperitur, satis *in Metaphysica multa dicta sunt*.” **DI3**, VIII, 2, [p. 252, col. 2A]. Itálico nosso. Edição Ludovico Vivès: n. 7, p. 342.

Há outros textos paralelos entre as edições de 1590 e 1595.⁴⁰ Não obstante, os que foram expostos aqui são suficientes para demonstrar como historicamente as DM foram sendo gestadas no interior do Tratado DI. Inicialmente a intensão era escrever uma única disputa MF que viria inserida no final do DI. Suárez, no entanto, se dá conta que isso não seria suficiente para tratar dos princípios metafísicos que dão suporte explicativo ao dogma da Encarnação. Assim, ainda escrevendo sua primeira edição de comentários à Suma, nosso autor já anuncia uma pequena obra que serviria de suporte para a compreensão das noções de essência, existência e subsistência. Ao que tudo indica, as interrelações (diretas ou indiretas) dos diversos temas na MF foi demandando a inserção de mais e mais disputas até alcançar as 54 que hoje temos.

Iturrioz se restringe ao inventário dessa gênese do ponto de vista histórico,⁴¹ apenas sugerindo que teoreticamente ela está ligada às distinções entre essência e existência e entre natureza e suposto; em outros termos, ao ente em sua esfera categorial.⁴² Julio Söchting assume a tarefa de demonstrar o vínculo não só histórico, mas também doutrinal e teórico entre o DI e as DM. No entanto, segundo nosso entendimento, ele se mantém essencialmente na esteira de Iturrioz ampliando a influência do DI para o que nós entendemos ser o domínio supracategorial do ser e que ele — junto com Doyle e outros autores estudados na revisão da literatura — incluiriam como transcendentais.⁴³ Sem rebaixar o valor da análise de Söchting, buscaremos mostrar ao longo de nossa investigação que esse vínculo teórico alcança também as razões superiores do ser, condicionando, inclusive, o modo como Suárez entende o objeto da Metafísica e suas propriedades transcendentais.

⁴⁰ ITURRIOZ, 1949, p. 24; 32 e 33.

⁴¹ *Ibidem*, p. 286-287.

⁴² *Ibidem*, p. 46-47.

⁴³ Cf. SÖCHTING HERRERA, 2021c, p. 297-299; 338; 454 e 619.

PARTE II - ELEMENTOS ESSENCIAIS DO SISTEMA SUAREZIANO

O ponto de partida para o estudo dos tópicos distintivos da MF suareziana é, naturalmente, a sua noção de ente. A importância primordial deste conceito em nosso autor se deve ao fato de que todos os assuntos tratados em sua obra orbitam essa ideia desenhada nas DM I e II.¹ Apesar de estarmos investigando duas disputas, entendemos que elas podem ser integradas conjuntamente em um só capítulo, pois, em última análise, estamos pautados, sob diferentes ângulos, em um mesmo assunto: a determinação do objeto da MF. Como comentaremos a seguir, um dos objetivos de Suárez é encarar a MF como uma ciência filosófica. Nesse sentido, a primeira coisa que se deve fazer ao construir um corpo de conhecimento científico é a determinação do seu objeto de estudo.

Em conformidade com a tradição escolástica, umas das formas de se iniciar o estudo filosófico sobre determinado problema é por meio das perguntas *an sit* e *quid sit*. Ou seja, se este objeto sob apreciação existe e o que ele é. Esse mecanismo de investigação é seguido por Suárez nas DM I e II. A primeira responde à pergunta relativa à determinação existencial do objeto da MF, visando especificamente indicar quais são os itens abarcados por esta ciência. Já a segunda, remete à sua determinação quiditativa em que se procura definir, na medida do possível, a noção de ente.

Concretamente, na primeira seção deste capítulo estudaremos a determinação existencial do objeto da MF em três pontos. Para iniciar, sinalizaremos brevemente o problema em sua gênese metodológica, tanto no que diz respeito à recepção do aristotelismo no mundo medieval como em sua faceta específica advinda das exigências próprias da filosofia escolástica. Feito isso, veremos a questão do alcance e da unidade do objeto da MF. Na segunda parte deste capítulo, analisaremos o sentido quiditativo do ente como objeto da MF, também em três pontos: a premissa epistemológica presente na distinção entre conceito formal e conceito objetivo de ente;

¹ O primeiro volume das DM constitui uma espécie de ontologia geral e estuda o ente em sua máxima abstração. Nesse contexto, são abordados os seguintes temas: a natureza do ente (DM 1 e 2), suas propriedades transcendentais (DM 3 à 11) e suas causas (DM 12 à 27). No segundo volume temos uma ontologia especial em que se investiga o ente contraído em suas denominações concretas (DM 28) de infinito (DM 29 e 30) e finito (DM 31). Este último, a sua vez, subdividido em substância (DM 32 à 36) e acidentes (DM 37 à 53). Como epílogo, há a DM 54 sobre o ente de razão.

em seguida, a análise de cada um dos membros dessa distinção; finalmente, extrairemos os contornos essenciais ou formais dessa noção de ente.

CAPÍTULO 3 - A noção de ente como objeto da MF

3.1. A questão do objeto da MF

No próêmio das DP, ao delinear o motivo e plano de toda a obra, Suárez nos relata como foi se gestando, a partir de sua experiência magisterial, a necessidade cada vez mais imperiosa de tratar a MF de maneira sistemática e completa. Isso se deve, essencialmente, a dois motivos que se complementam mutuamente. Antes de mais nada, o Granadino, em sua atividade docente, constantemente se via obrigado a deixar de lado determinado problema teológico em questão, para esclarecer aqueles fundamentos metafísicos que viabilizassem a compreensão do assunto. A isso se soma que, na época, temas estritamente filosóficos eram abordados por meio de comentários às obras de Aristóteles, comportando, conseqüentemente, a ausência de um discurso metafísico articulado, visto que os autores ficavam presos à ordem e às ambigüidades dos textos do Estagirita.

Suárez, diante dessa conjuntura, foi um inovador ao propor o primeiro tratado de MF independente do texto de Aristóteles,² conquistando a liberdade para organizar todo o conteúdo dessa área filosófica de maneira lógica, começando pela determinação de seu objeto:

E porque sempre considerei que a compreensão e penetração dos assuntos se devia, em grande medida, a um método conveniente de investigação e

² Cf. GILSON, E. **Being and some philosophers**. 2. ed. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952, 96-97; GILSON, 1965, 132-133. Ver também: MERCEDES BERGADÁ, 1950, p. 1923-1924. Por outro lado, Juan José Gallego discorda em atribuir a autoria do primeiro tratado sistemático de MF a Suárez. Para ele, a primeira MF sistemática pertence ao dominicano Diego Mas que, 10 anos antes de Suárez, publicou a obra: *Metaphysica Disputatio, seu de Ente et de eius Proprietatibus, quae communi nomine inscribitur de Transcendentibus, quinque libros distributa*. Contudo, segundo nosso parecer, toda a questão da primazia se joga em torno do que se entende por um “tratado sistemático”. Se alargamos forçosamente o sentido desse termo para todo escrito que não se enquadra como um comentário à MF de Aristóteles, as Disputas de Suárez não seriam, de fato, o primeiro tratado independente de MF. Mas se entendemos por “tratado sistemático” a independência do texto aristotélico e a completude dos temas abordados, compete a Suárez sem dúvida o primeiro lugar. Os temas estudados na Disputa de Diego Mas correspondem, no máximo, ao primeiro volume das Disputas de Suárez. Para mais detalhes, vide: GALLEGO, J. El dominico Diego Mas y la primera metafísica sistemática. In: **Francisco Suárez: “Der ist der Mann”**. Valência: EDICEP, 2004, p. 209-225.

juízo, coisa que apenas podia observar — ou às vezes nem sequer isso — se, à maneira dos comentaristas, eu tratasse todas as questões como aparecem no texto do Filósofo, a saber, de modo incidental e como ao acaso; assim pensei que talvez fosse mais efetivo e útil, preservando a ordem [sistemática] da doutrina, apurar todas aquelas coisas e colocar diante dos olhos do leitor tudo aquilo que se pode investigar e desejar sobre o objeto total desta sabedoria.³

É precisamente a determinação do objeto da MF um dos problemas que, de certa forma, se origina em função das características típicas do texto aristotélico. De fato, o Estagirita, em certas passagens, define a MF como sabedoria⁴ ou filosofia primeira.⁵ Em outras, seu objeto é identificado com o ente enquanto tal,⁶ com a substância em geral⁷ ou com as substâncias separadas.⁸ Essa questão assume relevância diante de dois pontos presentes no próêmio das DM, reputados como igualmente importantes por nosso autor: o primeiro está na consciência, mesmo atuando como filósofo, de que sua reflexão “deve ser cristã e serva da divina Teologia.”⁹ O segundo é o quesito metodológico que exige tratar a MF como uma ciência que conhece de modo certo, por meio de suas causas, um objeto claramente demarcado.¹⁰

Desde a perspectiva cristã, é importante para Suárez enquadrar, de alguma maneira, a Deus como compreendido dentro desta ciência para que ela cumpra sua função instrumental frente à teologia. No entanto, entender a Deus como parte do objeto da MF parece conflitar com a cientificidade com a qual Suárez pretende abordar o assunto. Como Deus é um ser sem causa, não seria possível, portanto, uma ciência de todas as coisas precisamente porque não seria possível estudar metafisicamente a realidade como um todo por meio de suas causas. Pelo menos uma das coisas compreendida sob seu objeto seria uma realidade não causada. Logo, o sentido da

³ “Et quoniam iudicavi semper magnam ad res intelligendas ac penetrandas, in eis convenienti methodo inquirendis et iudicandis, vim positam esse, quam observare vix aut ne vix quidem possem, si, expositorum more, quaestiones omnes, prout obiter et veluti casu circa textum Philosophi occurrunt, pertractarem, idcirco expeditius et utilius fore censui, servato doctrinae ordine, ea omnia inquirere et ante oculos lectoris proponere, quae de toto huius sapientiae objecto investigari et desiderari poterant.” **DM** [Ratio et discursus totius operis p. 18].

⁴ Cf. ARISTÓTELES, **Metafísica**, 980a.

⁵ *Ibidem* 1026a18-1026a32.

⁶ Cf. *Ibidem*, 1003a20-30.

⁷ *Ibidem* 1003b11-18.

⁸ *Ibidem*, 1026a 15-16.

⁹ **DM** [Ratio et discursus totius operis p. 17].

¹⁰ ARISTOTLE. Posterior Analytics. In: **The complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**. Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 39-113 I, 2, 71b9-12; I, 4, 73b26-27.

questão sobre o objeto da MF está em determinar seu alcance.¹¹

Com essa finalidade, nosso autor realiza um levantamento das diversas opiniões sobre aquilo que está abarcado pela ciência MF. Podemos dividir este inventário em dois grandes grupos: aqueles, digamos assim, que pecam por excesso e aqueles que o fazem por defeito. No primeiro grupo, Suárez descreve uma rede de autores que concebem um objeto exageradamente dilatado. Seja por defini-lo como o ente em sua máxima extensão e abstração, incluindo não somente Deus e as criaturas, mas também os entes de razão e os entes absolutamente *per accidens*.¹² Outros, com uma visão um pouco menos distendida, entendem como objeto da MF o ente real em toda sua extensão. Na prática, isso significa que se exclui da MF os entes de razão. Todavia, ela ainda abarcaria, tanto aquilo que se diz ente *per se* quanto os entes *per accidens*.¹³

Outro grupo contém aqueles pensadores que possuem uma imagem demasiado estreita da MF, deixando de fora coisas que deveriam estar ajustadas dentro de seu escopo. Alguns, com um olhar vertical, colocam de maneira eminente Deus e as substâncias separadas como seu objeto, suprimindo as substâncias materiais que viriam subordinadas ao domínio da física. Já outros, em um dimensionamento mais horizontal, descartariam a divindade por entender a MF como ciência do ente predicamental ou até mesmo como a ciência da substância, afastando de sua apreciação direta os nove acidentes.

Diante desse cenário, Suárez procura oferecer uma solução de mediação: o objeto da MF é o ente enquanto ente real.¹⁴ Nesse conceito estão implicados Deus como ente infinito, os entes espirituais, materiais, a substância e os acidentes. Ficam fora da MF, em seu sentido próprio, o estudo dos entes fictícios por não possuírem realidade *in rerum natura* e os entes *per accidens*,¹⁵ visto não ser possível um

¹¹ Para um estudo mais aprofundado sobre a DM I pode-se consultar: USCATESCU BARRÓN, 1995; FORLIVESI, 2005. Para uma perspectiva mais abrangente que inclua outros autores da Escolástica Tardia, consultar: *Idem*. Approaching the Debate on the Subject of Metaphysics from the Later Middle Ages to the Early Modern Age: The Ancient and Medieval Antecedents. **Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale**. v. 34, p. 9-59, 2009.

¹² **DM**, I, 1.

¹³ *Ibidem* I, 1, 4; Cf. ARISTÓTELES, **Metafísica**, 1017a6-30.

¹⁴ **DM**, I, 1, 26.

¹⁵ Sobre o alcance da noção de ente na MF de Suárez, consultar também: TEIXEIRA, António Braz. Suárez e o Objeto da metafísica. In: CARDOSO, A.; MARTINS, A. M.; SANTOS, L. R. (Orgs.). **Francisco Suárez (1548-1617) tradição e modernidade**. Lisboa: Colibri, 1999, p. 39-41. Para Suárez Deus é o objeto principal da MF, a causa última de todo ente criado. Contudo, Ele não seria o objeto adequado desta ciência. Tal título pertenceria ao ente enquanto ente real do qual

conhecimento certo e científico daquilo que se diz absolutamente por acidente.¹⁶

Pois esta afirmação se provou por meio do que foi dito até agora contra as demais opiniões. De fato, se mostrou que o objeto adequado desta ciência deve compreender Deus e as outras substâncias imateriais, mas não somente elas. Igualmente deve compreender não somente as substâncias, mas também os acidentes reais. Sem embargo, não abarca os entes de razão e aqueles que são absolutamente *per accidens*. Mas tal objeto não pode ser outra coisa que o ente enquanto tal. Logo isso é o objeto adequado.¹⁷

Todavia, definir o ente enquanto ente real como objeto adequado da MF parece terminar em uma aporia que impossibilitaria sua abordagem científica. O conhecimento científico demanda a determinação e concretude de seu objeto. Logo, o ente enquanto ente não pode ser um conceito indeterminado de máxima extensão e mínima compreensão. É preciso que a MF estude o ente não somente em seu aspecto geral, mas que descenda às razões inferiores concretas implicadas no conceito de ente como Deus, substância, acidente, etc.¹⁸ No entanto, realidades tão distintas como o Ente Infinito e o finito parecem atentar contra outra questão relevante para a determinação de uma ciência: a unidade de seu objeto. Em outras palavras, o estudo do ente como objeto da MF parece encerrar uma tensão entre a universalidade e a concretude-unidade requerida para a sua abordagem científica.

A resposta de Suárez a esse questionamento está, em parte, alinhada com a tradição escolástica. Tal diversidade ontológica está compreendida sob o objeto da MF devido à forma com a qual o intelecto aprecia o ente, ou seja, *todos os entes concretos que caem sob seu manto coincidem em uma mesma razão cognoscitiva ou formal*. A determinação do objeto de uma ciência consta de duas facetas: uma material e outra formal. Do ponto de vista material, o objeto designa “aquilo que se estuda”.

participam Deus e as criaturas, todos entes reais ao seu modo. Para mais detalhes, vide: **DM**, I, 1, 19. Consultar também: AUBENQUE, 1999, p. 18-19.

¹⁶ O próprio Aristóteles no livro 6 da MF exclui claramente o ente *per accidens* como parte de seu objeto de estudo, pois não se pode ter uma ciência, ou seja, um conhecimento certo daquilo que absolutamente se diz por acidente. Para mais detalhes, vide: ARISTÓTELES, **Metafísica**, 1026a33-1027a27.

¹⁷ “Probataque est haec assertio ex dictis hactenus contra reliquas sententias. Ostensum est enim obiectum adaequatum huius scientiae debere comprehendere Deum et alias substantias immateriales, non tamen solas illas. Item debere comprehendere non tantum substantias, sed etiam accidentia realia, non tamen entia rationis et omnino per accidens; sed huiusmodi obiectum nullum aliud esse potest praeter ens ut sic; ergo illud est obiectum adaequatum.” **DM**, I, 1, 26 [p. 230].

¹⁸ *Ibidem*, I, 2, 12.

Mas isso não é suficiente. Também é necessária uma designação formal pela qual fique claro o modo como o intelecto encara o objeto de estudo.

Existem três maneiras de o intelecto apreciar a realidade que ficaram conhecidas pela tradição escolástica como os três graus de abstração. São eles: *abstractio totius*, *abstractio formae* e *separatio*¹⁹ correspondendo respectivamente à física como ciência que visa o conhecimento de seu objeto sem a matéria individual, à matemática centrada na quantidade e a MF referente àquilo que, de algum modo, se diz do ente no tocante ao seu ser ou existência.²⁰ Por isso a MF estuda como objeto o ente real, ou seja, o existente, em seus atributos e causas mais universais.

Essa noção de abstração é o que garante não somente a unidade da MF, sendo igualmente o fundamento de outras características desta ciência que Suárez discute ao longo das seções IV, V e VI da primeira Disputa. Assim a MF é de grande utilidade em ordem ao aperfeiçoamento intelectual, pois ilustra o entendimento em si mesmo enquanto faculdade espiritual que pode prescindir dos sentidos externos e internos para apreciar as realidades espirituais, os princípios e atributos comuns a todas as coisas existentes. Além do mais, ela é igualmente útil por disponibilizar às ciências inferiores os princípios universais que as regem e que elas mesmas pressupõem.²¹ A MF também é sabedoria, pois, graças ao grau de abstração no qual se move, proporciona o conhecimento de todas as coisas.²²

Graças também a esse grau de abstração que entendemos aquilo que se inclui como propriedades e causas do ente. Pois a *separatio*, na visão suareziana, permite, de fato, separar ou distinguir com o intelecto conceitos formalmente distintos, mas que na realidade concreta se identificam com o ente. O caso mais conhecido dessa dinâmica no pensamento de Suárez é a distinção entre existência e essência que teremos a oportunidade de estudar mais adiante. Por agora, basta ter presente que entre essência e existência há uma distinção de razão com fundamento na realidade contingente do ente criado. De modo análogo sucede com os transcendentais como propriedades universais do ente adicionando-lhe diferentes compreensões ou noções formais que seu conceito enquanto tal não inclui. Sem

¹⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, **Super Boetium de Trinitate**, q. 5, a. 3, responsio, [l. 86-290]. Ver também: *Idem*. **Suma Teológica**, I, q. 85, a. 1, ad 2.

²⁰ **DM**, I, 3, 9-10.

²¹ *Ibidem*, I, 4, 4 *et seq.*

²² *Ibidem*, I, 5, 1-6.

embargo, todos os transcendentais, de fato, coincidem materialmente com aquilo que significa o ente. Ou seja, é possível evidenciar com a mente conceitos relativos ao ser que, mesmo não constituindo uma diversidade real no ente existente, nos ajudam na ampliação de sua compreensão.

É nesse sentido que se encara, segundo Suárez, a questão das causas do ente enquanto ente real. Estritamente falando, o ente não possui causa, pois não se pode demonstrar desse modo seu objeto em toda sua generalidade, visto que Deus como realidade sem causa também está abrangido sob a noção de ente. Conquanto, isso não significa que a razão de causa se exclui absolutamente de Deus, pois Ele é a causa do ente criado. Ademais, o discurso sobre Deus se demonstra não somente *a posteriori*, a partir dos seus efeitos, mas de certa maneira também *a priori*:

[...] assim, é verdade que esta ciência não tem causas próprias das coisas, por meio das quais demonstre algo sobre de seu objeto; mas tem, no entanto, razões e meios, *segundo nosso modo de conceber* distintos dos extremos, com os que faz as demonstrações *a priori*, pois para tais demonstrações, por se fazerem de um modo humano, *basta com que os conceitos se distingam com algum fundamento na realidade* e que a propriedade conhecida por um conceito seja a razão de outro atributo que se demonstra.²³

Portanto, a *separatio* permite que nosso intelecto evidencie no ente não só princípios realmente distintos como a composição de matéria e forma na substância material, mas também legitima distinguir racionalmente diferentes conceitos que na realidade não se separam. Dessa forma, o mecanismo da causalidade se verifica também no ente em toda sua extensão, isto é, incluindo sob sua noção tanto a Deus quanto as criaturas, mesmo que não possamos *in rerum natura* separar ou estabelecer para o ente enquanto tal uma causa. De fato, com a razão distinguimos uma prioridade causal pela qual uma propriedade do ente se demonstra por outra,²⁴ sendo isso suficiente para que a MF como filosofia primeira seja, de fato, a “*scientia omnium rerum per ultimas causas naturali rationis lumine comparata*”.²⁵

²³ “[...] sic verum est non habere hanc scientiam proprias rei causas, per quas aliquid de suo objecto demonstret; habet tamen rationes et media secundum modum concipiendi nostrum distincta ab extremis, quibus conficit demonstrationes a priori; nam ad huiusmodi demonstrationes, cum modo humano conficiantur, sufficit distinctio conceptuum cum aliquo fundamento in re, et quod proprietates, per unum conceptum cognita, sit ratio alterius attributi demonstrati” **DM**, I, 5, 38. Itálico nosso.

²⁴ Cf. TEIXEIRA, 1999, p. 44.

²⁵ “Ciência de todas as coisas por meio das causas últimas conforme a luz natural da razão”. Para mais detalhes sobre esta definição clássica de filosofia, vide: MARTINS, D. Nos Passos De Garcia Morente: Estrutura Metafísica Do Pensamento Filosófico. **Revista Portuguesa de Filosofia**. v. 1, n. 2, p. 133-149, 1945.

Com isso finalizamos esse breve inventário sobre a concepção suareziana do objeto da MF. Nossa análise chamou a atenção especialmente para a inclusão de Deus como parte deste objeto. Logo, a noção de ente enquanto ente real significará um conceito comum a Deus, à criatura, à substância e aos acidentes.²⁶ O próximo apartado do presente capítulo investigaremos o conteúdo ou significado ontológico do ente assim descrito.

3.2. Conteúdo e significado da noção de ente real

Na seção anterior mostramos brevemente o entendimento de Suárez referente àquilo que cai sob o objeto da MF. A MF alcança tudo que se denomina como ente real: Deus, criatura, substância, acidentes, entidades parciais e modos. Também argumentamos que todas essas realidades se agrupam sob uma mesma denominação formal amparada no terceiro grau de abstração ou *separatio*. A MF trata desses mais diversos objetos enquanto se relacionam com a existência em virtude da qual se qualificam como entes reais.

Agora, na presente seção, nos perguntamos se é possível obter um conceito objetivo unitário que transcenda de algum modo essa diversidade ôntica. Em termos linguísticos, na seção anterior, registramos a extensionalidade daquilo que constitui o objeto da MF, assim como sua unidade implementada inicialmente pelo modo como a *separatio* considera todos os objetos alcançados por essa ciência. O que visamos agora é a intensão ou sentido imanente da noção de ente, a saber, se ela tem unidade e conteúdo adequado do ponto de vista material pelo qual podemos não só afirmar a existência do objeto da MF, mas também defini-lo essencialmente. Em outros termos, perguntamo-nos se esta noção de ente enquanto ente é só formal ou se possui um conteúdo objetivo unitário e essencial. Nesse sentido afirma Suárez:

²⁶ Cf. **DM**, II, 2, 10.

Pois, na presente disputa, nós devemos explicar o que é o ente enquanto ente. Pois o fato de que o ente exista é tão evidente por si mesmo que não necessitaria de nenhuma explicação. Todavia, *depois da questão referente à existência de algo, a questão o que é a coisa é a primeira de todas que se deve pressupor e explicar no início de qualquer ciência* referente ao seu objeto.²⁷

A peculiaridade de Suárez estará em afirmar que a MF deve sua unidade não só a seu objeto formal, mas inclusive, e sobretudo, a existência de um objeto material unitário que corresponde de maneira essencial e adequada à noção de ente.²⁸ Abordaremos esse mapeamento da essência da noção de ente nos seguintes passos: primeiramente se colocará em evidência a distinção entre conceito formal e conceito objetivo. Em seguida, se analisará cada um dos membros desta distinção a fim de assentar a possibilidade de um conteúdo unitário da noção de ente e seu estatuto ontológico. Finalmente, a partir das reflexões anteriores, se definirá o conteúdo quiditativo ou essencial de ente enquanto adequada e materialmente constitui o objeto da MF.

3.2.1. Distinção entre conceito formal e objetivo de ente

O raciocínio de nosso autor parte do princípio de que devemos proceder daquilo que é mais conhecido rumo ao menos conhecido. Com isso em mente, se apresenta a distinção entre conceito formal e conceito objetivo que, segundo o testemunho do próprio Suárez,²⁹ era de domínio comum na escolástica tardia.³⁰ É preciso notar que nesse primeiro momento, a finalidade é a dilucidação destas duas noções no que se refere àquilo que *quoad nos* resulta ser mais evidente. Somente depois disso, é que se passará a uma avaliação *quoad se* de cada um desses conceitos separadamente para determinar sua essência, propriedades e interações

²⁷ “In praesenti ergo disputatione explicanda nobis est quaestio, quid sit ens in quantum ens; nam, quod ens sit, ita per se notum est, ut nulla declaratione indigeat. Post quaestionem autem an est, quaestio quid res sit est prima omnium, quam in initio cuiuscumque scientiae de subiecto eius praesupponi aut declarare necesse est.” **DM**, II [p. 360]. Itálico nosso.

²⁸ Para mais detalhes sobre os fundamentos formais e matérias da unidade do objeto da MF em Suárez, consultar: GARCÍA LOPEZ, J. El constitutivo formal del ente finito. **Anales de la Universidad de Murcia**. v. 9, p. 133-194, 1950, p. 137-156.

²⁹ **DM**, II, 1, 1.

³⁰ Cf. FORLIVESI, M. La distinction entre concept formel et concept objectif : Suárez, Pasqualigo, Matri. **Les Études philosophiques**. v. n° 60, n. 1, p. 3-30, 2002.

mútuas. Dessa forma, estaremos em condições de decifrar o conteúdo objetivo da noção de ente em sua razão essencial aplicável a todas as coisas reais.

A distinção entre conceito formal e objetivo traduz essencialmente a demarcação de duas coisas, entidades ou conceitos que fazem a mediação entre os dois extremos, sujeito cognoscente e o objeto conhecido, que se relacionam intencionalmente no processo do conhecimento.³¹ Para que se verifique esta relação sujeito-objeto é necessário tanto uma modificação por parte do sujeito cognoscente, quanto por parte do objeto conhecido e é aqui onde entram as noções de conceito formal e conceito objetivo.

Como modificação do sujeito cognoscente, o objeto formal é um produto da ação intelectual e ontologicamente se configura como acidente, mais especificamente uma qualidade de primeira espécie.³² Desde essa perspectiva, o conceito formal, mesmo sendo um acidente, é uma realidade existente, singular e individual. Ademais, por seu estatuto ontológico como realidade que inere essencialmente no sujeito, o conceito formal resulta em uma modificação real do intelecto, fornecendo-lhe assim uma experiência cognitiva direta e imediata. Tal realidade se denomina “conceito” por ser algo “concebido” ou engendrado pela ação intelectual. Por outro lado, ele se diz “formal” não só por ser o término último ou formal produzido pelo intelecto, mas sobretudo por sua função que consiste em apresentar o objeto conhecido de modo adequado à potência intelectual.³³ O conceito formal, portanto, tem razão de meio ou instrumento. Já o conceito objetivo diz respeito àquilo que própria e materialmente é conhecido. Suárez mobiliza estas ideias com o seguinte exemplo:

³¹ Não caracteriza objeto de nossa investigação aprofundar nos detalhes da relação entre sujeito e objeto na constituição do conhecimento. Para nossa finalidade específica, basta ter presente que o conhecimento como posse uma qualidade intencional se opõe à posse de uma qualidade física. Por exemplo, uma pedra quente, ao entrar em contato com a água, transmite fisicamente o calor para a água, ou seja, a água adquire e passa a possuir a qualidade física do calor. Por outro lado, conhecimento não é uma posse física do objeto, mas psíquica ou intencional. Em termos mais simples, nossa mente não é modificada materialmente pelo calor da pedra. Assim, quando tocamos uma pedra quente, nossa mão, de fato, recebe o calor físico da pedra. No entanto, mesmo depois de finalizada a experiência da pedra quente, detemos o conhecimento do calor.

³² ARISTOTLE. *Categories*. In: BARNES, J. (Ed.). **The complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 1, 8b25-35.

³³ Cf. **DM**, II, 1, 1. Especialmente onde diz: “conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis [...]”.

[...] quando concebemos um homem, aquele ato que realizamos na mente para concebê-lo se chama conceito formal. Já o homem conhecido e representado por aquele ato se chama conceito objetivo. Esse, em realidade, é um conceito por denominação extrínseca, a partir do conceito formal por meio do qual afirmamos que se concebe seu objeto. Por isso, com toda razão se chama objetivo, pois não é um conceito entendido como forma intrínseca que termina a concepção, mas enquanto objeto e matéria à qual se refere a concepção formal.³⁴

Em um inventário preliminar desses dois conceitos, afirma Suárez que o formal é mais certo e evidente *quoad nos* de maneira que é por ele que se deve iniciar a investigação, mesmo tendo em mente que a meta seja a compreensão do conteúdo objetivo da noção de ente. Como já notamos, o conceito formal, por sua condição de acidente que diretamente inere na faculdade intelectual, apresenta duas características importantes: ele é necessariamente uma entidade real e singular, derivando-se disso o fato de ele não ser um puro ente de razão. São essas características (concretude e verdade entitativa) que farão com que Suárez inaugure sua análise pelo conceito formal, pois “o objetivo, de fato, nem sempre é uma verdadeira coisa positiva, pois concebemos às vezes privações e outras coisas que se chamam entes de razão, dado que elas somente possuem ser objetivo no intelecto.”³⁵ Ademais, o conceito objetivo “[...] às vezes pode, certamente, ser uma coisa singular e individual, na medida em que se apresenta para a mente e se concebe pelo ato formal. Mas muitas vezes é uma coisa universal ou confusa e comum.”³⁶

3.2.2. Análise do conceito formal e objetivo de ente

Nos adentramos agora em uma breve exploração do conceito formal. Antes de tudo, é preciso frisar que o conceito formal diz respeito essencialmente ao modo de representação e não ao conteúdo da coisa significada. Concretamente, o conceito formal, graças ao grau de abstração em que nos encontramos, consegue separar ou

³⁴ “[...] cum hominem concipimus, ille actus, quem in mente efficitur ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum eius concipi dicitur, et ideo recte dicitur obiectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut obiectum et materia circa quam versatur formalis conceptio” *DM*, II, 1, 1.

³⁵ “[...] obiectivus vero non semper est vera res positiva; concipimus enim interdum privationes et alia, quae vocantur entia rationis, quia solum habent esse obiective in intellectu.” *Ibidem*. Itálico nosso.

³⁶ “[...] interdum quidem esse potest res singularis et individua, quatenus menti obici potest, et per actum formalem concipi, saepe vero est res universalis vel confusa et communis” *Ibidem*.

distinguir na coisa diversos aspectos e considerar um mesmo objeto tendo em conta uma ou algumas características, prescindindo de outras que podem, ou não, se achar separadas na realidade. Assim, no entendimento de Suárez, matéria prima e forma substancial são duas entidades parciais reais que compõem a substância em sua unidade,³⁷ mas que podem realmente estarem separadas.³⁸ Contudo, o ente não é uma coisa separável e realmente distinta de seus inferiores, pois tanto a substância quanto o acidente, assim como Deus e a criatura se dizem entes reais. Apesar disso, o intelecto racionalmente consegue distinguir a noção de ente de todas suas denominações concretas e por isso mesmo pode ponderá-la prescindindo delas.³⁹

Por conseguinte, o conceito formal de ente significa aquele modo eminentemente abstrato de representar a realidade que dispensa todas as determinações dos entes tais como se realizam existencialmente. Por ele somente se designa confusamente os entes em suas razões particulares.⁴⁰ Sem embargo, mesmo sendo um conceito que se apresenta maximamente abstrato de frente a qualquer outro conceito formal como substância e acidente, comparado com aquilo que própria e formalmente ele representa (o conceito objetivo) será próprio e distinto.

Logo, concluímos que o conceito formal de ser enquanto ser, comparado com os entes determinados enquanto são tais, é sempre um conceito confuso e indistinto ao representar este ou aquele ente. Digo isso, no entanto, com respeito aos entes particulares enquanto tais, *porque com respeito ao seu objeto que própria e imediatamente representa* — seja o que for — se pode afirmar, e na verdade é, um conceito próprio e distinto, assim como o mesmo conceito de animal é confuso com respeito ao homem, mas próprio e distinto com respeito ao animal enquanto tal.⁴¹

Dessa descrição essencial que fizemos do conceito formal podemos inferir duas propriedades que serão cruciais no delineamento que faremos adiante acerca

³⁷ Cf. **DM**, XIII, 4, 5. Especialmente onde diz: “Distinguitur ergo materia et forma tamquam res a re. Et confirmatur, nam compositio substantiae ex materia et forma est realis et physica [...], ergo ex duabus rebus”.

³⁸ Cf. *Ibidem*, IV, 4, 19. Especialmente onde afirma: “Unitas quae per aliud convenit, accidentaria est, et quae extrínseca, seu denominativa”.

³⁹ *Ibidem*, II, 1, 5-6.

⁴⁰ *Ibidem*, II, 2, 10.

⁴¹ “Relinquitur ergo conceptum formalem entis ut sic, comparatum ad determinata entia ut talia sunt, semper esse conceptum confusum et indistinctum in repraesentando hoc vel illud ens. Dico autem respectu particularium entium, ut talia sunt, quia respectu eius obiecti quod immediate et proprie repraesentat (quodcumque illud sit), dici potest et revera est proprius et distinctus conceptus, sicut idem conceptus animalis, qui respectu hominis est confusus, respectu animalis ut sic est proprius et distinctus”. *Ibidem*, II, 1, 8. Itálico nosso.

do conceito objetivo. São elas a unidade-simplicidade e a precisão-distinção frente aos demais conceitos formais de outros objetos.⁴² O conceito formal de ente tem razão de unidade, por ser o resultado de um processo de depuração intelectual. Nele, a razão primeiramente distingue nos entes diversas camadas conceituais. Tais camadas conceituais, enquanto produtos do intelecto, são realmente distintas entre si em vista da realidade contingente e limitada da que são derivadas como fundamento. Todavia, na ordem ontológica, essas diversas distinções não necessariamente se distinguem na própria coisa que existe de modo singular e unitário.

Operada essa distinção, o intelecto agora pode mobilizar esses diversos conceitos por meio dos quais ele consegue olhar para o ente desde a perspectiva específica de uma ou algumas dessas camadas em detrimento de outras. Assim, desconsiderando todas aquelas que dizem respeito à diferenciação e determinação das coisas, descobre um conceito unitário e comum. Por tal motivo, o conceito formal de ente não significa imediatamente uma certa natureza, essência ou coisa naquilo que lhe é próprio, mas abstrai de maneira absoluta todos os traços distintivos e multiplicadores da realidade, sendo por isso maximamente simples e uno. Essa dinâmica que acabamos de explicar fica bem resumida na seguinte passagem:

[...] assim como nossa mente, ao prescindir aquelas coisas que na realidade não se distinguem, distingue realmente em si mesma seus próprios conceitos formais; do mesmo modo, em sentido inverso, ao confundir e unir as coisas que na realidade se distinguem, em virtude de sua semelhança, reduz a unidade seu conceito, formando-o, na realidade e segundo a razão formal, como um só. Esse, portanto, é o procedimento conforme o qual se concebem os entes em dito conceito formal de ente. De fato, a mente apreende todas aquelas coisas unicamente enquanto são semelhantes na razão de ser e, enquanto tais, forma deles uma imagem única que, em uma só representação, expressa aquilo que existe. Essa imagem é o próprio conceito formal. Por conseguinte, ele é absoluta e realmente uno em sua razão formal, prescindindo, em virtude dela, dos conceitos que representam mais distintamente os seres particulares ou suas essências.⁴³

Essas propriedades que acabamos de esboçar, mesmo sendo mais

⁴² **DM**, II, 1, 9.

⁴³ “[...] sicut mens nostra, praescindendo ea quae in re non distinguuntur, in seipsa realiter distinguit conceptus formales suos, ita e converso, confundendo et coniungendo ea quae in re distinguuntur, quatenus in se similia sunt, unit conceptum suum, formando illum re et ratione formali unum; hoc autem modo concipiuntur entia hoc formali conceptu entis; sumit enim mens illa omnia solum ut inter se similia in ratione essendi, et ut sic format unam imaginem unica repraesentatione formali repraesentantem id quod est, quae imago est ipse conceptus formalis; est ergo ille conceptus simpliciter unus re et ratione formali, et secundum eam praecisus ab his conceptibus qui distinctius repraesentant particularia entia seu rationes eorum.” *Ibidem*, II, 1 11. Itálico nosso.

conhecidas por conta do próprio conceito formal que é gerado em nós e por nós, têm na mesma coisa conhecida a causa que inicialmente desencadeia todo mecanismo do conhecimento.⁴⁴ Como todo efeito se assemelha a sua causa, a unidade e distinção do conceito formal estará presente, em grande medida, no próprio conceito objetivo que abordaremos sumariamente agora.⁴⁵ Nesse sentido, afirma Suárez que:

[...] ao conceito formal de ser corresponde um só conceito objetivo adequado e imediato que não significa expressamente nem substância, nem acidente, nem Deus, nem criatura, mas quer dizer todas estas coisas como se fossem uma só, a saber, enquanto são de algum modo semelhantes entre si e convêm no ser.⁴⁶

O que Suárez está nos sugerindo aqui é o seu particular entendimento referente ao princípio escolástico da *adaequatio rei et intellectus*. Ressaltamos aqui que Suárez, em linha com a tradição, fala de adequação e não de identidade entre conceito formal e objetivo. Por isso, mencionamos anteriormente como o processo do conhecimento envolve uma modificação do sujeito e do objeto para que um possa ser recebido pelo outro de maneira intencional. Sob essa ótica, o conceito formal representa aquela mediação especificativa do sujeito. Já o conceito objetivo representa a alteração sob a qual se aprecia o objeto. Disso já podemos adiantar que aquelas propriedades do conceito formal não se verificarão exatamente no conceito objetivo, pois é necessário que ele inclua uma modificação congruente com o caráter intencional do conhecimento que tende para a realidade externa sem instaurar uma posse material da coisa. É necessário, portanto, precisar o modo específico como Suárez entende essa modificação ou adequação.

Para tanto, devemos recordar aquilo que concluímos há pouco sobre as propriedades do conceito formal: unidade-simplicidade e distinção-precisão com respeito aos inferiores. Essas duas características, no âmbito conceitual, são reais e distintas não só enquanto elucidadas pela razão, mas também ontologicamente em suas próprias realidades como conceitos dotados de *autêntico e distinto conteúdo*

⁴⁴ Cf. SALAS, 2017, p. 33.

⁴⁵ **DM**, II, 1, 9; II, 2, 8.

⁴⁶ “[...] conceptui formali entis respondere unum conceptum obiectivum adaequatum et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia et conveniunt in essendo.” *Ibidem*, II, 2, 8. Itálico nosso. Para mais detalhes sobre a unidade do conceito objetivo fundamentada no formal, vide: AUBENQUE, P. Suárez y el advenimiento del concepto de ente. **Logos. Anales del Seminario de Metafísica**. v. 48, p. 11-20, 2015, p. 14-15.

noético. Ademais, também afirmamos que isso se devia ao modo próprio como o intelecto concebe a realidade, distinguindo, separando e unindo conceitos e objetos não necessariamente distintos na coisa existente. Por essa razão, o conceito formal de ente tem, enquanto conceito e em comparação com outros conceitos mais determinados, unidade e distinção verdadeiras.

Em contraste, o conceito objetivo está alinhado com o modo como as coisas são fora da mente ao contrário do formal que diz respeito ao nosso modo de conceber. Assim, a unidade e precisão do conceito formal, enquanto espelhadas no objetivo, se realizarão de maneira diferente respeitando a identidade ontológica da coisa conhecida. Logo, na coisa conhecida, essa unidade e precisão do conceito de ente serão somente de razão com um fundamento na realidade, não se distinguindo na prática da realidade concreta existente que se conhece por meio dessa adequação.

Essa unidade e precisão de razão é necessária pelo fato de o ente se predicar essencialmente de tudo que é real. Logo, se alegarmos uma unidade e precisão real do conteúdo objetivo de ente poderíamos incorrer em uma espécie de monismo, minimizando a multiplicidade e diversidade do real. Assim, ao afirmar uma unidade e precisão de razão do conceito objetivo de ente, se garantirá a multiplicidade e diversidade do real. No entanto, isso poderia prejudicar a efetividade do conhecimento, pelo menos enquanto mediado pela noção de ente. Se o conceito objetivo for só um produto da mente, de nenhum modo apoiado no real, poderíamos cair no outro extremo de negar a possibilidade de conhecimento verdadeiro da realidade, coisa que Suárez, como filósofo realista, rejeita. Então, esta distinção de razão que descreve o conceito objetivo necessita ter algum fundamento na realidade mesma.

A unidade, portanto, do conceito objetivo não pode ser numérica e por identidade, pois em virtude do conceito formal o conteúdo do conceito objetivo não se capta desde as formalidades próprias e distintivas dos entes, mas somente os apreende naquilo em que eles convêm, confundindo muitos enquanto de alguma maneira estão apoiados em uma determinada semelhança.⁴⁷ Por conseguinte, este conceito objetivo de ente não se distingue realmente dos entes concretos do qual se originou. Por outro lado, a conveniência na qual se funda esta unidade de razão é real,

⁴⁷ **DM**, II, 2, 10 e 12.

pois todos os entes reais coincidem na referência ao ser ou existência e sob esta designação se pode formar de todos um conceito objetivo comum.

[...] todos os entes reais têm verdadeiramente alguma semelhança e conveniência na razão de ser. Portanto, podem ser concebidos e representados sob aquela razão precisa sob a qual convêm entre si. Por conseguinte, podem constituir um só conceito objetivo sob dita razão. E isso é, em consequência, o conceito objetivo de ente.⁴⁸

Suárez ilustra essa conveniência e semelhança universal e confusa na razão de ser de maneira surpreendente por certa afinidade com o não-ser ou com o nada, ou seja, por aquilo que não existe absolutamente. Entre o ser e o não-ser há uma oposição absoluta por contradição. O nada representa um conceito único, confuso e sem graus. Tudo aquilo que é real como a substância, o acidente, Deus e a criatura devem ser concebidos absolutamente como opostos ou com sinal invertido com respeito ao nada. Portanto, tudo que não é nada tem, por contraste, um conteúdo de realidade objetivo, único e confuso que recolhe todas as coisas em uma totalidade e unidade objetiva.⁴⁹

Nessa linha conclui Suárez: “efetivamente, nosso entendimento descobre uma maior conveniência entre a substância e o acidente que entre a substância e o não ser, ou seja, o nada.”⁵⁰ Tal unidade do conceito objetivo acarreta necessariamente a distinção e precisão, também de razão, do conceito objetivo de ente dos demais conceitos inferiores e particulares que dividem ou contraem o ente, como infinito e finito, substância e acidente. Mais uma vez, podemos dizer que o conceito objetivo de ente tem unidade e distinção de razão com fundamento na realidade.

Com isso temos descrito o objeto da MF em seu conteúdo objetivo. Temos visto como, para Suárez, a unidade do conhecimento metafísico se deve tanto ao grau de abstração formal com o qual o intelecto lida com os diversos entes, mas também, e fundamentalmente, à unidade material de um conceito objetivo adequado ao formal. O fundamento que garante um referencial real para o conceito de ente como objeto

⁴⁸ “[...] omnia entia realia vere habent aliquam similitudinem et convenientiam in ratione essendi; ergo possunt concipi et repraesentari sub ea praecisa ratione qua inter se conveniunt; ergo possunt sub ea ratione unum conceptum obiectivum constituere; ergo ille est conceptus obiectivus entis.” **DM**, II, 2, 14.

⁴⁹ Cf. AUBENQUE, 1999, p. 16.

⁵⁰ “maiores enim convenientiam invenit intellectus inter substantiam et accedens quam inter substantiam et non ens seu nihil.” **DM**, II, 2, 14.

da MF está no fato de não dar-se de maneira absoluta mediação entre o ser e o nada. Logo, se algo ontologicamente não é nada, deve, por força, ser uma realidade, exibindo por oposição — digamos assim — extrínseca ao não-ser a possibilidade de se pensar o conteúdo objetivo de tudo aquilo que escapa ao nada.

3.2.3. A noção de ente em sua essência

O que nos propomos agora, na parte final deste capítulo, é traçar a razão *propter quid* ou essencial pela qual a noção de ente significa um único conceito objetivo de tudo aquilo que não é não-ser. Em outros termos, buscamos entender o componente que define quiditativamente uma realidade como ente real.⁵¹ Para tanto, nos centraremos na seção IV da segunda disputa. Nela nosso autor faz essencialmente duas coisas: em primeiro lugar traz à baila duas opiniões extremas sobre o significado formal da noção de ente. Em seguida, apresenta a resolução do problema procurando se colocar como uma via de mediação entre os dois posicionamentos apresentados anteriormente.

As opiniões que Suárez apresenta sobre a questão do significado formal do conceito objetivo de ente são as de Avicena e Domingo Soto. Para o polímata persa, ente significa adequadamente o que se designa pelo participio do verbo ser, ou seja, aquilo que é ou tem o ato de ser que realiza a essência. No entanto, o ser não pertence à essência do ente criado que pode ou não existir por conta de sua condição contingente. Assim sendo, o ente significaria formalmente a existência entendida como acidente por estar fora da essência da coisa.⁵²

Diametralmente oposto é o entendimento do dominicano espanhol para quem a compreensão das coisas que caem sob a noção de ente se deve a conveniência de todas em uma matriz de certo modo comum, necessária e intrínseca. Em outros termos, o ente reflete algo que se predica necessariamente de tudo aquilo que ele significa. Agora, como a existência não é um predicado essencial para as criaturas, não poderá ela ser aquilo pelo qual algo se diz ente. Logo, “[...]ente não somente significa aquilo que é em ato como existente, mas aquilo que é em ato ou em

⁵¹ DM, II, 4, 1.

⁵² *Ibidem*.

potência”.⁵³

Assim, o conceito objetivo de ente apontaria própria e materialmente para a essência em ato, ou seja, a essência enquanto se relaciona com a existência. Porém, formalmente significa a essência real enquanto tal, descartando tudo aquilo que lhe advém de modo contingente de maneira que ente se entende como um predicado quiditativo da coisa. Nesse sentido, resume Suárez o posicionamento de Soto

E nisto está a diferença entre ente e coisa, porque coisa se predica quiditativamente, pois significa a quiddidade absolutamente verdadeira, firme e sem relação ao ser. Por outro lado, ente não se predica quiditativamente, pois não significa de modo absoluto a quiddidade, mas sob a razão de ser ou enquanto pode ter o ser.⁵⁴

Para nosso autor, essas duas visões terminam por polarizar indevidamente o problema: enquanto para Avicena algo se diz ente formal e exclusivamente por causa da existência entendida como um predicado accidental, para Soto ente formalmente significa a essência enquanto tal, independentemente de seu estado atual ou potencial, sendo ela um predicado essencial. FS tentará, por conseguinte, aproximar essas duas leituras, oferecendo uma solução que se configura como um meio termo entre elas. Para tanto, mostrará que esses dois entendimentos não são mutuamente excludentes, mas complementares à luz da distinção de ente como nome e ente como participípio.

Antes de mais nada, Suárez procura determinar o sentido correto desta distinção e os aspectos que entende como válidos nas exposições de Avicena e Soto. Em geral, a palavra “ente”, por ser derivada do participípio do verbo ser (*ens*), pode assumir uma dupla função: ela pode ser entendida como um substantivo e também como verbo, especialmente no latim que é a língua que Suárez escreve.⁵⁵ Em suma, como substantivo, ente nomeia estaticamente uma coisa; como verbo, designa uma ação ou estado atualmente exercitados.

⁵³ “[...] ens non solum significare quod actu est, sicut existens, sed quod est actu vel potentia” **DM**, II, 4, 2.

⁵⁴ “Et in hoc constituit differentiam inter ens et res, quod res quidditative praedicatur, quia significat quidditatem veram et ratam absolute, et sine ordine ad esse; ens autem non praedicatur quidditative, quia non significat absolute quidditatem, sed sub ratione essendi, seu quatenus potest habere esse.” *Ibidem*, II, 4, 2.

⁵⁵ Este sentido verbal da palavra ente se perdeu nas línguas modernas. Assim para traduzir a palavra ente como um verbo termos que nos valer de locuções verbais como por exemplo “aquilo que é” ou “o que é”. No entanto, agora não estaremos mais usando mais a mesma palavra e a dinâmica da argumentação acaba ficando um tanto quanto diluída.

*Logo, ente, como foi dito, às vezes se toma como participio do verbo ser e, desse modo significa o ato de ser enquanto exercitado e é o mesmo que existente em ato. No entanto, às vezes se toma como nome significando formalmente a essência daquela coisa que tem ou pode ter o ser e pode dizer-se que significa o mesmo ser, não como exercitado em ato, mas em potência ou em aptidão assim como vivente, enquanto participio, quer dizer o atual uso da vida, mas enquanto é um nome significa somente aquilo que possui uma natureza que pode ser princípio de operação vital.*⁵⁶

Da referência acima mencionada, podemos entrever os pontos de concordância que nosso autor tem com seus interlocutores como também os pontos de divergência. É necessário destacar que, neste estágio da discussão, Suárez não oferece propriamente o seu posicionamento do ponto de vista material ou conteudístico, mas somente o que ele entende do ponto de vista estrutural a fim de pacificar os dois posicionamentos mencionados. Somente em um segundo momento que ele materializará a sua interpretação — nesse capítulo parcial e incipiente — sobre o significado dos termos da distinção. Seguindo essa lógica, destacaremos primeiramente os aspectos formais dessa distinção considerados necessários para compreender depois sua natureza e conteúdo.

Ter isso em mente é importante, pois algumas passagens, mesmo representando ideias próprias de Suárez, expressam seu pensamento em vias de desenvolvimento, isto é, em diálogo com outras correntes filosóficas e autores, visando conciliá-los holisticamente dentro do marco interpretativo de seu sistema. Logo, uma leitura isolada de certos trechos pode resultar em um entendimento incorreto de nosso autor.⁵⁷ Além do mais, a ideia de que neste capítulo Suárez expõe seu pensamento sobretudo de maneira formal, sem esclarecer totalmente seu conteúdo é congruente com a proposta original de tratar sistematicamente os diversos temas da MF. Por isso que, digamos assim, ele não coloca de imediato todas as cartas

⁵⁶ “Ens ergo, ut dictum est, interdum sumitur ut participium verbi sum, et ut sic significat actum essendi ut exercitum, estque idem quod existens actu; interdum vero sumitur ut nomen significans de formali essentiam eius rei quae habet vel potest habere esse, et potest dici significare ipsum esse, non ut exercitum actu, sed in potentia vel aptitudine, sicut vivens, ut est participium, significat actualem usum vitae, ut vero est nomen significat solum id quod habet naturam quae potest esse vitalis operationis principium.” **DM**, II, 4, 3. Itálico nosso.

⁵⁷ Por exemplo, é conhecida a clássica teoria suareziana da distinção de razão entre essência e existência que estudaremos em seu devido momento. Se tomarmos, fora desse contexto geral, algumas das passagens da disputa II que agora estudamos, elas poderiam ser interpretadas em termos de uma distinção real entre existência e essência. Nesse sentido, vide: *Ibidem*, II, 4, 4. Especialmente onde diz: “[...] sumpto ente in actu, prout est significatum illius vocis in vi participii sumptae, rationem eius consistere in hoc, quod sit aliquid actu existens, seu habens realem actum essendi, seu habens realitatem actualem, quae a potenciali distinguitur, quod est actu nihil.” Itálico nosso.

sobre a mesa, mas vai aos poucos montando sua estratégia e construindo seu sistema. Tal hipótese se comprova na seguinte passagem onde conclui a explicação da distinção entre ente como nome e ente como partícipio:

De todas estas maneiras podemos explicar a razão de ente. No entanto, uma mais exata compreensão deste assunto depende de muitas questões. A primeira é qual seria a entidade da essência real quando não existe em ato. A segunda, o que seria a essência atual e para que ela é necessária nas coisas. A terceira, como a existência se distingue da essência. *Mas porque estas questões particulares são geralmente do ente criado e requerem uma disputa detalhada, as deferimos, portanto, até a disputa VII, satisfeitos por agora com a presente descrição do ente e da essência.*⁵⁸

Tendo colocado em evidência o modo como Suárez está tratando a presente questão, passamos agora a expor os pontos de contato e de divergência que ele vê em seus interlocutores. Antes de qualquer coisa, é importante notar que nosso autor está alinhado com o pensamento de Soto no que diz respeito ao ente designar formal ou modularmente a essência, sendo este o sentido que a MF estuda seu objeto, pois é graças à essência que o ente se divide ou se contrai nos dez predicamentos.⁵⁹ Por outro lado, referente ao o significado adequado e material de ente, ele concorda em parte com Avicena: o ente em sua completude inclui uma unidade composta ao modo de ato e potência, sendo isso aquilo que o conceito objetivo de ente representa:

[...] considerado o ente em ato enquanto é o significado daquela palavra tomada com valor de partícipio, sua razão consiste nisto: que é alguma coisa existente em ato, ou que tem um ato real de ser ou que tem realidade atual

⁵⁸ “His ergo modis, potest a nobis communis ratio entis declarari; magis autem exacta huius rei intelligentia pendet ex pluribus quaestionibus. Prima est, qualis sit entitas essentiae realis, quando actu non existit. Secunda, quid sit existentia actualis, et ad quid necessaria sit in rebus. Tertia, quomodo existentia distinguatur ab essentia. Sed quia hae quaestiones propriae fere sunt entis creati, et prolixam requirunt disputationem, ideo eas usque ad disputationem VII differimus, contenti pro nunc praedicta entis et essentiae descriptione.” **DM**, II, 4, 7. Vale a pena mencionar que os temas aludidos por Suárez neste parágrafo são tratados na DM 31 e não na DM 7. Isso se deve, provavelmente, ao modo como as DM foram se gestando. De fato, como já tivemos a oportunidade de ver, as DM em seu resultado final não correspondem ao projeto inicial, pensado primeiro como um apêndice do DI e logo como um breve opúsculo à parte. Este “erro” parece dar a entender que, a partir do desenvolvimento das ideias do opúsculo, Suárez estava trabalhando em uma obra que abordasse todos os temas da MF que seria, no entanto, mais modesta com respeito às proporções atuais. Temos a impressão de que nosso autor foi vendo a necessidade de ir desmembrando diversos temas para estudá-los separadamente a fundo. Assim, uma DP foi dando origem a outra, não necessariamente na ordem que as encontramos hoje. Isso se percebe, por exemplo, não só em comparação com os temas do opúsculo que foram certamente os primeiros estudados, a saber, a existência, a essência e a subsistência, mas também na comparação entre as DP 1 e 2 que estudamos agora. Tudo indica que Suárez escreveu primeiro a segunda, pois temos uma espécie de introdução geral da obra na DP 2 e outra na 1. Itálico nosso.

⁵⁹ *Ibidem*, II, 4, 3.

que se distingue da potencial que em ato não é nada. Tudo isso consiste somente no esclarecimento de um conceito simplicíssimo, não podendo provar-se de outra maneira que pelo modo comum de conceber e pela significação da palavra explicada por nós. E finalmente, porque o ente, como visto nas seções precedentes, pode ter sob esta razão um conceito formal e objetivo comum a todos os entes existentes em ato pelo fato de serem semelhantes entre si e convirem *no ser atual e na entidade*.⁶⁰

O significado adequado de ente não exclui a composição real de elementos que se relacionam como ato e potência. Sem embargo, ao estar alinhado com Soto em seu entendimento de que o sentido formal do conceito objetivo reside na essência, Suárez rejeitará de Avicena a conclusão de que algo se diz ente em virtude da existência. Contudo, discorda de Soto no que diz respeito ao fato de ele separar totalmente a existência da essência do ente. Isso indica que a composição real de ato e potência no interior do ente não se identifica com a composição de essência e existência. Isso posto, defende que o ente em seu significado verbal é distinto do nominal por este excluir algo daquele de tal maneira que já não pode mais significar de modo conjuntivo e composto *a entidade atual e a existência*.

[...] pois é o mesmo dizer que o ente às vezes significa *a coisa existente em ato* e às vezes somente em potência que dizer que às vezes se toma como participio e outras, no entanto, como nome ou, como outros falam, participialmente ou nominalmente. Pois por aquilo mesmo que o ente não significa *a entidade atual e a existência*, já não se tomará como participio, mas como nome verbal.⁶¹

Note-se que Suárez fala do ente participial em termos de *entidade atual e existência*, dando a entender que ente em significado nominal exclui da entidade, coisa ou essência uma determinada atualidade existencial, mas não a atualidade mesma da essência. Veremos no capítulo 7 que a existência em seu significado formal

⁶⁰ “[...] sumpto ente in actu, prout est significatum illius vocis in vi participii sumptae, rationem eius consistere in hoc, quod sit aliquid actu existens, seu habens realem actum essendi, seu habens realitatem actualem, quae a potentiā distinguitur, quod est actu nihil. Hoc totum, cum solum consistat in declaratione simplicissimi conceptus, non potest aliter probari quam ex communi modo concipiendi et ex significatione vocis a nobis explicatae. Ac denique, quia ex dictis in praecedentibus sectionibus constare potest ens sub hac ratione posse habere unum conceptum formalem et obiectivum, communem omnibus entibus actu existentibus, cum inter se similia sint et convenient in actuali esse et entitate” **DM**, II, 4, 4.

⁶¹ “[...] nam perinde est dicere ens interdum significare rem actu existentem, interdum potentia tantum, quod dicere interdum sumi ut participium, aliquando vero ut nomen, seu ut alii loquuntur, participialiter et nominaliter. Quia hoc ipso quod ens non significat actualem entitatem et existentiam, iam non sumitur in vi participii, sed tamquam nomen verbale.” *Ibidem*, II, 4, 3. *Itálico* nosso.

se identifica com o ser atual da essência. Assim, para Suárez, a ideia de essência vinculada ao ente como nome deve ser entendida em seu estado de atualidade ou como *coisa existente* em ou com potência, isto é, aberta ou apta para receber uma ulterior modificação em virtude da qual se denominará coisa existente em ato. De fato, mais adiante, Suárez confirma esta nossa interpretação ao esclarecer que:

[...] o ente tomado por força do nome não significa ente em potência enquanto se opõe privativa ou negativamente ao ente em ato, mas significa somente o ente enquanto diz a essência real de modo preciso o qual é muito diferente. Assim como a abstração precisiva é diversa da negativa, assim o ente nominalmente considerado, ainda que diga de modo preciso o ente que tem essência real, no entanto não adiciona uma negação, ou seja, a de carecer de existência atual que é o que a negação ou privação adiciona ao ente em potência.⁶²

À luz disso, se entende que a aptidão para existir realmente, como nota distintiva da essência real,⁶³ não desemboca em uma interpretação platônica de Suárez.⁶⁴ Dito de outra forma, não podemos inferir que a essência configura uma entidade possível cuja realidade se apoia em sua pura pensabilidade, inclusive quando ele afirma que “a essência real é aquela que em si mesma não envolve nenhuma contradição, nem é meramente produzida pelo intelecto” ou que é “aquela que pode realmente ser produzida por Deus e constituir-se em ser de um ente atual”.⁶⁵ Para Suárez, a pensabilidade da essência não é causa de sua realização. Ao contrário, por estar ela realizada inferimos *a posteriori*, segundo nosso modo de compreender, a pensabilidade como consequência de seu estatuto ontológico real.⁶⁶

Todavia, não se pode entender aquilo que a essência ou a quiddidade real é sem a ordem ao ser e à entidade atual real. Pois não concebemos de outro modo que uma essência, que não existe em ato, seja real a não ser porque ela é tal que não lhe repugna ser uma entidade atual, [característica] que ela

⁶² “[...] ens sumptum in vi nominis non significare ens in potentia, quatenus privative vel negative opponitur enti in actu, sed significare solum ens ut praecise dicat essentiam realem, quod valde diversum est; sicut enim abstractio praecisiva diversa est a negativa, ita ens nominaliter sumptum, licet praecise dicat ens habens essentiam realem, non vero addit negationem, scilicet carendi existentia actuali, quam negationem seu privationem addit ens in potentia.” **DM**, II, 4, 11. Itálico nosso.

⁶³ *Ibidem*, II, 4, 7.

⁶⁴ Cf. GILSON, 1965, p. 134. Vide também: AUBENQUE, 2015, p. 17-19.

⁶⁵ “[...] essentiam realem esse quae in sese nullam involvit repugnantiam, neque est mere conficta per intellectum”; “[...] quae a Deo realiter produci potest, et constitui in esse entis actualis.” **DM**, II, 4, 7.

⁶⁶ Cf. HELLÍN, 1961, p. 148-149. Consultar também: FERNÁNDEZ BURILLO, 1993, p. 230.

possui pela existência atual.⁶⁷

Em síntese, de Avicena se resgata a ideia de que o significado adequado de ente encerra uma atualidade que não é contraditória com a composição de potência e ato, mas sem identificar tal composição com a de essência e existência. Com Soto, compartilha a ideia de que formalmente esse significado adequado é composto de ente se apoia na essência, mas sem necessariamente lhe assignar o estatuto de um possível com uma carga ontológica destacada absolutamente da existência. O ponto comum de discordância está no modo como se deve entender a noção de ato e potência aplicada ao ente. Suárez reconhece isso quando se vê forçado a desenvolver brevemente esse aspecto da noção de ente, mesmo quando na presente seção o objetivo era lidar com o assunto de maneira estrutural, deixando para outras disputas as questões de conteúdo.⁶⁸

Em primeiro lugar, ente em ato e ente em potência não dividem univocamente um conceito comum de ente como “animal” o faz em relação, por exemplo, a “homem” e “cavalo”. Se fosse assim, não teríamos alcançado ainda a razão comuníssima de ente, coisa que foi dada como resolvida nas seções anteriores. Ao contrário, ente como participio (ato) e ente como nome (potência) significam o próprio ente, o primeiro de forma completa e determinada e o segundo de maneira precisa ou abstrata. Assim, o ente como nome significa modularmente a entidade da essência existente, isto é, de maneira inacabada como uma parte com respeito ao todo, possibilitando que ela esteja disponível, ou seja, em potência, à determinação do ato que, como tal, contrai ou especifica a existência potencial da essência na razão de existência do todo.

Pois ente tomado como nome significa aquilo que tem uma essência real, prescindindo da existência atual, sem excluí-la ou negá-la, mas somente abstraindo-a precisamente. Por outro lado, o ente enquanto participio significa o mesmo ente real ou que tem a essência real com a existência atual, significando-o, portando, de maneira mais contraída. *Assim como animal, dito do próprio gênero considerado precisamente e do bruto enquanto é um animal de certa espécie, não divide um conceito comum a animal em geral e animal de certa espécie, mas diz a mesma razão de animal enquanto precisa*

⁶⁷ “Quod vero essentia aut quidditas realis sit, intelligi non potest sine ordine ad esse et realem entitatem actualem; non enim aliter concipimus essentiam aliquam, quae actu non existit, esse realem nisi quia talis est ut ei non repugnet esse entitatem actualem, quod habet per actualem existentiam.” **DM**, II, 4, 14.

⁶⁸ *Ibidem*, II, 4, 7.

ou *contraída*, assim se deve dizer do ente sob aquela dupla acepção.⁶⁹

Vale notar que esta apreciação precisiva no interior do conceito objetivo de ente, pela qual temos dele um duplo significado imediato — um que prescinde e outro que inclui uma camada de atualidade na essência existente —, não é de razão como sucede com o conceito objetivo de ente em relação aos seus inferiores. Suárez enxerga uma espécie de distinção real entre o ente em potência e o ente em ato, qualificando esta dupla significação como equívoca ou quase equívoca derivada do significado primeiro, adequado e composto que se encontra no conceito objetivo de ente.⁷⁰ Essa mesma ideia de uma distinção real entre ente em ato e ente em potência vem reforçada quando Suárez afirma que o ente como participio, ou seja, a essência existente em ato é uma determinação alheia à essência da criatura:

De onde finalmente se entende que o ente tomado precisamente, enquanto significado com valor de nome, propriamente pode dividir-se em ente em ato e ente em potência. E o ente em ato é a mesma coisa que ente significado por esta palavra tomada com valor de participio e assim estas duas coisas significam a razão de ente, ora precisa, ora determinada em relação à existência atual: *quer esta determinação seja essencial, como em Deus, quer ela esteja fora da essência, como se julga ser o caso das criaturas, assunto acerca do qual se disputará mais abaixo.*⁷¹

Dessarte, temos que o ente como participio tipifica uma determinação atual extrínseca em relação à essência e que, ademais, não se identifica com a existência. Outra característica importante na descrição da noção de ente como participio, aparece em contraste com uma aclaração feita por Suárez sobre a noção de ente em potência. Uma vez mais, nosso autor afasta a ideia de que ente em potência signifique

⁶⁹ “Ens enim in vi nominis sumptum significat id quod habet essentiam realem praescindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam seu negando, sed praecise tantum abstrahendo; ens vero ut participium est, significat ipsum ens reale seu habens essentiam realem cum existentia actuali, et ita significat illud magis contractum. Unde, sicut animal dictum de ipso genere praecise sumpto, et de bruto quatenus tale animal est, non dividit aliquem conceptum communem ad animal ut sic et tale animal, sed dicit eandem rationem animalis ut praecisam vel ut contractam, ita dicendum est de ente sub illa duplici acceptione.” **DM**, II, 4, 9. Itálico nosso.

⁷⁰ *Ibidem*. Veremos mais adiante que esta é uma distinção modal que possui uma relação de identidade ou quase identidade ente o modo e a coisa modificada. Assim, o modo é um ato distinto da coisa modificada que não se distingue dela como uma coisa e outra coisa.

⁷¹ “Unde tandem intelligitur ens praecise sumptum, ut in vi nominis significatur, proprie dividi posse in ens in actu et ens in potentia et ens in actu idem esse quod ens significatum per hanc vocem in vi participii sumptam, atque ita illa duo significare rationem entis vel praecisam vel determinatam ad actualement existentiam, sive haec determinatio essentialis sit, ut est in Deo, sive sit extra essentiam, ut censetur esse in creaturis, de qua re inferius disputandum.” *Ibidem*, II, 4, 12. Itálico nosso.

ontologicamente um possível, esvaziado de conteúdo existencial, mesmo que epistemologicamente possamos pensá-lo assim. Ao distinguir a diferença entre ente em potência e ente possível, o professor de Coimbra sustenta que propriamente o ente se determina ou se qualifica pelo ato como *algo real e positivo* e que a noção de possível é o resultado da apreensão mental da essência sem a existência, isto é, determinada por algo negativo ao qual não se pode atribuir propriamente a palavra ente:

[...] sem embargo, no que se refere à essência real, *o ente em potência também diz ente real contraído e determinado não por algo positivo, mas pela privação da existência atual. No entanto, o ente assim contraído, ou enquanto concebido em tal estado, não é significado por esta palavra ente*, nem por alguma outra palavra incompleta que me seja conhecida, mas somente por estes termos complexos: *ente possível, ente em potência* e outros semelhantes.⁷²

Daí que o ente em ato, ou como participio, resulta da adição de algo distinto e positivo sobre a essência real e que nas criaturas isso está fora da sua razão essencial. Logo, somente o ente em sentido nominal, isto é, enquanto significa aquilo que tem uma essência real convém a tudo que existe, sendo um predicado quiditativo e comum a Deus e às criaturas. Nesse sentido, mesmo que o conceito objetivo de ente indique a realidade em seu estatuto completo de ente em ato, aquilo que circunscreve algo como ente real é a essência.

Finalizamos aqui esse primeiro capítulo sobre os elementos essenciais da MF de FS. Nele exploramos a porta de entrada de todo o edifício de seu sistema: a noção de ente enquanto ente real. Primeiramente, averiguamos seu alcance ou determinação existencial. O ente como objeto da MF, abarca o Ente Infinito (Deus) e os entes finitos (as substâncias e acidentes reais). Ficam fora os entes fictícios ou puramente de razão e os absolutamente por acidentes.

Essa leitura apresentou duas dificuldades: a primeira se referia à unidade deste objeto; a segunda seria que ela parece comprometer a possibilidade mesma de

⁷² “[...] ens autem in potentia dicit etiam reale ens, quantum ad realem essentiam, contractum et determinatum non per aliquid positivum, sed per privationem actualis existentiae. Ens autem sic contractum, seu prout in tali statu conceptum, non significatur per hanc vocem ens, nec per aliquam aliam incomplectam quae mihi nota sit, sed solum per hos terminos complexos, ens possibile, ens in potentia et símiles.” **DM**, II, 4, 12. O primeiro itálico é nosso.

uma ciência MF. Toda ciência busca um conhecimento certo de seu objeto por meio das causas, mas o ente enquanto tal não possui causa.

O ente real possui uma unidade formal amparada no terceiro grau de abstração em que a mente é capaz de separar ou distinguir conceitos verdadeiros, mas que são só formalmente distintos das coisas concretas. Assim ela pode abarcar, com o conceito único de ente real tanto Deus, como as criaturas, a substância e o acidente. Suárez também considera que essa dinâmica de distinção de razão com fundamento na realidade é suficiente para uma compreensão científica do ente: Mesmo que Deus seja um ente sem causa, a compreensão que temos d'Ele é complexa, isto é, por meio de conceitos verdadeiros compreendidos em uma relação causal.

Para Suárez, no entanto, essa unidade formal não é suficiente. Assim, na segunda parte deste capítulo acompanhamos nosso autor na compreensão do fundamento material da noção de ente real. Por isso estudamos a distinção entre conceito formal e objetivo aplicando-a ao objeto da MF. O fundamento real dessa noção unitária de ente enquanto tal está na conveniência no ser ou existência. Tudo quanto é real se opõe em bloco ao não-ser ou nada. Uma vez localizado o conteúdo material daquilo que corresponde à noção de ente real, analisamos aquilo que constitui sua razão formal: a essência. O ente se diz de tudo aquilo que possui ou exercita uma essência real que existe ou pode atualmente existir.

Isso nos levou à distinção de ente como nome (a essência real) e ente como partícipio (essência real atual). De fato, o ente em seu sentido nominal é transcendente e se identifica totalmente com a coisa enquanto aquilo que tem uma essência real.⁷³ Isso nos levará ao estudo da redução que Suárez faz das propriedades transcendentais ao identificar ontológica e epistemologicamente ente com coisa.

Ad extra, o conceito objetivo de ente tem unidade e distinção de razão frente aos demais conceitos objetivos inferiores, ou seja, é distinto dos particulares, sem ser ontologicamente separado deles. Isso garante unidade e distinção suficientes para configurar o objeto da MF que se atribui a tudo aquilo que não é um puro nada, sem entrar em rota de colisão com a radical diversidade da realidade. *Ad intra*, o ente como

⁷³ DM II, 4, 15.

nome consiste em uma leitura precisiva do ente como partícipio. Ou seja, se toma a essência abstraindo ou prescindindo da existência atualizada que se distingue da essência existente potencialmente. A distinção entre ente em ato e ente em potência não é unívoca, mas se apoia em uma distinção real demarcando os domínios do ente como nome e como partícipio. Isso nos levará a estudar a teoria dos modos de união e das distinções em Suárez, assim como o importante tema da distinção de razão entre essência e existência. Só então, estaremos em condições de nos debruçar sobre um conceito que entendemos ser central na MF de Suárez: a distinção entre essência e subsistência.

CAPÍTULO 4 - A redução das propriedades transcendentais

No capítulo anterior, investigamos a concepção suareziana sobre o objeto da MF em sua especificidade extensional e intensional. Referente à extensão ou abrangência desse objeto, vimos que o objeto dessa ciência compreende tudo o que é real, deixando de fora somente os entes puramente de razão e aqueles que somente se denominam tais por acidente. Quanto à intensão, argumentamos com Suárez que, a pesar da diversidade inerente de tudo aquilo que é real e cai sob a consideração da MF, esta possui um objeto material adequado e unitário diretamente proporcional ao terceiro grau de abstração ou *separatio*: o conceito objetivo de ente que, mesmo sendo racionalmente preciso e distinto dos entes particulares, extrai deles seu fundamento. Dessarte, tal conceito não é um simples ente de razão, mas possui consistência ontológica suficiente para viabilizar um conhecimento objetivo da realidade como um todo.

Esse fundamento nada mais é que a semelhança existencial de tudo que é real, por força da qual aquilo que vem designado como ente se opõe em bloco e de modo unitário ao não-ser. A partir daí, mostramos como o ente vem reduzido formalmente à essência. O que começaremos a ver agora são os desdobramentos dessa concepção de ente, especificamente no que diz respeito à doutrina dos transcendentais. De fato, ao final da segunda disputa, nosso autor antecipa uma das consequências de situar o peso ontológico da concepção de ente na essência:

De onde, ademais, concluo que o ente tomado com valor de nome e coisa *são ou significam completamente o mesmo, somente diferindo na etimologia dos nomes*. Pois coisa se diz pela quiddidade enquanto é algo firme e determinado, ou seja, não fictício, motivo pelo qual se diz uma quiddidade real. No entanto, o ente diz aquilo que tem essência real. Logo, transmitem completamente a mesma coisa ou razão real.¹

Como se pode vislumbrar no trecho citado acima, sua particular concepção de ente constituirá o marco interpretativo para a sua doutrina dos transcendentais que

¹ “Unde obiter colligo, ens in vi nominis sumptum et rem idem omnino esse seu significare, solumque differre in etymologia nominum; nam res dicitur a quidditate, quatenus est aliquid firmum et ratum, id est, non fictum, qua ratione dicitur quidditas realis; ens vero in praedicta significatione dicit id quod habet essentiam realem; eamdem ergo omnino rem seu rationem realem important.” **DM**, II, 4, 15. Itálico nosso.

só considera como atributos do ente *unum*, *verum* e *bonum*,² excluindo da lista *res* e *aliquid* de Tomás, as paixões disjuntivas de Escoto (por exemplo, Ente Infinito e finito) ou a “duração” e a “presença local” de Ockham.³ Essa redução das propriedades transcendentais nos ajudará a perceber mais profundamente como a noção de coisa termina equiparada à própria noção de ente, algo determinante no desenvolvimento de toda a MF suareziana e que nos posicionará em um adequado enfoque desde o qual poderemos melhor compreender a obra de nosso autor.

Suárez dedica oito disputas completas à exposição de sua doutrina dos transcendentais. O tema é dividido em dois grandes segmentos: os transcendentais em geral (disputa 3) e os transcendentais em particular (disputas 4 à 11). A disputa referente aos transcendentais em geral se divide em três seções que abordam respectivamente: a existência e a noção essencial das paixões do ente; a determinação do seu número e, por fim, a relação entre as propriedades do ente e os primeiros princípios. Como veremos, uma das principais conclusões da terceira disputa é a identificação dos transcendentais *res* e *aliquid* com a noção de ente, reduzindo assim para três o número das propriedades transcendentais: *unum*, *verum*, *bonum*.

As disputas 4 à 11 pormenorizam cada um destes transcendentais. O tema da unidade é o que ganha maior destaque (DM 4-7), pois além da unidade transcendental (DM 4), Suárez também discorre neste mesmo apartado sobre o tema da unidade individual (DM 5), da unidade universal (DM 6) e da teoria das distinções (DM 7). A DM 9 e 10 são dedicadas ao transcendental *verum*: a verdade e o verdadeiro (DM 8) e, por oposição, a falsidade (DM 9). Seguindo a mesma lógica, se encerra com

² Em geral, não traduzo os termos latinos *unum*, *verum*, *bonum*, *res* e *aliquid* quando referidos, respectivamente, aos transcendentais uno, verdadeiro, bom, coisa e algo. A não ser que assim exija o contexto.

³ Suárez não é o único pensador da escolástica tardia em modificar a lista tradicional dos transcendentais. Todavia, sua originalidade reside no esforço de desenhar sua exegese em linha de continuidade com a tradição escolástica que estabelecia uma lista com seis transcendentais. Outro ponto não menos relevante, é a coerência deste tema específico com o seu sistema metafísico como um todo. Outros autores de sua época também reduziam as propriedades transcendentais a “*unum*”, “*verum*” e “*bonum*”, todavia a fundamentação especulativa dessas empreitadas deixa a desejar, terminando muitas vezes em uma espécie de analogia de cunho antropológico, mais que em um discurso metafísico articulado. Tal congruência teórica do Exímio se vê especialmente em relação ao ente como objeto a MF que marca a pauta do desenvolvimento que Suárez faz deste tema. No entanto, não é esse o único ponto de contato com outros temas de sua MF. Como veremos ao longo deste capítulo, os transcendentais irão abrindo caminho para o estudo de outros temas das DM. Para mais detalhes sobre a questão dos transcendentais em Suárez, consultar: PRIETO LÓPEZ, 2013b, p. 307-320. Ver também: PRIETO LÓPEZ, 2013a.

o transcendental *bonum* o estudo das paixões do ente: DM 10, sobre o bem, e DM 11 sobre o mal.

Existem, em suma, dois aspectos que merecem destaque na visão suareziana dos transcendentais. O primeiro é a redução das propriedades do ente à luz da sua noção de ente como objeto da MF que agora será investigado. O segundo é o forte peso conferido à noção de unidade não só à transcendental em si, mas também como raiz da unidade singular ou supracategorial na qual se inserem importantes temas típicos do pensamento de nosso autor que serão abordados nos próximos capítulos. Com isso em mente, procederemos da seguinte maneira: exporemos o conceito geral de transcendental ou propriedade do ente em Suárez. Depois disso, explicaremos a redução dos transcendentais em que *res* e *aliquid* serão identificados com ente.⁴

4.1. As propriedades transcendentais do ente em geral

A DM 3 está dedicada ao estudo dos transcendentais em geral. Na seção 1, Suárez nos explica o modo como devemos entender os atributos do ente. Mesmo não se distanciando essencialmente daquilo que a tradição escolástica entende por transcendentais, dedicaremos algumas linhas à articulação de nosso autor em relação a este tema, porque, além de nos colocar na devida perspectiva a fim de captar a redução que faz das propriedades transcendentais, dele emergirão alguns conceitos que servirão de premissas para o desenvolvimento das DM, assim como para a leitura que faremos dela neste trabalho.

A dificuldade em torno ao tema dos transcendentais está, em parte, ligada à abordagem científica, sistemática e holista idealizada para as DM. De fato, um dos requerimentos para o estudo científico de um determinado objeto consiste na descrição de suas propriedades reais. Uma propriedade, em síntese, é aquilo que, derivado do sujeito, se predica necessariamente dele, sem que o sujeito se coloque essencial ou necessariamente na definição do predicado. Por exemplo, a capacidade de rir se predica necessariamente do homem, mas sem significar sua essência.⁵

⁴ A terceira seção da DM III trata da relação entre os transcendentais e os primeiros princípios. Por ser um tema mais gnosiológico, ele não será exposto no presente estudo que possui uma envergadura mais ontológica. O tema da unidade será estudado nos próximos capítulos.

⁵ Cf. ARISTOTLE. *Topics*. In: BARNES, J. (Ed.). **The complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**. Princeton: Princeton University Press, 1995, 102a 16-30; 103b 1-15.

Tal noção de propriedade se tornaria problemática quanto aplicada ao ente enquanto tal, pois não há nada real derivado do ente que não seja também essencialmente ente. Além disso, pelo fato de tudo aquilo que se predica do ente incluir essencialmente o ente em sua definição, um suposto atributo seu incluiria necessariamente o mesmo ente em sua essência, tornando impossível que se dê no ente uma propriedade tal como descrita acima.⁶ Diante disso, relataremos primeiramente em que sentido é possível dizer que os transcendentais se dizem propriedades do ente. Uma vez estabelecidas essas condições para o entendimento da questão, se passará à caracterização da natureza dos transcendentais em geral.

Antes de mais nada, é preciso discernir duas espécies de propriedades. A primeira é a propriedade em sentido estrito ou paixão (*passio*). A essa espécie se refere a descrição feita acima fundada no pensamento de Aristóteles; sua principal característica é a distinção real entre sujeito e a propriedade a ele vinculada. No entanto, outra espécie de paixão é aquela que Suárez cognomina atributo. Para classificar algo como um atributo basta uma distinção de razão “[...] pela qual uma coisa se conceba como sujeito dotado de uma essência ou razão formal, ao menos concebida confusamente, e a outra coisa à maneira de perfeição ou propriedade.”⁷

Para entender como uma distinção de razão é capaz de configurar uma propriedade real do ente, Suárez mobiliza novamente o expediente da abstração precisiva, já evocado para aliviar as tensões entre a diversidade da realidade e a unidade do conceito objetivo de ente. Tal abstração configura o nosso modo peculiar e imperfeito de conhecer a realidade mediante o qual o intelecto distingue com fundamento na mesma coisa unitária, singular e contingente diversos conceitos distintos em seu conteúdo cognitivo, mas que na realidade mesma não se distinguem.

Portanto, assim como o conceito objetivo é racionalmente distinto da realidade particular, de modo análogo as noções transcendentais podem ser distintas racionalmente em relação ao ente, de maneira que uma coisa é o que elas formalmente significam e outra o que por elas tentamos explicar. Disso emergem duas implicações: para que um atributo seja verdadeiro não é necessária uma distinção em sentido forte, entre coisa e coisa, sendo suficiente uma distinção de razão. Todavia,

⁶ **DM**, III, 1, 1.

⁷ “[...] qua unum ut subiectum habens aliquam essentiam seu rationem formalem, saltem confuse conceptam, aliud vero per modum perfectionis seu proprietatis concipiatur.” *Ibidem*, III, 1, 5.

em segundo lugar, uma distinção de razão não quer dizer forçosamente uma concepção puramente fictícia ou negativa, pois pode haver o caso de uma distinção de razão fundamentada na realidade como no caso do conceito objetivo de ente. Assim, mesmo que estes conceitos signifiquem formalmente uma privação, eles podem ter um conteúdo positivo.⁸

Resgataremos essas duas ideias mais à frente na discussão de dois temas centrais no pensamento de Suárez: a distinção de razão entre essência e existência e o conceito de subsistência. A distinção entre essência e existência não será puramente fictícia, mas fundamentada na realidade contingente do ente. Por outro lado, a ideia de uma negação formal fundada em uma positividade nos assistirá no justo enquadramento da noção de incomunicabilidade que implica somente uma negação de dependência ou inerência da substância, mas se fundamenta em algo positivo: a subsistência.

Com essas premissas, estamos em condição, agora, de caracterizar ou descrever os atributos transcendentais do ente em geral. Em primeiro lugar, eles não são real e positivamente distintos do sujeito que qualificam. Fazendo novamente uma comparação com a filosofia da linguagem: os atributos transcendentais são análogos aos conceitos de sentido e referência.⁹ A referência é aquilo que uma palavra denota ou significa; o sentido é o modo como se apresenta o objeto significado. Um exemplo prático: o planeta Vênus (referência) pode ser designado, dependendo da época do ano, como Estrela d'Alva quando o astro é visível ao amanhecer ou como Estrela da Tarde quando, ao contrário, for visível ao fim desse período (sentido). Logo temos materialmente o mesmo objeto ao qual se adiciona formalmente um novo conteúdo cognitivo a depender de como se relacione com o observador. Assim, Estrela d'Alva e Estrela da Tarde adicionam uma distinção de razão, sendo materialmente coextensivos com o planeta Vênus.

⁸ **DM**, III, 1, 6. Além desta leitura própria à luz da ideia de abstração precisiva, Suárez, a fim de afastar os argumentos contra a existência das propriedades transcendentais do ente, também menciona a autoridade de São Tomás e Aristóteles no sentido de determinar que tipo de entidade se atribui ao predicado transcendental. Assim, mesmo que o transcendental não seja "in rerum natura" distinto frente ao sujeito - o ente - que ele qualifica, nós o tratamos como ente, de modo análogo com a cegueira - uma privação - se predica de um sujeito como se fosse um ente. Para mais detalhes, consultar também: *Ibidem*, III, 1, 7.

⁹ Cf. FREGE, G. **Lógica e filosofia da linguagem**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009, p. 159-170.

É isso que se entende quando se diz que propriedade alguma positiva ou distinta se adiciona ao ente enquanto tal. No entanto, tais atributos do ente apresentam um conteúdo cognitivo autêntico que, a pesar de serem formalmente revelados por um olhar, digamos, desde fora do ente (negações ou relações),¹⁰ coincidem extensionalmente com ele em seu sentido formal e intrínseco (a essência), acarretando um efetivo aumento da compreensão daquilo que só virtualmente está contido na noção de ente como nome:

Por isso, convém também observar que em tais atributos uma coisa muitas vezes é o que por eles é significado formalmente e outra coisa o que por eles pretendemos explicar. Pois, muitas vezes, aquilo que significa formalmente é negativo, mas por aquilo mesmo explicamos uma perfeição positiva e real da coisa.¹¹

Isso nos garante, como resultado, a incidência no ente de verdadeiros atributos que não são meros produtos da razão, mesmo que signifiquem a mesma realidade que ente sem adicionar-lhe *coisa* alguma real e positivamente. O motivo está no fato de não serem uma construção puramente mental sem lastro algum na realidade. Dessa maneira, seu sentido formal é suficiente para predicá-los verdadeiramente do ente, incrementando a carga epistemológica que temos de sua realidade ao explicitar genuínas perfeições a nível metafísico.¹²

As noções transcendentais, por conseguinte, não ficarão reduzidas a simples sinônimos e sua predicação não configura uma tautologia. Conquanto denotem uma idêntica realidade, elas conotam distintos sentidos formais. Em outros termos, esses distintos sentidos não diferem do ente em sua realidade intrínseca significada. Por isso se dizem convertíveis com ele. Todavia, se distinguem em nosso modo de concepção que adiciona compreensões diferenciadas a um idêntico conteúdo, expressando a mesma realidade desde pontos de vista diferentes. Em definitiva, expressam algo que se encontra de fato na realidade e pode atribuir-se ao ente verdadeira e absolutamente, por modo de privação ou relação.¹³

¹⁰ **DM**, III, 1, 7.

¹¹ “Quocirca observare etiam oportet, in huiusmodi attributis aliud saepe esse quod per illa formaliter significatur, aliud vero quod per illa a nobis explicari intenditur; saepe enim id quod formaliter significatur est negativum, per illud autem a nobis explicatur positiva et realis perfectio rei” *Ibidem*, III, 1, 6.

¹² *Ibidem*, III, 1, 10.

¹³ *Ibidem*, III, 1, 11-13.

As propriedades transcendentais se posicionam, então, como entre dois extremos: não são nem concepções exclusivamente de razão, nem coisas realmente distintas de seu sujeito. Com elas somente explicamos com mais riqueza a própria natureza do ente, pois muitas vezes, devido ao nosso modo imperfeito de conhecer, comparações e contrastes ajudam a melhor entender algo, assim como dizer o que algo não é, contribui, por exclusão, no entendimento da própria coisa.

[...] pois não conhecemos perfeitamente as coisas simples como são em si mesmas. Para explicá-las usamos quer negações, quer comparações com outras coisas. Assim, *ainda que estes atributos adicionem formalmente negações ou outras relações, sem embargo por todas elas se explica a natureza do ente*, seja enquanto à sua perfeição, ou enquanto à integridade ou algo semelhante.¹⁴

Portanto, distinguir o que é ou não um sinônimo do ente, será o ponto de apoio para determinar o número dos seus atributos transcendentais, tema do próximo apartado deste capítulo.

4.2. Número dos atributos transcendentais do ente

Conceituando essencialmente um atributo do ente em termos de condições necessárias e suficientes, podemos dizer que, antes de mais nada, para uma determinada noção se considerar uma propriedade transcendental, é imperativo que tal noção seja coextensiva com a noção de ente. Entretanto, o simples fato de cobrir os mesmos objetos que aqueles do conceito objetivo do ente não é suficiente para qualificar um conceito como uma propriedade universal. Uma paixão do ente tem que adicionar ou dizer algo a mais que a noção mesma de ente não diz, acarretando assim em um aumento cognitivo da própria realidade significada.

Esse é o ponto de partida para distinguir um autêntico atributo de um sinônimo de ente. O sinônimo, mesmo sendo de fato coextensivo, nada adiciona ao ente no sentido de refinar o entendimento de sua realidade. É também mediante essa ideia que Suárez estabelece uma sutil distinção entre transcendentais em geral e atributos

¹⁴ [...] quia nos simplicia non perfecte cognoscimus prout in se sunt, partim negationibus, partim comparisonibus ad res alias utimur ad ea distincte explicanda. Sic igitur, *quamvis haec attributa de formali addant negationes vel alias habitudines, tamen per illas omnes explicatur entis natura*, vel quoad perfectionem, vel quoad integritatem aut aliquid simile. **DM**, III, 1, 11. Itálico nosso.

do ente, presente implicitamente já no início da secção onde se apresentam as objeções e, de modo explícito, na solução do problema:¹⁵ transcendental em geral é toda aquela noção que possui a mesma extensão que a própria noção de ente que, como tal, também seria transcendental. Por outro lado, atributo transcendental seriam aquelas noções transcendentais que, à maneira de um adjetivo, se predicariam do ente à maneira de um substantivo.¹⁶

Em outros termos, os transcendentais formariam um conjunto mais amplo que o conjunto dos atributos, pois a noção ente não pode ser um atributo de si mesmo, o que configuraria uma tautologia: “o ente é ente”. Seja como for, tanto os transcendentais quanto os atributos têm um ponto em comum: todos se relacionam de algum modo com a noção de ente, pois partilham o fato de serem pelo menos coextensivos com ele. Isso significa que todos estão de algum modo em função do conceito que se tenha de ente. Ou seja, dependendo da radiografia que se disponha daquilo que se entende por ente, haverá diferentes resultados para o que se inclui no conjunto dos transcendentais ou das propriedades transcendentais.

Como vimos, Suárez não tem uma, mas duas noções ou significados de ente. O verbal que expressa o ente em toda sua realidade atual-existente e o nominal que o representa sob a ótica daquele elemento formal em virtude do qual ele se diz necessária e essencialmente ente. No primeiro caso se aprecia o ente como um todo, incluindo até mesmo aquilo que lhe é extrínseco e não essencial, mas que o completa como ato último; no segundo, se considera o ente em seu constitutivo essencial. Assim sendo, o ente participial não se qualifica como noção transcendental em geral, pois, apesar de dizer algo a mais que a noção nominal, esta adição o torna não homogeneamente coextensivo a todo ente, dado que somente Deus é essencialmente ente em ato. Uma noção ou propriedade transcendental não se diz do ente como algo positivamente diverso, extrínseco e accidental, mas sim com identidade intrínseca e essencial, somente aumentando a nossa compreensão da realidade já denotada pela noção de ente. Por isso, o ente em sentido verbal não se entende como uma noção transcendental, mas sim supracategorial: aplica-se a todo ente real, mas de maneira “quase equívoca”, isto é, distinto em Deus e nas criaturas.

Pelo fato de os transcendentais estarem circunscritos ao significado de ente

¹⁵ **DM**, III, 2, 1; 3.

¹⁶ *Ibidem*, III, 2, 4.

como nome, os requisitos necessários (igual extensão ôntica) e suficientes (maior compreensão epistêmica) para se denominar um termo como propriedade do ente deverão ser lidos à luz do conceito de essência real que estudamos anteriormente. Esse é o motivo pelo qual o Exímio afirma que o número das propriedades do ente não é uma questão pacífica: nem todos os termos tradicionalmente enquadrados como transcendentais —*ens, unum, verum, bonum, res* e *aliquid*¹⁷ — se habilitariam necessária e estritamente como atributos universais. De fato, se poderia excogitar uma lista menor, maior ou inclusive ilimitada de atributos. Já insinuamos no capítulo anterior que Suárez se posicionará no sentido de reduzir os atributos do ente. Não obstante, perceberemos que ele buscará se manter de algum modo fiel à lista tradicional dos transcendentais.

Para todos os efeitos, a questão do número dos atributos do ente não é um tema pacífico. Existem outras leituras que enxergam uma lista mais ampla. Em linha com a corrente nominalista, poderíamos adicionar à lista “duração” e “localização” (*durare* e *esse alicubi*). Já a tradição escotista postula outros atributos complexos como, por exemplo, finito ou infinito.¹⁸ Finalmente, dado que os transcendentais são uma adição de razão, em tese seria possível pensar um número indeterminado de conceitos que adjetivariam racionalmente o ente: “ser idêntico”, “não ser impossível”, “ser amável”, “ser inteligível”, etc.¹⁹

A solução de nosso autor para esta questão gira em torno a dois eixos principais. De maneira breve, se argumenta quais são os verdadeiros atributos transcendentais do ente. Em seguida, desenvolve mais detalhadamente as razões pelas quais outros conceitos não se enquadram nessa categoria, seja porque se reduzem a sinônimos dele, seja porque não ultrapassam a esfera suprapredicamental ou são concepções de razão que não remetem a uma essência real.

O parágrafo terceiro da seção 2 anuncia de maneira concisa a opinião de nosso autor: os atributos transcendentais do ente são somente três: *unum, verum* e *bonum*. A unidade adiciona formalmente uma negação pela qual o ente se diz

¹⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones Disputatae de Veritate**, q. 1, a. 1, co.

¹⁸ Mais concretamente, para Escoto, “finito” e “infinito” são dois modos transcendentais do ente anteriores à divisão categorial. Dessa forma, assim como ente não é um gênero, da mesma forma finito e infinito não podem ser diferenças específicas. Para mais detalhes, consultar: IOANNES DUNS SCOTUS. **Commentaria Oxoniensia ad IV Libros Magistri Sententiarum: Tom. I In I. Lib. Sententiarum**. Florência: Quaracchi, 1912, d. 8, q. 3, a. 2, [p. 605, n. 18].

¹⁹ **DM**, III, 2, 1-3.

essencialmente indiviso. Verdade e bondade são propriedades intrínsecas do ente que se evidenciam a partir de uma relação que se instaura seja com o intelecto, seja com a vontade.²⁰ Uns parágrafos mais adiante, Suárez ressalta novamente o mesmo tema com mais riqueza de detalhes ao enquadrar as propriedades do ente dentro das noções transcendentais em geral, procurando desse modo harmonizar a enumeração tradicional com a sua interpretação específica delas:

Logo, dos seis transcendentais mencionados, restam somente os três acima enumerados que podem ser paixões do ente [...], pois as paixões do ente devem adicionar algo sobre o ente, mas não podem adicionar algo realmente positivo. Portanto, o fazem seja por algo negativo, seja por algo positivo de razão, isto é, por denominação ou conveniência a algo extrínseco. Do primeiro modo se constitui a paixão do uno, porque aquela negação de indivisão em si e de divisão de qualquer outra coisa segue todo ente considerado em si e absolutamente e não existe nenhuma outra que necessariamente convenha com todo ente enquanto tal. No segundo caso, se constituem outras duas paixões, uma por relação ou conveniência com o intelecto; outra por relação e conveniência com o apetite ou vontade. Pois estas duas faculdades, e nenhuma outra, são universais e vislumbam todo o ente sob diversas razões.²¹

Somente *unum*, *verum* e *bonum* cumprem os dois requisitos que definem uma propriedade transcendental: ser coextensivo com a noção de ente e, ao mesmo tempo, adicionar-lhe formalmente algo por meio do qual se compreende mais profundamente a sua própria natureza ontológica. Como resultado, todos os demais conceitos não serão verdadeiras propriedades transcendentais, já que não apresentam conjuntamente as cláusulas de extensionalidade e intencionalidade. Em resumo, estes conceitos são descartados como propriedades transcendentais seja porque, de alguma maneira, não abarcam todo o conteúdo do ente enquanto tal, seja porque não adicionam nada de novo sobre aquilo que o ente de por si já significa.

Temos, dessarte, o seguinte quadro: existem termos que somente coincidem extensionalmente com o ente, sendo consequentemente sinônimos dele; outros são

²⁰ **DM**, III, 2, 3.

²¹ “Ex dictis ergo sex transcendentibus tantum relinquuntur tria supra numerata, quae possint esse passiones entis [...], quia passiones entis debent aliquid addere supra ens et non possunt addere aliquid positivum reale; ergo vel negativum vel positivum rationis seu per denominationem aut convenientiam ad aliquid extrinsecum. Priori modo constituitur passio unius, quia negatio illa indivisionis in se et divisionis a quolibet alio consequitur omne ens secundum se et absolute consideratum, et nulla alia est quae necessario conveniat omni enti ut sic. Posteriori modo constituuntur duae aliae passiones, una per respectum seu convenientiam ad intellectum; alia per habitudinem et convenientiam ad appetitum et voluntatem; nam hae duae facultates et nullae aliae sunt universales, et respiciunt omne ens sub diversa ratione.” *Ibidem*, III, 2, 7. *Itálico* nosso.

puramente fictícios ou de razão; finalmente, há termos supracategoriais e categoriais que, apesar de afirmar algo positivo, o fazem de realidades concretas e não do ente em toda sua universalidade.

Um primeiro grupo de conceitos que perdem o status de verdadeiros atributos são *res* e *aliquid*, considerados como sinônimos de ente visto que não lhe acrescentam nada que cause uma maior compreensão de seu conteúdo entitativo. Eles coincidem em tudo com a noção de ente entendida formalmente como aquilo que tem uma essência real. Isso vem colocado de maneira incipiente já no início da seção 2, sendo apontado como um dos motivos de dúvida referente à lista tradicional dos transcendentais.²² No entanto, o tema é ulteriormente retomado de forma mais integral, precisando o entendimento exato sobre a questão, tanto no que se refere à *res*, quanto a *aliquid*.

De fato, inicialmente Suárez havia deixado em aberto a possibilidade de enxergar o transcendental *res* não somente como sinônimo de ente, mas até mesmo como sendo mais fundamental que o próprio ente. Sob essa ótica, ente poderia então ser entendido como algo adicionado à essência assim como o ato se coloca sobre a potência. Essa possibilidade se vislumbra diante de interpretações sob a influência do augustinismo filosófico ou aviceniano²³ como, por exemplo, a de Egídio Romano que distingue realmente a essência da existência como duas coisas.²⁴ No entanto, nosso autor rejeita tal possibilidade, pois para ele a essência real não exclui totalmente a existência como já tivemos a oportunidade de estudar no capítulo anterior. O ente como nome e o ente como participio designam precisamente a mesma coisa, quer como um todo completo, quer como parte essencial. Da mesma maneira, o ente como *res* se toma às vezes em concreto e às vezes em abstrato.

²² **DM**, III, 2, 1.

²³ Cf. PRIETO LÓPEZ, 2013b, p. 163-166.

²⁴ Para a distinção real “inter rem et rem” em Egídio Romano, vide: AEGIDIUS ROMANUS. **De esse et essentia, de mensura angelorum, et de cognitione angelorum**. [s.l.]: [s.n.], 1503, q. 9-12; AEGIDIUS ROMANUS. **Theorems on existence and essence**. Milwaukee: Marquette University Press, 1953, XIX, p. 95; AEGIDIUS ROMANUS. **De esse et essentia, de mensura angelorum, et de cognitione angelorum**, q. 9-12.

Pois coisa e ente, conforme o costume comum, são empregados como sinônimo e às vezes se dizem do ente existente em ato, porém às vezes prescindem da existência atual, porque nenhum deles é paixão do outro. Também é sinal disto que um nunca se predica do outro e, se assim fossem predicados, se consideraria ser uma proposição sem significado ou uma predicação idêntica. Outras coisas, no entanto, são predicadas do ente, e lhe são adicionadas à maneira de um adjetivo ao substantivo. Desse modo, pois, se diz ente uno, ente verdadeiro, etc. Todavia, ente e coisa são substantivos e não podem unir-se deste modo. Portanto, isso é sinal de que um não pode ser paixão do outro.²⁵

Resumidamente, ente não pode ser um predicado de coisa tanto em sentido verbal quanto nominal. O ente participial só se diz essencialmente de Deus; nas criaturas, o ser em ato se deve a algo que lhe sobrevém como um ato extrínseco e contingente. Assim não estaremos mais falando do ente em sua máxima abstração, mas disjuntivamente do ente criado ou incriado. Ademais, como já insinuamos anteriormente e teremos a oportunidade de estudar mais afundo nos próximos capítulos, a noção de essência em Suárez não significa necessariamente algo esvaziado de conteúdo existencial. Esse tipo de concepção é uma reflexão de segunda ordem, *a posteriori* ou segundo nosso modo de conceber a realidade. Ontologicamente a essência real suareziana inclui já de algum modo a existência. Então ela não pode lhe advir como um predicado seu.

No que concerne às propriedades transcendentais, é preciso, então, que nos refiramos ao ente em seu sentido nominal, o qual coincide com a essência. Portanto, mais que ente ser um predicado de coisa, ele se identifica totalmente com ela. Inversamente, tampouco coisa poderá ser um predicado de ente, pelo fato de ente significar formalmente a própria essência que é igualmente o significado imediato de *res*.

Porque se queremos distinguir estas duas coisas com aquele rigor com o qual São Tomás acima as distinguiu por influência de Avicena, a saber, que coisa prescinde da existência atual e significa a mera quiddidade, enquanto ente se toma do ser e somente diz o ente atualmente existente. Então é certo que não significa uma paixão do ente, mas é um predicado eminentemente

²⁵ “Nam res et ens iuxta communem usum tamquam synonyma usurpantur; et interdum de ente actu existente dicuntur, interdum vero ab actuali existentia praescindunt, quare neutrum est passio alterius. Cuius etiam signum est quod unum nunquam praedicatur de alio, et si ita praedicetur, censetur esse nugatio seu identica praedicatio. Alia vero praedicantur de ente, illique adiunguntur, ut adiectivum substantivo; sic enim dicitur ens unum, ens verum, etc.; ens autem et res substantiva sunt, neque possunt eo modo coniungi; signum est ergo unum non esse passionem alterius.” **DM**, III, 2, 4.

quiditativo.²⁶

A conclusão é que *res* e ente têm o mesmo significado, diferenciando-se somente pela etimologia da palavra. É com base também no sentido etimológico que Suárez analisa o transcendental *aliquid*, o qual pode ter duas interpretações: a contemporânea de Suárez e a tradicional, representada pela leitura de São Tomás. Esta decifra *aliquid* como resultado do ente quando se coloca em oposição a outros entes. Já aquela, coloca o ente em confronto com o não-ente ou o nada. Suárez dá sinais de se inclinar favoravelmente para esta última leitura,²⁷ mesmo reconhecendo que a interpretação clássica esteja mais alinhada com o sentido etimológico próprio da palavra.²⁸

Tal como estudado no capítulo anterior, Suárez utiliza a própria noção de nada para explicar o conteúdo do conceito objetivo de ente. De fato, tudo que escapa ao nada, será de alguma forma *algo* investido de *realidade*, isto é, uma *res* ou algo que tem uma essência real; em definitiva, um ente. Isso posto, *aliquid* vem a significar o que tem alguma quiddidade, tornando-o idêntico à *res* e, conseqüentemente, também à ente.

Considera-se, pois, que *aliquid* e nada se opõem contraditoriamente. No entanto, nada quer dizer o mesmo que não-ente ou o que não tem entidade alguma. Logo, *aliquid* é o mesmo que aquilo que tem alguma entidade ou quiddidade. Conseqüentemente, consta que *aliquid*, nesta significação, não é uma propriedade, mas sinônimo de ente.²⁹

Todavia, a exegese de *aliquid* não se limita somente à leitura do ente em chave de oposição contraditória. Como afirma Aristóteles, outro modo de oposição é a relativa ou por contrariedade.³⁰ Sob essa ótica, tem-se que o conceito de *aliquid* deriva do ente cotejado com outro ente, resultando na ideia de que todo ente é distinto

²⁶ "Quod si velimus haec duo in eo rigore distinguere quo D. Thomas supra ex Avicenna illa distinxit, quod *res* praescindat ab existentia actuali et meram quidditatem significet, ens autem sumptum sit ab esse et solum dicat ens actualiter existens, sic constat rem non significare passionem entis, sed esse praedicatum maxime quidditativum." **DM**, III, 2, 4.

²⁷ Cf. PRIETO LÓPEZ, 2013b, p. 320. Ver também: COURTINE, 1990, p. 254-255.

²⁸ **DM**, III, 2, 6.

²⁹ "Aliquid enim et nihil contradictorie seu privative opponi censetur; nihil autem idem significat quod non ens vel non habens entitatem ullam; aliquid ergo idem est quod habens aliquam entitatem vel quidditatem. In hac ergo significatione constat aliquid non esse passionem, sed synonymum entis." *Ibidem*, III, 2, 5.

³⁰ ARISTOTLE. De Interpretatione. In: BARNES, J. (Ed.). **The complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 1, 17a 25 - 18a 10.

ou não-idêntico a outro. Para Suárez, esta negação de identidade adicionada por *aliquid* não se distingue radicalmente daquela decodificada por *unum* ou ao menos estaria implicada necessariamente nesta, pois a unidade e indivisão acarretam o não estar confundido ou identificado com outro. Em suma, a não-identidade com outro requer como fundamento a unidade em si.

Sem embargo nesse sentido, este atributo *ou não é diverso de unum ou se inclui nele como um derivado seu*. Pois *unum* se diz daquilo que é indiviso em si mesmo e dividido de qualquer outra coisa, tal como veremos abaixo. Logo, na razão de *unum* se inclui aquela negação que a palavra *aliquid* traz consigo ou se reduz a ela. E assim este atributo não aumenta o número das paixões de tal modo que convenha tratar especificamente dele. Mas explicada a noção de *unum*, e consequentemente de multitude que lhe é oposta, assim como a de identidade ou distinção que se fundam de alguma maneira em sua noção, restará explicado este predicado *aliquid*.³¹

Note-se que Suárez não é categórico ao afirmar que *unum* e *aliquid* são sinônimos, pois *unum* implica uma dupla negação (indivisão e não-indetidade) e *aliquid* diz somente distinção de outros (não-identidade). Seja como for, por questões práticas de economia, *aliquid* pode ser tratado junto com *unum*, visto que sua negação específica está contida naquele.³² Com isso, Suárez pode finalmente amarrar todas as peças de sua particular teoria dos transcendentais na qual *res* e *aliquid* serão investidos como sinônimos de ente, visando assim harmonizar sua acepção com o entendimento tradicional.

Em realidade, há uma dupla mudança de registro referente à essa construção teórica dos transcendentais: *res* e *aliquid* são interpretados como sinônimos de ente — ou de *unum* conforme o modo de oposição aplicado —, assim como a própria noção de transcendental vem reformulada de tal maneira que nosso autor possa inserir sua leitura das propriedades do ente em linha com a tradição escolástica que postulava

³¹ “Hoc tamen sensu attributum hoc vel non est diversum ab uno, vel in eo includitur tamquam consequens illud. Unum enim dicitur quod est indivisum in se et divisum a quolibet alio, ut infra videbimus; ergo in ratione unius includitur illa negatio quae importatur in voce aliquid, vel ad illam revocatur, et ideo hoc attributum non ita auget numerum harum passionum ut oporteat de illo aliquid specialiter tractare; sed explicata ratione unius, et consequenter multitudinis, quae illi opponitur, et identitatis vel distinctionis, quae in eius ratione aliquo modo fundantur, explicatum manebit hoc praedicatum aliquid.” **DM**, III, 2, 6.

³² Como veremos mais adiante, o entendimento de Suárez se inclina para a separação de “unum” e aliquid com uma propriedade de “unum”; “unum” se refere a uma propriedade transcendental e diz formalmente a indivisão em si do ente. “Aliquid”, por outro lado, diz a divisão e distinção de um ente com respeito de outro, pressupondo, portanto, a indivisão em si. Para Suárez, a negação que ele denotada por “aliquid” está na base de unidade singular e não da transcendental.

uma lista com seis transcendentais. Assim foi necessário que Suárez distinguísse transcendental em sentido amplo como todo termo que é coextensivo *simpliciter* com ente e transcendental em sentido estrito, isto é, aquele termo ou conceito que adiciona à coextensividade uma ampliação efetiva à sua compreensão epistemológica. Em síntese, transcendental em sentido amplo incorporaria tanto termos sinônimos de ente quanto as suas propriedades.

[...] desse modo, *não se numeram seis transcendentais porque todos signifiquem distintas paixões do ente, mas alguns se distinguem desse modo, e outros somente por uma diversa etimologia ou imposição da palavra*. E assim se distinguem *res* e ente, pois este se toma de ser e aquele da quiddidade real. E de maneira semelhante, *aliquid* e *unum* se distinguem pela primeira imposição, pois *unum* se diz pela negação de divisão em si, já *aliquid* pela negação de identidade com outro. Porém, na realidade em si, significam a mesma paixão, pois estas duas coisas se requerem para a perfeita unidade.³³

Disso se infere que, se determinada noção não é um sinônimo de ente, nem uma verdadeira propriedade sua, ela não poderá ser emoldurada nem mesmo como transcendental em sentido amplo. Em tal caso, só há três maneiras de entender como um conceito não se coloca sob a noção de transcendental: ele será ou um termo supracategorial que se aplica de distintas maneiras a Deus e às criaturas, ou predicamental que contrai o ente, ou uma noção fictícia que não denota um ente real, sequer entrando dentro do objeto da MF.

Na primeira conjectura, os termos não se predicam univocamente de todo ente; aqui estamos na esfera do ente participial onde distinguimos ente infinito e finito, necessário e contingente, etc.; temos, depois, conceitos categoriais que efetivamente adicionam algo à inteligibilidade do ente, mas o fazem contraindo-o ou diminuindo sua extensão na mesma proporção em que se intensificou a sua compreensão. São nesses dois casos que temos as hipóteses levantadas anteriormente referentes à possibilidade de se aditar outros transcendentais à lista tradicional, sejam eles simples ou complexos. No que concerne à presença local, eventualmente ela seria um atributo

³³ “[...] non ideo sex transcendentia numerari, quia omnia significant distinctas passionis entis, sed aliqua distingui hac ratione, aliqua vero solum ex diversa etymologia vel impositione vocis. Et ita distinguuntur *res* et *ens*, quia hoc ab *esse*, illud a quidditate reali sumptum est. Et similiter *aliquid* et *unum* ex prima impositione distinguuntur, quod *unum* ex negatione divisionis in se, *aliquid* vero ex negatione identitatis cum alio dicta sunt; in re vero eandem passionem significant, quia illa duo ad perfectam unitatem requiruntur.” **DM**, III, 2, 10. Itálico nosso.

se, em uma visão materialista, se reduzisse o ente enquanto tal ao ente material.³⁴ Coisa que Suárez certamente rejeita. Logo, ela deve necessariamente ser categorial e não transcendental, pois só descreve um grupo particular de entes: as realidades materiais. Com respeito à duração, Suárez entende que ela se identifica com a atualidade da essência; logo, a duração se identifica com a existência, conceito que se coloca na esfera suprapredicamental.

Nesse sentido, qualquer interpretação que se dê à existência, resultará em uma noção não-transcendental. Se ela for realmente distinta da essência, terá que ser ao modo de distinção entre coisa e coisa. Logo, a existência será entendida como uma entidade particular e contraída. Caso não se distinga realmente da essência, ela somente contribuirá para demarcar a diferença entre Deus que é ente atual por essência e as criaturas que não o são. Novamente, o que vem sinalizado não é o ente em toda a sua abstração, mas o ente categorial ou supracategorial. Em definitiva, essa também é a razão pela qual se rechaça a hipótese dos atributos complexos: eles serão ou divisões do ente concreto ou se reduzirão de alguma maneira a alguma das suas propriedades.³⁵

Temos finalmente aqueles termos excluídos da esfera transcendental por não lhe adicionarem nada à compreensão do ente real e nem tampouco serem coextensíveis com o ente. Estamos perante noções puramente fictícias ou de razão que, como mencionado por nosso autor, podem multiplicar-se indefinidamente. Estas concepções ficam de fora dos transcendentais não tanto por significarem o ente já contraído categorialmente, mas por não remeterem a essência real alguma fora da mente.

No capítulo anterior, mostramos como o objeto da MF é o ente enquanto ente real, acenando com isso que ficam preteridas dela as entidades puramente mentais ou sem referente algum fora do intelecto e os entes exclusivamente *per accidens*. Distinções fictícias não possuem uma essência real e, logo, não serão entes reais, não podendo predicar-se do ente como atributos seu. Se, digamos assim, o ente categorial não é coextensivo por defeito ou contração, o ente fictício não será por

³⁴ **DM**, III, 2, 11. Mesmo excluindo a duração e a ubicação das propriedades transcendentais do ente, Suárez as considera que elas acompanham de algum modo todo ente real dado a conexão que ditos termos tem com a existência. Para mais detalhes, vide: PRIETO LÓPEZ, 2013b, p. 313-314. *Idem*, 2013a, p. 53.

³⁵ **DM**, III, 2, 11.

excesso ou expansão projetando uma entidade naquilo que não tem uma essência real. Nesse contexto, nosso autor traz o exemplo de se pensar o transcendental *res* como uma “negação de ente fictício”, descrição que em si mesma é fictícia e não apta para significar o ente real:

[...] pois a noção de ente fictício, enquanto tal, consiste em uma negação. Pois propriamente é um ente fictício aquele que pode de tal modo captar-se pela mente envolvendo em si contradição e impossibilidade, o qual é uma certa negação. E assim o ente real não se distingue propriamente daquele por uma negação, mas formalmente por sua realidade [...]. E pela mesma razão outras negações semelhantes que se fazem somente pela reflexão do intelecto como não ser diverso de si, ser diverso do ente de razão, não ser diferente de si mesmo e outras semelhantes.³⁶

Como muito, a descrição “negação de ente fictício” poderia se reduzir a outros transcendentais como verdade ou unidade que teriam mais eficácia no sentido de aclarar a razão de ente: “De fato, se diz verdadeiro aquele ente que não é fictício; ou, se se toma formalmente, se inclui em *unum* ou *aliquid*, porque a negação que enuncia *aliquid* inclui que não seja dividido de qualquer outro e, conseqüentemente, também do ente fictício.”³⁷ De modo análogo, isso se repete naquelas distinções de razão que não envolvem uma negação. Ou elas se reduzem a alguns dos transcendentais como ser idêntico, ser inteligível, ser apetecível e outros semelhantes que se reduzem, respectivamente, a *unum*, *bonum* e *verum*; ou recairão no ente categorial como a relação de semelhança que “[...] (se for comum a todo ente) se reduz à unidade, pois tomada como uma verdadeira relação, ela sem dúvida não é uma paixão, pois nem sempre convém a todo ente e, para o que convém, o faz por acidente e não *per se*”.³⁸

Encerramos este capítulo repassando alguns dos pontos percorridos. O enquadramento que nosso autor deu à questão dos transcendentais significou um alargamento da ideia de propriedade. Em sentido próprio uma propriedade é uma

³⁶ “[...] quod ratio entis ficti ut sic in negatione consistit; illud enim est proprie ens fictum, quod ita mente apprehendi potest ut in se involvat repugnantiam et impossibilitatem, quae est negatio quaedam, et ideo reale ens non proprie dividitur ab illo per negationem, sed formaliter per suam realitatem [...]. Et eadem ratione excluduntur similes negationes, quae ex sola reflexione intellectus fieri possunt, ut non esse diversum a se, esse diversum ab ente rationis, non esse sibi inaequale et similes” *DM*, III, 2, 13.

³⁷ “Dicitur enim verum ens quod non est fictum; vel, si formaliter sumatur in uno seu aliquo includitur; quia in negatione, quam dicit aliquid, includitur, ut sit divisum a quolibet alio, et consequenter etiam ab ente ficto.” *Ibidem*, III, II, 13.

³⁸ “[...] (si haec communis est omni enti), nam si sumatur pro vera relatione, illa sine dubio non est passio, quia nec convenit semper omni enti, et cui convenit, non per se, sed ex accidente convenit.” *Ibidem*, III, 2, 14.

paixão que supõe uma predicação com distinção real. Este sentido não se aplica aos transcendentais. Mas, em sentido amplo, podemos falar em atributos, sendo suficiente para esse tipo de predicação uma distinção de razão com fundamento na realidade.

Estabelecido este marco epistemológico, Suárez promove uma reestruturação dos transcendentais: aqueles que são sinônimos do ente e aqueles que são propriedades do ente. No primeiro caso temos uma coincidência extensional, mas sem acréscimo cognitivo; no segundo, mantemos também a mesma abrangência extensional com o ente enquanto tal, mas com um aumento ou explicitação cognitiva intensional.

Encerramos com isso nosso estudo geral das propriedades transcendentais em Suárez enfatizando as duas novidades introduzidas na estruturação geral da doutrina dos transcendentais: a distensão ou alargamento dos conceitos de propriedade e de transcendental. Nosso autor entende propriedade como um gênero com duas espécies: as paixões e os atributos. As paixões são propriedades que implicam uma distinção real entre sujeito e predicado. Já no caso dos atributos, não se dá tal exigência, bastando uma distinção de razão com fundamento real. As propriedades transcendentais do ente se enquadram nesse segundo grupo: não se distinguem realmente dele, mas evidenciam distintas razões formais que não se encontravam explícitas na noção de ente.

Agora, se um conceito, mesmo sendo coextensivo com a noção de ente, não lhe explicitar nada além do que já está contido em sua razão formal, isso é sinal de que tal conceito é um simples sinônimo de ente. Como tal será um transcendental como ente é também um transcendental, mas não será uma propriedade ou atributo transcendental do ente.

Há, portanto, em Suárez, a distinção entre transcendental e propriedade transcendental. Transcendental é todo termo coextensivo com a noção de ente. Já as propriedades ou atributos transcendentais, além da coextensividade, trazem consigo distintos sentidos que não se incluem de maneira explícita na própria noção de ente. Nosso autor coloca como simples transcendentais, além do próprio ente como aquilo que tem uma essência real, os conceitos de *res* e *aliquid* que são distintas maneiras de significar a própria essência da coisa. Como atributos, isto é, aquelas noções transcendentais que aportam ao ente um efetivo aumento de carga cognitiva, restam *unum*, *verum* e *bonum*.

Em relação ao estudo particular de cada propriedade transcendental, embora

nosso autor não se afaste radicalmente da exposição canônica consagrada pela tradição escolástica,³⁹ merece destaque o tema da unidade. Nesse sentido, apresentam-se dois pontos inovadores: em geral a ideia de que *unum* não consiste somente em uma pura negação formal, mas se fundamenta em uma positividade ontológica. Em particular, temos o tratamento especial que Suárez dá a termos supracategoriais conexos, redutíveis ou fundamentados no transcendental *unum*, a saber: a unidade particular e seu princípio de individuação e a teoria dos gêneros de distinção. Temas esses que serão objeto dos próximos capítulos.

³⁹ PRIETO LÓPEZ, 2013b, p. 308-309.

CAPÍTULO 5 - A positividade da unidade transcendental

No capítulo anterior, apresentamos a doutrina geral dos transcendentais em Suárez com foco no alargamento da noção de transcendental e na redução do número daqueles que se qualificam estritamente como propriedades do ente. Norteado pelo papel determinante da essência em sua MF — ideia já delineada no capítulo dedicado à noção de ente — nosso autor acaba rejeitando *res* e *aliquid* como autênticas propriedades transcendentais. Como vimos, *res* vem categoricamente enquadrado como sinônimo de ente. Em contrapartida, o estatuto de *aliquid* não reflete um único registro interpretativo por conotar o ente em contraste com uma relação de oposição que pode ser de duas espécies: oposição absoluta ou contraditória e oposição relativa ou por contrariedade.

O ente se opõe contraditoriamente ao nada ou não-ente. Por isso o ente se diz que é “algo” que tem alguma entidade, quiddidade ou essência. Consequentemente, é por mediação da essência que o ente se diz uma *res*. Sob essa ótica, *aliquid* seria um sinônimo de ente por meio de outro sinônimo, a coisa. Contudo, *aliquid* também é suscetível de outra leitura: a derivada da oposição relativa. Agora já não se compara absolutamente o ente com o não-ente, mas se opõe o ente com outro ente diverso de si (*aliud quid*) de tal maneira que *aliquid*, agora, estará emparentado com o atributo “unum” que denota, como veremos, a indivisão em si. Assim sendo, o presente capítulo se configura como continuação e complemento direto do anterior em que daremos início ao estudo de alguns aspectos do pensamento suareziano inserido, agora, no contexto do estudo dos transcendentais em particular.

O transcendental *unum* é o primeiro a ser estudado individualmente. A estrutura geral da argumentação se faz em dois apartados claramente distinguíveis: Primeiramente vem explicada a unidade em geral em que nosso autor trabalha a sistematização do atributo transcendental *unum*. Em um segundo movimento, estuda-se a unidade em particular derivada, fundamentada ou reduzível à unidade transcendental nas figuras da unidade singular, universal, específica e, como corolário, expõe sua teoria das distinções.

Avaliaremos neste capítulo os rasgos do transcendental *unum* em geral, mostrando a inovadora ideia de que, para o Granadino, a unidade não pode se assentar em uma pura negação formal, mas deve remeter a um fundamento positivo.

Nossa investigação referente a *unum*¹ se articulará sobre dois eixos: o do seu significado e o do seu conteúdo ontológico. Suárez enfrenta essas questões nas seções 1 e 2 da DM 4. A primeira trata, em suma, do conceito formal de *unum* em que Suárez explica o modo como pensamos a unidade. A seção 2, por outro lado, explora o seu conceito objetivo ou como a unidade se verifica na realidade mesma. De modo análogo à questão do ente como objeto da MF, a noção de *unum* terá diferentes conotações conforme se refira ao modo como a pensamos ou àquilo que ela denota realmente. Concluiremos o tema do presente capítulo demarcando com mais clareza a distinção que Suárez traça entre unidade em geral e unidade em particular na seção 9 da DM 4, o que posteriormente possibilitará uma melhor compreensão da unidade numérica ou singular.²

5.1. O conceito formal de *unum*

A primeira seção, referente ao conceito formal de *unum*, vem encabeçada com a pergunta sobre “se a unidade transcendental adiciona ao ente alguma razão positiva ou somente privativa”. Como de costume, nosso autor passa a classificar a opinião de diversas autoridades. Nessa esteira, enxerga dois possíveis cenários, todos eles ligados à ideia de que *unum* é uma noção ou atributo que se diz do ente por denominação extrínseca. *Unum* seria, em outros termos, um predicado relativo gestado a partir da comparação do ente com outras realidades ou conceitos. Em suma, o cerne da questão sobre a unidade em geral será, no fundo, uma defesa por parte de Suárez do caráter absoluto do transcendental *unum*.

¹ Como já comentamos, preferimos não traduzir os termos latinos referentes aos transcendentais, a não ser que o contexto exija a tradução. Julgamos isso importante especialmente no caso do transcendental “unum”. As versões modernas dos textos de Suárez muitas vezes traduzem “unum” por unidade, promovendo uma confusão entre termos concretos e abstratos. No entanto, para Suárez “unum” e “unitas” são duas palavras com significados bem delimitados e precisos. “Unum” é um nome concreto que denota uma propriedade do ente em sua completude, tal como o encontramos de fato na realidade. “Unitas” é um nome abstrato que remete à ideia de causa ou princípio: aquilo pelo qual algo é “unum”. Manter esta sutil distinção é fundamental para a compreensão da explicação de Suárez. Contudo, nas línguas modernas, às vezes não é viável traduzir literalmente “unum” e acabamos usando a palavra “unidade” em seu lugar. Manter “unum” em latim nos ajudará no sentido de compreender mais claramente por que Suárez entende que a “unidade”, como aquilo pelo qual algo é “unum”, não pode ser uma negação, mesmo que o conceito formal de “unum” seja entendido à maneira de uma negação.

² Em virtude de nosso escopo metodológico, as seções 3 à 8 da DM 4 não serão analisadas neste estudo. Embora sejam temas interessantes e importantes, eles tratam da unidade de modo indireto, ou seja, em sua relação com a multiplicidade.

Isso posto, a primeira opinião contrária à sua tese afirma que *unum* adiciona ao ente algo realmente distinto e extrínseco, mas que sempre acompanha todo ente de fato existente. Como tal opinião atesta uma adição real e positiva sobre o ente, ela virá sumariamente descartada pois, na análise geral dos transcendentais, ficou assentado que as paixões do ente acarretam um aumento da sua compreensão, mas sem lhe adicionar nada real.³ Logo, essa primeira opinião, não representará nenhuma dificuldade. Todavia ela será analisada na solução, visto que o argumento utilizado contra ela servirá também para excluir a leitura de Escoto segundo a qual a unidade se dá por uma adição modal ao ente.

O foco da atenção estará voltado mais fortemente sobre o segundo conjunto de pensadores⁴ para os quais *unum* adiciona ao ente uma propriedade positiva que, ao contrário do primeiro grupo, não se distingue realmente dele, mas só de maneira conceitual. Tal adição seria análoga aos atributos divinos que são perfeições ditas da essência de Deus, mas que na realidade não se distinguem realmente nela.⁵ Suárez apresenta quatro linhas argumentativas dos defensores dessa tese. Todas elas têm como fundamento a ideia de que a unidade ontológica se obtém a partir da noção de multidão. Isto é, chegaríamos redutivamente ao conceito de unidade veiculados por uma negação de multiplicidade extrínseca com a que o ente viria comparado: *o ente-uno seria o produto de uma negação de multidão, real ou de razão*. Destas quatro argumentações, as duas primeiras merecem destaque pois descrevem ou especificam o tipo de negação significada por *unum* e o seu conteúdo formal.⁶

O primeiro argumento versa sobre o sentido da negação da unidade transcendental que “[...] conforme a opinião de todos, *unum* adiciona ao ente a indivisão. No entanto, a indivisão, ainda que venha significada por modo de negação,

³ **DM**, IV, 1, 1. Esta ideia vem atribuída a Avicena, citado expressamente no texto de Suárez.

⁴ *Ibidem*, IV, 1, 2-3. Suárez indica como proponentes desta tese São Boaventura, Alexandre de Hales, Santo Tomás e Soncinas.

⁵ *Ibidem*, IV, 1, 2.

⁶ São os dois argumentos que abordam a essência de “unum” como paixão do ente segundo essa linha de raciocínio. As ideias contidas neles serão cuidadosamente analisadas na solução da questão. As outras duas explicações são mais propriamente consequências da descrição de “unum” feita pelas duas primeiras. Em síntese, o terceiro diz respeito à positividade das espécies de unidade que parecem exigir que a transcendental também tenha um conteúdo positivo adicionado ao ente. Suárez voltará sobre esta questão somente na resolução das objeções introduzindo temas que serão tratados na seção 9 e, com mais detalhes, nas DM 5 e 6. Finalmente, a quarta linha de argumentação se apoia na ideia de multidão como chave de leitura das propriedades da unidade. Nosso autor, na resposta às opiniões, reafirma seu entendimento desenvolvido na solução, introduzindo brevemente a questão da unidade em confronto com a multiplicidade que será tratada a fundo nas seções 4-8.

na verdade não é uma negação, mas uma razão positiva.”⁷ A compreensão dessa carga positiva velada por uma descrição formal do ente como indiviso é o resultado de uma hermenêutica da unidade desde seu oposto, a multidão. De fato, “[...] são muitas aquelas coisas que estão divididas entre si”.⁸

Em tal horizonte, *unum* qualifica o ente como indiviso no sentido em que se nega dele uma multiplicidade ôntica, de modo análogo ao que sucede com uma determinada quantidade que se diz “muitas” por estar dividida e uma quando que não está. A unidade figurada como consequência da multiplicidade ensejará que a negação de divisão reportada por *unum* seja pensada, em última instância, como uma afirmação sob a forma de uma negação. Isso porque, na multiplicidade, a separação de uma entidade de outra expressará epistemologicamente no juízo que este ente realmente não é aquele outro. À luz do exposto, se a divisão for já uma negação, a “in-divisão” significará então uma negação de negação, o qual equivale a uma afirmação.⁹

Tal olhar desde fora, isto é, a partir das realidades divididas, teria um impacto não só na significação formal de *unum*, mas também no conteúdo que a fundamenta materialmente como algo positivo e distinto adicionado ao ente, permitindo afirmar que ele é uno ou indiviso. Para esclarecer mais concretamente essa opinião, Suárez apresenta indícios disso em sua própria MF — tanto nas realidades compostas como nas simples — que apontam na direção dessa espécie de camada com a qual a unidade envolve o ente. De fato, como veremos adiante, as entidades compostas, por exemplo, a substância material, têm em si algo positivo que serve de vínculo entre as partes, selando a união entre matéria e forma. Tal vínculo é, para Suárez, uma entidade modal que reúne as entidades parciais da matéria e da forma em uma mesma substância íntegra e completa. Sob essa ótica, a divisão se concretizaria na carência do modo de união substancial e, por outro lado, a negação significada pela indivisão manifestaria uma positividade na integridade ontológica da coisa, inclusive das simples:

⁷ “[...] quia ex omnium sententia unum addit indivisionem supra ens; sed indivisio, licet per modum negationis significetur, tamen revera non est negatio, sed positiva ratio.” **DM**, IV, 1, 2.

⁸ “[...] multa enim dicuntur quae inter se divisa sunt.” *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

[...] logo formalmente a divisão só diz carência de união e consiste, portanto, em uma negação. Já, a indivisão diz carência de divisão, o qual é negar a carência de união. No entanto, isto é afirmar que a união é algo positivo. E, conseqüentemente, naquelas coisas que não são unas pela união de muitas, mas entidades simples, a unidade diz uma perfeição positiva que consiste em certa integridade da coisa que é uma mais alta e eminente perfeição que a união, mesmo que para nós, por causa de sua simplicidade, as expliquemos por meio da negação.¹⁰

Suárez discorda desse entendimento. Para ele, o conceito formal da unidade transcendental não possui os mesmos mecanismos que descrevem a unidade de partes quantitativas ou essenciais. O cerne de sua solução consistirá precisamente na desconstrução da ideia de que a indivisão seria uma afirmação mascarada por uma pseudonegação cujo significado remeteria a algo que se soma à noção de ente ou se compõe com ela para formar o conceito de unidade. Seguindo a mesma lógica, se mostrará como, de modo algum, *unum* expressa uma afirmação, não podendo assim resultar da composição de algo adicionado ao ente. Excluídos os entendimentos que retratam a unidade como produto da adição de uma indivisão positiva sobre o ente, nosso autor mostrará como descrever de maneira absoluta, e não relativa, a negação expressada pelo conceito de unidade.

O expediente usado por Suárez é uma demonstração por exclusão das alternativas contrárias. Se o conceito formal de *unum* significasse algo adicionado ao ente, isso implicaria que entre ele, o ente, e aquilo adicionado ocorreria algum tipo de composição. Portanto, se a noção de unidade não advir da união de elementos, significará que ela não é um conceito relativo ou por determinação extrínseca. Tendo isso presente, afirma sinteticamente Suárez a tese que irá defender: [...] “*unum* não adiciona ao ente nada positivo (seja real ou de razão), nem distinto (seja em virtude da natureza da coisa ou da razão).”¹¹ Como se observa, a ideia implícita que guia a argumentação é a teoria das distinções que veremos mais à frente em um capítulo próprio. Todavia, por uma questão de clareza, colocamos abaixo um quadro

¹⁰ “[...] divisio ergo formaliter solum dicit carentiam unionis; consistit ergo in negatione; e contrario vero indivisio dicit carentiam divisionis, quod est negare carentiam unionis; hoc autem est ponere unionem, quae quid positivum est. Et consequenter, in his rebus quae non sunt unae per unionem plurium, sed per simplices entitates, unitas dicit positivam perfectionem consistentem in quadam rei integritate, quae est altior et eminentior perfectio quam unio, quamvis a nobis propter suam simplicitatem per negationem explicetur.” *DM*, IV, 1, 3.

¹¹ “[...] unum nihil positivum addere supra ens, nec rationis, nec reale, neque ex natura rei, neque sola ratione ab ente distinctum.” *Ibidem*, V, 1, 6.

correlacionando a citação acima com as distinções que virão afastadas do conceito formal de unidade transcendental.

QUADRO 2 - TIPOS DE DISTINÇÃO EM RELAÇÃO ÀS
POSSÍVEIS ADIÇÕES DE *UNUM* AO ENTE

<u>Distinções</u>	Entre coisa e coisa	Entre coisa e modo
<u>Ex natura rei</u>	Distinção real (adição positiva de uma entidade real e distinta)	Distinção modal (adição positiva de um modo realmente distinto)
<u>Ratione</u>	Distinção de razão razonada (adição conceitual positiva com fundamento real)	Distinção de razão raciocinante (adição puramente conceitual e fictícia)

Começando pela alternativa menos provável, a unidade não adiciona um conceito puramente de razão ou fictício ao ente pois, como temos visto, o ente de razão é aquele cuja essência não é real, logo algo que não é real não pode expressar formalmente a unidade nem aumentar a compreensão do conceito daquilo que é real. Tampouco a unidade pode, em segundo lugar, expressar a adição de uma entidade real como condição para que o ente seja uno porque que tal procedimento encerraria um processo infinito. De fato, se aquilo que se adiciona ao ente for distinto realmente dele como “coisa e coisa”, isso mesmo será também um ente real que só adicionará a unidade ao ente se ele próprio for uno. Mas para tal aditivo ser uno, será preciso que se adicione a ele outra entidade real e positiva que, como tal, terá novamente que ser ente e una... Logo, é necessário que “[...] paremos em alguma razão real que seja de tal maneira por si mesma ente e una, que ser desse modo una não adicione nada a sua entidade.”¹² O mesmo raciocínio vale se, em diálogo com a ontologia escotista, for defendido que a unidade adicionada ao ente não é ela mesma um ente, mas um modo real e distinto dele. Ora, seja o que for tal modo, ou ele será uno por si mesmo ou se fará uno por alguma adição que, por sua vez, ou será una por si ou por uma adição e assim infinitamente. Será necessário deter-se em um modo que é uno por si mesmo sem adição de outra coisa ou modo. Mas se isso é afirmado do modo, não

¹² “[...] in aliqua ratione reali sistamus, quae ita sit per se ens et unum, ut esse sic unam nihil addat supra entitatem eius; ergo eadem ratione sistendum erit in ipsamet ratione entis.” **DM**, IV, 1, 8.

haveria motivos para não fazer o mesmo do ente.¹³

Resta, então, a última alternativa, que dito aditivo seja algo distinto racionalmente do ente. A unidade então se classificaria como uma espécie de “ente-predicado”, distinto somente pela razão do “ente-sujeito”. Logo, o “ente-de-razão-predicado” terá sua unidade não de fora, mas na prática identificada com a mesma unidade do “ente-real-sujeito”. O “ente-predicado”, não se entenderia como uno, mas somente como prisma sob o qual se faria a leitura do ente como algo uno. Tal solução teria, por um lado, a aparente vantagem de se evitar um processo infinito de adições, por ser só uma distinção de razão que não se diferencia na realidade do próprio ente que se pensa modificado. No entanto, do ponto de vista real, tal distinção seria redundante porque se essa unidade seria só algo de razão, ao ente enquanto real e existente nada lhe faltará para ser uno. Poderíamos manter ou retirar com a mente esse aditivo que em nada ficaria afetado o ente e sua unidade.¹⁴

Descartadas as quatro possibilidades de derivação relativa da unidade ilustradas no quadro acima, resta ou dizer que a unidade é um sinônimo de ente — coisa que já foi negada na DM 3, pois somente *res*, e até certo ponto *aliquid*, são transcendentais sinônimos — ou que ela se diz por uma denominação intrínseca ao ente absolutamente considerado,¹⁵ o que só pode ser feito mediante uma negação ou privação no seio do mesmo ente:

Pois consta que *unum* se distingue de alguma maneira do ente, seja porque é uma paixão sua, seja porque aqueles nomes não são sinônimos, mas lhes correspondem na mente a diversos conceitos formais e objetivos. Logo, *unum* diz algo além de ente. Mas não diz algo totalmente elaborado pela razão, como é evidente por si mesmo, porque ser uno convém verdadeiramente às mesmas coisas. Nem tampouco diz alguma relação de razão, como foi mostrado. Portanto, nada resta que possa adicionar além de negação ou privação.¹⁶

Desconstruídos, digamos assim, os fundamentos das opiniões contrárias,

¹³ DM, IV, I, 8.

¹⁴ *Ibidem*, IV, 1, 10-11.

¹⁵ Cf. GRACIA, J. E. Francis Suárez. In: GRACIA, J. E. (Ed.). **Individuation in scholasticism: the later Middle Ages and the counter-reformation (1150-1650)**. Albany: State University of New York Press, 1994, p. 480.

¹⁶ “Nam constat unum aliquo modo distingui ab ente, quia et est passio eius et illa nomina non sunt synonyma, sed diversi conceptus formales et obiectivi illis in mente respondent; ergo aliquid dicit unum praeter ens; sed non dicit aliquid omnino fictum per rationem, ut per se constat, quia esse unum rebus ipsis vere convenit; neque etiam dicit aliquam habitudinem rationis, ut ostensum est; nihil ergo superest quod addere possit praeter negationem seu privationem.” DM, IV, 1, 12.

nosso autor passa agora a ilustrar seu próprio entendimento. Primeiramente registrará como se configura esta negação implicada na ideia de unidade para, finalmente, explicar como ela se entende à maneira de uma privação no próprio ente absolutamente considerado. De fato, da análise feita acima, se infere que a unidade inclui uma negação no próprio ente. No entanto, não se especifica ou descreve exatamente o traço característico desta negação de divisão predicada ou dita do ente, pois, como afirma Suárez, “[...] uma coisa, em efeito, é dizer negação de divisão nele mesmo e outra, na verdade, dizer negação de divisão de si mesmo. Pois, mesmo que ao ente possa atribuir-se uma e outra negação, a primeira, sem embargo, é a que pertence à razão de *unum*.”¹⁷

A razão pela qual a *negação de divisão em si mesmo* é a matriz que propriamente descreve a negação atribuída ao ente pela unidade está no fato de que a *negação de divisão de si mesmo* — ou seus equivalentes como “não ser outro”, “ser distinto de outro”, “não ser diverso de si mesmo”, etc. — resulta ser uma formulação indiferente ao objeto da MF, podendo ser aplicada tanto ao ente de razão (este ente pensado somente pela razão não é este outro), como ao ente *per accidens*. O exemplo oferecido por Suárez nesse sentido é o do “monte de pedras” que não se diz *unum* por *não ser indiviso em si mesmo* (é em realidade uma pluralidade determinada). Todavia, tal monte de pedra se diz *que não é dividido de si mesmo*, ou seja, ele não pode ser dividido em muitos exatamente como ele atualmente é. Para deixar mais claro, um monte com dez pedras pode ser dividido em dois montes com cinco, mas não pode ser dividido em dois ou mais montes exatamente como ele está agora, com dez pedras.¹⁸

No entanto, afirmar que a noção de negação de multidão não constitui e fundamenta isolada e exclusivamente o ente-uno não acarreta necessariamente que ela não esteja de nenhuma maneira integrada na noção da unidade transcendental ou que ela somente seja requerida para a compreensão da unidade em comparação com a multidão como algo posterior a unidade transcendental. Poderia ser o caso de que essa *divisão de outro* ou *negação de divisão de si mesmo*, ainda não sendo própria e exclusivamente a descrição daquilo que a unidade nega no ente, constitui em conjunto

¹⁷ “[...] aliud est enim ens dicere negationem divisionis in ipso, aliud vero dicere negationem divisionis a se ipso; quamvis enim utraque negatio possit enti attribui, tamen prior est quae pertinet ad rationem unius.” **DM**, IV, 1, 13.

¹⁸ *Ibidem*.

com a negação de divisão *em si mesmo* o conceito de unidade. Em suma, *unum* poderia ser um predicado dito de algo que *não é dividido de si mesmo nem distinto de si mesmo*: “com efeito, muitos definem que *unum* é aquilo que é indiviso em si e diviso de qualquer outro. E assim, além da indivisão em si, afirma que *unum* diz negação de união com outro, tal negação se explica com o nome de divisão ou distinção de outro.”¹⁹

A articulação desses dois conceitos em uma distinção tão sutil pareceria, *prima facie*, algo trivial ou desnecessário. Todavia, o correto enquadramento das perspectivas que a negação de multidão em suas diferentes acepções pode ser entendida como integrando, ou não, ao ente-uno será crucial para compreendermos a negação expressada pela unidade transcendental, assim como a conexão e a diferença dela frente às noções particulares de unidade. O estatuto da negação de multidão em relação à unidade dependerá da natureza específica de determinada multiplicidade entitativa cuja negação viria, ou não, embutida na negação de divisão em si da unidade transcendental.

A divisão ou distinção de outro pode ter sua raiz em uma multiplicidade efetiva enraizada na mesma entidade real das coisas que se distinguem. A unidade que resulta da negação desse gênero de multidão não se inclui estritamente no conceito de unidade transcendental, mas lhe é posterior, pois dela deriva. De fato, a condição para tal multiplicidade é que os elementos que se distinguem entre si são eles mesmos unos. Com isso em mente, se compreende melhor o significado de unidade transcendental, pois “[...] a indivisão afirmada por ‘unum’ nega a divisão por razão do positivo que se encontra nas coisas divididas, não por razão de uma negação que inclui a divisão de um em relação a outro.”²⁰ Dessa forma, não se pode afirmar a multidão e a noção de unidade derivada de sua negação sem entender a unidade transcendental como seu fundamento anterior e independente:

[...] porque de fato e de certo modo pela intrínseca razão de ente considerado segundo toda sua extensão, a existência de outro é possível com qualquer ente. Assim, se conclui que todo ente pode ser distinto de outro, o qual, na verdade, convém a cada um pelo fato de ser uno em si. E ser distinto de outro desta maneira aptitudinal e fundamental pode dizer-se que compete a todo

¹⁹ “Multi enim definiunt unum esse quod est indivisum in se, et divisum a quolibet alio; et ideo praeter indivisionem in se, dicunt unum dicere negationem unionis cum alio, quae negatio explicatur nomine divisionis seu distinctionis ab alio.” **DM**, IV, 1, 14.

²⁰ “Indivisio [...] quam dicit unum, negat divisionem ratione positivi quod in rebus divisis invenitur, non ratione negationis quam includit divisio unius ab alio.” *Ibidem*, IV, 1, 21.

ente enquanto é uno. *Sem embargo, isso mesmo não entra formalmente na razão de uno, mas se segue dela*, assim como se segue da quantidade ser fundamento da igualdade ou da desigualdade.²¹

Diferente será a situação da negação de multidão embasada não já na diferenciação de entidades real e efetivamente separadas, mas de conceitos distintos ou somente separados pela razão a partir de uma mesma entidade real, pois nesse sentido a negação de multidão acompanha necessariamente a unidade. Podemos, de fato, comparar com o entendimento o ente consigo mesmo. Assim dizemos que o ente é idêntico consigo mesmo ou, negativamente, afirmamos que o ente não é distinto de si mesmo. Aqui não temos uma multidão real e efetiva, mas somente pensada e que se reduz à unidade do ente em si. Sob essa ótica, não se exclui da unidade a negação de multidão, visto que agora tal negação é atribuível a todo ente. Contudo, isso não se verifica exatamente da mesma forma que a negação de divisão em si mesmo, própria da unidade, que se converte com o ente. A noção de unidade oriunda da negação de divisão de si será também um conceito de segunda ordem, não mais como algo que cai fora da razão de *unum* e sim como uma propriedade da unidade transcendental.

E ser dividido de outro deste modo convém a todo ente enquanto é uno, pois assim como não pode convir a um ente que ele seja outro, assim necessariamente lhe convém não ser outro. Pois estas coisas são contraditórias e assim se uma delas se separa necessariamente de *unum*, a saber, ser diverso de si, a outra necessariamente competirá a *unum*, a saber, não ser diverso de si, que é ser distinto de outro. Tal razão, porém, não prova que esta negação, primária e formalissimamente, entre na razão de *unum*, mas que lhe compete necessariamente.²²

Finalmente, a terceira e última maneira de entender a multidão é comparar o

²¹ “[...] quia de facto et quodammodo ex intrinseca ratione entis, secundum totam suam latitudinem considerati, cum quolibet ente possibilis est existentia alterius, ideo ad omne ens consequitur ut possit esse distinctum ab alio, quod revera unicuique convenit ex eo quod in se unum est. Et hoc modo esse distinctum ab alio aptitudine et fundamentaliter potest dici convenire omni enti, quia unum est; tamen hoc ipsum non intrat formaliter rationem unius, sed consequitur illam, sicut consequitur ad quantitatem ut sit fundamentum aequalitatis vel inaequalitatis.” **DM**, IV, 1, 16. *Itálico nosso.*

²² “Et hoc modo esse divisum ab alio convenit omni enti, quatenus unum est, quia sicut non potest uni enti convenire ut sit aliud, ita necessario convenit ut non sit aliud; nam haec sunt contradicentia, et ideo si alterum eorum necessario separatur ab uno, scilicet esse aliud a se, alterum necessario convenit uni, scilicet non esse aliud a se, quod est esse distinctum ab alio. Quae quidem ratio non probat hanc negationem primario ac formalissime intrare rationem unius, sed convenire illi necessário” *Ibidem*, IV, 1, 17.

ente não mais com outras entidades realmente diversas, nem consigo mesmo, mas com o não-ente. A negação resultante da comparação do ente com o não-ente não diz relação a um término positivo — seja realmente distinto ou racionalmente distinto com fundamento na realidade —, mas a um término absolutamente negativo e contraditório. Apesar de a negação “não ser não-ente” convir a todo ente enquanto ente, tal negação será um puro produto da razão sem fundamento ontológico, pois na realidade mesma o não-ente não possui entidade alguma que possa ser distinta de outro ou comparada com outro.²³

Assim a negação propriamente expressada pela unidade não resulta nem de uma negação ou oposição relativa extrínseca ao próprio ente — seja ela negação de identidade com outro ou negação de distinção de si mesmo — pois a unidade precede a multiplicidade, nem tampouco de uma negação absoluta porque ontologicamente o ente não pode proceder nem se definir em função do não-ente, mas é a partir do ente que se pensa o não-ente. Assim sendo, a negação expressada pela unidade adicionada ao ente, isto é, a negação de divisão em si mesmo, para não cair nem em uma denominação extrínseca ou relativa que já pressupõe a unidade nos entes múltiplos que se comparam, nem em uma negação absoluta que exclui toda entidade positiva e real, deve ser feita ou pensada como uma privação no mesmo sujeito positivo ao qual a unidade transcendental vem atribuída.

Nesse sentido, nosso autor toma o cuidado de dizer que a unidade predicada do ente é à *maneira* de uma negação, mas não que é estritamente uma privação. A privação propriamente falando, requer a presença de condições: uma entidade real existente e algo que deveria estar presente em dita entidade, mas que lhe vem negada por uma predicação que lembra algo que se diz de outro, por exemplo: este homem é cego. A cegueira no animal é uma privação, pois é a negação, em um sujeito, de uma perfeição que por natureza deveria possuir. Assim, a unidade predicada do ente se diz à maneira de privação, por exigir um sujeito real.

Mas disse que era à maneira de privação, porque imita em algo a privação e se afasta da mera negação. Porque, assim como a privação diz negação não

²³ **DM**, IV, 1, 18. Especialmente onde diz “sic ergo ens dividitur a non ente, non per negationem aliam, sed per se, sicut e contrario non ens dividitur ab ente, non per aliam negationem vel affirmationem, sed per se ipsum; itaque formalissime dividi a non ente nihil aliud est quam esse ens. Hac ergo consideratione talis negatio nec pertinet ad rationem unius neque est passio entis, cum re vera nulla sit; quatenus vero per intellectum excogitari potest, est solum extrinseca denominatio seu relatio rationis; et ideo intrinsece etiam non spectat ad rationem unius”.

de qualquer maneira, mas como aderindo a um sujeito real, assim também *unum* diz esta negação como adicionando-a ao ente real que conota. E assim o não-ente, ou o nada, enquanto é tal, não é uno nem muitos, mesmo que se possa atribuir-lhe uma negação de divisão absoluta, pois o não-ente é indiviso. Por outro lado, os entes de razão ou fictícios se dizem equivocadamente uno na medida em que equivocadamente também são entes, ou melhor, enquanto se concebem como entes. No entanto, *unum* diz negação de divisão no ente e, quanto a isso, se diz que é à maneira de privação, seja tal ente capaz de divisão ou não.²⁴

Assim sendo, a unidade não se diz de algo que está faltando no ente, mas sua própria entidade, o que nos introduz ao tema do conteúdo ou conceito objetivo de *unum* explorado na seção 2 da DM 4.

5.2. O conceito objetivo de *unum*

Se na seção primeira nos debruçamos sobre o modo como é pensado o transcendental *unum*, agora completaremos a explicação do seu estatuto ontológico. Dessa forma, se compreende o teor das objeções levantadas por Suárez ao início da seção 2: se o fato de pensarmos *unum* como uma privação implicaria que sua própria realidade é proporcionalmente só uma negação ou privação.²⁵

A compreensão da análise que nosso autor faz do conceito objetivo de *unum*, com o intuito de responder a esta questão, requer que tenhamos presente um importante pormenor: um conceito objetivo pode ser encarado sob duas perspectivas diferentes, a saber, em concreto ou em abstrato. Em concreto, tomamos o conceito como um todo tal como se dá na realidade. Em abstrato, consideramos de maneira modular o mesmo conceito objetivo desde seu significado formal, isto é, a causa ou princípio que torna possível determinada realidade ser entendida sob o arcabouço do conceito objetivo concreto. Por exemplo, na frase “Pedro é um homem”, “homem” formalmente significa a “humanidade” como aquilo pelo qual o sujeito “Pedro” é um “homem” em concreto.

²⁴ “Sed dixi esse ad modum privationis, quia in aliquo imitatur privationem, et recedit a mera negatione. Nam, sicut privatio dicit negationem non quomodocumque, sed quasi adhaerentem subiecto reali, ita unum dicit hanc negationem, quasi addendo illam enti reali quod connotat; et ideo non ens, seu nihil, quatenus tale est, neque unum nec plura dicitur, quamvis negatio divisionis absolute sumptae illi possit attribui, quia non ens indivisum est. Entia autem rationis seu ficta in tantum aequivoce dicuntur unum vel multa, in quantum aequivoce etiam sunt entia, vel potius ut entia concipiuntur. Unum ergo dicit negationem divisionis in ente, et quoad hoc esse dicitur ad modum privationis, sive tale ens sit capax divisionis sive non.” **DM**, IV, 1, 19.

²⁵ Cf. *Ibidem*, IV, 2, 1.

Trocando em miúdos, “humanidade” tem razão de parte, mesmo que seja aquele princípio ou parte formalmente responsável pela atribuição de “homem” a “Pedro”. “Homem”, por outro lado, é um termo concreto que tem razão de todo completo ou, conforme a expressão de Suárez, possui sentido total e adequado.²⁶ Nessa ótica, *unum* estaria proporcionalmente para a “unidade”, assim como “homem” está para “humanidade. Portanto, a “unidade” seria aquilo pelo qual algo se diz *unum* que, em seu significado adequado, se predica concretamente do ente de modo análogo a como “homem” se predica concretamente de “Pedro”.²⁷ Neste último sentido material,

[...] todos estão de acordo que *unum*, em seu significado completo e adequado, não afirma nada mais que ente indiviso e que a indivisão nada adiciona ao ente além da negação de divisão. E, conseqüentemente, é preciso que todos declarem que não há nada no *unum* fora da razão de ente enquanto tal, excetuando unicamente a negação. Pois tudo aquilo que é o ente, exceto o que lhe vem adicionado, pertence à sua razão essencial. Mas o que se lhe adiciona é somente a negação. Logo, somente ela está fora de sua razão. Daí que, ademais, *unum* só possa ser chamado de paixão do ente em virtude da negação que lhe vem adicionada, pois só é paixão na medida em que diz algo fora da razão de ente.²⁸

Como vimos, o transcendental materialmente é um termo coextensivo com o ente, mas que formalmente lhe adiciona uma carga cognitiva a mais não expressada na noção de ente enquanto tal. No caso de *unum*, a razão *quia* ou o fato explicitado em seu conceito é a negação de divisão no ente, isto é, o ente enquanto está sob uma denominação negativa. Suárez enxerga este ponto como algo pacífico, visto que “[...] ‘unum’ e ente se referem à mesma natureza quanto ao todo positivo que ambos dizem, o qual também pode colocar-se de maneira negativa, a saber, que *unum* não diz outra

²⁶ Cf. **DM**, IV, 2, 3-6. Teremos oportunidade de entrar mais a fundo nas relações entre concretos e abstratos quando estudarmos o tema da subsistência, na terceira parte de nosso estudo.

²⁷ Mais à frente, quando estudarmos o problema da subsistência veremos que não há uma simetria perfeita entre os nomes concretos transcendentais — com seus correspondentes abstratos — e os termos supracategoriais ou categoriais cujos significados concretos adicionam, pelo menos, algo conceitualmente distinto daquilo que inclui seus respectivos sujeitos de atribuição. Já os nomes transcendentais nem sequer uma verdadeira adição de razão pode compor seu significado concreto. Por serem coextensivos com o ente enquanto tal, nada pode ser positivamente adicionado ao ente que seja realmente diverso do próprio ente.

²⁸ “[...] omnes conveniunt, unum in toto et adaequato suo significato, nihil aliud dicere quam ens indivisum, et indivisionem nihil addere enti nisi negationem divisionis; et consequenter necesse est ut omnes fateantur in uno nihil esse extra rationem entis, ut sic, praeter negationem solam; quia totum quod est ens, praeter id quod ei additur, est de essentiali ratione eius; sed sola negatio est quae ei additur; ergo illa sola est extra rationem eius; unde fit ulterius ut unum solum possit dici passio entis ratione negationis quam superaddit enti, quia solum est passio secundum quod dicit aliquid extra rationem entis.” *Ibidem*, IV, 2, 6.

natureza positivamente distinta do ente.”²⁹ A dificuldade não está no conceito de *unum* em seu sentido concreto e adequado, mas em discernir o seu sentido formal, ou seja, a “unidade” como a razão *propter quid* de *unum*. Desde essa perspectiva, Suárez apresenta duas alternativas para a questão do sentido ontológico-formal de *unum*:

Pois alguns concebem, suposto o ente real, que *unum se constitui unicamente pela negação de divisão a ele adicionada e, por isso, dizem que unum formalmente só diz a mencionada negação*. Outros, no entanto, concebem que *a unidade não é como certa privação adjunta ao ente, mas que é a mesma natureza ou essência da coisa*. Esta entidade ou essência constitui o ente. Por outro lado, enquanto ela é uma entidade indivisa, constitui o ente-uno.³⁰

Na primeira alternativa, assim como sucede com o seu conceito formal mediante o qual compreendemos *unum* à maneira de uma privação, assim também seu conceito objetivo seria nada mais que uma negação adicionada ao ente de tal maneira que a “unidade” não incluiria ou significaria o ente, mas somente o implicaria de maneira subjetiva, indireta ou oblíqua.³¹ Para compreender essa primeira abordagem, poderíamos traçar um paralelo entre a brancura e a cegueira. O acidente branco significa formalmente a qualidade de ser branco ou a brancura, mas tal conceito também conota, implica ou significa indiretamente um sujeito que exercita

²⁹ “[...] unum et ens dicere eamdem naturam, quantum ad totum positivum quod utrumque dicit, et recte etiam exponitur negative, scilicet, unum non dicere aliam naturam (utique positivam) ab ente.” **DM**, IV, 2, 5.

³⁰ “Nam quidam concipiunt, supposito ente reali, sola negatione divisionis illi superaddita constitui unum, et ideo dicunt unum de formali solum dicere praedictam negationem. Alii vero concipiunt unitatem non esse veluti quamdam privationem adiunctam enti, sed esse ipsam rei naturam seu entitatem, quae entitas vel essentia constituit ens; ut vero est entitas indivisa, constituit unum ens.” *Ibidem*, IV, 2, 6. *Itálico nosso*.

³¹ *Ibidem*, IV, 2, 2. Suárez menciona como defensores desta tese o Cardeal Caietano, Pedro da Fonseca e, em certa medida, o próprio Santo Tomás. Afirmo Caietano: “[...] unum formaliter non est magis extra nihil quam alia privativa seu negativa in genere.” TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, I, q. 11, a. 1, comentário V. Por outro lado, Fonseca, em seu comentário à MF de Aristóteles, é mais explícito ao dizer que: “Unum addit enti negationem divisionis per modum privationis; ita tamen ut formaliter non includat ens. [...] Unum addit enti aut negationem, aut relationem rationis, ut ex superiori conclusione perspicuum est: non addit autem relationem rationis, ergo negationis. Assumptio ex eo probatur, quia unum non est relativum, sed absolutum. Quod autem ea negativo sit divisionis, ex eo patet, quia negatio, quam unum addit enti, vel est negatio multitudinis, vel divisionis (neque enim quicquam est aliud, quod per alia negari possit) at non postest esse negatio multitudini, quatenus multitudo est; negatio enim est natura ordine posterior eo, quod negatur; unum autem est sua ipsa natura prius multitudine.” PEDRO DA FONSECA. **Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae**. Lyon: Sib. à Porta, 1585, Livro IV, cap. II, q. V, s. V, p. 602. Nesse sentido, seria possível interpretar a seguinte passagem da Suma Teológica de São Tomás: “Ad primum ergo dicendum quod unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum, quae unicuique rei competit secundum suam essentiam.” TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, I, q. 6, a. 3, ad 1.

concretamente como própria a brancura que lhe foi adicionada. Quando afirmamos que “Pedro é branco” temos que “branco” em seu sentido adequado e completo exige a composição ou inerência em um sujeito. De modo proporcional, sucederia quando afirmamos que “Pedro é cego”. Formalmente “cego” significa a cegueira como uma privação conotando, ou seja, afirmando implícita e indiretamente o seu sujeito.

No entanto, ao contrário da composição entre “Pedro” e “branco” em que temos dois termos reais e positivos, a cegueira não é um ente accidental dito de “Pedro”, mas somente uma privação com um polo, digamos assim, positivo: o do sujeito conotado na predicação. Dessarte, mesmo que o mecanismo de predicação da “cegueira” seja o mesmo que o da “brancura”, isto é, à maneira de um acidente positivo, na realidade mesma a “cegueira” não é um ente real, mas uma privação ou pura negação formal que sugere um sujeito real. Logo, analogamente, a “unidade” não incluiria o ente, sendo só uma negação que remeteria indiretamente ao ente como seu sujeito.

A base para tal entendimento está no paralelo traçado entre predicação categorial e transcendental. De fato, na predicação categorial, o significado adequado de um termo inclui uma composição real daquilo que é significado pelo sentido formal e pela conotação material.³² Por exemplo, branco significa formal e imediatamente a brancura, mas indireta e materialmente conota o suporte substancial ao qual tal qualidade vem adicionada. Assim a substância se comporta como sujeito ao qual se atribui a brancura. Dado que a privação, ao nível categorial, é epistemologicamente compreendida à maneira de um ente — sem incluir diretamente uma contrapartida real, mas só supondo o ente subjetivamente —, assim também o transcendental *unum* formalmente seria somente uma negação de divisão que remeteria indiretamente ao ente como sujeito sem, porém, inclui-lo na unidade enquanto tal. No entanto, para nosso autor, essa leitura segundo a qual a unidade seria uma pura negação formal é vista como uma indevida transposição direta da predicação categorial à transcendental, pois...

³² Esse é um tema que virá utilizado novamente por nosso autor ao tratar do problema da subsistência e que lhe auxiliará a compreender semanticamente o que o concreto, por exemplo, “homem”, adiciona ao abstrato “humanidade”.

[...] isso é verdade nas propriedades reais consideradas propriamente e que adicionam ao sujeito algo realmente distinto de si. Com efeito, nestas coisas é verdade que os nomes que significam tais propriedades costumam, em sua acepção formal, significar precisamente aquilo que a propriedade adiciona ao sujeito. Contudo, nestas propriedades transcendentais, que não adicionam algo real, não convém observar isso, porque — para não serem meras negações ou simples entes de razão, mas significarem de algum modo uma propriedade real — é preciso que incluam de alguma maneira em seu significado formal a mesma entidade.³³

Para evitar esse erro e entender as propriedades transcendentais à luz de sua peculiaridade específica, a segunda opinião — à qual se inclina Suárez — afirma que a unidade como aquilo pelo qual o ente se diz *unum* não pode ser somente uma negação formal, mas diretamente diz respeito a algo positivo identificado com a mesma entidade da coisa entendida como indivisa. Citando São Tomás, nosso autor afirma: “[...] que a mesma essência do ente criado, enquanto indivisa em si e distinta de outros, é a sua unidade.”³⁴ O que Suárez procura fazer é marcar uma distinção clara entre a ordem lógica e a ontológica. Do ponto de vista lógico, o ente se diz *unum* pela negação de divisão que se dá à maneira de uma privação, como já explicamos.³⁵ Contudo, “[...] a unidade real não é só uma negação. Logo, é a própria entidade sob a negação.”³⁶ Em outras palavras, a unidade como princípio causador do ente-uno se identifica com a própria essência ou entidade da coisa tomada em seu sentido nominal.

Suárez oferece dois argumentos principais e complementares para defender a tese de que a mera negação à maneira de privação não pode ser o princípio causador da noção de ente-uno. No primeiro, analisa como especificamente se aplica a dinâmica semântica de significação na predicação de *unum* ao ente, mostrando que a unidade não significa o ente de maneira indireta, indeterminada, confusa ou conotada.

³³ “[...] in proprietatibus realibus propriissime sumptis et addentibus subiectis aliquid ex natura rei distinctum ab illis; in his enim verum est nomina significantia tales proprietates solere de formali significare praecise id quod proprietas addit subiecto; in his autem proprietatibus transcendentalibus quae non addunt aliquid reale, non oportet id observare; nam, ut non sint negationes tantum, vel omnino entia rationis, sed aliquo modo proprietatem realem significant, necesse est ut aliquo modo in formali suo significato includant entitatem ipsam.” **DM**, IV, 2, 9.

³⁴ “[...] quod ipsa essentia entis creati, secundum quod est indivisa in se, et distincta ab aliis, est unitas eius.” *Ibidem*, IV, 2, 3. Em Santo Tomás este texto se refere ao Comentário do Primeiro Livro das Sentenças de Pedro Lombardo. Para tanto, vide: TOMÁS DE AQUINO, **In I Sent.**, d. 19, q. 4, a. 1, ad 2.

³⁵ Cf. GRACIA, 1994, p. 481.

³⁶ **DM**, IV, 2, 7.

Em primeiro lugar, é necessário ter presente que a significação de uma palavra se funda imediatamente em sua causa formal designando aquilo pelo qual algo se diz tal e tal. Contudo, a configuração formal é apenas a condição necessária, mas não suficiente para a significação adequada e completa de uma palavra. Apesar de podermos abstrair a causa formal da significação de um termo, ele traz embutido consigo de forma indireta e conotada a necessidade de um sujeito ou matéria requerida para a sua significação completa e precisa. Em suma, a significação se atribui em função de seu sentido formal por ser aquilo que há de determinado em uma palavra ou conceito, contudo o conceito enquanto tal não se identifica plenamente com seu sentido formal visto que o significado adequado e completo se relaciona respectivamente com ele assim como o todo se relaciona com a parte. Daí que, para passarmos de um termo abstrato como “humanidade” para um termo concreto como “homem” é preciso que haja a adição de um complemento que viabilize seu exercício em um suporte material que, por seu próprio caráter material e subjetivo, será algo indeterminado. Por exemplo, “branco” que requer ou conota um sujeito substancial, mas não esta substância determinada, pois posso dizer que “Sócrates é branco” ou que “Pedro é branco”.

Contudo, essa dinâmica só se aplica quando temos uma relação de distinção real entre os termos do sujeito e do predicado. Na predicação transcendental, em que nos movemos na esfera do ente enquanto ente, não há nada real que seja mais geral que o próprio ente e que possa ser conotado confusamente por *unum* caso seu sentido formal replicasse exatamente a predicação categorial e se identificasse inteiramente com uma pura negação. Conferir uma extensão mais ampla ao ente para além do ente real implicaria incluir em seu conceito os entes de razão ou *per accidens* que não entram no domínio da MF. Por força, *unum* não poderá significar somente uma negação, mas deverá incluir direta e concretamente o mesmo ente,³⁷ porque, como vimos no capítulo 3 sobre o objeto da MF, o ente é indeterminado e confuso em comparação com conceitos inferiores como substância e acidente, mas enquanto tal ele é um conceito próprio e distinto assim como “animal” é confuso com respeito a “homem”, mas determinado em comparação com “animal” enquanto tal.³⁸ Para ilustrar seu argumento, Suárez oferece o seguinte exemplo:

³⁷ DM, IV, 2, 7.

³⁸ Cf. *Ibidem*, II, 1, 8.

Assim como os nomes dos objetos artificiais não significam somente a figura em sentido formal pois não se dizem de maneira igual e unívoca das coisas que têm uma mesma figura em diferentes matérias, como a serra não se diz univocamente daquela feita de ferro e daquela feita de cera; assim também *unum* tampouco significa só uma negação formal, pois não se diz igualmente de todas aquelas coisas que igualmente tal negação pode convir. Portanto, formalmente diz a mesma entidade indivisa.³⁹

Nosso entendimento da unidade enquanto atributo do ente se configura como algo depurado a partir daquilo que *stricto sensu* define uma propriedade real do ente categorial em que uma entidade realmente distinta se diz necessariamente de um sujeito, sem que a essência do sujeito se coloque na definição do predicado a ele atribuído. Desse modo, por uma semelhança com a atribuição lógico-predicamental privativa, a compreensão de *unum* inicia como uma negação de divisão que se diz do ente. Não obstante, do ponto de vista ontológico-transcendental, a unidade, se identificará com a mesma entidade ou essência da coisa de maneira que a mesma configuração ontológica pela qual algo formalmente se diz ente é também, por seu caráter determinado e íntegro, o princípio de sua unidade. Nesse sentido, ressaltando a distinção entre as esferas lógico-predicativa e ontológico-transcendental, Suárez suplementa o raciocínio acima comentado afirmando que:

[...] *unum* enquanto é transcendente não diz formalmente algo que supõe o ente como algo que lhe adere e sobrevém, como branco significa formalmente a brancura. Porque não se entende que uma coisa é uma assim como é branca, pois é uma intimamente por sua própria entidade. No entanto, é branca por uma forma que sobrevém a outra entidade. Logo isso é sinal de que *unum* não significa formalmente só a negação adicionada sobre a entidade, mas a mesma intrínseca entidade indivisa.⁴⁰

Entender que a unidade é a própria essência ou entidade da coisa poderia sugerir que *unum* é simplesmente sinônimo de ente e não uma propriedade sua. Afastando esta dúvida e resumindo a ideia anterior de que a negação não é a forma

³⁹ "Sicut nomina arte factorum censentur non significare solam figuram in significato formali, quia non aeque neque univoce dicuntur de rebus habentibus eandem figuram in diversis materiis, ut serra non dicitur univoce de ferrea et cerea; sic ergo neque unum significabit solam negationem de formali, cum non aeque dicatur de omnibus quibus aeque potest convenire talis negatio; dicit ergo de formali ipsam entitatem indivisam." *DM*, IV, 2, 7.

⁴⁰ "[...] unum prout est transcendens non dicit de formali aliquid supponens ens, et quasi adiacens et adveniens illi, sicut album dicit de formali albedinem; non enim sic intelligitur res esse una sicut alba; est enim una intime per suammet entitatem, alba vero est per formam supervenientem alteri entitati; ergo signum est unum non dicere de formali solam negationem, quasi superadditam entitati, sed ipsam intrinsecam entitatem indivisam." *Ibidem*, IV, 2, 7.

de *unum*, Suárez explica em que sentido essas duas noções transcendentais se distinguem:

[...] de fato, *unum* se distingue — por assim dizer — radicalmente em virtude da negação sobreposta ao ente. Contudo, *formalmente não se distingue pela negação como se fosse a forma de unum*, mas pela entidade indivisa. Assim *ente formalmente significa a entidade enquanto tal e unum significa formalmente a mesma entidade como indivisa*.⁴¹

Com isso, Suárez conclui sua leitura do transcendental *unum* como ente indiviso. As próximas seções da DM 4 terão como princípio a análise de *unum* não mais em si mesmo, mas em contraste com outros conceitos. Por esse motivo, centraremos nossa atenção na seção 9 em que nosso autor conclui a DM 4 comparando a unidade transcendental com a numérica.

5.3. Diferenças entre unidade transcendental e unidade numérica

Na última seção da DM 4, Suárez confronta *unum* com a unidade numérica. O interesse desse tema para nosso trabalho está no fato de ele marcar a relação entre unidade transcendental e a unidade em particular, servindo-nos de conclusão para este capítulo e de ponte para o próximo. Em geral, o que se pergunta é a possibilidade de *unum* ser reduzível à unidade quantitativa ou singular.

Dessa forma, nosso autor primeiramente irá verificar se “[...] a unidade que convém aos entes pela quantidade é a mesma unidade transcendental das coisas”.⁴² Nessa esteira, Suárez oferecerá uma solução de mediação entre duas opiniões aparentemente inconciliáveis: a de Avicena que identificava a unidade transcendental com a quantitativa e a atribuída a São Tomás e seus comentadores, para os quais a unidade quantitativa é distinta da transcendental por adicionar algo real e positivo ao ente.

Ambas as alternativas tomadas isoladamente serão descartadas, embora Suárez construa sua proposta com elementos dos dois lados do debate. Um ponto

⁴¹ “[...] unum distingui ab ente radicaliter quidem (ut sic dicam) ratione negationis quam superaddit enti; formaliter vero non distingui per negationem tamquam per formam unius, sed per entitatem indivisam; itaque *ens de formali dicit entitatem ut sic, unum vero dicit de formali eandem entitatem ut indivisam*.” **DM**, IV, 2, 8. Itálico nosso.

⁴² “[...] unitatem quae provenit entibus a quantitate, esse ipsam unitatem transcendentalem rerum.” *Ibidem*, IV, 9, 2.

subjacente a toda questão está em determinar o estatuto do acidente da quantidade em relação à essência do ente material. Como explicado anteriormente, o ente se diz *unum* formalmente em virtude de sua própria essência ou entidade; agora, se a quantidade estiver incluída necessariamente na entidade material, seja constituindo-a, seja derivando-se dela como uma propriedade sua, o ente material se dirá transcendentemente *unum* em virtude da quantidade que necessariamente acompanha sua essência.

Tal entendimento é o que está na base da leitura de Avicena que identificava sem qualificação alguma a unidade transcendental com a unidade quantitativa. Todavia, para Suárez, essa interpretação é a primeira a ser eliminada como totalmente falsa, “[...] porque ou será necessário dizer que não há mais entes que os que são quantos ou que a unidade não é uma paixão adequada do ente, mas própria dos entes materiais.”⁴³ Apesar disso, como veremos, Suárez se inclina favoravelmente a uma versão atenuada ou matizada da identidade entre unidade transcendental e quantitativa.

Para o segundo grupo pertencente à escola tomista, a quantidade vem incluída necessariamente na essência do ente material, não obstante ela lhe adicionar algo real e positivo pelo qual se diferencia da unidade transcendental que se diz do ente à maneira de uma negação. Isso se deve à tese da distinção real entre ser e essência defendida por esta corrente. A quantidade como acidente necessário da substância material possui uma essência realmente distinta de sua existência que, contudo, não lhe é necessária, mas contingente. Assim, o que a unidade quantitativa adicionaria de real e positivo à unidade transcendental é a existência particular da quantidade.⁴⁴ Essa tese será rejeitada por nosso autor, tanto por negar que há uma distinção real entre essência e existência,⁴⁵ como também por considerar válidas para a unidade quantitativa as razões aduzidas anteriormente para a unidade transcendental em geral:

⁴³ “[...] quia vel oportebit dicere nulla esse entia nisi quanta, vel unitatem non esse passionem entis adaequatam, sed propriam entium materialium.” **DM**, IV, 9, 2.

⁴⁴ *Ibidem*, IV, 9, 5.

⁴⁵ *Ibidem*, IV, 9, 6.

[...] pois, uma vez que alguém finge uma entidade ou razão positiva que esta unidade adiciona sobre a quantidade, se com a mente ou segundo a mesma realidade entende que ela se separa e mantém somente a quantidade indivisa, entenderá que permanece a quantidade una. Logo, qualquer coisa que se adicione, se faz de maneira supérflua e sem fundamento.⁴⁶

Por esse motivo, na explicação do “verdadeiro conceito da unidade quantitativa”, Suárez estará mais alinhado com a primeira opinião aproximando a unidade transcendental da quantitativa e matizando em que sentido podemos entender que ela pode adicionar algo real e positivo ao ente material. Para tanto, se reforça uma distinção já feita anteriormente⁴⁷ segundo a qual, na substância material, existem dois tipos de unidades assentadas em diferentes camadas ontológicas. Há, portanto, uma unidade entitativa correspondente à coisa não enquanto concreta, contraída ou determinada, mas precisamente na medida em que entra na razão de ente. Essa é a unidade transcendental que se diz de todo ente enquanto ente por sua própria entidade. Outra unidade é a quantitativa que se atribui à substância extrinsecamente pelo acidente da quantidade.

Agora, a unidade quantitativa não se identifica com a transcendental, pois o conceito de ente enquanto tal ou, mais especificamente, de substância em sua natureza considerada precisamente não inclui em seu gênero ou por força de sua razão essencial o complemento da quantidade.⁴⁸ Em outros termos, a noção de substância não exige que sua realização existencial seja como uma substância quanta, pois existem substâncias imateriais que não tem o complemento ou adição da quantidade. Isso significa que a quantidade se relaciona extrínseca e acidentalmente com a noção de substância enquanto tal, inclusive com a substância material na medida em que esta participa precisamente da razão de substância enquanto tal. Como a unidade transcendental se diz formalmente por aquilo que constitui a essência da coisa, a unidade quantitativa não poderá de modo algum identificar-se com a transcendental. Em síntese, a unidade transcendental é intrínseca, devida à própria entidade. Já a unidade quantitativa advém extrínseca e acidentalmente à substância ao modificá-la ou complementá-la adicionando-lhe a entidade accidental da

⁴⁶ “[...] quia, postquam quis finxerit entitatem seu rationem positivam, quam addat haec unitas supra quantitatem, si mente vel reipsa intelligat eam separari, et manere solam quantitatem indivisam, intelliget manere quantitatem unam; ergo, quidquid additur, superflue et sine fundamento additur.” **DM**, IV, 9, 7.

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, IV, 3, 19.

⁴⁸ *Ibidem*, IV, 3, 6-11.

quantidade.

Não obstante, a mesma distinção que nos permitiu considerar a substância e inferir a relação de composição *per accidens* com a quantidade também nos permite apreciar a própria quantidade em si mesma ou em seu estatuto ontológico de ente real. O fato de a quantidade ser um acidente que, por natureza, se inclina à inerência em um sujeito substancial não é impedimento para que o acidente seja algo dotado de uma verdadeira essência real, conferindo-lhe o *status* de ente real. Como ente real, o acidente da quantidade possui uma unidade intrínseca em virtude de sua própria entidade, ou seja, a quantidade, na medida em que é um ente real, se diz também transcendentemente una.⁴⁹ Logo, da mesma forma que o ente enquanto ente como conceito confuso, resultado da abstração precisiva, de fato se inclui de maneira determinada e contraída nos entes predicamentais, da mesma forma *unum* como predicado transcendental e convertível com o ente se exercita de modo concreto ou predicamental.⁵⁰ Dessarte, a unidade quantitativa fica incluída na transcendental e subordinada a ela. Em suma, ela viria a ser um tipo concreto de unidade transcendental:

Todavia, se falamos da unidade quantitativa em si ou com respeito à quantidade, elas se relacionam a unidade quantitativa e transcendental como inferior e superior. Pois se mostrou que a unidade quantitativa é certa unidade transcendental, mesmo que nem toda unidade transcendental seja também quantitativa. Daí que o *unum* transcendental se encontre em todos os predicamentos. No entanto, a unidade da quantidade se encontra somente em um predicamento. Por outro lado, se falamos da unidade quantitativa, enquanto accidental e denominativamente convém à substância ou aos outros acidentes materiais pela quantidade, ela diferirá deste modo da unidade transcendental. Pois esta é intrínseca e por si, acompanhando a entidade da coisa; aquela, no entanto, é quase extrínseca na medida em que se adiciona por outra entidade.⁵¹

Enquanto a unidade transcendental se diz do ente enquanto tal, isto é, de tudo aquilo que, em geral e sem mais qualificações, possui uma essência real em virtude

⁴⁹ **DM**, IV, 9, 9.

⁵⁰ Cf. *Ibidem*, IV, 9, 3-4.

⁵¹ “Si tamen loquamur de unitate quantitativa secundum se seu respectu quantitatis, sic se habent sicut inferius et superius; nam ostensum est unitatem quantitativam esse quamdam transcendentalem unitatem, quamvis non omnis unitas transcendentalis sit etiam quantitativa. Unde unum transcendens reperitur in omnibus praedicamentis; unitas vero quantitatis in solo uno praedicamento. Si vero loquamur de unitate quantitativa, ut accidentaliter et denominative convenit substantiae vel aliis materialibus accidentibus per quantitatem, sic differt ab unitate transcendentali; nam haec est intrinseca et per se comitans entitatem rei; illa vero est quasi extrinseca, quatenus adiuncta est per aliam entitatem.” *Ibidem*, IV, 9, 11.

da qual o ente se faz algo íntegro ou indiviso em si; a unidade quantitativa não só pressupõe uma essência real em geral, mas já começa a conotar também o ser da essência, descendendo ao ente categorialmente determinado e dividido em substância ou acidente. Logo, a unidade quantitativa pode ser encarada desde ambos os espectros. Daí resulta que, comparada consigo mesma como acidente, ela se diz transcendental pelo fato de o ente estar incluído real e verdadeiramente na essência da quantidade.

Contudo, comparada com a substância com a qual a quantidade se une, ela se relaciona como uma entidade extrinsecamente adicionada. Em outras palavras, a quantidade forma com a substância uma unidade que não se deve à própria essência da substância que se diz indivisa em si, mas por outra entidade. Isso significa que a unidade resultante da quantidade não pode ser identificada com a transcendental, pois está é intrínseca à própria essência da coisa, enquanto aquela advém extrinsecamente pela adição do acidente da quantidade sobre a substância. Uma unidade, portanto, que já não se diz mais em si e em função de sua própria essência, mas por outro ou em função de outra essência que se relaciona extrínseca e acidentalmente com a primeira.

Todavia, o ente pode ser considerado não só segundo o ser da essência, mas também de acordo com o ser da existência. É desde esta perspectiva que será confrontada a unidade transcendental com a singular. A unidade individual se opõe à unidade formal ou universal cuja característica é a possibilidade de um conceito se encontrar dividido ou multiplicado em outros. Por exemplo, o gênero “animal” se encontra multiplicado na espécie “cavalo”, “homem”, etc. À sua vez, o conceito “homem” é comum a “Pedro” e “João”. No entanto, o conceito de “Pedro” como este ente concreto e existente não se comunica a outros inferiores. Sob essa ótica, é possível haver confusão entre a unidade transcendental e a numérica ou individual, tanto pelo fato de a unidade singular incluir em seu conceito uma negação como por Suárez, em boa medida, acolher a ideia ou pressuposto nominalista de que tudo quanto existe é singular.

Contudo, falando propriamente e com rigor, tudo aquilo que é absolutamente uno numericamente é um ente real. E, ao contrário, todo ente real é também singular e, conseqüentemente, uno numericamente. Pois não se chama ente real, senão aquilo que é na realidade ou que é capaz de ser real. Mas nada há nas coisas que não seja singular, nem algo é capaz de existência real,

mais que a coisa individual.⁵²

Apesar disso, os dois conceitos, o de unidade transcendental e singular, se encontram em domínios diferentes. Como já explicamos, a unidade transcendental é um predicado do ente enquanto tal que lhe adiciona a razão de indiviso em si. Isso implica duas coisas, a primeira é que *unum* propriamente se refere ao ente naquela máxima abstração ou indeterminação que lhe permite estar compreendido sob o objeto da MF cujo requisito é ser algo que possui uma essência real. Logo, essa essência real não vem considerada como uma tal ou qual essência. A segunda coisa ou requisito do transcendental *unum* é que ele formalmente não se diz por algo extrínseco — real ou conceitual — adicionado ao ente, mas por sua mesma essência ou entidade. Nesse sentido conclui nosso autor que a unidade transcendental:

[...] não se deve limitar à unidade singular ou universal, material e formal, mas compreende toda unidade que em algum ente real ou na razão formal de ente real pode encontrar-se. Logo, será unidade transcendental qualquer razão de ente real *per se* enquanto é indivisa de modo adequado e conforme si mesma. Digo do ente *per se* daquele modo que antes foi explicado por nós que era objeto da metafísica pois, se se toma mais amplamente, não possui unidade alguma, inclusive formal como se tem dito. Digo também enquanto indivisa, porque nem só a razão de ente, nem só a negação faz a unidade, mas a razão de ente indivisa, como se tem mostrado. *Finalmente digo de modo adequado e conforme si mesma pois a unidade em qualquer coisa ou conceito objetivo real deve ser considerada segundo a sua própria razão e não segundo uma superior, inferior ou estranha.*⁵³

O conceito de unidade singular não se enquadra em nenhum desses dois requisitos. Como já notamos, ela enxerga o ente desde a ótica do ser da existência real. Ademais ela não é uma qualificação que se dá no ente por si mesmo, visto que

⁵² “Proprie tamen et in rigore loquendo, quidquid simpliciter unum numero est, ens reale est; et e contrario omne etiam ens reale singulare est, et consequenter unum numero, quia non dicitur ens reale, nisi quod est in rebus, seu quod est capax realis esse; sed in rebus nihil est nisi singulare, neque aliquid est capax existentiae realis, nisi res individua.” **DM**, IV, 9, 12.

⁵³ “[...] non esse limitandam ad unitatem singularem vel universalem, materialem et formalem, sed comprehendere omnem unitatem, quae in aliquo ente reali seu in ratione formali entis realis inveniri potest. Erit ergo unitas transcendentalis quaecumque ratio entis realis per se, quatenus indivisa est adaequate et secundum se. Dico entis per se eo modo quo supra explicatum est a nobis esse obiectum metaphysicae; nam, si latius sumatur, nullam habet unitatem, etiam formalem, ut dictum est. Dico etiam ut indivisa, quia nec sola entis ratio nec sola negatio facit unitatem, sed ratio entis indivisa, ut supra ostensum est. Denique dico adaequate et secundum se, quia unitas in unaquaque re seu conceptu obiectivo reali secundum propriam eius rationem attendi debet, et non secundum aliquam superiorem, inferiorem, aut extraneam.” *Ibidem*, IV, 9, 14. Itálico nosso.

ela, mesmo sendo uma negação, explica o ente desde fora na razão de superior e inferior, assunto que exporemos detalhadamente no próximo capítulo.

CAPÍTULO 6 - O singular e seu princípio individuante

Como vimos anteriormente, o tema da unidade singular já vem introduzido no final da DM 4 a fim de, por contraste, ressaltar a noção de *unum*. Agora, na DM 5, a questão será analisada diretamente.

O que destacamos deste esquema é o fato de Suárez incluir junto com a exposição de *unum* como unidade genérica outras questões sob a rubrica de unidade particular que estritamente falando não fariam parte da questão dos transcendentais. Em outras palavras, são aproximados de *unum*, que diz respeito ao ente em sua máxima extensão e abstração, temas que só coincidem materialmente com o atributo da unidade, pois, do ponto de vista formal, a unidade singular está mais propriamente ligada à esfera supracategorial do ente.¹

A justificativa para tal aproximação é dupla. Antes de mais nada, a unidade particular complementa a compreensão de *unum*, mesmo que ela não esteja formalmente incluída em seu conceito.² Tal complementariedade se observa também em sentido inverso, pois uma leitura mais completa dos conceitos relativos à unidade particular requerem previamente a sua comparação com a unidade transcendental na medida em que a unidade singular, como veremos, adiciona uma camada à mais de negação ao ente como nome.³ E nisso, reside o segundo motivo de aproximação pois, mesmo que a unidade singular signifique mais propriamente o ente em sua determinação supracategorial, ela não extrapola aquilo que se diz do ente a partir de sua própria essência.

Falando em concreto da unidade singular, outro ponto interessante que enfatiza a importância dessa questão para nosso autor está precisamente na ordem como ele vem tratado, a saber, a unidade singular se estuda antes da unidade formal ou universal. Desde uma perspectiva lógica, a abordagem natural seria do mais geral ao mais concreto, iniciando pela unidade transcendental, passando pela formal e universal até chegarmos à singular. Contudo, Suárez primeiro aborda a unidade singular para depois retornar à unidade formal. Em outras palavras, o tema é encarado em uma dinâmica ascendente ou, melhor, ontológica, visto que a ordem lógica não

¹ Cf. ALVAREZ GÓMEZ, 1999, p. 45.

² **DM**, IV, 9, 14.

³ Cf. GRACIA, 1994, p. 484-485.

reflete exatamente a ordem da realidade. Mais uma vez aqui se expressa o caráter existencial do pensamento de Suárez que fundamenta sua MF na realidade do ente condicionando a ela, em primeiro lugar, sua estrutura ontológica e lógica.⁴ Como acenaremos ao longo do capítulo,⁵ o universal se pensa desde o singular, embora pensemos em sentido inverso, isto é, o singular como algo que se adiciona ao universal.

Da comparação feita ao final da DM 4 entre a unidade transcendental e a numérica, já emergiram alguns traços característicos. São eles: a redução categorial e a relatividade. Na unidade quantitativa, essa redução ou contração categorial se operacionalizou pela especificação do ser da essência; em concreto, o ser da essência substancial em geral e o ser da essência do acidente da quantidade.⁶ Mesmo que a quantidade tomada em si mesma como ente real se diga transcendentemente una, ela termina compondo com a substância uma unidade extrínseca ou relativa por meio da adição da quantidade.

Por outro lado, a unidade singular é mais ampla que a quantitativa na medida em que aquela está, evidentemente, restrita somente ao acidente da quantidade e, denominativamente, à substância.⁷ A unidade individual, em contraste, é relativa ao ser da existência⁸ que é uma noção que contrai o ente de maneira mais abrangente que a especificação do ser da essência que forçosamente divide o ente real nos dez predicamentos. A existência em geral está ligada a todo ente real,⁹ o que aproxima em certa medida a unidade singular da transcendental, mesmo que ela já não se enquadre na esfera do ente enquanto tal.¹⁰ Outro fator que distingue a unidade individual e lhe confere uma alçada mais ampla é o fato de seu conceito também estar vinculado a uma ulterior negação, especificamente a incomunicabilidade a muitos

⁴ Cf. GRACIA, J. E. Introduction. In: SUÁREZ, Francisco. **Suárez on Individuation [Metaphysical Disputation V: Individual Unity and its Principle]**. Milwaukee: Marquette University Press, 1982, p. 2; *Idem*, 1994, p. 476-477; *Idem*, 1983, p. 182; ALVAREZ GÓMEZ, 1999, p. 45.

⁵ Não investigaremos neste trabalho o tema da unidade formal e universal por seu escopo mais epistemológico. Como explicado já na introdução, estamos estudando o ente substancial em seu recorte estritamente ontológico e intrínseco.

⁶ Ainda que Suárez trate somente da quantidade e da substância, a análise feita é extensível aos demais gêneros de acidentes tendo por base o acidente da quantidade. Para mais detalhes vide: **DM**, IV, 3, 12.

⁷ *Ibidem*, IV, 9, 11.

⁸ Esta também é a leitura de Mariano Alvarez Gómez e Jorge Gracia. Para mais detalhes, consultar: ALVAREZ GÓMEZ, 1999, p. 46; GRACIA, 1994, p. 486-487.

⁹ A qualificação da existência como em si ou em outro será estudada mais à frente no capítulo dedicado à subsistência.

¹⁰ Cf. HELLÍN, 1948b, p. 10.

inferiores. Tal incomunicabilidade, apesar de seu caráter negativo, já deriva de uma comparação pois é a negação de multiplicação em muitos como inferiores.

Tais conceitos e a especificidade da unidade singular, antes sucintamente levantados, serão explicados em detalhes agora na DM 5.¹¹ A disputa segue uma estrutura cara a nosso autor que divide a questão em duas perguntas básicas: *an sit* e *quid sit* sendo esta última subdividida em razão *quia* e *propter quid*. Temos, então, primeiramente a unidade singular desde uma perspectiva existencial. Aqui Suárez oferecerá seus argumentos para o que antes havia suposto, ou seja, que tudo que existe é singular. Em seguida, tendo mostrado em que medida a unidade singular existe nas coisas, avança na descrição daquilo que é na realidade mesma esta unidade singular e individual. Para tanto, se evidencia o fato — razão *quia* — da unidade singular ou o que ela adiciona à natureza universal para depois, aprofundar-se na razão *propter quid* visando descobrir o princípio ou raiz da individuação.¹²

6.1. A existência da unidade singular

A primeira seção da DM 5 vem encabeçada com o título “se todas as coisas que existem — ou podem existir — são singulares e individuais”. O que se propõe, portanto, é averiguar a relação entre singularidade e existência. Levantadas inicialmente algumas objeções contra a tese de que tudo o que existe é singular,¹³

¹¹ Aqui concentraremos a atenção na leitura de Suárez referente à questão da individuação. Para uma exposição sistemática e geral deste tema, vide: GRACIA, J. E. **Introduction to the problem of individuation in the early Middle Ages**. München, Wien: Philosophia Verl, 1984, p. 17-55; *Idem*. Introduction: The Problem of Individuation. In: GRACIA, J. E. (Ed.). **Individuation in scholasticism: the later Middle Ages and the counter-reformation (1150-1650)**. Albany: State University of New York Press, 1994, p. 1-17.

¹² Jorge Gracia classifica o esquema de Suárez de modo diferente, ainda que não radicalmente diverso. Para ele a exposição se divide em seu aspecto lógico (intensão e extensão da noção de singular), ontológico correspondendo à pergunta sobre o que é na realidade o singular e metafísico representado na questão do princípio de individuação. Sem dúvida que essa apresentação é uma leitura possível e congruente com os textos de Suarez. Contudo, consideramos nossa proposta, não obstante sua cunhagem escolástica, mais alinhada com a mente de Suárez. Para mais detalhes, vide: *Idem*; 1994, p. 478-479.

¹³ São três objeções. A primeira é teológica referente ao mistério da Santíssima Trindade. De fato, a natureza divina é uma natureza existente que, todavia, é comunicável às três Pessoas. Portanto, seria uma natureza existente, mas sem ser singular. A segunda objeção se refere à existência das substâncias separadas. Aqui nosso autor tem em mente de modo especial a tese segundo a qual a individuação se daria em virtude da matéria configurada pela quantidade (*materia signata quantitate*). Dado que as substâncias separadas são entidades imateriais, elas existiriam sem necessariamente serem singulares. A última objeção se refere ao problema dos universais que se dizem reais, mas sem serem realidade singulares. O problema da comunicabilidade da natureza Divina remete indiretamente ao tema da subsistência que estudaremos mais adiante. Essa

tem-se em seguida o corpo da argumentação dividida em duas partes. Na primeira, Suárez explora o conceito formal da unidade individual ou o modo como pensamos a singularidade, para depois averiguar a sua existência.

O modo como entendemos a unidade singular passa por uma comparação ou relação de oposição e subordinação com a noção correspondente de universal. Entendemos, de fato, o universal como “[...] aquilo que, em conformidade com alguma razão única, se comunica a muitos ou se encontra em muitos.”¹⁴ Por exemplo, a noção de “homem” se verifica igualmente em “Pedro” e em “João”. Em sentido contrário, “Pedro” e “João” estão como que colocados embaixo ou subordinados a “homem” em geral que se predica igualmente de ambos.¹⁵ Neste sentido, dizemos que “homem” é uma noção comum. Já o conceito de singular diz respeito a uma unidade cuja especificidade é a negação de que algo se encontre multiplicado ou instanciado em muitos da mesma forma que ele é em sua própria entidade.¹⁶ Dessarte, algo “[...] se diz numericamente ou singular e individual o que é de tal maneira um ente uno que, segundo essa razão de ente pela qual se diz uno, não é comunicável a muitos como inferiores e subordinados a ele ou que naquela razão são muitas coisas”.¹⁷

Dito de outra forma, o ente singular ou individual é de tal forma determinado que *não pode se fazer comum*¹⁸ a outros entes de tal modo que estes eventuais entes

comunicabilidade não entra em confronto com a singularidade da natureza Divina, pois não se diz que ela se divide como o universal se divide nos indivíduos, mas sim que à mesma natureza se adicionam diferentes sujeitos ou hipóstases. A objeção relativa ao problema dos universais é simplesmente remetida à próxima seção e, sobretudo, à DM 6. Por fim, a objeção das entidades espirituais remete à resposta dada no corpo da mesma seção 1. Para mais detalhes vide: **DM**, V, 1, 1; 6-8.

¹⁴ “[...] quod secundum unam aliquam rationem multis communicatur seu in multis reperitur.” *Ibidem*, V, 1, 2.

¹⁵ Apesar de Suárez afirmar que é esse o modo como o singular vem pensado, isto é, o seu conceito formal, isso não significa que ele se filie a um realismo exagerado que vê um isomorfismo entre pensamento e realidade. A comparação entre universal e singular é, antes, uma comparação de razão com fundamento na realidade, pois o universal não existe da mesma maneira que o singular. Por isso nosso autor diz que “Supponendum est ens individuum seu singulare opponi enti communi seu universali, non solum relative, quatenus secundum mentis comparisonem seu dialecticam considerationem individuum speciei subicitur; hoc enim neque omni naturae individuae convenit, ut patet in divina, neque ad praesentem considerationem spectat; opponitur ergo quasi privative, fere ad eum modum quo unitas multitudini opponitur.” *Ibidem*, V, 1, 2.

¹⁶ Para mais detalhes sobre a noção de não-instanciabilidade aplicada ao singular, consultar: ALVAREZ GÓMEZ, 1999, p. 51-52; GRACIA, 1983, p. 40-42; *Idem*, 1982, p. 2-6; *Idem*, 1984, p. 24; 30 e 31; *Idem*, 1988, p. 43-59.

¹⁷ “[...] unum autem numero seu singulare ac individuum dicitur quod ita est unum ens, ut secundum eam entis rationem, qua unum dicitur, non sit communicabile multis, ut inferioribus et sibi subiectis, aut quae in illa ratione multa sint” **DM**, V, 1, 2. Consultar também: *Ibidem*, V, 1, 3; 7.

¹⁸ Isso é o que aqui Suárez entende por incomunicável. No entanto a incomunicabilidade não se restringe à negação de multiplicação entitativa. Veremos no decorrer deste trabalho, que a noção de incomunicabilidade assume outros matizes, a saber, a negação de união ou composição.

derivados ou subordinados tenham exatamente a mesma configuração que aquele ao qual estariam subordinados como superior. Por exemplo, “homem” está subordinado ao conceito superior “animal” o qual se encontra igualmente incluído no conceito de cavalo. Isto é, “animal” se predica univocamente tanto de “homem” quanto de “cavalo”. Isto se dá pelo fato de “animal” ser um conceito confuso que está aberto a ser de diversas maneiras concretizado ou determinado pela adição das diferenças específicas. Assim, a diferença específica “racional”, composta com “animal”, resulta no conceito de “homem”. Cabe ressaltar que “animal” se encontra univocamente nos conceitos “homem” e “cavalo”, mas não sob a razão de algo determinado, mas como ele mesmo é, a saber, de maneira confusa e indeterminada.

Tal dinâmica de adição e composição conceitual também nos ajuda a compreender mais precisamente a relação entre unidade transcendental ou em geral e a individual como unidade particular compreendida sob a unidade transcendental. Assim como “racional” determina ou contrai a noção de “animal” sem, contudo, deixar o conceito especificado — no caso homem — de incluir o conceito geral de “animal”, assim também *unum*, que afirma do ente a negação de divisão em si mesmo, se contrai pela adição da incomunicabilidade sem deixar de incluir no conceito de unidade individual a unidade transcendental. Em suma, a noção de unidade individual se compõe por uma dupla negação no ente uno per se: a negação de divisão em si e a negação de comunicação a muitos que acarreta na distinção de outros.

[...] Pois assim como a razão de *unum* em geral se realiza por uma negação, como se explicou seguindo Aristóteles, assim também a razão de tal *unum*, a saber, singular e individual, também se realiza por uma negação. Contudo, não se pode cogitar nenhuma outra negação de divisão ou divisibilidade que completa a razão de entidade individual e singular que não seja a que foi explicada por nós, isto é, ser uma tal entidade que toda sua razão não seja comunicável a muitas entidades semelhantes ou — o que é o mesmo — que não seja divisível em muitas entidades tal como ela mesma é. Por essa razão, pois, o homem, enquanto tal, não é uma entidade singular, porque é divisível em muitos nos quais toda a razão de homem se encontra. Por outro lado, esta quantidade de dois pés é individual pois, mesmo sendo divisível, não se divide em várias coisas das quais cada uma seja tal como era o todo dividido. E, dessa forma, aquela é uma divisão do todo em partes, não do comum em particulares.¹⁹

¹⁹ “[...] Nam sicut ratio unius in communi per negationem divisionis completur, ut cum Aristotele explicatum est, ita ratio talis unius, scilicet, singularis et individui, negatione etiam complenda est [...]. Nulla autem alia negatio divisionis seu divisibilitatis excogitari potest, quae completa rationem entitatis individuae et singularis, nisi ea quae a nobis explicata est, scilicet, quod entitas talis sit, ut

Isso quer dizer que a comunicação ou multiplicação se faz não por aquilo que algo tem de determinado, mas por uma folga de indeterminação que permite a compreensão contraída e mais precisa de uma certa entidade. Dessa forma, podemos pensar uma sequência de determinações ou contrações que vão desde o ente enquanto tal até o singular. Assim, o ente enquanto ente se diz indiviso em si; contudo, tal conceito contém a máxima indeterminação possível sob a qual se compreende tudo que é real.

Como visto no capítulo referente ao objeto da MF, o ente se inclui igualmente em tudo que é real, não por aquilo que tem de determinado — no caso ter uma essência real e ser indiviso em si —, mas pela compreensão confusa ou indeterminada que permite aplicar da mesma forma este conceito a uma variedade de coisas que em si são radicalmente diversas. Tal indeterminação abre o caminho para compreender a realidade de um modo mais contraído e preciso. Ao qualificar a essência do ente o contraímos, por exemplo, dentro de um dos dez predicamentos. Dessa maneira, compreendemos um certo ente sob uma noção mais determinada, como por exemplo, substância ou quantidade.

A sua vez, a noção de substância, mesmo contendo já uma carga específica de determinação em relação ao ente em geral, ela mesma ainda é um gênero indeterminado. Por conseguinte, pode se multiplicar, não enquanto substância, mas por uma compreensão mais determinada que contrai a substância a um certo gênero e a uma determina espécie como por exemplo “animal” e “homem”. Por fim, “homem”, mesmo sendo determinado com respeito ao gênero “substância”, ainda tem espaço para ulteriores determinações dentro de seu conceito, visto que “homem” enquanto essência comum, ainda não inclui a determinação relativa à viabilidade imediata para a existência.

O que Suárez faz, em realidade, é uma peculiar aplicação do princípio de não contradição. Um conceito pode ser uno e múltiplo, mas não sob as mesmas condições. Uma razão determinada pela qual um conceito se diz uno não pode, por esta mesma denominação, ser muitos. É preciso que a mesma essência do conceito permita a

tota ratio eius non sit communicabilis multis similibus entitatibus, seu (quod idem est) ut non sit divisibilis in plures entitates tales qualis ipsa est. Hac enim ratione homo ut sic non est singularis entitas, quia est divisibilis in plures, in quibus tota ratio hominis reperitur; e contrario vero haec quantitas bipedalis individua est, quia, licet sit divisibilis, non tamen in plura, quorum singula talia sint quale erat totum divisum, et ita illa est divisio totius in partes, non communis in particularia.”

DM, V, 1, 3.

inclusão de distintas determinações essenciais pelas quais aquela razão de unidade possa de maneira diferente ser instanciada.²⁰

Tendo explicado dessa forma o conceito formal de unidade singular, nosso autor passa a demonstrar como tudo aquilo que existe na realidade é singular e individual. Em outros termos, esse conceito de unidade singular se estende a tudo aquilo que existe.²¹ Mais uma vez temos em Suárez um ponto de partida existencial dando suporte à sua reflexão MF. Todo o raciocínio se apoia na ideia de que uma essência atual pressupõe o ente maximamente determinado.²² Em síntese, para Suárez nosso intelecto entende que a noção de uma essência atual ou existente exige a singularidade como a determinação máxima da essência enquanto essência.²³ Disso resulta um conceito ou entidade de tal maneira terminado que já não se oferece mais espaço para a adição de ulteriores complementos em virtude dos quais possa multiplicar-se instanciando-se em muitos conceitos ou entes diversos tal como ela mesma é.

²⁰ Suárez desenvolve essa ideia à luz de duas objeções: a primeira diz respeito às próprias naturezas universais que são como números; nelas, qualquer adição ou divisão significará uma essência diversa. A segunda afirma que essa noção de singular se aplicaria também ao ente *per accidens* na medida em que um monte de pedras tampouco pode multiplicar-se em muitos tal como ele mesmo é. Suárez concede que tudo quanto possui algum grau de determinação, na mesma medida pode pensar-se também como individual. Assim, uma essência comum, no que tem de determinado, será um conceito dotado de certa individualidade por incluir de modo participado uma negação de comunicação ou divisão. O mesmo se afirma do ente *per accidens* enquanto pensado como um ente determinado. Contudo, a razão própria de singular deve incluir não somente a indivisão em geral, mas também a noção de ente real. Em outros termos, “ratio ergo unitatis per se individuae et singularis consistet in *entitate sua natura per se una et praedicto modo indivisa*, seu incommunicabili” *Ibidem*, V, 1, 3. Mais à frente, nosso autor adiciona a ideia de que a “entidade” incluída na noção de singular é a aquela da qual podemos predicar imediatamente a existência: “Sic ergo explicata ratione individui seu singularis, dicendum est, res omnes, quae sunt actualia entia, seu quae existunt, vel existere possunt immediate, esse singularis ac individuae” *DM*, V, 1, 4. Dessa forma se excluem da razão de singular enquanto tal, as essências comuns e tudo aquilo que se diz ente por acidente, pois tanto um quanto outro não existem imediatamente: a natureza comum não existe por si, mas no singular ou mediante o singular e o ente *per accidens* é redutível às partes que o compõe.

²¹ Para uma abordagem geral referente à extensão da noção de indivíduo, vide: GRACIA, 1988, p. 60-117.

²² Cf. *Idem*, 1982, p. 8.

²³ Vale apenas notar que Suárez não está aqui dizendo de modo absoluto que a existência é a última determinação da essência, pois ela pode ter outros complementos. Por exemplo, no gênero da substância, é possível pensar diferentes adições ou atualizações como a dos acidentes ou da subsistência. Aquela, no entanto, cai fora da razão de substância enquanto tal; esta última, mesmo pertencendo à razão de substância, se diz que é uma atualização, adição ou modificação real do ser da existência e não do ser da essência como veremos mais à frente nos capítulos dedicados especificamente ao problema da subsistência. Logo, o que nosso autor está dizendo é que a atualidade pela qual uma essência se diz existente na realidade é a determinação máxima desta essência considerada precisamente como tal essência de modo intrínseco, em si e não por outros atos ou entidades reais como sucede na composição entre substância e acidente ou entre natureza e subsistência.

[...] porque *tudo quanto existe possui uma entidade certa e determinada*. Mas toda entidade tal tem necessariamente unida uma negação. Logo, também terá a unidade singular e individual. A menor é evidente porque *toda entidade, por isto mesmo que é uma entidade determinada, não pode dividir-se de si mesma*. Portanto, tampouco pode dividir-se em muitas que sejam tais como ela mesma é, caso contrário toda aquela entidade estaria em cada uma das coisas [divididas] e, conseqüentemente, na medida em que está em uma se dividiria de si mesma enquanto está na outra, o que envolve uma patente contradição. Logo, é por isto mesmo que uma entidade na realidade das coisas, necessariamente é una da maneira descrita, e assim é singular e individual.²⁴

Dito de maneira inversa, se a indeterminação pela qual um conceito se diz comum implica a negação de sua existência real — sob pena de cairmos em um platonismo ou realismo exagerado —, então a determinação máxima de um conceito, que afaste toda e qualquer indeterminação, implicará de alguma forma um contato com a existência. A contradição apontada por Suárez ao afirmar que algo cabalmente determinado em sua essência possa se dividir em muitas coisas tal como ele mesmo é, reside no fato de que duas coisas, por mais semelhantes que sejam, se dizem realmente distintas por algo que uma possui e que a outra não. Caso contrário, se as duas forem absolutamente idênticas em tudo, não serão de fato duas, mas uma só. Dessarte, afirmar que uma coisa cabalmente certa e determinada possa se comunicar a muitas tal como ela é em si, sem adicionar nada que fundamente a divisão ou distinção, significa afirmar que tal coisa é distinta de si mesma. Em outros termos, estaríamos afirmando que uma mesma coisa é e não é ela mesma ou que, sob as mesmas condições, ela é uma e muitas.

À luz desse contexto, nosso autor explica seu entendimento de por que os universais não podem existir de maneira distinta à parte dos singulares pois, como acabamos de explicar, existir de maneira distinta de outro pressupõe a unidade singular que separa e distingue uma coisa de outra dentro de uma razão comum.

[...] pois se o homem universal existisse a parte de Pedro e Paulo, etc., ou ele estaria também em Pedro e Paulo ou permaneceria completamente separado, fora deles. *Se se afirma esta última possibilidade, o homem enquanto tal já seria certa coisa singular, contradistinto de Pedro e Paulo.*

²⁴ “[...] quia quidquid existit habet certam et determinatam entitatem; sed omnis talis entitas necessario habet adiunctam negationem; ergo et singularitatem individuamque unitatem. Minor patet, quia omnis entitas, hoc ipso quod determinata entitas est, non potest dividi a seipsa; ergo nec potest dividi in plures quae tales sint, qualis ipsa est, alioqui tota illa entitas esset in singulis, et consequenter, ut est in una, divideretur a seipsa prout est in alia, quod manifestam involvit repugnantiam. Omnis ergo entitas, hoc ipso quod est una entitas in rerum natura, necessario est una praedicto modo, atque ideo singularis et individua.” **DM**, V, 1, 4.

Logo, falsamente se diria universal. E, ademais, se conclui que nem Pedro, nem Paulo seriam homens pois, *para que um predicado essencial convenha a algo, é necessário que não esteja separado dele. De fato, como algo poderia ser dito verdadeiramente dele se não está nele? Ou como se pode entender que constitui essencialmente aquilo no qual não está?* Se, por outro lado, está em Pedro e Paulo, ou é completamente o mesmo de maneira real e entitativa em ambos de modo que Pedro e Paulo não serão dois homens, mas um só; ou é distinto real e entitativamente em ambos. *Dessa forma, aquele homem universal e separado ou seria um terceiro distinto de Pedro e Paulo e assim falsamente se diria que está neles e é universal, pois não seria mais que certo singular distinto dos outros ou certamente, se fosse a mesma coisa em um e no outro, seria preciso que fosse distinto de si mesmo, como também uno e muitos realmente conforme a mesma essência enquanto que existe na realidade*, o qual é abertamente uma contradição. Logo, por esta razão, é necessário que toda coisa, enquanto existe na realidade, seja singular e individual.²⁵

O universal, em termos de existência, não é uma realidade entitativamente distinta no singular ou fora dele. Conduto, ele é evidenciado pelas relações de semelhança percebidas nos singulares. Na razão de “animal” há uma maior semelhança entre “homem” e “cavalo” que entre “homem” e “pedra”, pois o intelecto percebe na “pedra” uma distinção radicalmente irredutível ao gênero “animal”. Da mesma forma, o intelecto percebe uma maior semelhança entre “Pedro” e “Paulo” que entre “Paulo” e “este cavalo”, pois a semelhança entre “Pedro” e “Paulo” nos permite reconduzi-los integralmente em sua entidade à razão comum de “homem”. “Pedro”, de fato, é plenamente homem, assim como “Paulo”. Contudo, “Pedro”, enquanto “Pedro”, não é redutível a uma razão comum.

Um conceito distinto e determinado pode se encontrar de modo comum em muitos outros conceitos ou entidades enquanto diferenciados por algo diverso. Contudo, um conceito distinto e absolutamente determinado repugna a possibilidade de que ele mesmo, enquanto tal, venha incluído em outro realmente diverso de si,

²⁵ “[...] quia si homo universalis existeret extra Petrum et Paulum, etc., vel ille esset etiam in Petro et Paulo vel omnino maneret separatus extra illos; si dicatur hoc posterius, iam homo ut sic esset quaedam res singularis condvisa a Petro et Paulo; falso ergo dicebatur universalis. Et praeterea sequitur nec Petrum nec Paulum esse homines, quia, ut praedicatum essentiale alicui conveniat, necesse est ut non sit separatum ab illo. Quomodo enim de illo vere dici poterit, si non sit in illo? Aut quomodo intelligi potest essentialiter constituere eum in quo non est? Si vero est in Petro et Paulo, vel est idem omnino realiter et entitative in utroque, et ita Petrus et Paulus non erunt duo homines, sed unus; vel est distinctus secundum rem et entitatem in utroque eorum, et sic ille homo universalis et separatus aut esset quidam tertius condistinctus a Petro et Paulo, et sic falso diceretur esse in illis et esse universalis, quia non esset nisi quidam singularis distinctus ab aliis, aut certe si idemmet esset in uno et in altero oporteret esse et distinctus a seipso et unus et plures realiter secundum essentiam eandem prout in re existentem, quae sunt aperte repugnantia. Hac ergo ratione, necesse est ut omnis res prout a parte rei existit singularis et individua sit.” **DM**, V, 1, 5. *Itálico nosso.*

dado que isso significaria atribuir inteiramente toda sua entidade tal como ela é — concreta e absolutamente determinada — a outra coisa, sem nenhuma adição diferenciadora. Logo, ou estaríamos nos referindo a uma mesma coisa ou tal conceito dito de outro seria exatamente tal como ele é e, ao mesmo tempo e sob as mesmas circunstâncias, em outro distinto de si mesmo. Isto é, seria idêntico consigo mesmo e, ao mesmo tempo, diverso de si mesmo. Essa dupla condição que contrasta e distingue o singular do universal se verifica em toda essência existente, porque a existência nada mais é que a atualidade real e entitativa da essência.²⁶

Tendo assim descrito o conceito formal ou modo como o intelecto compreende o singular, o próximo passo é determinar o seu conceito objetivo, isto é, aquilo que na realidade é o singular.

6.2. A essência da unidade singular ou individual

No inciso anterior argumentamos que todas as coisas existentes têm unidade singular pelo fato de serem de tal maneira distintas e determinadas que não só se dizem indivisas em si, mas também que são distintas de outras ou incomunicáveis a outras tal como elas mesmas são. Agora, o que nos propomos é compreender positivamente o que é (*quid sit*) o singular em seu conceito objetivo.²⁷ Comentamos anteriormente que o ponto de partida para compreender o singular era a pressuposição do contraste entre ele e o universal. Contudo, nosso autor já havia nos alertado que a oposição entre singular e universal não era relativa, ou seja, como havendo de fato um universal realmente existente com o qual viria posteriormente comparado o singular. Tal relação, na verdade, se verifica no sentido inverso ou, como Suárez chama, quase privativo no qual a noção universal parte do singular com o qual ele mesmo depois vem comparado, de modo proporcional ao que explicamos sobre a multidão em relação à unidade transcendental em que aquela se configura como um conceito derivado desta e não ao contrário.²⁸

²⁶ A mesma ideia vem insinuada por Jorge Gracia ao explicar por que um eventual processo de clonagem não falsifica a ideia de incomunicabilidade do indivíduo. Para mais detalhes, vide: GRACIA, 1982, p. 58.

²⁷ Cf. *Idem*, 1994, p. 489.

²⁸ Cf. **DM**, V, 1, 2.

O que nos propomos agora é compreender como se dá na realidade essa relação que nosso autor havia qualificado como quase privativa avançando para além do modo como o intelecto entende a relação universal e singular. Movemos assim o foco de nossa atenção para a compressão do singular em si mesmo. Com essa premissa em mente, o jesuíta afirma que “[...] agora começamos explicar o que é aquela [unidade singular], o qual não há outro modo melhor de se fazer que declarando o que ela adiciona sobre a natureza comum ou que *por nós é concebida de maneira abstrata e universal*.”²⁹ É preciso deixar claro que nesse momento não estamos mais nos questionando sobre a natureza da negação que descreve formalmente a unidade singular em comparação com negação da unidade transcendental. Essa formulação da unidade singular em seu aspecto formal já foi abordada no inciso anterior como condição para entendermos a questão da sua existência. Em poucas palavras, superada a pergunta relativa à existência daquilo que vem pensado pelo intelecto como singular, o que averiguamos neste momento é o fato ou razão *quia* que expressa o estatuto ontológico do indivíduo.³⁰ Por isso, Suárez mais adiante afirma que:

[...] a dificuldade está no fundamento daquela negação, visto que não parece que possa fundar-se unicamente na natureza comum. De fato, esta por si é indiferente e não exige tal indivisão em muitos semelhantes, mas antes se divide neles. *Perguntamo-nos, portanto, o que há na coisa singular e individual por razão do qual lhe convém tal negação.*³¹

Nosso autor articulará sua solução para essa questão em diálogo com as propostas das três grandes correntes da escolástica medieval: as tradições escotista, ockhamista e tomista. Seu objetivo será oferecer uma leitura que de algum modo consiga reunir ou harmonizar estas três posições. Por esse motivo, Suárez exporá em detalhes o pensamento de cada uma dessas escolas para munir-se daqueles elementos teóricos que lhe servirão para construir a sua própria interpretação do

²⁹ “[...] nunc declarare incipimus quid illa sit, quod non potest melius aliter fieri quam declarando quid addat supra communem naturam seu quae a nobis abstracte et universe concipitur.” **DM**, V, 2, 1. Itálico nosso.

³⁰ Para uma exposição e contextualização geral desta questão vide: GRACIA, 1979, p. 222-225; *Idem*, 1994, p. 488-489; *Idem*, 1984, p. 34-36; 264-266; *Idem*, 1988, p. 118-142.

³¹ “[...] est difficultas de fundamento illius negationis; nam cum non videatur posse fundari in sola communi natura, illa enim de se indifferens est et non postulat talem indivisionem in plura similia, sed in ea potius dividitur ideo inquirimus quid sit in singulari et individua, ratione cuius ei conveniat talis negatio.” **DM**, V, 2, 7. Itálico nosso.

problema. Seguindo esta lógica, exporemos brevemente as teses de seus interlocutores a fim de melhor compreender a tese própria de Suárez.

O ponto chave é entender o estatuto ontológico daquilo que consolida o indivíduo singular e a relação que se dá entre eles. Tais elementos que entram em jogo na composição do indivíduo são dois: a essência específica ou universal e a diferença individual ou aquilo que lhe vem adicionado a essa essência tornando-a esta essência particular. Sob esse aspecto, o primeiro autor com quem FS entra em diálogo é Escoto. Para o Doutor Sutil, “[...] o indivíduo adiciona à natureza comum um certo modo realmente distinto da própria natureza e que com ela compõe o mesmo indivíduo.”³² A natureza específica tem uma existência real *a parte rei*, isto é, como algo cuja unidade, denominada formal, está a meio caminho entre a singular e a universal.³³ Apesar disso, essa natureza específica se apresenta como uma entidade real existente.³⁴

Por outro lado, a singularidade será uma alteração da natureza específica que ocorrerá pela adição de uma entidade³⁵ modalmente distinta dela denominada na tradição escotista *haecceitas*,³⁶ isto é, aquilo que torna singular uma natureza comum de maneira que, por exemplo, “homem” passe a ser “este homem”. Isso sucede por um processo análogo a como o gênero “animal”, compondo-se com a diferença específica “racional”, se contrai na essência específica “homem”. Proporcionalmente, a natureza específica “homem” se contrai em “Pedro” e “Paulo” pela *haecceitas* ou diferença individual de Pedro e Paulo.

Tal modo, mesmo guardando uma relação de identidade com a coisa modificada,³⁷ se configura como uma entidade real e existente. Ao unir-se com a

³² “[...] individuum addere communi naturae modum aliquem realem ex natura rei distinctum ab ipsa natura et componentem cum illa individuum ipsum.” **DM**, V, II, 2.

³³ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS. **Commentaria Oxoniensia ad IV Libros Magistri Sententiarum: Tom. II In II. Lib. Sententiarum**. Florência: Quaracchi, 1914, d. 3, q. 6, n. 287-290.

³⁴ Cf. *Ibidem*, d. 3, q. 1, n. 233.

³⁵ Suárez interpreta esta entidade formal ou “haecceitas” como sendo um modo realmente distinto da coisa modificada. Para tanto vide: **DM**, V, 2, 2. Especialmente onde diz: “individuum addere communi naturae modum aliquem realem ex natura rei distinctum ab ipsa natura et componentem cum illa individuum ipsum”.

³⁶ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, **Commentaria Oxoniensia In II Sent.**, d. 3, q. 7, n. 300.

“Haecceitas” (Hecceidade ou estidade) é um substantivo derivado do pronome latino “hic, haec, hoc”. Foi cunhado pela escola escotista para designar aquela entidade formal que é causa ou princípio do caráter singular dos entes. Para mais detalhes consultar: MERINO ABAD, José Antonio. **Juan Duns Escoto: introducción a su pensamiento filosófico-teológico**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 52-53.

³⁷ No capítulo 8, estudaremos como mais detalhes a teoria dos modos.

natureza, a diferença individual atualiza, determina ou modifica seu registro ontológico para o de ente singular. Embora a natureza “homem” em seu conceito formal não inclua essa diferença individual — motivo pelo qual estas duas coisas se dizem realmente distintas —,³⁸ essa mesma natureza, ao se compor com sua *haecceitas*, formará uma entidade composta: “este-homem” ou “Pedro”, “Paulo”, etc. A singularidade do ente será o resultado dessa composição e, enquanto realidade composta singular, a diferença individual será própria e intrínseca a cada indivíduo. Por exemplo, o conceito de linha não inclui em sua razão formal o ser curva ou reta. No entanto, esta linha concreta, em sua condição atual de linha singular, se encontra modificada ou atualizada, digamos, pela “retidão” o que lhe diferencia de outra linha modificada pela “curvatura”. Em suma, temos duas entidades reais, positivas ou distintas: a essência e a *haecceitas* cuja composição resulta no ente singular.

A segunda escola analisada é a nominalista, especialmente na figura de Guilherme de Ockham. Sua tese se coloca resumidamente nos seguintes termos:

“A segunda é opinião diametralmente oposta: o indivíduo não adiciona absolutamente nada à natureza comum que seja positivo e real ou distinto dela tanto em virtude da coisa como pela razão. Mas cada coisa ou natureza é individual primária e imediatamente por si”.³⁹

Mesmo reconhecendo que o nominalismo é uma corrente bastante difusa em que se faz difícil a determinação exata de seus contornos teóricos, é possível apontar alguns traços ou pontos nodais que tradicionalmente têm sido atribuídos aos seguidores de Ockham.⁴⁰ Dessa forma, podemos afirmar que o nominalismo “[...] tem sido identificado com duas posições distintas em MF — a visão de que tudo que existe é particular (de maneira que não há coisas universais ou componentes das coisas) e a visão de que tudo que existe é concreto (de maneira que não há objetos abstratos).”⁴¹ Essa base ontológica é a que está na raiz da resposta nominalista ao problema dos universais: termos comuns como “homem” não se referem a uma

³⁸ DM, V, 2, 3-4.

³⁹ “Secunda sententia extreme contraria est, individuum nihil omnino addere communi naturae quod positivum et reale sit, aut re aut ratione distinctum ab illa, sed unamquamque rem vel naturam per se esse individuum primo et immediate.” DM, V, 2, 5.

⁴⁰ Cf. COURTENAY, W. J. **Ockham and Ockhamism: studies in the dissemination and impact of his thought**. Leiden ; Boston: Brill, 2008, p. 1-18; NORMORE, Calvin G. Nominalism. *In*: LAGERLUND, H.; HILL, B. (Ed.). **Routledge companion to sixteenth century philosophy**. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017, p. 121-133.

⁴¹ Cf. NORMORE, 2017, p. 122. Tradução nossa.

natureza humana comum ou universal, mas somente uma ancoragem no mundo dos particulares.⁴²

A natureza específica não existe realmente, nem tampouco se distingue do singular.⁴³ Daí a ideia de que o ente singular se individua diretamente por si mesmo, sem a intervenção de qualquer composição ou relação de elementos real ou conceitualmente distintos.⁴⁴ Uma eventual composição, mesmo que seja só de razão, deverá ser ou intrínseca-essencial ou extrínseca-acidental. Diante disso:

Se for essencial, conclui-se que a espécie pode dividir-se por diferenças essenciais, contra o que afirma Porfírio no capítulo referente à espécie. *Disso se infere, ademais, que os indivíduos se diferenciam essencialmente e a espécie não diz toda a essência ou quiddidade dos indivíduos*, o que vai de encontro ao que afirma Porfírio e todos os dialéticos. Finalmente, segue-se que os indivíduos podem e devem definir-se como uma definição essencial própria e adequada, contra o que diz Aristóteles no livro VII da Metafísica, texto 53. *Se, por outro lado, o que se adiciona é accidental, se deduz que o indivíduo é um ente per accidens.*⁴⁵

A terceira opinião é a da escola tomista que, seguindo mais de perto a Aristóteles, se coloca entre o realismo exagerado de Escoto e o nominalismo de Ockham. A espécie comum é real, mas ela existe somente nos indivíduos e não como algo fora da coisa singular (*a parte rei*). O que causa a instanciação ou multiplicação numérica de uma espécie é a matéria, mas especificamente, a matéria afetada pelo acidente da quantidade.⁴⁶ Por outro lado, os seres espirituais, por carecem de matéria

⁴² Cf. PANACCIO, C. Semantics and Mental Language. In: SPADE, P. V. (Ed.). **The Cambridge Companion to Ockham**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 65; MAURER, Armand A. **The philosophy of William of Ockham in the light of its principles**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002, p. 63-64.

⁴³ A exposição detalhada de Ockham referente à sua redução do universal ao singular encontra-se In: GUILLELMUS DE OCKHAM. **Scriptum in Librum Primum Sententiarum Ordinatio**. St. Bonaventure: Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1970, D. 2, q. 4-8.

⁴⁴ Cf. GRACIA, 1984, p. 38.

⁴⁵ “Si essentielle, sequitur speciem dividi posse per essentielles differentias, contra Porphy., c. de Specie; unde ulterius sequitur individua essentialiter differre, et speciem non dicere totam essentiam seu quidditatem individuorum, quod est contra Porphy. et omnes dialecticos. Denique sequitur individua posse et debere definirí propria et adaequata definitione essentiali, contra Aristot., VII Metaph., text. 53. Si vero id, quod additur, est accidentale, sequitur individuum esse ens per accidens.” **DM**, V, 2, 5. Itálico nosso.

⁴⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO. Commentum in Libros IV Sententiarum. In: FRETTE, S. E. **Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis Sacri Ordinis F. F. Praedicatorum Opera Omnia**. Parisii: Ludovicum Vivès, 1878, v. 30, d. 11, q. 1, a. 3, qc. 1, co; *Idem*. **Quaestiones Disputatae de Veritate**, q. 2, a. 6, ad 1; a. 2, co; q. 10, a. 5, co; *Idem*. De ente et essentia. In: FRATRUM PRAEDICATORUM (Ed.). **Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita**. Roma: Editori di San tommaso, 1976, v. 43, Liv. II, p. 371 [l. 67-84]; *Idem*. In **XII Metaphysicorum**, I, lectio VIII, p. 374.

se individualizam por sua própria essência. Em outros termos, tal posição se aproxima da escotista no que diz respeito aos entes materiais e, em relação aos espirituais, se assemelha à ockhamista.⁴⁷

Isso se deve a que alguns entes são capazes de existir realizando em si toda a perfeição de sua espécie. Outros entes, porém, possuem uma essência cuja existência não é capaz disso, necessitando se instanciar numericamente em muitos indivíduos a fim de expandir o máximo possível as perfeições da espécie. De fato, se temos pelo menos dois entes distintos de uma mesma espécie, significa que um deles inclui ou tem algo que o outro não tem. Logo, esses indivíduos distintos incluem algo além da essência específica que fundamenta a distinção real entre eles.

Ao não realizar em si todas as perfeições da espécie, um ente deixará espaço para que outros possam incluir o que o primeiro não o faz. Como contrapartida, a essência específica não será o todo de sua realidade, mas somente uma parte, motivo pelo qual os entes numericamente multiplicados se dirão que têm uma essência, mas não que são idênticos com ela. Nesses entes, o fato de o indivíduo real existente não poder esgotar a espécie e, conseqüentemente, tampouco se identificar com ela forçará a instanciação e distinção numérica que se fará por meio de um deslocamento ontológico daquilo que, para eles, é o ser (*τὸ τί ᾗν ἐῖναι*).⁴⁸ Por exemplo, “Pedro é um homem”, mas não toda a espécie humana ou a “humanidade”. Daí que “Pedro” necessitará ter algo mais além da humanidade em virtude do qual se dirá que é um “homem”.

Sem embargo, esse deslocamento ontológico não é completo. O indivíduo singular tampouco se identificará plenamente com algo que está fora da espécie, caso contrário “Pedro” não se diria que é verdadeiramente homem. A noção de indivíduo nesses entes é, portanto, composta, incluindo não como um todo, mas como parte a razão específica comum e a razão diversificativa particular de maneira que, para eles, aquilo que é o ser não reside em nenhuma das partes isoladas, mas no todo resultante de uma composição. O fundamento metafísico para esta noção composta se encontra na composição de matéria prima e forma substancial demandada pela essência de tais entes.⁴⁹

⁴⁷ Cf. GRACIA, 1994, p. 491.

⁴⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1029b1-6, 1032a10.

⁴⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*, Liv. 2, p. 370 [l. 1-66].

A matéria prima como princípio metafísico é uma potência receptiva cuja característica é a pura indeterminação. Por esse motivo ela não pode existir como tal, só enquanto atualizada ou determinada pela forma. Uma das principais determinações mínimas da atualização da matéria é a quantidade que acarreta concomitantemente na singularização da forma, pois será agora a forma desta matéria afetada pelo acidente da quantidade.⁵⁰ Isso quer dizer que aquilo que se adiciona à essência específica pela qual ela se diz “esta” está condicionado a uma entidade accidental realmente distinta dela e que, como tal, se relaciona extrinsecamente com ela. Por isso, o indivíduo não representa adição alguma à espécie enquanto essência. Isso se verifica plenamente nas realidades espirituais que não tem absolutamente nada adicionado à essência por serem entes simples, sem composição de matéria de forma. Já as realidades compostas de matéria e forma se multiplicam numericamente não por algo que se diz intrínseco à essência, mas por algo que cai fora de sua razão essencial.⁵¹

Suárez, circulando entre essas três tradições, aportará a sua própria leitura daquilo que o indivíduo adiciona à espécie. Em linhas gerais, o Jesuíta procurará se alinhar com o realismo moderado de São Tomás, especialmente no que se refere à ideia de que o universal não pode existir *a parte rei*, mas somente no indivíduo singular.⁵² Contudo, em particular, discorda do entendimento segundo o qual aquilo que se adiciona à espécie seja tão extrínseco e diverso a tal ponto de se relacionar com ela como algo de um gênero distinto:

[...] e isso se toma de São Tomás em I, q. 29, a. 1, onde diz que a substância se individua por si mesma e no De Potência q. 10, a. 3 em que nega que a substância possa constituir-se por um acidente. Logo, isso que se adiciona não está fora do gênero da própria coisa, mas nas substâncias é substância, ao menos incompleta.⁵³

⁵⁰ Cf. ARISTOTLE. On Generation and Corruption. In: BARNES, J. (Ed.). **The complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 1, 328b1-4, 331a5.

⁵¹ Cf. GRACIA, 1994, p. 491.

⁵² **DM**, V, 2, 9. De fato, se aquilo que o indivíduo adiciona a espécie é “a parte rei”, isto é, realmente distinto da espécie não seria possível dizer que este indivíduo singular pertence à sua espécie. Por exemplo, se Pedro fosse realmente distinto e separado da “humanidade”, não seria possível dizer que “Pedro é um homem”. Para mais detalhes, consultar: GRACIA, 1984, p. 20.

⁵³ “[...] sumiturque ex D. Thoma, I, q. 29, a. 1, ubi ait substantiam individuari per seipsam, et q. 10 de Potent., a. 3, negat posse substantiam per accidens constitui; non est ergo hoc additum extra genus ipsius rei, sed in substantiis est substantia, saltem incompleta”. **DM**, V, 2, 17.

Tendo assim se afastado da solução clássica da escola tomista que enxerga na *materia quantitate signata* o fundamento da individuação, Suárez buscará ajustar seu realismo moderado dialogando mais de perto com o escotismo e com o nominalismo. Do escotismo, toma a ideia de que “[...] o indivíduo adiciona, além da natureza comum, algo real por razão do qual é tal indivíduo e lhe convém aquela negação de divisibilidade em muitos semelhantes.”⁵⁴ A incomunicabilidade do singular contrasta com a indiferença da espécie que não inclui em seu conceito a negação de divisão ou instanciação em muitos.

Por outro lado, como já tínhamos argumentado antes, toda realidade existente na realidade é algo singular. Por isso, tal negação de comunicação a muitos inferiores — implicada na noção de singular — não pode simplesmente ser uma negação formal, ou seja, sem se fundar em algo real e positivo, visto que aquilo que existe na realidade não se faz tal por uma mera negação formal, mas por algo real e positivo. Ademais, como já mostramos acima, Suárez entende que aquilo que o indivíduo adiciona à espécie não lhe pode ser extrínseco, porque:

[...] tal negação convém por si e intrinsecamente àquela natureza enquanto existe na realidade e se tornou esta. Logo, algo lhe foi adicionado por razão do qual se uniu a ela a negação, pois toda negação que convém a alguma coisa de modo intrínseco e necessário se funda em algo positivo que não pode ser de razão, mas real, posto que aquela unidade e negação convém verdadeiramente e por si à própria coisa.⁵⁵

Contudo, afirmar que o indivíduo é algo real e positivo não implica se posicionar totalmente a favor de Escoto, distinguindo real e existencialmente a natureza comum e a diferença individual como elementos ou coisas componentes do indivíduo. Por isso, em consonância com a tradição nominalista, Suárez afirma em segundo lugar que:

⁵⁴ “[...] individuum aliquid reale addit praeter naturam communem, ratione cuius tale individuum est et ei convenit illa negatio divisibilitatis in plura similia.” **DM**, V, 2, 8.

⁵⁵ “[...] illi naturae, ut in re existit et facta est haec, per se et intrinsece convenit talis negatio; ergo additum est ei aliquid, ratione cuius illi adiuncta est, quia omnis negatio ab intrinseco et necessario conveniens alicui rei, fundatur in aliquo positivo, quod non potest esse rationis, sed reale, quandoquidem illa unitas et negatio ipsi rei vere et ex se convenit.” *Ibidem*, V, 2, 8.

[...] o indivíduo enquanto tal não adiciona algo realmente distinto da natureza específica a tal ponto que no mesmo indivíduo, por exemplo, Pedro, a humanidade enquanto tal e esta humanidade — ou melhor, aquilo que se adiciona à humanidade para que se torne esta, o qual se costuma denominar heceidade ou diferença individual — se distinguem realmente e, conseqüentemente, façam uma verdadeira composição na própria coisa.⁵⁶

Esse fragmento, à primeira vista, parece contradizer o que anteriormente havíamos exposto em que nosso autor afirmara que o indivíduo adicionava algo real e positivo à natureza comum. O que o Granadino, contudo, está nos dizendo é que, da realidade positiva do singular, não se deve inferir necessariamente a realidade existente da natureza comum⁵⁷ ou que “[...] a coisa se faz singular pela adição de uma realidade ou modo realmente distintos da natureza que se diz tornar-se singular, pois toda distinção deste gênero supõe uma entidade e conseqüentemente a singularidade em cada extremo.”⁵⁸

Com efeito, se temos dois entes existentes e *ex natura rei* distintos — sejam eles duas coisas ou uma coisa e seu modo —, significa que pelo menos a natureza específica seria separável de sua diferença individual, marcando uma distinção real entre duas entidades distintas e singulares. Se são distintas como coisa e coisa, isso “[...] supõe que cada entidade é em si singular e individual — o que é evidente e ninguém nega —, pois a distinção das entidades supõe cada entidade constituída em si e, assim, una e singular.”⁵⁹ Por outro lado, se a distinção é real-modal, ela suporá que a entidade modificada existe real e singularmente à parte de sua adição modal pois,

[...] se — prescindido aquele modo — se entende que a natureza tem a sua entidade, essa entidade por si mesma e enquanto é, conseqüentemente, anterior àquele modo deve necessariamente ser singular e individual. Portanto, não precisa da individuação adicionada, nem pode distinguir-se realmente dela. Assim como a linha, se não pudesse conceber-se constituída na razão de linha sem a retidão, não seria possível pensar a retidão como um modo realmente distinto da linha e que se adiciona a ela. Agora, porém, se

⁵⁶ “[...] individuum, ut sic, non addit aliquid ex natura rei distinctum a natura specifica, ita ut in ipso individuo Petro, verbi gratia, humanitas, ut sic, et haec humanitas, vel potius id quod additur humanitati ut fiat haec (quod solet vocari haecceitas vel differentia individualis), ex natura rei distinguantur et consequenter faciant veram compositionem in ipsa re.” *DM*, V, 2, 9.

⁵⁷ *Ibidem*, V, 2, 15.

⁵⁸ “[...] rem non fieri singularem per additionem realitatis vel modi ex natura rei distincti a natura, quae singularis fieri dicitur, quia omnis talis distinctio supponit entitatem et consequenter singularitatem in utroque extremo.” *Ibidem*, V, 2, 34.

⁵⁹ “[...] supponet unamquamque entitatem in se singularem et individuum, quod est per se notum et ita a nemine negatur, quia distinctio entitatum supponit utramque entitatem in se constitutam atque adeo unam et singularem.” *Ibidem*, V, 2, 11.

ela se concebe como um modo realmente distinto, isso é assim porque a linha se pode conceber existindo na realidade e constituída na razão de linha sem tal modo.⁶⁰

Se o indivíduo é algo real e positivo em relação à natureza, mas não se compõe realmente com ela como se fosse outro ente real, Suárez será forçado a concluir “[...] *que o indivíduo adiciona à natureza comum algo racionalmente distinto que pertencente ao mesmo predicamento e compõe metafisicamente o indivíduo como uma diferença individual que contrai a espécie e constitui o indivíduo.*”⁶¹ Essa descrição do que o indivíduo adiciona à natureza consta de três partes que sintetizam o diálogo estabelecido com as três grandes correntes da escolástica anteriormente descritas. É importante compreender cada uma destas partes à luz desse diálogo para não incorrermos no risco de interpretar equivocadamente a noção de unidade singular e individual em Suárez.⁶²

A primeira e mais importante é a que diz que o indivíduo adiciona à espécie algo distinto pela razão. Com efeito, se afirmamos que indivíduo inclui algo a mais que a natureza comum que fundamenta positivamente a sua negação de divisão numérica e, ao mesmo tempo, que a natureza e a diferença individual não se distinguem como duas entidades reais, resta concluir então que entre elas há uma distinção de razão com fundamento na realidade do indivíduo, pois separamos no conceito de indivíduo dois elementos ou aspectos que podemos dizer que são compostos pela razão. Isso, porém, não implica que o indivíduo é algo de razão.

A ideia de indivíduo denota algo que realmente existe, mas o fato de podermos conceber uma natureza comum não quer dizer que ela também exista da mesma maneira: separada ou separável dos indivíduos. Ela é o resultado do modo como o intelecto reúne em uma unidade formal coisas que são radicalmente distintas, mas

⁶⁰ “[...] si praeciso illo modo intelligitur natura habere entitatem suam, ergo illa entitas per seipsam, et ut est prior illo modo, debet necessario esse singularis et individua; ergo non indiget individuatione superaddita, nec potest ab illa ex natura rei distingui; sicut, si linea non posset intelligi constituta in ratione lineae absque rectitudine, non posset rectitudo concipi ut modus ex natura rei condistinctus a linea, et adveniens illi; si autem nunc concipitur modus ex natura rei distinctus, ideo est quia potest concipi linea in re ipsa existens, et constituta in ratione lineae absque tali modo.” **DM**, V, 2, 11.

⁶¹ “[...] individuum addere supra naturam communem aliquid ratione distinctum ab illa, ad idem praedicamentum pertinens, et individuum componens metaphysice, tamquam differentia individualis contrahens speciem et individuum constituens.” *Ibidem*, V, 2, 16. Itálico nosso.

⁶² Para mais detalhes sobre o posicionamento de Suárez referente ao estatuto ontológico do indivíduo em relação à sua natureza comum, consultar: GRACIA, 1994, p. 493; *Idem*, 1979, p. 230-232; *Idem*, 1984, p. 34-36; *Idem*, 1982, p. 9-15.

que guardam certa semelhança de modo análogo como formamos a noção transcendental de ente que abarca toda a realidade em sua diversidade segundo a semelhança que todo o real no exercício de sua essência. Logo, o conceito de natureza comum se abstrai dos indivíduos reais e existentes, mas não existe fora deles, distinguindo-se dos mesmos só pela razão, de modo inverso também podemos dizer que o indivíduo adiciona algo à natureza comum pela razão, mesmo que ele próprio não seja algo de razão.

Dizes: aquela adição é somente pela razão. Respondo: quanto à coisa adicionada, nego; quanto ao modo de adição, contração ou composição, concedo. Pois assim como a separação da natureza comum dos diferentes indivíduos é somente pela razão, assim também ao contrário: que a diferença individual se entenda como adicionada à natureza comum é só por meio da razão. Pois na realidade não há aquela adição própria, mas em cada indivíduo há uma só entidade que por si mesma tem realmente uma e outra razão.⁶³

Estamos, por tanto, diante de dois movimentos na compreensão da unidade singular, um descendente e outro ascendente. O movimento inicial é o descendente, no qual o singular se enxerga à luz da composição contrativa entre natureza específica e diferença individual. Contudo, esses dois polos não devem ser compreendidos como duas entidades realmente existentes como afirmava Escoto. Tampouco, deveríamos cair no extremo apostado de Ockham afirmando que não há distinção alguma entre natureza específica e diferença individual. Para Suárez temos, no estrito sentido da palavra, uma composição onto-lógica, ou como ele mesmo denomina: MF. Um dos polos é de razão, a saber, o da natureza específica e o outro é real, o do indivíduo. É nesse contexto que se enquadra o segundo movimento porque, conforme a realidade, não é o indivíduo que contrai uma natureza específica; ao contrário, é a natureza específica que se abstrai do indivíduo.

A segunda parte da descrição diz que isso que se adiciona e compõe com a espécie a noção de indivíduo singular pertence ao mesmo gênero daquilo que é individualizado, indicando uma relação intrínseca entre os elementos componentes. Finalmente, a terceira parte, em que se afirma que a espécie e a diferença individual

⁶³ "Dices: illa additio est tantum per rationem. Respondeo: quoad rem additam nego; quoad modum additionis seu contractionis aut compositionis, concedo; nam sicut separatio naturae communis a differentiis individuus est solum per rationem, ita e converso, quod differentia individualis intelligatur ut addita naturae communi, solum est per rationem; nam in re non est illa propria additio, sed in unoquoque individuo est una entitas utramque rationem per seipsam realiter habens." **DM**, V, 2, 16.

compõem metafisicamente o indivíduo, clarifica essa relação intrínseca entre espécie e diferença individual. Tal composição vem qualificada como MF, opondo este termo à ideia de composição física que se verifica entre duas entidades realmente distintas; por exemplo, a composição entre matéria e forma substancial.⁶⁴ Matéria e forma substancial, mesmo estando colocadas no predicamento da substância não se dizem do ente singular na razão de todo, mas só como partes que compõe o todo. A diferença individual, porém, tem razão de todo, mesmo que não se coloque diretamente no predicamento da substância,⁶⁵ de modo análogo como a diferença específica “racional” se predica de toda a espécie como aquilo pelo qual o gênero animal se contrai em homem.⁶⁶

Uma vez descrito aquilo que o indivíduo adiciona à natureza comum, Suárez irá respondendo diversas objeções à sua tese. Muito embora elas sejam interessantes, não nos deteremos em uma explicação detalhada de suas respostas pois isso tornaria o presente capítulo excessivamente longo, com o risco de perdemos o foco nos eixos centrais da argumentação. Digno de menção, no entanto, é a explicação dada contra a objeção de porfírio segundo a qual os indivíduos não podem se diferenciar essencialmente, pois em tal caso a espécie não significaria toda a essência dos indivíduos não podendo ser predicada igualmente de todo indivíduo singular.

Conceitualmente falando, indivíduo possui as propriedades lógicas de mínima extensão e máxima determinação. Como contrapartida, temos que o ente singular possui uma intensividade ontológica tal *que termina por absorver e atenuar a própria essência no singular*, acentuando o caráter único e individual que descreve essencialmente cada ente. Suárez concede que o indivíduo não está incluído na essência de homem enquanto tal. Contudo, disso não se deve inferir que na realidade mesma haja uma separação radical entre essência e indivíduo como duas coisas

⁶⁴ Essa noção de composição MF assume em Suárez duas conotações. A primeira que acabamos de explicar é a que não é estritamente física nem estritamente de razão, mas é uma distinção de razão apoiada na realidade como é o caso também da distinção entre essência e existência. A outra conotação é a de uma distinção real que não se apoia em algo racionalmente conhecido, mas tem raízes ontoteológicas. Para tanto, vide **DM**, XXXIV, 2, 5; XXXIV, 3, 11.

⁶⁵ Explicaremos o tema da coordenação do predicamento da substância no capítulo dedicado ao estudo da subsistência em sua relação com a substância primeira e com a substância segunda. Ali mostraremos a diferença daquilo que se coloca diretamente no predicamento da substância como “este homem”, “homem”, “animal”, “vidente”, etc. e aquilo vem posto indiretamente como “esta humanidade” e “humanidade”.

⁶⁶ **DM**, V, 2, 17.

diversas. Tal separação pertence, antes bem, ao nosso modo de pensar a realidade. Em suma, para nosso autor, não devemos projetar um isomorfismo rígido entre pensamento e realidade. Dessa maneira, contesta as objeções de Porfírio:

Responde-se, portanto, que o homem significado e concebido enquanto tal não diz nem inclui em sua razão essencial qualquer diferença individual, tal como o argumento prova. E isso é claro porque, segundo a razão, se prescinde de todas aquelas diferenças como também pode se contrair e se determinar segundo a razão por muitas diferenças deste tipo. Portanto, *retamente se conclui que é preciso adicionar algo que esteja fora da essência do homem assim concebido para que se torne singular. Nego, porém, que daí se conclua uma distinção na realidade entre a natureza comum do homem e sua diferença individual, pois a natureza do homem não se encontra na realidade como é concebida pelo intelecto: de maneira abstrata e universal.*⁶⁷

Em linha com o realismo moderado, Suárez não aceita que a essência específica exista realmente fora dos indivíduos. No entanto, essa máxima apresentará um contorno interpretativo muito particular no seu pensamento: não será o indivíduo que se identifica com a essência, mas a essência que será equacionada com o indivíduo. Ou seja, o singular não é apenas uma instância relativa à essência ou derivada dela. Ao contrário, sendo aquilo que realmente existe, se constitui no fundamento a partir do qual se pensa a essência comum. Concretamente, a ideia de uma essência comum a muitos indivíduos singulares não se deve à identidade de muitos em uma essência real existente, mas sim à *semelhança* que os singulares têm entre si. O peso do realismo suareziano recai quase que totalmente no singular visto que os entes singulares não possuem uma identidade essencial comum. Segundo a mesma realidade das coisas, o que temos são os indivíduos que, enquanto tais, são absoluta e essencialmente distintos uns dos outros.

⁶⁷ “Respondetur ergo hominem ut sic significatum et conceptum non dicere neque includere in sua ratione essentiali individualement differentiam aliquam, ut argumentum recte probat. Et patet, quia secundum rationem ab omnibus illis praescinditur et per plures huiusmodi differentias secundum rationem contrahi et determinari potest. Unde recte concluditur aliquid debere addi, quod sit extra essentiam hominis sic concepti, ut singularis fiat; nego tamen inde sequi distinctionem in re inter naturam hominis communem et individualement eius differentiam, quia natura hominis non reperitur in re ita communis et abstracta sicut per intellectum concipitur.” **DM**, V, II, 32. Itálico nosso.

Contudo, nego que a diferença individual, por exemplo, a de Pedro ou Paulo, esteja desta maneira fora da essência do homem que existe na mesma realidade. Pois o homem não existe na realidade, a não ser em Pedro, Paulo, etc. E em cada um, sua própria diferença pertence à essência do homem como existente nele mesmo. *Dizes que disso se segue que o homem difere essencialmente em Pedro e em Paulo ou que Pedro e Paulo não tem a mesma essência. Responde-se que realmente não têm, contudo têm a mesma em virtude da razão, o que na realidade não é outra coisa que tê-la semelhante.*⁶⁸

Em suma, a intensividade do singular significa ontologicamente que cada ente existente tem uma natureza única, radicalmente diversa de fronte a outros entes. Epistemologicamente falando, o singular é um conceito que não pode sofrer qualquer acréscimo de compreensão ou diminuição de sua extensão, mas somente uma diminuição da compreensão que carrega concomitantemente um aumento da sua extensão. Por isso, nenhum indivíduo tem estritamente a mesma essência que outro, mas só conceitualmente o que na realidade significa dizer que eles são só semelhantes.

Com a descrição feita sobre aquilo o indivíduo adiciona à natureza específica, respondemos a primeira parte da pergunta: o que é o indivíduo (*quid sit individuum*). O indivíduo é algo real e positivo que se adiciona à natureza comum. Contudo, isso não quer dizer que tenhamos duas realidades ou coisas que entram em uma relação-composição real, pois nesta adição o polo real é só o indivíduo. Na verdade, a individuação se compreende pelo intelecto como uma composição entre natureza comum e diferença individual que resulta no indivíduo singular. Mas na ordem ontológica da realidade, o que temos são somente os indivíduos simples e únicos em sua própria essência que são reunidos em unidades formais universais, mas que Suárez julga suficientemente fundadas em contrastes de semelhanças.⁶⁹ Na próxima seção deste capítulo, encontraremos no princípio de individuação a segunda parte da resposta à pergunta o que é o indivíduo.

⁶⁸ “Nego tamen hoc modo differentiam individuaem, verbi gratia, Petri aut Pauli, esse extra essentiam hominis ut in re ipsa existentis; nam homo in re non existit, nisi in Petro, Paulo, etc., et in unoquoque propria eius differentia est de essentia hominis ut in ipso existentis. Dices inde sequi hominem in Petro et Paulo differre essentialiter, seu Petrum et Paulum non habere eamdem essentiam. Respondetur non habere eamdem realiter, tamen habere eamdem ratione, quod in re nihil aliud est quam habere similem.” **DM**, V, 2, 32. *Itálico nosso.*

⁶⁹ É com base neste fundamento dos universais na semelhança percebida entre os singulares que podemos incluir a filosofia de Suárez dentro do espectro de um realismo moderado. Para mais detalhes, consultar: ROIG GIRONELLA, 1961, p. 310.

6.3. O princípio de individuação

Completaremos, na presente parte de nosso trabalho, a resposta à pergunta sobre o que é a unidade singular ou individual desde a perspectiva *propter quid*. Em outros termos, buscaremos entender qual é a raiz ou princípio causador da diferença individual como polo real da composição onto-lógica que contrai a espécie e a divide numericamente em unidades singulares cuja descrição abamos de concluir.⁷⁰ A questão vem articulada em dois momentos: Suárez primeiramente faz o inventário das possíveis respostas ao problema ao longo das seções 3, 4 e 5. Tendo estabelecido o *status quaestionis* sobre o tema, ele nos oferecerá a sua própria resposta na seção 6.

Percorremos brevemente a análise que nosso autor faz das diversas opiniões, porque todas elas, além de melhor contextualizar sua própria resposta, tocam os temas centrais dessa pesquisa que são a subsistência em sua interface com as principais noções metafísicas de nosso autor. Em seu inventário, Suárez enxerga quatro opiniões sobre aquilo que poderia erigir-se em princípio de individuação da substância, a saber: a matéria, a forma, a existência ou a subsistência.

6.3.1. A substância não se individua pela matéria

A unidade singular se apresenta nocionalmente como algo incomunicável, isto é, um ente cujo conceito adequado não pode multiplicar-se em muitos tal como ele mesmo é. Analisando ontologicamente este conceito chegamos à conclusão de que o indivíduo, em relação com a natureza específica, adiciona algo real e positivo que, porém, não se distingue realmente dele. Entre a natureza e o singular há somente uma distinção de razão com fundamento na realidade. Tal realidade fundante é o próprio indivíduo singular. Disso inferimos duas características importantes da unidade numérica que nos ajudarão a captar as razões centrais de porquê, para Suárez, a matéria não pode ser o princípio de individuação: a simplicidade do indivíduo enquanto indivíduo singular e sua intensividade ontológica que marca a distinção radical de um ente com respeito a outro.

⁷⁰ Para uma discussão geral referente ao tema do princípio de individuação, consultar: GRACIA, 1988, p. 143-182.

As razões para colocar o princípio da individuação na matéria, especificamente, na matéria afetada pela quantidade está no fato de ela parecer se enquadrar como a explicação adequada para as descrições que temos feito até agora sobre o indivíduo e sua unidade singular. De fato, a matéria pareceria fundamentar a noção de incomunicabilidade que temos do indivíduo, pois ela enquanto tal é o substrato último da substância material não podendo comunicar-se formalmente ou compor-se com outra coisa que seja um sujeito em relação a ela. Além disso, dado que composição implica comunicação,⁷¹ a incomunicabilidade da matéria estaria indicando que ela é igualmente o fundamento da simplicidade do indivíduo. Por fim, o caráter intensivo do singular que distingue radicalmente um ente de outro encontraria sua base na matéria afetada pela quantidade:

Pelo qual, convencidos destas e de outras razões, muitos dos autores que seguem a mencionada opinião afirmam que, havendo duas coisas que pertencem à razão de indivíduo, ou seja, ser incomunicável aos inferiores e ser distinto de outros indivíduos, a matéria é o princípio de individuação quanto ao primeiro aspecto e a quantidade o é com respeito ao segundo, pois é ela que distingue as próprias matérias.⁷²

Diante dessa tese assim, podemos destacar, em termos gerais, *três bases teóricas que permeiam os diversos argumentos pelos quais nosso autor rejeita a ideia de que a matéria* — enquanto tal e enquanto afetada pela quantidade — esteja relacionada com o princípio de individuação do ente. Em primeiro lugar, a matéria em geral não pode ser o que fundamenta a constituição do indivíduo singular em seu estatuto de ente incomunicável porque a incomunicabilidade da matéria é de uma ordem diversa da do indivíduo. A matéria inclui em sua razão ou noção essencial o fato de ser o substrato ou sujeito último que está na base da geração e da corrupção, não podendo de modo algum se compor com outra coisa ou princípio que se comporte como sujeito seu. Como veremos em mais detalhes no capítulo dedicado à subsistência, a matéria não é absolutamente incomunicável, pois ela exclui somente a comunicação por modo de composição inerente a outro sujeito. Por outro lado, o indivíduo, em seus contornos essenciais, *não se diz incomunicável pela negação de*

⁷¹ Cf. **DM**, XXXIV, 5, 53.

⁷² “Quapropter his et aliis rationibus convicti, multi ex auctoribus qui praedictam opinionem sequuntur fatentur, cum duo sint de ratione individui, scilicet esse incommunicabile inferioribus et esse distinctum ab aliis individuis, materiam esse principium individuationis quoad primum, quoad secundum vero esse quantitatem, nam illa est quae ipsas materias distinguit” *Ibidem*, V, 3, 5.

composição inerente com outra coisa ou princípio diverso de si, mas sim pela negação de divisão ou multiplicação de si mesmo em outras entidades semelhantes que incluam todas o que ele mesmo é em sua essência.

A segunda linha argumentativa, deriva da noção de intensividade do singular pela qual o ente se diz maximamente determinado e radicalmente diverso de outro. No entanto, a incomunicabilidade subjetiva própria da matéria implica que ela é em sua essência algo maximamente determinável em relação ao qual todos os demais princípios metafísicos da substância se comportam como elementos determinantes. Por isso, se se insiste em atribuir à matéria um papel ativo na individuação, é preciso que a ela se adicione algo mais, realmente diverso, que fundamente o caráter distintivo próprio do ente singular. No caso da tese em questão, afirma-se que a distinção de um ente com relação a outro se deve à matéria afetada pela quantidade. Portanto, a própria determinação quantitativa da matéria que seria a raiz da intensividade do singular procede de uma adição e atualização formal. Em síntese, é uma forma determinada que configura esta matéria e não esta matéria que determina a forma.⁷³

O terceiro conjunto de argumentações contra a matéria como princípio de individuação diz respeito à noção de simplicidade do singular que, como tal, não se constitui em virtude de elementos extrínsecos ou coisas diversas de si. Como explicado anteriormente, a substância não se individua por algo diverso de si, pois é um ente com unidade *per se*, colocado diretamente no predicamento da substância que, enquanto tal, não inclui os acidentes, mas só a sua própria individuação. Agora, dizer que o princípio de individuação é a matéria afetada pelo acidente da quantidade estaria indicando que a constituição da substância singular está condicionada à composição e união com um acidente como entidade realmente diversa da substância e extrínseca a ela, o que atentaria contra a sua unidade *per se*.⁷⁴

⁷³ **DM**, V, 3, 27. Ademais, uma mesma matéria determinada pela quantidade ainda é comum e por isso se mantém aberta a receber várias formas determinadas, pelo menos sucessivamente, como um galho verde e este mesmo galho, com estas dimensões quantitativas, quando se encontra seco. Portanto, uma vez mais se reforça a ideia de que esta forma que compõe o indivíduo não está condiciona ou individuada pela matéria, nem mesmo pela matéria enquanto afetada pelas dimensões quantitativas. Para mais detalhes, consultar: *Ibidem* V, 3, 5; V, 3, 8; V, 3, 11; V, 3, 14-15; V, 3, 17; V, 3, 19; V, 3, 21.

⁷⁴ Essa ideia vem reforçada pelo entendimento de nosso autor segundo o qual a natureza específica não se distingue realmente da diferença individual que a contrai. Logo aquilo que se configura como o princípio de individuação da substância não pode ser um acidente que é algo categorialmente diverso e extrínseco a ela. Para mais detalhes, vide: **DM**, V, 3, 11-12; V, 3, 14; V, 3, 19.

À luz desses princípios desenvolvidos em vários argumentos, Suárez conclui que a matéria não pode ser simultaneamente o princípio ontológico de distinção dos entes singulares.⁷⁵ Enquanto tal, a potência da matéria fundamenta a geração e a corrupção que têm como corolário a multiplicação e a conservação da espécie.⁷⁶ Já a matéria afetada pela quantidade pode entender-se como princípio de individuação somente desde um ponto de vista epistemológico ou cognitivo, pois demonstramos o indivíduo e o distinguimos dos demais por meio destas dimensões particulares. Para corroborar essa ideia, Suárez se apoia no opúsculo *De natura materiae et dimensionibus indeterminatis* atribuído a São Tomás:⁷⁷

[...] a matéria sob certas dimensões se diz causa da individuação não porque as dimensões causem o indivíduo, pois o acidente não causa o seu sujeito, *mas porque, por certas dimensões, se demonstra o indivíduo aqui e agora como por um sinal próprio e inseparável seu. [...] De fato, isso é um sinal com o qual distinguimos a posteriori um indivíduo de outro, mas não aquilo pelo qual se distingue em si*, como o próprio Santo Tomás, em outros lugares e opúsculos citados, parece que explicou e inclusive provou com uma excelente razão, a saber, que o acidente não causa o seu sujeito. Isso se verifica sobretudo quando Santo Tomás, em I, q. 29, a. 1 e na q. 9 do *De Potência*, diz que a substância se individua por si mesma e por seus próprios princípios, enquanto o acidente se individua pela substância.⁷⁸

Consequentemente, se a matéria em geral não é o princípio de individuação pois é indeterminada a pesar de ser interna e a matéria *quantitate signata* tampouco se qualifica para esta função pelo fato de ser um acidente externo à substância apesar de ser algo formalmente determinado; então a forma substancial como elemento interno e determinante terá chances de ser o princípio adequado pelo qual o ente se

⁷⁵ ROSANAS, 1950, p. 83 *et seq.*

⁷⁶ **DM**, V, 3, 29.

⁷⁷ Hoje sabemos que esse opúsculo não pertence a Santo Tomás, assim como outro citado na mesma passagem: o “De principio individuationis”. Cf. MANDONNET, P. F. **Des écrits authentiques de S. Thomas d’Aquin**. 2. ed. Fribourg: L’oeuvre de Saint-Paul, 1910, p. 150-151. Para uma análise crítica referente ao desenvolvimento dos Opúsculos atribuídos a Santo Tomás, vide: TOMÁS DE AQUINO. In *Opuscula Introductio Generalis*. In: FRATRUM PRAEDICATORUM (Ed.). **Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita**. Roma: Sanctae Sabinae, 1967, v. 40/A, p. I-X.

⁷⁸ “[...] dicitur materia sub certis dimensionibus causa individuationis, non quod dimensiones causent individuum, cum accidens non causet suum subiectum, sed quia per dimensiones certas demonstratur individuum hic et nunc, sicut per signum proprium individui et inseparabile. [...] Est enim illud signum quo nos a posteriori distinguimus unum individuum ab alio, non vero id quo in se distinguitur, ut ipse D. Thomas aliis locis seu opusculis citatis explicasse videtur, et optima etiam ratione probasse, scilicet, quia accidens non causat subiectum suum; maxime cum idem D. Thomas, I, q. 29, a. 1, et q. 9, *De Potentia*, a. 1, ad 8, dicat substantiam individuari per seipsam, et per propria principia, accidentia vero individuari per substantiam.” **DM**, V, 3, 33. *Itálico nosso.*

diz singular ou com unidade numérica. Essa será a próxima opinião que explicaremos a seguir.

6.3.2. A substância não se individua pela forma

Nosso autor avalia essa possibilidade na quarta seção da DM 5, apoiando-se em dois fundamentos articulados sobre as noções de forma substancial e de unidade. A forma substancial reuniria em si a dupla condição para a individuação, a saber: que a substância se individua pela substância e não por algo extrínseco e diverso de si. A forma substancial do ente material se caracteriza por ser algo intrínseco enquadrado no predicamento da substância. Além disso, ela também cumpriria o segundo requisito que é ser aquilo que propriamente constitui e determina esta substância, “[...] porque esta matéria não é em grau sumo própria deste indivíduo, visto que pode estar sob outras formas. Logo, a forma é o princípio de individuação.”⁷⁹

O segundo fundamento explora a noção de unidade. Como estudamos anteriormente, “[...] a unidade é uma paixão que segue à entidade e não lhe adiciona mais que uma negação; não pode, portanto, ter outro princípio positivo e real à parte daquilo que é o princípio da própria entidade.”⁸⁰ Somado a isso, temos também a ideia já trabalhada de que a unidade singular ou individual inclui de maneira particular a unidade transcendental, assim como o ente predicamental inclui o ente em geral. Daí se infere que aquilo pelo qual algo se diz ente será também o princípio da unidade transcendental e particular.⁸¹ É sob essa perspectiva que nosso autor interpreta uma passagem de Tomás⁸² na qual se afirma que “[...] ‘cada coisa tem o ser e a

⁷⁹ “[...] quia haec materia non est maxime propria huius individui, cum sub aliis formis esse possit; ergo forma est principium individuationis.” *DM*, V, 4, 1.

⁸⁰ “[...] unitas est passio consequens entitatem, et non addit illi nisi negationem; ergo non potest habere aliud principium positivum et reale, nisi quod est principium ipsius entitatis.” *Ibidem*, V, 4, 2.

⁸¹ Cf. *Ibidem*, V, 3, 12. Especialmente onde diz: “[...] licet res prius natura sit in se una quam sit distincta ab aliis, tamen hoc posterius intrinsece sequitur ex primo absque additione ulla positiva quae fiat ipsi rei quae est una, sed solum per negationem, qua, posito alio extremo, verum est dicere hoc non esse illud. Itaque illud idem positivum quod fundat unitatem quoad primam negationem seu indivisionem in se, fundat consequenter posteriorem negationem distinctionis ab alio, quo sensu dici solet, et verissimum est, per illud rem distingui ab aliis per quod in se constituitur, quia distinguitur per id quo est.” Itálico nosso.

⁸² TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones De anima*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1968, q. 1, ad 2 [p.61].

individuação em conformidade com o mesmo [princípio].’ Mas cada coisa propriamente tem o ser pela forma. Logo, também a unidade individual.”⁸³

Contudo, o ser da substância material não se deve exclusivamente à ação da forma, mas ao concurso simultâneo da matéria e da forma. Assim sendo, não podemos dizer absolutamente que somente a forma é o princípio de individuação, mas que a forma, em conjunção com a matéria, é a causa principal da entidade e consequentemente da unidade da substância composta. O papel da matéria e da forma não consiste na singularização de uma com respeito de outra, mas na estruturação do composto que é singular precisamente porque seus elementos constituintes são eles mesmos entidades singulares. Tratando a questão em termos relativos, a forma tem um maior peso determinativo não porque ela sozinha individua a matéria ou o composto como um todo, mas porque a forma está mais próxima daquilo que identifica o indivíduo composto singular em vista de seu estatuto de ato substancial.⁸⁴ Por isso, afirma que:

Todos os argumentos feitos podem, por conseguinte, concluir sobre a matéria a mesma coisa que pretendem sobre a forma, pois há neste ponto certa igualdade entre elas. E, além disso, a matéria só supera a forma nisto: que ela é certa ocasião para produzir formas várias e individuais como se explicou acima. A forma, por outro lado, supera a matéria nisto: que ela constitui principalmente o indivíduo; é mais própria dele e que a matéria é antes por causa da forma que ao contrário como se diz no II livro da Física, c. 9, texto 91. Logo, ponderadas todas estas coisas, o princípio de individuação é, *sobretudo*, a forma.⁸⁵

Isso implica que a forma substancial está mais próxima do princípio de individuação que a matéria sem, contudo, ser ela sozinha o princípio ou causa adequada da individuação das realidades materiais. Por tal motivo, Suárez continuará

⁸³ “[...] ‘unumquodque secundum idem habere esse et individuationem.’ Sed unaquaeque res proprie habet esse a forma; ergo et unitatem individuaem.” **DM**, V, 4, 2.

⁸⁴ “Nam, si animae Petri, verbi gratia, uniatur corpus constans ex materia distincta a corpore quod prius habuit, quamvis compositum illud non sit omni ex parte idem quod antea fuit, tamen, simpliciter loquendo, illud individuum dicitur idem ratione eiusdem animae; at vero, e contrario, si corpori ex eadem materia constanti uniatur anima numero distincta, simpliciter non censetur idem individuum, sed distinctum; ergo signum est individuationem sumi praecipue a forma.” *Ibidem*, V, 4, 4.

⁸⁵ “Ergo omnia argumenta facta possunt idem de materia concludere quod intendunt de forma, nam est inter eas, quoad hoc, quaedam aequalitas. Et aliunde materia solum superat formam in hoc, quod est quaedam occasio producendi formas varias et individuas, ut supra declaratum est; forma vero superat materiam in hoc, quod praecipue constituit individuum, et quod est magis propria eius, et quod materia potius est propter formam quam e converso, ut dicitur II Phys., c. 9, text. 91; ergo, pensatis omnibus, potissimum individuationis principium est forma.” *Ibidem*, V, 4, 6. *Itálico nosso.*

explorando outras duas possibilidades antes de apresentar sua própria leitura, especificamente se questionará se o princípio de individuação se encontra, então na existência ou na subsistência.

6.3.3. A substância não se individua pela existência nem pela subsistência

Ao balizar a questão da essência da unidade singular,⁸⁶ frisamos a ideia de que por singular se entende a derradeira determinação intensiva-distintiva do ente. Dito de outra forma, um ente se diz singular quando é de tal maneira determinado que não pode verificar-se em outros tal como ele mesmo é. Por outro lado, a determinação essencial inclui em sua noção um grau de abertura em virtude do qual uma mesma essência pode ser dita igualmente de muitos indivíduos. Por isso apontamos acima que, de modo geral, a singularidade indicava um nexos ou uma condição para a efetivação da existência.

Agora, no presente apartado, nosso autor irá matizar seu entendimento com respeito ao papel da existência na individuação do ente singular, seja com respeito à existência em geral, seja quanto à existência concreta da essência substancial que, pela subsistência, se denomina suposto, isto é, aquilo que existe de maneira distinta e autônoma, sem dependência de outros. Suárez, aqui, tem em mente a doutrina de Capréolo que distingue realmente essência e existência, identificando a subsistência adicionada pelo suposto com a própria existência.

No que concerne à existência em geral, Suárez alega que não podemos atribuir-lhe formalmente a causa da individuação, mesmo confirmando a ideia de que a singularidade se aproxima da razão de existência, quer ela se considere como algo idêntico à entidade atual da coisa, quer que ela se tome como algo realmente diverso da essência. No primeiro caso, temos o posicionamento nominalista em que a coisa existente se individua diretamente por si mesma. Em efeito, uma vez que a essência comum é esvaziada de todo seu sentido real, ela já não poderá jogar um papel efetivo algum na individuação. Para Suárez, portanto, o problema desta leitura consiste em concentrar todo o peso da individuação na existência, sem levar em conta o papel determinativo da essência:

⁸⁶ Consultar: Capítulo 6.2.

[...] em realidade, esta opinião não é digna de uma maior repreensão que aquela sobre a qual diremos depois. Só se pode repreender dela o fato de usar termos obscuros e ambíguos e que atribui a razão de individuação antes à existência que à essência, *sendo que isso não pode convir à existência senão enquanto ela é idêntica com a essência*.⁸⁷

Fica claro pela citação acima que Suárez não rejeita totalmente a leitura nominalista, mas somente o fato de ela negar toda e qualquer realidade à essência e, conseqüentemente, seu papel na individuação.⁸⁸ Por enquanto, ele concentrará sua atenção na opinião diametralmente oposta que confere uma excessiva densidade ontológica à essência a tal ponto de ela se configurar como uma coisa realmente distinta da existência. Aqui, mais uma vez, se nega que a existência seja aquilo pelo qual algo se individualiza, mesmo reconhecendo, novamente, a proximidade entre as noções de indivíduo singular e existente:

[...] pois formalmente será verdade que toda coisa, na razão de existente, tem alguma razão individual pela mesma existência. Assim como este branco, no que concerne à razão formal de branco, se constitui pela brancura, mesmo que este branco não se constitua, em termos absolutos, pela brancura pois ele se toma como sujeito. Daí que também no presente caso, falando — por assim dizer — materialmente da coisa existente ou desta essência numérica, *é improvável afirmar que ela se individue pela existência pela qual existe, se esta é uma coisa distinta dela mesma ou um modo realmente diverso*.⁸⁹

Nesse sentido, elencamos a seguir as justificações usadas por Suárez para ratificar esta tese. Em congruência com o explicado anteriormente, a primeira linha de raciocínio vincula-se à dinâmica mesma da individuação pela qual uma essência não pode se contrair em singular por algo realmente diverso de si mesma. Logo, se a

⁸⁷ “[...] in re non est haec opinio maiori reprehensione digna, quam illa de qua postea dicemus. Solum reprehendi potest quod obscuris et ambiguis terminis utatur, et quod existentiae potius quam essentiae hanc rationem individuationis tribuat, cum potius existentiae non possit hoc convenire, nisi quatenus est idem cum essentia.” **DM**, V, 5, 2. Itálico nosso.

⁸⁸ Tema tratado na Seção 6 da DM 5 e que será estudado no próximo apartado deste capítulo. Para mais detalhes sobre a relação entre a individuação em Ockham e em Suárez, vide: SESKASOZI, E. **A comparative and critical analysis of the metaphysical theories of William of Ockham and Francisco Suárez as regards the principal of individuation**. Tese, University of Kansas, Lawrence, 1976.

⁸⁹ “[...] formaliter quidem verum erit quod unaquaeque res in ratione existentis habet aliquam rationem individuaem ab ipsa existentia, sicut hoc album, quantum ad formalem rationem albi constituitur per albedinem, quamvis simpliciter hoc album, quia pro subiecto accipitur, non constituatur per albedinem. Unde etiam in proposito, materialiter (ut sic dicam) loquendo de re existente, seu de hac numero essentia, improbabile est dicere individuari per existentiam qua existit, si haec est res ab ipsa distincta, vel modus ex natura rei diversus.” **DM**, V, 5, 2. Itálico nosso.

existência é realmente diversa da essência não poderá ela ser seu princípio de individuação.

Em segundo lugar, considerando o problema pelo lado da essência, a distinção e composição real com a existência implicaria uma relação real de ato e potência. Agora, para se verificar tal relação, é preciso que a potência seja proporcional a seu ato próprio. Dessa forma um ato singular pressupõe uma potência singular. Portanto, se há uma distinção real, a essência deverá já estar singularizada. Caso contrário não estaria adequada a seu ato próprio, a existência, que seria por si mesma algo individual.

Ademais, essa mesma existência singular se entende como contida sob a noção geral de existência. Logo, permanece a pergunta: o que faz que o ser ou entidade da existência seja algo singular. Não poderá ser pela essência pois nessa leitura se admite que ela é algo comum nem por um acidente ou algo extrínseco como já se argumentou. Seria então mais lógico dizer que é esta essência que individualiza a existência uma vez que, nessa opinião, é a essência que circunscreve a existência.

Por último, um argumento teológico: a natureza humana de Cristo seria algo singular sem, contudo, ter uma existência própria. Por conseguinte, a individuação não dependeria da existência.⁹⁰ Um argumento análogo se dá na relação entre matéria e forma pois, conforme o jargão escolástico, *forma dat esse*. Agora uma matéria numericamente determinada ao trocar de forma trocaria também seu ser ou existência sem, porém, afetar sua singularidade como um galho verde com uma dimensão quantitativa singular e determinada troca de ser quando se torna seco, mesmo sem perder as dimensões singulares da matéria.⁹¹

Isso no que se refere à existência em geral. No tocante à subsistência ou existência *per se* do suposto, temos também duas linhas de raciocínio: a que identifica essência singular e subsistência e aquela que as distingue realmente. Se, com relação à existência, o real problema para Suárez estava não tanto na existência em si, mas

⁹⁰ Mencionamos aqui este argumento, pois ele é importante para entender as motivações de fundo de Suárez. Nos parágrafos que sucedem, veremos que esta argumentação é determinante e corrobora nossa tese referente ao papel central da subsistência para a configuração do sistema suareziano. Por enquanto, focaremos somente nas linhas gerais da argumentação de Suárez. Uma vez estudado a fundo a noção de subsistência na terceira parte de nosso estudo, mostraremos com mais detalhes na quarta parte como os conceitos de singular — e outros como a identidade de essência e existência — estão vinculados à noção de subsistência e esta, por sua vez, aos mistérios da fé, sobre tudo a Encarnação e a Trindade.

⁹¹ Cf. **DM**, V, 5, 3-5.

no esvaziamento do papel dado à essência e, sobretudo, em sua distinção real frente a existência. No que concerne à subsistência, a dificuldade se inverte.

Para nosso autor, é absolutamente inconcebível que a singularidade derive das disposições do suposto subsistente, caso ele na prática se identifique com a natureza substancial individual. Segundo Henrique de Gante, com quem Suárez dialoga, o suposto ou sujeito subsistente “[...] só adiciona sobre a natureza específica uma dupla negação: a indivisibilidade em si e divisão de qualquer outro; e por esta dupla negação a natureza se torna formalmente individual sem qualquer adição positiva sobre a natureza específica.”⁹² Mas, sem tal adição positiva, a noção de natureza individual estaria identificada, de fato, com a de suposto. Além do mais, isso não explica a unidade singular de um indivíduo de uma natureza específica que adiciona, como já estudamos, algo real e positivo sobre a natureza comum. Uma natureza comum assim concebida por meio de negações “[...] não seria um ente real, mas somente uma natureza específica com negações o que nem com a mente pode ser concebido. Do mesmo modo, porque tal negação requer um fundamento positivo que não pode ser só a natureza específica”.⁹³

Essa tese vem corroborada por uma razão teológica: a união hipostática pela qual a humanidade singular de Cristo está unida à Divindade no suposto ou pessoa do Verbo. Por estar unida ao Verbo esta natureza singular não inclui uma negação de dependência ou união. Logo, a negação de dependência não pertence a razão de indivíduo. Se fora assim, ou a natureza humana de Cristo não poderia dizer-se individual, pois se apoia ou subsiste na pessoa do Verbo; se sua natureza não for individual, ela não poderá ser dita real e existente, pois a condição para a existência imediata é, como vimos, a singularidade; por outro lado, se mantemos que essas duas negações mencionadas acima, vinculando individualidade e supositalidade, estaríamos inviabilizando a possibilidade da união hipostática, pois a natureza individual seria também suposto e, como veremos ao longo dos próximos capítulos,

⁹² “[...] solum addere supra naturam specificam duplicem negationem, indivisibilitatis in se et divisionis a quolibet alio, et per hanc duplicem negationem fieri naturam formaliter individuum absque aliquo alio positivo naturae specificae superaddito.” *DM*, V, 5, 8.

⁹³ “[...] non esset ens reale, sed esset solum natura specifica cum negationibus, quod nec mente concipi potest. Item quia illa negatio requirit fundamentum positivum, quod non potest esse sola natura specifica” *Ibidem*, V, 5, 8.

entre dois supostos ou substâncias completas não pode haver uma unidade substancial ou *per se*, mas só accidental.⁹⁴

Nos adentramos, assim, na análise da subsistência como algo distinto da essência. Em efeito, por “suposto” se entende natureza individual com algo a mais que lhe vem adicionado real e positivamente, a saber, a subsistência. No entanto, no contexto agora dessa distinção, tampouco podemos afirmar que a subsistência é a raiz última da individuação da natureza, mesmo que a subsistência como princípio formal e constitutivo do suposto inclua em si alguma razão de singularidade. Discutiremos concretamente o problema da subsistência na terceira parte de nosso estudo; no entanto é mister traçar aqui alguns contornos mínimos da questão a fim de entender o raciocínio de nosso autor.⁹⁵ Temos, em definitiva, três elementos em jogo: a natureza e a subsistência como partes ou elementos realmente distintos e o suposto ou sujeito subsistente como todo resultante da composição entre essas partes. Podemos então sondar a questão desde três perspectivas: a do suposto em relação com a subsistência; a da subsistência em relação com a natureza e, por fim, a da natureza em relação com o suposto.⁹⁶

Do primeiro modo (relação suposto-subsistência), a subsistência se relaciona com o suposto como sua causa formal. Ou seja, no todo composto resultante, esta subsistência é um ato determinante, enquanto a essência é uma potência determinada. Assim o suposto, o sujeito subsistente ou o todo resultante da composição se diz, de fato, singular por esta subsistência que se adiciona à esta natureza e a determina:

[...] é verdade que o suposto se individua por esta subsistência, pois se constitui formalmente por ela e por esta razão na Trindade existem três supostos, mesmo que haja somente uma natureza, porque são três subsistências. Por outro lado, a pessoa de Cristo tem unidade numérica sendo um suposto singular, mesmo que possua uma dupla natureza, pois somente tem uma subsistência. Logo, o suposto enquanto tal se individua pela subsistência. Apesar disso, com respeito à própria subsistência, fica ainda a questão de porque se torna esta, pois também a razão de subsistência, a saber, a humana é comum e específica, enquanto em Pedro

⁹⁴ **DM**, V, 5, 8. Nota-se aqui, novamente, a dependência que a noção de singular tem da de subsistência. Por enquanto, consideramos suficiente o que explicamos aqui, pois os detalhes da argumentação são fortemente dependentes da noção de subsistência que desenvolveremos na segunda parte de nosso estudo. Na terceira parte retornaremos sobre o tema e mostraremos como o tema da subsistência ilumina compreensão deste e de outros temas da MF de Suárez.

⁹⁵ Para mais detalhes sobre o que explicamos brevemente no segue, consultar o capítulo 12 da tese.

⁹⁶ **DM**, V, 5, 6.

é esta subsistência numérica.⁹⁷

Isso significa que a relação suposto-subsistência não responde *per se* ao problema da individuação em geral, mas só a do suposto enquanto suposto, pois assim como da própria existência se pode pensar uma razão comum, igualmente se pode fazer o mesmo da subsistência como parte ou constitutivo formal do suposto. Por outro lado, tampouco a segunda relação proposta (subsistência-natureza) resolve a questão pois, como visto, o ato singular pressupõe uma potência singular. Dado que natureza e subsistência são duas realidades realmente distintas, elas devem ser mutuamente proporcionais para que possam se relacionar e compor o suposto. Daí não ser possível que uma se individualize por outra pois se daria uma dissonância de níveis metafísicos não permitindo uma composição real. De fato, como já estudamos, existe uma adição ou composição de razão com fundamento na realidade entre natureza comum e individual, pois no âmbito da distinção de razão não há óbice para esse cruzamento de níveis metafísicos. Logo, o indivíduo enquanto se coloca sob a natureza comum não se individualiza pela subsistência.

Por fim, a relação natureza-suposto nos ajuda a colher de modo mais preciso a especificidade própria da noção de singular. Pois o problema do singular diz respeito à negação de que uma mesma essência específica se multiplique ou se comunique a muitos indivíduos por uma composição de razão. Já o problema da subsistência, como veremos, diz respeito à comunicação por composição real de uma natureza já singular e incomunicável por multiplicação numérica. No quadro abaixo, ilustramos essa demarcação entre os domínios da individuação e da subsistência.

QUADRO 3 - PROBLEMA DA INDIVIDUAÇÃO X PROBLEMA DA SUBSISTÊNCIA

Individuação	Suposto
Natureza comum ↓	↓ Natureza singular
Natureza singular ↓	↓ Subsistência
Em uma composição de razão, descreve o indivíduo de uma natureza específica ou comum	Em uma composição real, descreve o sujeito de uma natureza singular

⁹⁷ “[...] verum est suppositum individuari per hanc subsistentiam, quia formaliter per illam constituitur, et hac ratione in Trinitate sunt tria supposita, quamvis sit una natura, quia sunt tres subsistentiae; persona autem Christi est una numero, et unum numero suppositum, quamvis habeat duplicem naturam, quia solum habet unam numero subsistentiam; suppositum ergo ut sic per subsistentiam individuatur. Quamvis de ipsa subsistentia quaestio supersit, per quid fiat haec; nam etiam ratio subsistentiae, verbi gratia, humanae, communis est et specifica; in Petro vero est haec numero subsistentia” **DM**, V, 5, 6.

Em síntese, a subsistência não responde ao problema do princípio de individuação, mas o pressupõe. Tendo esgotado e eliminado as alternativas de solução do problema, Suárez apresentará sua própria solução, a saber, que o indivíduo se singulariza por sua própria entidade.

6.4. Conclusões e resolução da questão

Nosso autor argumentou no sentido de mostrar que o princípio de individuação não é a matéria, a forma, a existência nem tampouco a subsistência. Diante disso, a conclusão é que:

Pelas coisas ditas até agora contra as opiniões acima, parece que resta, como por uma enumeração suficiente das partes, que toda substância singular é tal por si mesma ou pela sua entidade e que não é necessário outro princípio de individuação além de sua entidade ou além dos princípios intrínsecos dos quais consta sua entidade. Pois se tal substância, fisicamente considerada, é simples, por si e por sua simples entidade é individual. No entanto, se for composta, por exemplo, de matéria e forma unidas, como os princípios de sua entidade são a matéria, a forma e a união delas, assim as mesmas coisas consideradas no indivíduo são o seu princípio de individuação. Porém aquelas, sendo simples, serão individuais por si mesmas.⁹⁸

O restante da DM 6 será dedicada à exposição pormenorizada da tese destacada acima. Por uma questão de brevidade não a estudaremos aqui, pois nela se evocam vários dos argumentos já explicados nesse capítulo. Destacamos somente uma ideia que vem repetida várias vezes e serve de base para as conclusões dessa seção: que o princípio constitutivo de uma entidade, isto é, sua essência real, se identifica com seu princípio de individuação. Ou seja, na base da distinção radical de um ente em relação a outro estaria a mesma essência que, em sua condição de real, não exclui nem nega sua existência ou atualidade.

⁹⁸ “Ex hactenus dictis contra superiores sententias videtur quasi a sufficienti partium enumeratione relinqui omnem substantiam singularem se ipsa, seu per entitatem suam, esse singularem neque alio indigere individuationis principio praeter suam entitatem, vel praeter principia intrinseca quibus eius entitas constat. Nam, si talis substantia, physice considerata, simplex sit, ex se et sua simplici entitate est individua; si vero sit composita, verbi gratia, ex materia et forma unitis, sicut principia entitatis eius sunt materia, forma et unio earum, ita eadem in individuo sumpta sunt principia individuationis eius; illa vero, cum sint simplicia, seipsis individua erunt.” **DM**, V, 6, 1.

Que cada coisa é una na medida em que é e que a negação adicionada pela unidade se fundamenta imediatamente na entidade da coisa tal como é em si, [...] pois os princípios intrínsecos da individuação são os mesmos que os princípios intrínsecos da entidade, tal como muitas vezes foi dito, pois a individuação procede da entidade enquanto é certa negação. No entanto, enquanto inclui algo positivo, é a própria entidade e nada lhe adiciona.⁹⁹

Em definitiva, aquilo pelo qual algo é um ente real será também aquilo que impedirá sua multiplicação por distribuição centrífuga e sua distinção com respeito aos demais entes. Surge aqui uma dúvida: Suárez parece estar insinuando um raciocínio circular. Como já adiantamos um pouco no capítulo 3, algo se diz ente real em virtude de sua essência atual ou existente, mas ao longo deste capítulo, Suárez várias vezes dá a entender que a singularidade seria uma condição prévia para a existência atual. A resolução dessa questão está ligada ao conceito de subsistência e seu papel no tocante à constituição do ente em sua condição de realidade completa (ente participial) e à sua determinação temporal.

O primeiro passo para estabelecer essas conexões é analisar o tema da distinção de razão com fundamento na realidade entre essência e existência. Tema que estudaremos no próximo capítulo.

⁹⁹ “Quod ita unaquaeque res est una sicut est, et quod negatio quam addit unitas immediate fundatur in entitate rei secundum quod in se est, [...] quia eadem sunt principia individuationis intrinseca quae sunt principia intrinseca entitatis, ut saepe dictum est, quia individuatō sequitur entitatem, ut est negatio quaedam; ut autem includit positivum, est ipsamet entitas, nihilque illi addit.” **DM**, V, 6, 14-15.

CAPÍTULO 7 - Distinção entre essência e existência

Uma das mais destacadas teses do pensamento de Suárez é a sua concepção relativa à natureza do binômio essência-existência: uma distinção de razão com fundamento na realidade que, como teremos oportunidade de constatar neste capítulo, nada mais é que uma identidade real. Tal identidade contribuirá para afastar de sua MF quer uma interpretação essencialista de cunho escotista, quer nominalista ou tomista que, desde diferentes perspectivas, acentuam a preeminência da existência na apreensão do ente.

Nessa esteira, teremos oportunidade de consolidar o entendimento de que, em Suárez, essencialismo e existencialismo não são concepções mutuamente excludentes. Ao contrário, as noções de essência e existência estão de tal modo entrelaçadas que seu essencialismo não representa um esvaziamento completo da existência; de igual maneira, tampouco a defesa da existência minimizaria o papel de essência em temas capitais na MF suareziana.

Todavia não basta apenas afirmar que Suárez não se reduz a um escotista, a um nominalista — como podemos inferir do capítulo anterior sobre o princípio de individuação — ou até mesmo a um tomista. É indispensável indicar positivamente o caráter desse existencialismo. Por conseguinte, além de frisar uma questão central na filosofia de Suárez, este capítulo terá o intuito de consolidar nossa proposta de um existencialismo formal ou aptitudinal como um dos eixos centrais da Disputas Metafísicas.

A distinção entre essência e existência é amplamente analisada na DM 31 que abre o estudo do ente finito ou criado; ela consta de um total de 14 seções divididas em três grandes partes: sobre a essência e sua distinção de fronte à existência (seções 1-6); sobre a existência, suas causas, efeitos e classes (seções 7-13); finalmente, tendo explorado intrinsecamente o retrato próprio do ente criado na distinção de razão entre essência e existência, Suárez encerra a questão apurando o tema desde o aspecto extrínseco identificado na dependência que a criatura tem de seu criador (seção 14). O Centro da argumentação encontra-se nas seções 2 à 6; a primeira é um inventário das opiniões e da tese defendida. As seções restantes são desdobramentos da identidade entre essência e existência (ou, o que é o mesmo, sua distinção de razão).

Em função do recorte que temos dado à nossa investigação, não abordaremos temas que guardam uma relação extrínseca ou epistemológica com o ente finito, a saber: as verdades eternas das essências como objeto do intelecto divino antes de sua criação, a predicação contingente da existência, as causas e os efeitos da existência; a dependência que toda criatura tem de seu criador. Tampouco estudaremos em profundidade questões extrínsecas ao pensamento do próprio Suárez materializadas na exposição das opiniões contrárias ou na exposição das mediações históricas que preparam a maneira como nosso autor entende este tema em particular.¹

Sob essa ótica, propomos a seguinte estrutura para o capítulo: em primeiro lugar indicaremos os interlocutores de Suárez; em seguida, identificaremos as premissas para a compreensão da distinção de razão; para logo indicar a solução da questão.²

7.1. Inventário das opiniões em Suárez

A seção 1 da DM 31 está dedicada à delimitação do problema por meio do inventário das três possíveis teses referentes à pergunta da distinção entre essência e existência, sinalizando, ao final, a que será defendida ao longo da disputa.³ Nosso autor identifica três possíveis respostas gerais: distinção real, modal ou de razão.⁴ Nessa sondagem geral, são apontados os autores alinhados com cada uma das opiniões e os argumentos que os motivam. Observamos que Suárez não se afasta do

¹ As bases históricas que auxiliam no enquadramento e compreensão das teses suarezianas já foram assentadas no capítulo 1. Por isso, só mencionaremos as opiniões gerais com as quais ele dialoga de maneira direta a fim de desenvolver sua própria solução para a relação entre essência e existência.

² Evidentemente, nossa análise terá como ponto focal as seções 2 a 6 da DM 31. Embora não nos seja possível aqui apresentar uma análise “ad hoc” das seções 7 a 14, elas serão oportunamente incorporadas em nossa análise por conterem valiosas reflexões e aprofundamentos sobre o tema da existência e sua conexão com outro importante ponto de nossa investigação, a subsistência.

³ Nesse inventário das opiniões, vários autores são citados. Na sua maioria eles pertencem, como o próprio Suárez, à segunda escolástica. Não faz parte do objetivo deste trabalho traçar conexões que ligam cada um dos autores mencionados e suas respectivas filiações teóricas, o qual constitui por si só todo um tema de estudo. Para mais detalhes, consultar: SUÁREZ; WELLS, 1983, p. 6. Para mais informações sobre o ambiente filosófico e as teses dos autores nominalmente citados por Suárez, conferir: WELLS, 1955.

⁴ **DM**, XXXI, 1, 3-12. Suárez não menciona a distinção intencional de Henrique de Gand, mas parece reduzi-la a distinção de razão quando ponderamos a noção de ente criado em si ou de modo absoluto; a relação de dependência para nosso autor não é o que descreve intrinsecamente o ente, mas só o faz de modo extrínseco. Essa questão é analisada na última seção da DM 31.

esforço acima descrito no capítulo 1 de compreensão da noção ou razão própria do ente criado tendo como fundo sua distinção de frente a Deus. Tal noção se capta pela compreensão das relações entre essência e existência que justificam e explicam o caráter finito, contingente e causado da criatura.⁵

Na apreciação geral de Suárez, os diversos autores que evocam algum tipo de distinção real entre essência e existência — quer na sua vertente real ou modal⁶ — tem como finalidade marcar a diferença entre Deus (ente Necessário, Infinito e Incriado) e a criatura (ente contingente, finito e criado).⁷ Para justificar a finitude e contingência do ente criado, seria necessário que ele venha limitado por uma potência realmente distinta que recebe o ser da Causa primeira.⁸ Ademais, toda criatura é essencialmente composta, caso contrário haveria entes absolutamente simples e, portanto, equiparados ao ser divino.⁹ Mas a primeira (e mais fundamental) composição parece ser a de essência e existência. Negá-la significaria aceitar que a criatura é seu mesmo ser e conseqüentemente ato puro, algo próprio somente de Deus.¹⁰ Por

⁵ Ademais, também fica claro que os termos em que toda a questão vem discutida são herdados da interpretação iniciada por Egídio, a saber, a compreensão dos princípios metafísicos do ente como coisas. Para mais detalhes, vide: SUÁREZ; WELLS, 1983, p. 7; WIPPEL, 1982, p. 396-398.

⁶ Para Suárez, a distinção modal, em última análise, figura como uma atualidade distinta sobreposta a coisa modificada embora possua uma razão de identidade com ela como o veremos no capítulo dedicado à teoria dos modos em Suárez. Por isso, os argumentos fornecidos em favor da distinção real também funcionam, em geral, para a distinção modal. Para mais detalhes vide: **DM**, XXXI, 1, 11. Consultar também: WELLS, 1955, p. 328-329.

⁷ O primeiro argumento levantado é o que ficou conhecido como “intellectus essentiae” a usado por Tomás de Aquino em sua obra de juventude “De ente et Essentia” e que consiste na possibilidade de podermos pensar a essência separada da existência. Como já temos advertido, temas mais alinhados com questões epistemológicas não estão contemplados na presente investigação. Contudo, deixamos assentado nesta nota que a questão em Suárez também está vinculada com uma fundamentação ontológica e pode ser rastreada nos debates entorno a distinção entre essência e existência que delineamos anteriormente no capítulo 1. A razão oferecia por Suárez para descartar o argumento é semelhante à de Godofredo de la Fontaines: a existência é um predicado contingente, porque a essência da criatura de por si não exige a atualidade de sua existência, o que permite ser concebida de duas maneiras, como atual ou potencial. Disso não se infere uma distinção real, mas somente que o dito da existência acompanha o que se afirma da essência. Para ilustrar isso, Suárez traz um exemplo semelhante ao usado por Henrique de Gand: Assim como a diferença é vista como uma adição contingente ao gênero sem que no indivíduo elas sejam realmente distintas, assim também a relação entre essência e existência não significa ontologicamente uma distinção real. A diferença entre Henrique e Suárez está no fato que para aquele o que significamos por essência e existência está assentado em uma relação de dependência extrínseca da criatura para com o criador; pra Suárez a distinção de razão possui um fundamento intrínseco na realidade mesma da coisa da qual apreciamos distintos aspectos. Para mais detalhes consultar: TOMÁS DE AQUINO. **De ente et essentia**, Liv. IV, p. 376, [l. 90-126]; **DM**, XXXI, 7, 7-8; WIPPEL, 1982, p. 401; 404; OCAMPO, Fernanda. El debate en torno al ‘argumento del intellectus essentiae’ y la ‘distinción real’ entre la esencia y el ser en el De ente et essentia de Tomás de Aquino. **Studia Gilsoniana**. v. 7, n. 2, p. 237-261, 2018.

⁸ **DM**, XIII, 1, 5.

⁹ *Ibidem*, XIII, 1, 6.

¹⁰ *Ibidem*, XIII, 1, 11.

consequente, a distinção e composição entre essência e existência seria a marca registrada da criatura que não existe necessariamente.¹¹

Além da necessidade de distinguir e harmonizar as noções de criatura e Criador sob o arcabouço comum do objeto da MF, outro ponto importante para compreendermos o posicionamento de Suárez é a influência de Egídio que marcou a pauta das discussões referentes a esse problema.¹² Como já sinalizamos, Egídio promove uma reificação dos princípios metafísicos dentre os quais se incluem a essência e o ser caso os entendamos como dois princípios reais e distintos colocados fora de suas respectivas causas.

A influência de tal interpretação se faz notar já no início da Disputa em que os termos da discussão são esclarecidos e no próprio modo como são explicadas as três possíveis respostas. Nosso autor recorda que a noção de ente (*ens*), no que se refere à imposição do nome, deriva de ser (*esse*). Porém, se levarmos em conta o que estudamos na DM 2, concluímos que a razão de ente advém da essência, pois ente é aquilo que tem uma essência real.¹³ Para desfazer qualquer incongruência entre essas duas derivações da noção de ente, Suárez aproveita a ocasião para clarificar os termos da discussão e identificar o seu objeto de estudo.¹⁴

Uma essência é real em função do ser ou do ordenamento que ela tem ao ser que agora — dando um passo a mais — vem identificado explicitamente com a existência atual. Nesse contexto, já percebemos uma tendência reificante em Suárez:

A discussão, portanto, se refere à existência criada. Da qual, ademais, supomos que é *algo real e intrínseco à coisa existente*, o qual parece evidente por si. Pois, por existência, se entende que a *coisa é algo na realidade*. Logo, convém que ela mesma seja *algo real* e íntimo, isto é, interna à própria *coisa* existente. De fato, *a coisa não pode ser existente* por uma denominação extrínseca ou algum ente de razão.¹⁵

¹¹ **DM**, XIII, 1, 7. Especialmente onde diz: “[...] quia in ilia comparator essentia ad esse sicut potentia ad actum, qui est extra quidditatem eius, et sine quo concipi potest, quae rationes communes sunt omni creaturae.”

¹² Ver, por exemplo: *Ibidem*, XXXI, 6, 12.

¹³ Cf. *Ibidem*, II, 4, 5; II, 4, 9; II, 4, 15.

¹⁴ *Ibidem*, XXXI, 1, 1.

¹⁵ “Est ergo sermo de existentia creata. De qua praeterea supponimus esse aliquid reale et intrinsecum rei existenti, quod videtur per se notum. Nam per existentiam res intelligitur esse aliquid in rerum natura; oportet ergo ut et ipsa aliquid reale sit, et sit intima, id est, intra ipsam rem existens. Nec enim res esse potest existens per aliquam extrinsecam denominationem, vel aliquod ens rationis; alioqui quomodo existentia constitueret ens actu reale et extra nihil?” *Ibidem*, XXXI, 1, 2. Itálico nosso.

Que a existência venha interpretada como uma coisa, se confirma já na exposição da primeira opinião: “Sobre esta existência da criatura há várias opiniões. A primeira é que a existência é uma *coisa real* e totalmente distinta da *entidade* da essência da criatura.”¹⁶ Mais adiante, a própria essência vem descrita já não com o termo abstrato “entidade” e sim de maneira concreta, a saber, “algo” (em seguida equiparado à coisa) que recebe a existência também como uma “coisa”: “[...] o ser da criatura é um ser recebido em *algo*; logo, [é recebido] na essência, pois não é possível pensar outra *coisa* na qual seja recebido. Portanto, ela é uma coisa distinta da essência, pois de fato uma mesma coisa não pode ser recebida em si mesma.”¹⁷ Em definitiva, a distinção real é a que se dá entre “coisa e coisa”;¹⁸ exatamente a descrição feita por Egídio.

A segunda possibilidade seria entender a distinção entre essência e existência sob a base de uma distinção modal: a existência viria a ser uma determinação modal real da essência. Essa alternativa também se enquadra na tendência reificante que temos comentado: a distinção modal só faz sentido quando tomamos a essência como uma coisa modificada. Por fim, essa compreensão dos princípios metafísicos como realidades em sentido forte se confirma quando nosso autor justifica a terceira opinião relativa à distinção de razão (a que será defendida ao longo da disputa):

E seu fundamento consiste brevemente em que *alguma coisa* não pode constituir-se intrínseca e formalmente na razão de ente real e atual por outra distinta dela mesma, pois — por isso mesmo que uma se distingue de outra como um *ente de outro* — cada uma possui aquilo que é um ente como distinto de outro e consequentemente não se constitui formal e intrinsecamente por isso.¹⁹

Toda a DM 31 será, a partir de agora, uma longa argumentação para explicar e justificar o fundamento da tese acima referida. Seguiremos Suárez no estabelecimento das premissas que antecedem e embasam sua conclusão em favor

¹⁶ “De hac igitur existentia creaturae variae sunt opiniones. Prima est existentiam esse rem quamdam distinctam omnino realiter ab entitate essentiae creaturae.” **DM**, XXXI, 1, 3. Itálico nosso.

¹⁷ “[...] esse creaturae est esse receptum in aliquo; ergo in essentia, non enim potest excogitari aliud in quo recipiatur; ergo est res distincta ab essentia, non enim potest eadem res in seipsa recipi.” *Ibidem*, XXXI, 1, 5.

¹⁸ Cf. WELLS, 1955, p. 323.

¹⁹ “Eiusque fundamentum breviter est, quia non potest res aliqua intrinsece ac formaliter constitui in ratione entis realis et actualis per aliud distinctum ab ipsa, quia, hoc ipso quod distinguitur unum ab alio tamquam ens ab ente, utrumque habet quod sit ens, ut condistinctum ab alio, et consequenter non per illud formaliter et intrinsece.” **DM**, XXXI, 1, 13. Itálico nosso.

da distinção de razão; em seguida explicaremos a solução da questão em si e, finalmente, estaremos em condição de traçar alguns contornos referentes à especificidade do existencialismo Suareziano.

7.2. Premissas para a compreensão da distinção de razão em Suárez

Duas são as premissas necessárias para compreendermos a distinção de razão ou identidade fatural entre essência e existência: o estatuto ontológico da essência antes de ser produzida e a distinção, no ente criado, entre ente em ato e ente em potência.

7.2.1. A essência antes de ser produzida

Suárez, na seção 2 da DP 31, se adentra no estudo do estatuto ontológico da essência antes de ser produzida. Sua análise se articula sob dois registros que são necessários para apreciar, em sua integralidade, o posicionamento de nosso autor: o ente ou a essência em si, absolutamente considerada ou por denominação intrínseca; e a essência por denominação extrínseca, isto é, em outro ou relativamente apreciada. Esses dois ângulos, desde os quais encaramos a essência, nos auxiliarão na compreensão mais clara de três importantes pontos: primeiro, a distinção entre um ente puramente de razão, que não possui uma essência real e que, portanto, não está colocado sob o objeto da MF; segundo, como uma essência possível, mesmo não existindo, se denomina ente real e, finalmente, a distinção entre um ente real possível e um existente.

Com respeito à essência em si, Suárez inicia a seção diretamente anunciando:

Para começar é preciso estabelecer que a essência da criatura — ou a criatura de si mesma e antes de ser feita por Deus — *não possui em si nenhum verdadeiro ser real* e nesse sentido, prescindido o ser da existência, *a essência não é coisa alguma, mas absolutamente nada*.²⁰

²⁰ “Principio statuendum est essentiam creaturae, seu creaturam de se et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale, et in hoc sensu, praeciso esse existentiae, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil.” **DM**, XXXI, 2, 1. Itálico nosso.

A tese acima referida se contrapõe à ideia de que a essência possui em si — antes mesmo de ser produzida e à parte de sua presença em um intelecto seja Divino ou criado — um ser de essência realmente distinto de sua causa ou de uma mente que a conceba.²¹ A exclusão dessa interpretação e a explicação do que seja para Suárez a constituição ontológica da essência se dará em confronto com as opiniões de alguns autores, especialmente Escoto, Henrique de Gand e Capréolo.

Nosso autor defende Escoto contra a acusação de Caetano e “outros autores mais recentes” para os quais o Doutor Sutil defenderia um ser real (*entitas diminuta*), eterno e próprio da essência criada cuja anterioridade e consistência MF explicaria, por um lado, tanto o conhecimento especulativo e eterno que Deus tem dessas mesmas essências como, por outro, a ação Divina que cria algumas delas mediante a eficiência de sua vontade livre. Contudo para Escoto (e para Suárez que nesse ponto o acompanha), atribuir qualquer carga ontológica real ao ser da essência ocasionaria duas consequências indesejáveis: ou se compromete a liberdade Divina ou se minimiza o conceito de criação *ex nihilo*.

Deus, de fato, conhece necessariamente todas as essências possíveis. Contudo, isso não constitui uma base suficiente para inferir nelas qualquer realidade intrínseca. Na visão de Suárez, lastrear a ciência divina sobre essa espécie de realismo tornaria Deus dependente desses possíveis não somente na ordem do conhecimento, mas acabaria também por condicionar a mesma liberdade divina que se limitaria somente a escolher quais delas seriam realizadas existencialmente.

À luz dessas questões entendemos melhor por que Suárez, indo contra a autoridade de Porfírio, consente em atribuir uma distinção e uma definição essencial aos singulares. Assim, por exemplo, Deus conhece a essência singular do anjo Gabriel como condição para sua existência efetiva e imediata na criação. Dessa forma, a onipotência divina poderia, em tese, aniquilar o anjo Gabriel e recriar novamente sua “gabrielidade” sem necessariamente recriar o mesmo indivíduo “Gabriel”. A diferença entre “este” ou “outro Gabriel” possível está no fato de que aquele que efetivamente foi criado não está presente em Deus somente sob a razão de seu conhecimento especulativo ou meramente condicional, mas também sob a

²¹ Cf. HELLÍN, 1961, p. 153-155.

decisão de sua vontade livre de colocar tal essência singular efetivamente fora de suas causas.²²

Nesta parte, portanto, Escoto está de acordo conosco no princípio colocado: que a essência das criaturas — embora sejam conhecidas eternamente por Deus — são nada e não possuem ser real algum antes de recebê-lo pela livre eficiência de Deus.²³

Se a primeira dificuldade estava centrada na afirmação da liberdade divina, a segunda tem como referência a noção de criação. Nesse sentido, Suárez outra vez encontra referências no próprio Escoto que expressamente censura Henrique de Gand como sendo o verdadeiro proponente de um ser da essência próprio e independente da eficiência criadora de Deus. Essa opinião é totalmente rejeitada por uma simples razão: ela sinaliza a negação da própria noção de criação *ex nihilo*. Deus se reduziria a um demiurgo que remodelaria o ente a partir de algo pré-existente, a saber, a essência como potência receptiva. Para afastar este equívoco, é necessário novamente reafirmar a tese proposta: “[...] porque — removida a existência e a eficiência da causa primeira — nada absolutamente permanece no efeito como foi mostrado; logo, tampouco a essência pode permanecer sob algum verdadeiro ser real distinto do ser do Criador.”²⁴

Nesse contexto, Suárez identifica também a posição de Capréolo que parece oscilar entre Henrique e Escoto. Nosso autor discorda de passagens em que o “Príncipe dos tomistas” descreve a criação como uma produção *ex nihilo* somente a partir do que era um nada existencialmente falando, mas não de um nada segundo o ser essencial visto que a essência considerada em si é sempre algo no gênero das

²² Influenciado aqui por Escoto, a crítica de Suárez está dirigida à tese aristotélico-tomista que confere à matéria um papel central na individuação dos entes. Se a causa da unidade numérica da espécie se deve à matéria, tudo aquilo que é o ser de uma essência espiritual seria preenchido por um único sujeito impedindo que outro exercite ou instancie a mesma essência. Nesse caso, a onipotência divina só teria a alternativa de criar ou não este indivíduo “Gabriel”. Em outros termos, Deus não teria a liberdade nem o poder para aniquilar “Gabriel” e recriar com sua essência outro indivíduo distinto. Para mais detalhes, consultar: IOANNES DUNS SCOTUS. **Ordinatio: Liber Secundus a distinctione prima ad tertiam**. Civitas Vaticana: Polyglottis Vaticanis, 1973, d. 3, p. 1, q. 7, n. 229 [p. 501].

²³ “Igitur hac in parte Scotus nobiscum convenit in principio posito, quod essentiae creaturarum, etiamsi a Deo sint cognitae ab aeterno, nihil sunt nullumque verum esse reale habent antequam per liberam Dei efficientiam illud recipiant.” **DM**, XXXI, 2, 1.

²⁴ “Item quia, remota existentia et efficientia primae causae, nihil omnino manet in effectu, ut ostensum est; ergo neque essentia manere potest sub aliquo vero esse reali distincto ab esse creatoris.” *Ibidem*, XXXI, 2, 4.

essências, no ser inteligível e na potência ativa do criador embora não no ser real atual.²⁵

Não obstante, Suárez parece aceitar a explicação capreolista quando esta se concentra na compreensão da essência em si antes de ser produzida por Deus. Aqui temos uma reflexão que nos ajudará a captar a distinção entre um ente de razão propriamente dito e uma essência real não existente. Portanto, conforme a leitura de nosso autor, Capréolo:

[...] não estima que haja alguma coisa verdadeira distinta de Deus que simplesmente exista fora do nada, mas que — por parte da criatura — afirma certa aptidão ou, antes, uma não repugnância para que se produza o ser em tal coisa. Nisso, pois, se distinguem a essência das criaturas das coisas fictícias e impossíveis como a quimera; e neste sentido se dizem que as criaturas possuem uma essência real, embora não existam. Com efeito, se diz que elas a possuem não em ato, mas em potestade; *não por uma potência intrínseca, mas a extrínseca do Criador e assim se afirma que a possuem não em si, mas em sua causa.*²⁶

Isso no que tange à distinção entre o ente fictício que não detém uma essência real e o ente real possível. A essência possível se diz real não em si, mas por denominação extrínseca, isto é, pela não repugnância em ser produzida por parte da potência do Criador.²⁷ Por outro lado, respondendo a uma série de objeções contra esses princípios, Suárez completará a sua análise, refinando seu entendimento referente à consistência ontológica da essência real possível comparada, agora, com a real existente.

Destacamos brevemente, a esclarecedora explicação suareziana concernente ao fundamento ontológico da ciência divina especulativa. Como vimos, para Henrique de Gand tal conhecimento demandaria como condição um ser essencial real e distinto de Deus. Suárez faz notar com um exemplo sobre a verdade de eventos futuros que o conhecimento, inclusive das realidades singulares, não exige por si a existência atual da essência, mas só a sua aptidão para existir:

²⁵ **DM**, XXXI, 2, 2.

²⁶ “[...] non existimet esse aliquam veram rem distinctam a Deo, quae sit simpliciter extra nihil, sed ut ex parte creaturae dicat quamdam aptitudinem, seu potius non repugnantiam, ut in tali esse a Deo producat; in hoc enim distinguuntur essentiae creaturarum a rebus fictitiis et impossibilibus ut chymera, et hoc sensu dicuntur creaturae habere reales essentias, etiamsi non existant; dicuntur autem habere, non actu, sed potestate, non per potentiam intrinsecam, sed extrinsecam creatoris, atque ita dicuntur habere non in se, sed in causa sua”. *Ibidem*, XXXI, 2, 2. Itálico nosso.

²⁷ WELLS, 1955, p.144-149.

[...] em virtude da terminação da ciência não se requer na coisa conhecida algum ser real, mas somente aquele que seja adequado para a verdade de seu conhecimento. Isso fica evidente na ciência que o anjo tem de uma rosa possível ou de um eclipse futuro.²⁸

Um eclipse futuro, com todas suas notas particulares, pode ser objeto de conhecimento verdadeiro, embora não exista atualmente. Logo, a existência atual é somente uma condição suficiente para a verdade. Isso, ademais, nos auxilia na compreensão da relação que há entre indivíduo singular e existência. De fato, no capítulo anteriormente estudado sobre a unidade singular, sinalizamos que há uma ligação entre essas noções.²⁹ Agora tal vínculo fica ainda mais claro: não temos uma relação de mútua implicação entre singularidade e existência. Devido à dinâmica de adição de razão inversa que define o indivíduo,³⁰ só podemos afirmar que tudo quanto existe é singular, mas não o contrário (um eclipse futuro é uma realidade singular que ainda não existe).

Não há, portanto, uma identidade real entre a coisa ou essência possível e a existente como se a realidade primária fosse a essência que adquire um novo estado ou mera atualização modal que a posiciona fora de suas causas. Para Suárez, tal dinâmica ocorre somente à nível de nossas concepções formais que dizem respeito à maneira como pensamos a realidade.³¹

Portanto, quando se diz que a coisa possível e a feita são as mesmas em número ou em espécie, se a discussão versa sobre uma identidade real ou positiva, isso é falso pois ela não se dá senão entre extremos positivos e reais. Contudo, negativamente se diz que são uma mesma coisa ou de uma mesma espécie porque a coisa produzível e a produzida não são duas coisas, mas uma só; tampouco elas têm duas espécies ou duas essências, mas somente uma. *Apreendemos tal unidade ou identidade de maneira positiva, pois comparamos uma coisa positiva existente objetivamente no intelecto com uma coisa existente em ato como si fossem dois extremos positivos, embora na própria coisa não sejam mais que uma só.*³²

²⁸ “[...] ex vi terminationis scientiae non requiritur in re scita aliquod esse reale, sed solum illud quod adaequatum sit scientiae ad veritatem eius. Quod est evidentius in scientia quam angelus habet de rosa possibili, aut de futura eclipsi.” **DM**, XXXI, 2, 7.

²⁹ Cf. *Ibidem*, V, 5, 2; VI, 1 10.

³⁰ Cf. GÓMEZ CAFFARENA, 1959, p. 147.

³¹ Cf. **DM**, XXXI, 7, 6-7; XXXI, 12, 2 e 8; XXXI, 13, 13.

³² “Cum ergo dicitur res possibilis et facta esse eadem numero vel specie, si sit sermo de identitate reali seu positiva, falsum est, quia haec non est nisi inter extrema positiva et realia; negative autem dicuntur esse una res vel unius speciei, quia res producibilis et producta non sunt duae res, sed una, neque habent duas species aut duas essentias, sed unam; haec autem unitas seu identitas negativa apprehenditur a nobis ad modum positivae, quia comparamus rem positivam obiective

Portanto, em seu conceito objetivo a essência possível se diz real de maneira condicionada.³³ Tomando-a de maneira precisiva, sem levar em conta sua atualidade, dizemos que uma essência é real por encontrar-se presente na potência de sua causa ou objetivamente em uma inteligência. Embora a essência sob esse aspecto não seja uma realidade em si, isso, contudo, é suficiente para separá-la do ente meramente fictício e posicioná-la de algum modo sob a denominação de ente real.³⁴

Para Suárez, a essência real denota propriamente (*simpliciter*) a essência existente; contudo ela também se predica da essência possível não em função de sua entidade, que atualmente é inexistente ou em si nada, mas de modo indireto sob algum aspecto (*secundum quid*) indicando uma disposição ou intencionalidade da essência para com a existência quer ela se compreenda como contida na potência de sua causa ou como não contraditória pelo intelecto.³⁵ Em outros termos, a essência, para ser real, exige uma ligação com a existência seja ela imediata por estar contida na própria essência enquanto atual seja mediada por encontrar-se em outro como sua causa ou na compreensão objetiva de sua possibilidade por parte do intelecto. Podemos constatar como Suárez articula esses, digamos, dois níveis de realidade da essência e a prioridade de sua realidade existencial na seguinte passagem:

Pois acima já declarei que a essência da criatura — inclusive a não produzida — *é de algum modo uma essência real*. E anteriormente, tratando do conceito de ente, mostramos que não somente sob ele se compreende aquilo que é em ato, mas também o que é apto para ser. Por isso, Caetano retamente afirma (de Ente et essentia, c. 4, q. 5) que o ente real se toma de duas maneiras: uma enquanto se distingue de frente ao ente fabricado pelo intelecto — *o que propriamente é um ente de razão* —, outra maneira enquanto se distingue de frente ao existente em ato. Portanto, a essência da criatura, em si, é um ente real no primeiro sentido, a saber, em potência, mas não no segundo, em ato, *que é aquilo que propriamente é um ente real*.³⁶

Desse texto se infere que a noção de essência real não se atribui

existentem in intellectu ad rem actu existentem, ac si essent duo extrema positiva, cum tamen reipsa non sint nisi unum” **DM**, XXXI, 2, 9. Itálico nosso.

³³ Cf. HELLÍN, 1961, p. 147-148.

³⁴ Cf. *Ibidem*, p. 153-155.

³⁵ Cf. GÓMEZ CAFFARENA, 1959, p. 143.

³⁶ “Iam enim supra declaravi essentiam creaturae, etiam non productam, esse aliquo modo essentiam realem. Et in superioribus tractando de conceptu entis, ostendimus non solum sub illo comprehendi id quod actu est, sed etiam quod aptum est esse. Unde recte Caietanus, de Ente et essentia, c. 4, q. 5, ait ens reale dupliciter accipi: uno modo, ut distinguitur contra ens fabricatum ab intellectu (quod proprie est ens rationis); alio modo, ut distinguitur contra non existens actu. Essentia ergo creaturae secundum se est ens reale primo modo, scilicet, in potentia, non vero posteriori modo, et in actu, quod est proprie esse ens reale” **DM**, XXXI, 2, 10. Itálico nosso.

univocamente ao ente possível e ao existente. Claramente temos em Suárez uma primazia da essência existente a partir da qual vamos depurando outros conceitos como, no caso da presente DP, o de essência possível.³⁷ No entanto, se abstrairmos da essência a sua existência, a sua relação com a potência causal e a sua presença no intelecto, isto é, se a tomamos absolutamente em si como o fizera Avicena, não restará ponto de referência algum que nos permita afirmar dela qualquer realidade. Isso se confirma quando nosso autor compara, agora, a essência possível com a atual a fim de selar seu entendimento do que se entende por ser da essência e como ele se atribui ao ente criado.

[O ser da essência] se atribui de duas maneiras às coisas criadas. Uma com base em si mesmo, inclusive enquanto ainda não foram produzidas nem são existentes em ato. *E dessa maneira, o ser da essência não é um verdadeiro ser real atual* na criatura como foi demonstrado, mas é um ser possível [...]; pois, como mostramos, as essências das criaturas neste modo somente possuem o ser quer em causa, quer objetivamente no intelecto. [...] *De outra maneira se toma o ser da essência enquanto convém à criatura já existente em ato e este ser sem dúvida é real e atual* seja que ele se distinga realmente da existência seja somente pela razão.³⁸

A realidade do ser da essência se atribui primariamente à essência atual e em função dela à essência em potência ou possível. Como nosso autor descreve o ente como aquilo que tem uma essência, será necessário agora, à luz dessas conclusões, explicar a próxima premissa: a diferença nas criaturas entre essência em potência e essência em ato ou entre ente em ato e ente em potência.

7.2.2. Ente em ato e ente em potência

Como na seção anterior, Suárez começa diretamente enunciando a premissa defendida:

[...] nas coisas criadas, *o ente em potência e em ato se distinguem imediata e formalmente como o ente e o não-ente de maneira absoluta*. Tal distinção

³⁷ Cf. **DM**, XXXI, 6, 13.

³⁸ “Duobus enim modis attribuitur rebus creatis. Uno modo secundum se, etiam ut nondum sunt factae neque actu existentes. Et hoc modo esse essentiae non est verum esse reale actuale in creatura, ut demonstratum est, sed est esse possibile [...]; nam, ut ostendimus, essentiae creaturarum hoc modo tantum habent vel esse in causa, vel objective in intellectu. [...] Alio modo sumitur esse essentiae ut actu convenit creaturae iam existenti, et hoc esse est sine dubio reale et actuale, sive re, sive ratione tantum ab existentia distinguatur, quod postea videbimus.” *Ibidem*, XXXI, 2, 11. Itálico nosso.

é chamada por alguns de real negativa, porque um extremo é uma coisa verdadeira e o outro não; por outros, no entanto, é chamada distinção de razão, pois não são duas coisas, mas somente uma que é concebida e comparada pelo intelecto como se fossem duas.³⁹

A explicação e justificativa dessa tese ainda se move no horizonte teórico de Egídio Romano⁴⁰ referente a distinção real. Nesse contexto, Suárez novamente constrói a argumentação defendendo a posição de Escoto contra a acusação de atribuir ao ente em potência um modo positivo ou ser diminuto em comparação com o estado da essência em ato.⁴¹ A exposição está articulada mais uma vez em dois momentos. Primeiramente examina a noção de ente em potência com especial ênfase na ideia de potência objetiva. Em seguida, discorre sobre o ente em ato, concretamente o que o ente em ato adiciona ao ente em potência.

Em primeiro lugar, a potência objetiva não pode ser algo real e positivo distinto da causa produtora e pressuposto de sua ação. Na verdade, ela é o próprio ente possível que, como tal, pode colocar-se como objeto da ação produtora de sua causa. Tal conclusão de que o ser em potência não significa realidade alguma na coisa em potência se apoia em duas premissas anteriormente já utilizadas: a liberdade Divina e a criação como produção *ex nihilo*.

No inciso anterior, concluímos que não pode haver qualquer ser da essência dotado de realidade em si antes da criação. Daí podemos inferir que há duas alternativas para a essência ou ente em potência: será algo produzido por Deus ou não. Se ela não é produzida por Deus, deverá, conforme a tese proposta, equiparar-se ao não-ente. Caso seja produzida, ou ela o será necessária e eternamente — o que vai contra a liberdade divina — ou será produzida no tempo. Nesse último caso, haveria um tempo em que a essência ainda não foi produzida, sendo em si nada ou não-ente ao qual devemos atribuir um ser em potência na medida em que tal essência encontra-se sob o alcance de sua causa.⁴²

Chegamos à mesma conclusão sob a perspectiva da noção de criação *ex nihilo*; ademais, dela recavamos uma ulterior distinção que será importante para nossa

³⁹ “[...] in rebus creatis ens in potentia et in actu immediate ac formaliter distingui tamquam ens et non ens simpliciter. Quae distinctio ab aliquibus vocatur realis negativa, quia unum extremum est vera res, et non aliud; ab aliis vero vocatur distinctio rationis, quia non sunt duae res, sed una tantum, quae per intellectum concipitur et comparatur ac si essent duae.” **DM**, XXXI, 3, 1. Itálico nosso.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, XXXI, 3, 5.

⁴¹ *Ibidem*, XXXI, 3, 2.

⁴² Cf. *Ibidem*, XXXI, 3, 3.

investigação: a distinção que há entre potência objetiva e subjetiva. O raciocínio começa com a pergunta sobre se a potência permanece no ente produzido ou em ato. Se a resposta for negativa, uma vez mais estaremos alinhados com a tese de que o ente em potência é, em si, nada. De fato, não é possível pensar em algo investido de alguma consistência ontológica que venha destruído por receber uma atualidade ou que uma atualização sobrevenha a algo que em si é nada, “pois toda potência real positiva é alguma coisa verdadeira ou em alguma realidade e fundada na entidade.”⁴³ Por conseguinte se mantemos, em conformidade com esse raciocínio, que alguma potência real positiva permanece no ente em ato, não estaremos mais diante de uma potência objetiva e sim subjetiva ou receptiva como a matéria que recebe a forma ou a substância, os acidentes.⁴⁴ Contudo, se aplicamos isso à esfera do ente criado enquanto tal, seremos obrigados a negar a criação como produção *ex nihilo* assumindo que Deus somente imporá uma nova atualização a algo que de alguma forma já é em si algo. Logo, é preciso afirmar que o ente em potência e o ente em ato se distinguem imediatamente como o não-ente e o ente.⁴⁵

Disso se depreende que, em potência, algo se diz ente somente em sua causa ou por referência à sua causa como possível objeto de sua ação. Em outros termos, é ente por denominação derivada da potência de sua causa.⁴⁶ Assim, prescindida a denominação do agente, será somente uma negação e de modo algum algo em si, pois “[...] quando uma coisa é criada, deixa de estar em potência não porque deixe de estar sujeita à potência divina e contida nela, mas porque já não está somente nela, mas também [existe] a partir dela e em si mesma. Logo, aquele ‘em potência’ excluía este estado.”⁴⁷

Se o ente em potência, em si, é de fato nada ou não-ente, surge a pergunta: o que adicionaria o ente em ato ao ente em potência. Aqui, como nessa seção em geral, nosso autor fará uma análise estritamente formal, isto é, sem referência ao

⁴³ “[...] omnis enim potentia realis positiva est res aliqua vera seu in aliqua realitate et entitate fundada” **DM**, XXXI, 3, 3.

⁴⁴ Cf. HELLÍN, 1948b, p. 36. Ver também: *Idem*, 1981, p. 165.

⁴⁵ **DM**, XXXI, 3, 3.

⁴⁶ Cf. **DI**, XXXVI, 1, 4. Especialmente onde diz: “Quia essentia secundum se, ut dicitur esse aeterna in potentia suae causae, est capax existentiae secundum potentiam objectivam, seu per extrinsecam denominationem a potentia suae causae; entitas ergo actualis non consistit in hac capacitate, ut sic.”

⁴⁷ “[...] cum res creatur, desinit esse in potentia, non quia desinat esse subiecta divinae potentiae et contenta in illa, sed quia iam non est tantum in illa, sed etiam ab illa et in seipsa. Hunc ergo statum excludebat illud in potentia.” **DM**, XXXI, 3, 4.

conteúdo daquilo que seja o ente em ato. Seu objetivo é mostrar como — desde qualquer perspectiva — o ente em ato se distingue imediatamente do ente em potência por sua própria entidade como o ente do não-ente, sem necessidade de que a atualidade enquanto tal seja o resultado de uma espécie de sobreposição de camadas.⁴⁸

Por isso, encara a questão desde seus dois ângulos, a saber, desde a hipótese da distinção de razão e desde a da distinção real. Primeiramente põe sobre a mesa a possibilidade de que essência e existência sejam apenas racionalmente distintas. Com efeito, se essência e existência não são realmente realidades distintas, não podemos dizer que o ente em ato adiciona a existência sobre a essência em potência.⁴⁹ Isso no máximo seria uma adição de razão inversa como sucede com a essência comum e a singular. Uma adição propriamente dita se faz sobre algo que possui alguma realidade. Agora, dado que a essência em potência não possui atualidade alguma, não lhe pode advir qualquer adição real. Por isso que, desde essa perspectiva, ontologicamente a essência em ato inclui formalmente a existência, o que é outra forma de afirmar a identificação de ambas.⁵⁰

Mas se argumentamos em termos de uma adição real por parte do ente em ato ao ente em potência, é preciso conceber a essência como uma entidade criada atual, distinta de sua causa, isto é, algo em si real e positivo para exercer o papel de potência receptiva dado que não é possível uma adição real senão sobre algo real. Ademais, a própria existência deverá separar-se ou de algum modo distinguir-se da essência atual como algo sobreposto ela e com um efeito formal distinto daquele responsável pela atualidade da essência que a torna distinta em si e fora de suas causas. Daí que a própria essência, no que ela tem em si de positivo ou real, se distingue da potência objetiva pelo seu próprio ser essencial ou pela própria atualidade

⁴⁸ Suárez não nega que possa existir alguma condição secundária para a realização de fato da essência em sua atualidade. Com efeito, uma dessas condições é a própria subsistência como teremos oportunidade de ver. A questão aqui para nosso autor é focar o problema desde seu aspecto estritamente formal, ou seja, o que a essência atual enquanto tal — e não sob algum aspecto ou condição ulterior — se diferencia da essência em potência. Recordemos, ademais, que o modo como Suárez entende a distinção entre essência e existência depende do viés dado por Egídio a essa questão, a saber, que toda distinção real pressupõe uma distinção entre “coisa e coisa”. Isto é, que toda distinção real se verifica entre realidades dotadas de alguma positividade ou consistência ontológica.

⁴⁹ Cf. HELLÍN, 1961, p. 157-158.

⁵⁰ **DM**, XXXI, 3, 5.

e não pela existência que lhe viria ulteriormente adicionada.⁵¹

Logo, qualquer entidade atual se distingue do ente em potência por aquilo que formal, imediata e precisamente é em seu gênero entidade atual e deixa de ser potencial. Mas a essência atual difere da essência em potência no ser da essência como é evidente; e não difere formal e precisamente pela existência, mas por aquela atualidade que tem em si distinta da existência, porque não a possuía em ato quando estava em potência; logo. Ademais porque, em conformidade com aquela entidade atual, está em potência receptiva para a existência o qual não estava enquanto considerada somente em potência objetiva.⁵²

Com isso encerramos a exposição e justificação das duas premissas apresentadas por Suárez como fundamento para sua tese da distinção de razão entre essência e existência. Como advertimos acima, a análise foi feita em termos formais, sem ainda se posicionar explicitamente em relação a nenhum dos lados do problema. No próximo inciso, daremos início à solução da questão que começa, agora, aproximando a noção de existência e essência atual.

7.3. Solução da questão

A solução para o problema da distinção entre essência e existência possui duas etapas claramente distinguíveis. Antes de mais nada, a fim de identificar o que torna atual uma essência, Suárez aproxima as noções de existência e essência que, no caso da essência atual, termina em uma identidade real. Para tanto, é preciso marcar de modo mais claro o que se entende por existência separando ou distinguindo aquilo que ela é formal ou absolutamente (*simpliciter*) de outras condições para a sua realização fatural. Feito isso, chegamos ao momento central da DM 31 em que a razão

⁵¹ **DM**, XXXI, 3, 6. Especialmente onde diz: “ergo quaelibet actualis entitas per id formaliter immediate ac praecise differt ab ente in potentia, per quod est in suo genere entitas actualis et desinit esse potentialis; sed essentia actualis in esse essentiae differt ab essentia in potentia, ut per se notum est, et non differt formaliter ac praecise per existentiam, sed per actualitatem illam quam in se habet, ab existentia distinctam, quia illam actu non habebat dum erat in potentia; ergo. Item, quia secundum illam entitatem actualem est in potentia receptiva existentiae, in qua non erat prout considerata in sola potentia obiectiva.”

⁵² “ergo quaelibet actualis entitas per id formaliter immediate ac praecise differt ab ente in potentia, per quod est in suo genere entitas actualis et desinit esse potentialis; sed essentia actualis in esse essentiae differt ab essentia in potentia, ut per se notum est, et non differt formaliter ac praecise per existentiam, sed per actualitatem illam quam in se habet, ab existentia distinctam, quia illam actu non habebat dum erat in potentia; ergo. Item, quia secundum illam entitatem actualem est in potentia receptiva existentiae, in qua non erat prout considerata in sola potentia obiectiva.” *Ibidem*, XXXI, 3, 6.

própria do ente criado vem decifrada na distinção de razão — com fundamento na realidade — entre essência e existência.

7.3.1. O que torna atual a essência

Tendo distinguido o ente em potência e o ente ato, o empenho de Suárez se concentra agora (seção 4 da Dm 31) em apurar aquilo que formalmente responde pela constituição da essência em ato. A resposta está dada no próprio título quando o lemos na sua forma afirmativa, isto é, retirando a partícula interrogativa: “[se] a essência da criatura se constitui na atualidade da essência por um ser real, indistinto dela mesma, que tem nome e razão de existência”.⁵³ Temos aqui os três elementos basilares que serão desenvolvidos ao longo da seção: o ser da essência atual é um ser real; esse ser, ademais, não constitui a essência por composição de partes e, finalmente, o ser da essência atual é, em realidade, sua mesma existência atual. Explicaremos cada um desses pontos.

O primeiro é que “a essência real, que é *em si algo distinto de sua causa*, se constitui *intrinsecamente* por algum ser real e atual.”⁵⁴ Nosso autor, aqui, está delimitando o foco da discussão ao ente real em ato; por conseguinte, exclui-se o ente em potência ou a essência possível que, em si, é nada e só incide denominativamente sob a noção de ente.⁵⁵ Por conseguinte, tal conceito implica necessariamente que a

⁵³ “[an] essentia creaturae constituatur in actualitate essentiae per aliquod esse reale, indistinctum ab ipsa, quod nomen habeat et rationem existentiae”. **DM**, XXXI, 4, [título, p. 37].

⁵⁴ “essentia realis, quae in se est aliquid actu distinctum a sua causa, constituitur intrinsece aliquo esse reali et actuali.” **Ibidem**, 4, 2. Itálico nosso.

⁵⁵ Por uma questão de completude da argumentação, Suárez também trata da existência como a essência em seu estado de atualidade por contraste com a mesma essência em seu estado de possibilidade. Como já deixamos assentado anteriormente, a colocação da questão nesses termos é referente ao conceito formal ou ao modo como pensamos as relações entre essência e existência, mas não ao que a essência e a existência são ontologicamente na realidade. Por enquanto, manteremos nosso foco na esfera real ou na do conceito objetivo das noções de essência e existência dado que é esse o objetivo primário da seção que agora estamos apreciando. Deixamos, no entanto, aqui assentado que a perspectiva da existência como um estado da essência é uma noção derivada e dependente de outra próxima, porém distinta: a de existência como ser fora das causas. Tanto é assim que essa perspectiva epistêmica é explicada depois da ontológica e explicitamente vinculada em dependência desta última. Para tanto, vide **Ibidem**, XXXI, 4, 6. Especialmente ao final, onde diz: “illud esse quo intrinsece et immediate essentia possibilis intelligitur fieri essentia actualis, constituat essentiam extra causas, seu extra nihil, fere est per se nota ex terminis, quia per illud esse est aliquid in actu. Est etiam demonstrata ex principiis positis, quia ostensum est per hoc esse formaliter constitui essentiam extra possibilitatem *quam ab aeterno habebat nostro modo concipiendi; nam educi, ut sic dicam, a possibilitate et extra causas constitui idem sunt.*” Itálico nosso.

essência atual se diz ente por algo intrínseco, dado que potencialmente, como já afirmamos muitas vezes, a noção de ente lhe vem atribuída em virtude de uma realidade distinta de si, seja ela causal ou intencional. Esse algo intrínseco é o que Suárez entende pelo ser da essência atual.

A isso devemos adicionar outro aspecto: na esfera do ente enquanto tal, sua atualidade — ou, o que é o mesmo, a atualidade da essência — não pode ser o resultado de uma composição de partes realmente distintas. Por exemplo, se descendemos ao nível categorial, a substância material é um ser composto, constituído pela união de duas realidades: a matéria prima e a forma substancial. Na esfera transcendental e supracategorial, porém, nada há que se distinga do ente predicado de tudo quanto é real. Em outros termos, distinto do ente somente há o não-ente e o que não é um ente não pode fazer composição real com o que é ente.

Outra consequência contida no conceito de ente atual em si — absolutamente necessária para compreendermos a argumentação suareziana — é que tal constitutivo intrínseco deve também ser idêntico com a essência atualizada ou constituída. Em outras palavras, tal constituição do ente em ato não se realiza pela composição ou adição de partes e sim pela identidade entre o constituinte e o constituído. Por isso afirma Suárez que “[...] a essência atual difere imediatamente de si mesma como potencial por sua entidade; logo por ela mesma possui aquele ser atual pelo que está constituída”.⁵⁶

Isso fica evidente pelo fato de que, mesmo postulando uma distinção real entre a essência e existência, deveríamos atribuir à própria essência uma atualidade ou ser essencial, pois é necessário que ela seja uma coisa em si distinta de sua causa como condição para estabelecermos uma distinção real (*inter res et res*) com a existência. Mas esse ser atual da essência, condição ontológica para qualquer posterior composição, não pode ser algo distinto da própria essência, caso contrário entraríamos em um processo infinito com o qual seria impossível explicar a realidade da essência.⁵⁷ Tendo esclarecido esses dois pontos, nosso autor começará a equacionar, em terceiro lugar, as noções de essência atual e existência. O ser da essência — constitutivo intrínseco da atualidade essencial e, ao mesmo tempo,

⁵⁶ “[...] essentia actualis differt a seipsa potenciali immediate per suam entitatem; ergo per illammet habet illud esse actuale per quod constituitur” **DM**, XXXI, 4, 3.

⁵⁷ *Ibidem*, XXXI, 4, 3. Consultar também: *Ibidem*, XXXI, 13, 11; XXXI, 13, 28.

idêntico com ela — é o que descreve em seu sentido estritamente formal aquilo que se entende por sua existência.

Podemos constatar isso tanto do ponto de vista da essência quanto pela própria razão de existência; ao fazê-lo, estaremos em condições de desvendar outra peça chave de nossa investigação que é o próprio conceito de existência em Suárez. De fato, não há nada que se possa pensar como característica da essência atual (sua temporalidade, contingência, distinção de outros, ser causado ou produzido como termo da ação divina) que não esteja incorporado também naquilo que se entende por existência: tudo que se diz do existente também se aplica ao ser da essência atual.⁵⁸ Nosso autor chega a essa conclusão, discernindo a razão mesma de existência:

[...] pois o ser da existência não é outra coisa que aquele ser pelo que formal e imediatamente alguma entidade se constitui fora de suas causas e deixa de ser nada, iniciando a ser algo; mas isso mesmo é o ser pelo que formal e imediatamente a coisa se constitui na atualidade da essência. Logo é um verdadeiro ser de existência.⁵⁹

Que a existência se identifica com o ente em ato, se infere das premissas antes estabelecidas, especialmente da ideia de que essência em ato e essência em potência se distinguem imediatamente com o ente e o não-ente. Na visão de Suárez, se separarmos realmente essência e existência, deveríamos assumir que há um meio termo entre o não-ente e o ente, isto é, entre a essência em potência (não ente em si) e a essência atual (ente em si), o que é impossível.⁶⁰ Portanto, conclui que “esse ser pelo que formalmente o ente se constitui em ato, em si e fora das causas é também o ser pelo que se constitui o existente.”⁶¹

⁵⁸ **DM**, XXXI, 4, 5.

⁵⁹ “[...] nam esse existentiae nihil aliud est quam illud esse quo formaliter et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas et desinit esse nihil ac incipit esse aliquid; sed huiusmodi est hoc esse quo formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentiae; ergo est verum esse existentiae.” *Ibidem*, XXXI, 4, 6. Itálico nosso. Ver também: *Ibidem*, XXXI, 6, 4; 11. Em outra passagem, Suárez precisa que o “ser em si um ente em ato” é o que propriamente significa a existência e que o ser “fora das causas” reforça a ideia de que o ente finito tem o ser não de si (a se), mas de outro (ab alio); para mais detalhes, vide: *Ibidem*, XXXI, 6, 21. A mesma ideia repete-se em *Ibidem*, XXXI, 9, 27.

⁶⁰ *Ibidem*, XXXI, 4, 6. Consultar também: GÓMEZ CAFFARENA, 1959, p. 141-143.

⁶¹ “[...] illud esse quo formaliter constituitur ens actu in se et extra causas, est etiam esse quo constituitur existens.” *Ibidem*, XXXI, 4, 6. Notamos que a presente citação ameniza e resolve uma certa circularidade entre a prioridade que se deve assignar a noções de essência em ato e existência. Por vezes as formulações de Suárez dão certa prioridade à existência como o ser “quo essentia creaturae formaliter constituitur in actualitate essentiae” Em outras ocasiões, é a existência que se descreve quase como uma epifenômeno da atualidade da essência: “per hoc esse essentiae actualis formaliter ac praecise sumptum talis essentia est ens in actu et distinguatur ab

Nesse contexto de determinação da noção existência, FS faz notar um pormenor que tende a passar despercebido, mas que consideramos imprescindível para a compreensão do existencialismo suareziano e para o desenvolvimento de nossa investigação. Ao longo da seção, Suárez encara duas objeções relativas à suficiência da noção de atualidade da essência (posicionada como algo real, em si e fora de suas causas) para que possamos dizer, de fato, que algo existe na realidade (*in rerum natura*). Em outras palavras, se ademais da atualidade da essência é necessária alguma outra, composição, condição ou atualidade que satisfaça plenamente a razão de existência atual.⁶²

Possivelmente Suárez aqui tem em mente as soluções de Tiago de Viterbo e Godofredo de la Fontaines para o problema da distinção entre essência e existência que, diversamente de Egídio Romano, não distinguem radicalmente essência e existência. Para eles a existência atual adicionava à essência todos aqueles elementos que, embora não estivessem incluídos naquilo que era a própria essência enquanto tal, se faziam necessários para que ela se desse de fato na realidade como os acidentes, a individuação, etc. É nesse sentido que Suárez considera, nas objeções levantadas, a possibilidade de distinguir a essência atual de outras condições, modificações ou atualidades ulteriores; sua solução está em pontualizar aquilo que é a existência em sentido absoluto e a existência em sentido qualificado.⁶³

Pois por este ser da essência atual, tomado formal e precisamente, tal essência é ente em ato e se distingue do ente em potência. Logo em virtude desse ser, tal essência é [existe]. Portanto, infere-se com razão: é um ente em ato, logo é [existe]; porque ser ente em ato não diminui a razão de ente que inclui o verbo é [existe]. Daí que mesmo concedendo que este ser da essência atual depende de um ulterior termo ou ato como de uma condição necessária — ou de algo semelhante —, esse mesmo ser, não obstante,

ente in potentia; ergo ex vi illius esse talis essentia est; recte enim infertur: est ens actu; [...] ergo ex vi illius vere et absolute dicitur res esse” **DM**, XXXI, 4, 4. Em virtude da identidade que nosso autor estabelece entre a essência atual ou ao ente em ato e a existência, essa circularidade é possível. Em termos do conceito objetivo ou da perspectiva ontológica, inferimos da essência atual que ela existe; é algo em si distinto de suas causas. Por outro lado, em termos do conceito formal, podemos dizer que a existência vem epistemologicamente pensada como aquilo pelo qual a essência se constitui como ente em ato. Tal circularidade não implica em uma identidade absoluta como veremos mais adiante, mas uma distinção de razão com fundamento real. Para mais detalhes referentes à identidade entre existência e ente/essência em ato, vide: *Ibidem*, V, 5, 2; VI, 1, 10; XXXI, 6, 6-7; XXXI, 11, 10; XXXI, 12, 7-8; XXXI, 12, 35-36; XXXI, 13, 18.

⁶² *Ibidem*, XXXI, 4, 4. Especialmente onde diz: “Dices de actuali essentia semper vere dici est, non tamen formaliter ob actualitatem essentiae, neque ob illud esse quo in tali actualitate formaliter constituitur, sed quia nunquam habet hoc esse absque existentia, tametsi distincta a tali esse seu actualitate essentiae.” Ver também: *Ibidem*, XXXI, 6, 4; 8.

⁶³ Cf. WELLS, 1955, p. 218.

constitui formalmente o ente em ato e o distingue do ente em potência. Logo, por força dele verdadeira e absolutamente se diz que a coisa é [existe]; como o acidente que por força de seu ser se diz que é ente em ato e que existe absolutamente, embora esse ser requeira a inerência em um sujeito de tal maneira que sem ela não pode existir naturalmente.⁶⁴

Daqui percebemos o porquê da insistência de Suárez ao longo dessa seção (mas também de toda DM 31) em afirmar que sua argumentação está centrada na explicação da existência considerada formalmente. Uma consideração formal é, em definitiva, uma apreciação abstrata de determinada realidade ou, como nosso autor costuma denominar: precisiva. Portanto, no que se refere à existência, a preocupação de Suárez é entender o seu conceito enquanto tal, sem levar em conta outros aspectos que possam acompanhar, de maneira necessária ou não, uma essência atual ou existente. À luz dessa reflexão, entende-se porque ele diz que: “a existência enquanto existência corresponde ao ente enquanto tal e pertence à sua razão intrínseca, quer em potência quer em ato dependendo da maneira como se tome o ente.”⁶⁵

Como temos mostrado, o conceito formal, absoluto ou abstrato de existência diz respeito à realidade em si de uma essência, isto é, como algo fora e, portanto, distinto de sua causa em particular ou, em geral, como algo positivo que escapa ao nada. Sob esse aspecto, a existência em sentido absoluto ou formal é suficiente para explicar a atualidade da essência, embora seja possível que se deem outras condições que acompanham a essência atual.⁶⁶

Temos falado até agora como Suárez entende essa absorção e identificação da existência no ser atual da essência. Resta-nos ainda precisar a natureza própria da relação e da distinção que se possa dar entre esses termos.

⁶⁴ “Nam per hoc esse essentiae actualis formaliter ac praecise sumptum talis essentia est ens in actu et distinguitur ab ente in potentia; ergo ex vi illius esse talis essentia est; recte enim infertur: est ens actu; ergo est, quia esse ens actu non diminuit rationem entis quam includit verbum est. Unde, etiam si demus hoc esse essentiae actualis pendere ab ulteriori termino seu actu tamquam a conditione necessaria, vel ab aliquo huiusmodi, nihilominus tamen illud esse ipsum formaliter constituet ens actu et distinguet illud ab ente in potentia; ergo ex vi illius vere et absolute dicitur res esse; sicut accidens ex vi sui esse dicitur esse ens actu et absolute esse, quamvis illud esse requirat inhaerentiam in subiecto, ita ut sine illa naturaliter esse non possit.” **DM**, XXXI, 4, 4.

⁶⁵ “Existentia ut existentia correspondet enti ut sic, estque de intrinseca ratione eius, vel in potentia, vel in actu, prout sumptum fuerit ens.” *Ibidem*, L, 12, 15. Mais adiante, teremos oportunidade de refletir e interpretar esta expressão de Suárez.

⁶⁶ Cf. HELLÍN, 1953, p. 494. Consultar também: DI VONA, P. **Studi sulla scolastica della Controriforma: L'esistenza e la sua distinzione metafisica dell'essenza**. Firenze: La Nuova Italia, 1968, p. 48-49.

7.3.2. Sobre a distinção entre essência e existência

Concluimos o inciso precedente comentando a suficiência do ente em ato (ser em si e fora de suas causas) para aquilo que nosso intelecto compreende como sendo o efeito formal da existência. Com base neste conceito nosso autor ratificará a exclusão de qualquer distinção positiva entre essência e existência, seja real ou modal, a fim de mostrar a identidade fática entre elas.⁶⁷ De tal identidade, no entanto, não se infere que a relação entre essência e existência se reduza a um mero *modus significandi* dos termos; a contingência do ente criado demanda uma distinção maior que a linguística, mas menor que a positiva, a saber, uma distinção de razão com fundamento na realidade.⁶⁸

Tal como estudamos no capítulo 1, a distinção entre essência e existência tem como problema de fundo o enquadramento de Deus no domínio da MF e sua distinção de frente ao ente criado. Com Suárez não é diferente; tendo afirmado a identidade entre essência e existência no ente em ato, é necessário agora estabelecer ou evidenciar os contornos próprios do ente criado que garantam sua distinção em relação a Deus. De fato, tanto Deus como as criaturas se dizem entes em função de suas essências reais; ademais, já deixamos assentado ao longo do presente capítulo que toda essência primariamente se diz real por sua atualidade intrínseca embora de

⁶⁷ A pesar da riqueza argumentativa, por questões metodológicas optamos por não nos adentrar em temas tangenciais ao pensamento próprio de Suárez como é o caso da exclusão da distinção real e modal. Somente ressaltamos brevemente alguns pontos que alicerçam todo o desenvolvimento do texto. Já abordamos o tema da reificação do ente e de tudo quanto entra em sua constituição. Logo se houver alguma composição real entre essência e existência, ela deverá ser ou entre coisa e coisa ou entre coisa e modo que, como veremos no capítulo 8, se resolve em uma espécie de composição real. Por conseguinte, os argumentos que excluem a distinção real também se aplicam na rejeição da distinção modal. Para Suárez, qualquer composição com distinção positiva entre essência e existência encerra uma contradição latente ao supor que a atualidade de uma essência se institui por algo distinto de si. Para que haja uma verdadeira composição, é preciso supor a entidade em si e fora das causas (a existência) dos elementos que se conjugam. Caso contrário cairíamos na inconsistência de assumir que o não ente (a potência objetiva) é. A mesma conclusão se chega por redução ao absurdo: se mantemos que a essência se constitui em seu ser atual pela adição da existência como uma coisa ou modo “ex natura rei” distintos, devemos nos perguntar pelo fundamento do ser fora das causas da existência adicionada. Se o ser da existência depende ele mesmo da composição para ser algo fora das causas, entraremos em um regresso infinito até que paremos em algo cuja entidade atual não se constitui por algo diverso de si. Se isso é assim, não há motivo para negar que a própria essencial tampouco se constitui em sua atualidade por algo distinto de si. Para mais detalhes, vide: **DM**, XXXI, 6, 9-12. Consultar também: *Ibidem*, XXXI, 13, 5-7.

⁶⁸ WELLS, 1955, p. 314; 330.

modo derivado ou denominativo uma essência potencial também se possa dizer ente por referência à sua causa ou não repugnância lógica.⁶⁹

É com referência a essa potência lógica que Suárez contempla a possibilidade de articularmos dois tipos de distinção entre essência e existência: uma distinção por abstração privativa que ocorre entre o não-ente *simpliciter* (essência em potência objetiva) e o ente *simpliciter* (essência em ato); outra por abstração precisiva que ocorre no âmbito do ente em ato; nosso autor claramente se inclina a essa última alternativa pois, no primeiro caso, temos uma distinção forte (real), mas fictícia entre o ente e o não-ente; no segundo uma distinção débil (de razão), mas com fundamento real.

A distinção entre criatura e Criador não ocorre obviamente entre o ente e o não-ente; tampouco está no possuir uma essência real nem, falando mais concretamente, no ser em si ou atual da essência, mas no que poderíamos chamar de “exseidade” ou “asseidade” da essência Divina diante da “abaliedade” ou “dealiedade” da essência criada. O ser em ato da essência de Deus provém “de si mesmo” (Suárez usa especialmente o termo *ex se*, mas também *a se* e *de se*); a essência criada, por outro lado, tem sua atualidade recebida de outro (*ab alio* ou *de alio*).⁷⁰ Tal “asseidade” implica uma negação que é a de não haver recebido seu ser de outro: “Por isso nenhuma coisa fora de Deus tem de si sua entidade, pois esse de si inclui uma negação de possui-la de outro; ou seja, afirma que tal natureza é uma entidade atual sem a eficiência de outro.”⁷¹

O ser atual ou existência da criatura não pertence e, portanto, não deriva de sua própria essência; ele depende da eficiência de outro.⁷² Tal dependência é o que

⁶⁹ Cf. **DM**, XXXI, 6, 13. Especialmente onde diz: “Quod addo ut tollatur aequivocatio de entitate in potentia, quae revera non est entitas, sed nihil, et ex parte rei creabilis solum dicit non repugnantiam vel potentiam logicam.”

⁷⁰ Tais termos tem em Suárez um significado muito preciso, mas que infelizmente acabam se perdendo nas traduções. É comum, de fato, que o “ex se” de Suárez venha traduzido como “por si” o que induz uma confusão com a ideia de “perseidade” que é o que formalmente descreve a subsistência da substância que estudaremos no próximo capítulo. Gilson, comentando a influência de Suárez em Wolff também usa o termo “asseidade” com o mesmo sentido empregado aqui. Por extensão, consideramos válido usar também o termo “abalidade”, visto ser este um conceito paralelo ao de “asseidade”. Para mais detalhes, consultar: GILSON, 1965, p. 164.

⁷¹ “Quapropter nulla res extra Deum habet ex se entitatem suam; nam illud ex se includit negationem habendi ab alio, id est, dicit talem naturam quae absque alterius efficientia habeat actualementem entitatem, seu potius sit actualis entitas.” **DM**, XXXI, 6, 13.

⁷² Embora não haja uma condição ou caráter ontológico, a ideia de “abalidade” como traço distintivo da essência criada em contraposição à “asseidade” da essência divina também se encontra em Ockham sob a perspectiva de uma análise sob a perspectiva intencional. Nesse sentido, observamos que Suárez se instala em um ponto de equilíbrio que o afasta tanto de um

ontologicamente fundamenta seu caráter contingente cuja compreensão não aponta para o fundamento de uma distinção e composição real entre essência e existência, mas para a limitação e imperfeição da criatura. E para expressar essa realidade, basta uma distinção de razão que viabilize a negação de que a atualidade do ente criado proceda de sua própria essência.

Portanto, por esse motivo afirmamos que tal distinção de razão tem algum fundamento na realidade, o qual não se deve a uma distinção real que ocorre na realidade, mas à imperfeição da criatura que, pelo próprio fato de não possuir o ser de si e poder recebe-lo de outro, oferece a oportunidade para essa nossa concepção.⁷³

A limitação e imperfeição que explica ontologicamente a contingência do ser em ato na criatura também justifica, epistemologicamente, que nosso intelecto formule duas concepções verdadeiramente distintas aplicadas sem contradição à mesma entidade atual.⁷⁴ Por conseguinte, podemos afirmar que, de modo análogo ao que constatamos com respeito ao tema dos transcendentais, a essência atual e a existência se referem a uma mesma realidade concebida com distintos sentidos, pois o poder ser ou não ser do ente criado permite que a razão prescinda ou desconsidere a atualidade da essência. Nisso evidencia-se a essência da criatura como aquilo que lhe é mais intrínseco; o constitutivo sobre o qual se fundam seus atributos necessários e sem o qual é impossível conceber o ente como algo.⁷⁵

essencialismo puro de corte platônico como também de um alinhamento mais direto com o nominalismo. Para mais detalhes, consultar: GUILLELMUS DE OCKHAM. **Summa Logicae**. St. Bonaventure: Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1974, III, II, cap. 27, p. 555.

⁷³ “Hac ergo ratione dicimus hanc distinctionem rationis habere in re aliquod fundamentum, quod non est aliqua actualis distinctio quae in re intercedat, sed imperfectio creaturae, quae, hoc ipso quod ex se non habet esse et illud potest ab alio recipere, occasionem praebet huic nostrae conceptioni.”

DM, XXXI, 6, 23. Consultar também: *Ibidem*, XXXI, 13, 9-10.

⁷⁴ Cf. GÓMEZ CAFFARENA, 1959, p. 135-138.

⁷⁵ Cf. **DM**, XXXI, 6, 15.

É necessário dizer, portanto, que a essência e a existência são a mesma coisa concebidas, no entanto, sob a razão de essência enquanto por razão dela a coisa se constitui sob determinado gênero e espécie. Porque a essência, como explicamos antes na DP 2, seção 4, é aquilo pelo qual primariamente algo se constitui dentro do âmbito do ente real, enquanto se distingue do ente fictício; e em qualquer ente particular sua essência se diz aquilo por razão do qual se constitui em um determinado grau e ordem de entes. [...] E por essa razão, costuma-se significar a essência com o nome de quiddidade, pois ela é o que se explica pela definição ou por alguma descrição mediante a qual expressamos o que é a coisa ou de qual natureza é.⁷⁶

Contudo, em virtude de sua “abalidade” podemos apreciar o ente criado desde outra dimensão, a existencial. Por ela, ao invés de focar no que há de necessário, o intelecto concentra sua atenção na atualidade contingente da essência. Com isso negamos que sua atualidade esteja incluída em seu ser essencial ou quidditativo, razão pela qual entendemos que ela precisa ser causada ou recebida de outro.⁷⁷

E, ao contrário, esta mesma coisa se concebe sob a noção de existência enquanto é o que explica o ser na realidade e fora das causas. Pois, pelo fato de que a essência da criatura não possui necessariamente o ser entidade atual de sua própria virtude, quando recebe sua entidade, concebemos, por isso, que nela há algo que é a razão formal de ser fora das causas; e isso (a essência sob tal razão) denominamos existência que, embora na realidade não seja outra coisa que a *própria entidade da essência* ela, sem embargo, vem concebida por nós sob uma razão e descrição diversa, o qual é suficiente para uma distinção de razão. Pois o fundamento dessa distinção está no fato de que as coisas criadas não possuem *de si* o ser e podem às vezes não serem. Daí que concebemos a essência da criatura como indiferente ao ser ou não ser em ato. *Dita indiferença não se dá por abstração negativa, mas sim precisiva.*⁷⁸

⁷⁶ “Dicendum ergo est eandem rem esse essentiam et existentiam, concipi autem sub ratione essentiae, quatenus ratione eius constituitur res sub tali genere et specie. Est enim essentia, ut supra, disp. II, sect. 4, declaravimus, id quo primo aliquid constituitur intra latitudinem entis realis, ut distinguitur ab ente ficto, et in unoquoque particulari ente essentia eius dicitur id ratione cuius in tali gradu et ordine entium constituitur. [Quomodo dixit Augustinus, XII de Civitate, c. 2: Auctor essentiarum omnium aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit.] Atque hac ratione solet essentia quidditatis nomine significari, quia illa est quae per definitionem explicatur, vel aliqua descriptione, per quam declaramus quidnam res sit cuiusve naturae.” *DM*, XXXI, 6, 23.

⁷⁷ *Ibidem*, XXXI, 6, 15.

⁷⁸ “At vero haec eadem res concipitur sub ratione existentiae, quatenus est ratio essendi in rerum natura et extra causas. Nam, quia essentia creaturae non hoc necessario habet ex vi sua ut sit actualis entitas, ideo, quando recipit entitatem suam, concipimus aliquid esse in ipsa quod sit formalis ratio essendi extra causas; et illud sub tali ratione appellamus existentiam quod, licet in re non sit aliud ab ipsamet entitate essentiae, sub diversa tamen ratione et descriptione a nobis concipitur, quod ad distinctionem rationis sufficit. Huius autem distinctionis fundamentum est, quod res creatae de se non habent esse et possunt interdum non esse. Ex hoc enim fit ut essentiam creaturae nos concipiamus ut indifferentem ad esse vel non esse actu, quae indifferentia non est per modum abstractionis negativae, sed praecisivae.” *Ibidem*, XXXI, 6, 23. Em outra passagem, nosso autor especifica mais ainda o caráter desse conceito formal de existência: ela vem concebida

Se podemos formar dois conceitos distintos e aplicá-los sem contradição a uma mesma essência atual por conta da “abalidade” do ente criado, em Deus nem sequer racionalmente isso será possível, pois é contraditório afirmar que um ente tem sua atualidade *a se* (de si mesmo) e ao mesmo tempo *ab alio* (de outro). Mas é isso que acontece se tentarmos distinguir n’Ele — inclusive racionalmente — essência e existência; com efeito, entendemos a Deus como o ente necessário e, portanto, que não depende de outro por ter de si mesmo sua atualidade (asseidade). Mas a distinção de razão decodifica a “abalidade” de uma determinada essência, logo nem sequer racionalmente podemos atribuí-la a Deus.⁷⁹

Por último, registramos uma breve ponderação sobre a seção 14, que versa sobre a dependência do ente criado. Como visto no capítulo 1, a dependência é o ponto chave para explicar a distinção intencional entre essência e existência em Henrique de Gand. Tendo exposto copiosamente seu posicionamento sobre a distinção de razão, nosso ator estima que seja necessário ponderar alguns aspectos da ideia de dependência como demarcador da razão do ente criado. Suárez não desenvolverá o tema em profundidade, pois seus aspectos fundamentais já foram analisados nas DP 20 e 21 relativas à criação e a conservação. Ademais ele será novamente considerado nas DP 47 e 48 sobre a relação. Por essa razão — e também pelo fato de o tema cair fora do recorte que temos dado a essa pesquisa —, não nos adentraremos nos detalhes da discussão. Contudo, alguns pontos são dignos de nota, pois corroboram o que temos até o momento defendido, abrindo o caminho para os próximos capítulos.

Já no início do texto, Suárez confirma o que temos dito sobre do ente em si ter prioridade sobre a sua consideração a relativa:

Até aqui, explicamos a razão do ente criado considerando de maneira absoluta sua composição intrínseca e sua entidade em relação ao próprio ato de ser, *do qual formalmente resulta que seja ente*. Agora se deve explicar e clarificar mais amplamente esta razão de ente criado por relação e comparação com o ente primeiro e incriado.⁸⁰

pelo intelecto à maneira de um modo da essência pelo qual a essência se constitui como ente em ato. Para mais detalhes, consultar: *Ibidem*, XXXI, 11, 10; XXXI, 11, 22; XXXI, 12, 2; XXXI, 12, 8; XXXI, 13, 13; XXXI, 13, 20; XXXI, 13, 23. Itálico nosso.

⁷⁹ Cf. WELLS, 1955, p. 315.

⁸⁰ “Hactenus explicuimus rationem entis creati, absolute considerando intrinsecam compositionem eius et entitatem eius per ordinem ad proprium actum essendi, a quo habet formaliter ut ens sit.

Com efeito, nas DP 20 e 21 já foi explicado: “[...] o que é esta dependência e como ela se diz essencial para a criatura, pois a exige em virtude de sua essência; não porque a própria dependência componha intrinsecamente a essência da criatura”.⁸¹ Toda o problema a ser resolvido nesta seção consiste em entender como a noção de dependência é a marca registrada do ser criado, mesmo que ela não entre intrinsecamente na constituição de sua entidade enquanto tal. Este é um ponto muito importante: a dependência não se inclui intrinsecamente na essência do ser criado considerado em seu sentido formal que, como avaliamos nesse capítulo, diz respeito ao seu ser em si ou existencial.

Ontologicamente falando, a dependência é um modo da essência criada. Por isso ele não se inclui na razão da essência considerada formalmente em sua condição de ente real em si. Isso nos coloca para fora daquilo que é o ente em sua realidade atual, não mais pela via da abstração ou precisão da entidade atual (ente possível), mas sim por composição ou adição positiva sobre o ente que já existe em si.

Nunc explicanda et declaranda est amplius haec ratio entis creati per habitudinem et comparisonem ad primum et increatum ens” **DM**, XXXI, 14, 1. *Itálico nosso.*

⁸¹ [De qua re fuse diximus in disp. XX et XXI, ubi explicuimus] quid sit haec dependentia et quomodo dicatur essentialis creaturae, quia ex vi suae essentiae illa indiget, non quia ipsamet dependentia componat intrinsece essentiam creaturae”. *Ibidem*, XXXI, 14, 2.

CAPÍTULO 8 - A essência em sua determinação positiva

Nos capítulos anteriores, temos feito uma exposição — dentro do escopo proposto para essa investigação — dos principais eixos teóricos da MF de FS. A linha guia que perpassou todos esses capítulos foi a ideia de determinação da essência real que, em termos gerais, desenvolveu-se até aqui em um movimento de explicação ou explicitação intrínseca, pois a análise de nosso autor se concentrou no ente em si em sua máxima extensão. Isso implica necessariamente que todos os conceitos que vão se desdobrando ou “ex-plicando” não ultrapassam aquilo que objetivamente é a própria essência, embora formalmente ou segundo nosso modo de conceber essa explicitação necessite de um contraste ou denominação comparativa.

Essa máxima universalidade e determinação intrínseca-explicativa já se faz presente na questão do objeto da MF. Como visto, para Suárez, a universalidade da ciência MF só pode ser garantida de duas maneiras: a primeira consiste em estabelecer o ente enquanto ente como seu objeto: uma noção que não é nem Deus, nem criatura; nem substância nem acidente, mas que se inclui uniformemente em tudo quanto é real. Em segundo lugar, essa universalidade só é possível se o conceito de ente for compreendido desde uma perspectiva formal, o que leva Suárez a descrevê-lo como aquilo que tem uma essência real cuja validação e explicitação se faz por contraste com o não-ente ou o nada: ele possui um conceito objetivo comum pois, tudo quanto é real é, de alguma forma, algo oposto ao puro não-ente. Logo, é real aquela essência que é pelo menos possível, ou seja, que existiu no passado, que existe agora ou que poderá existir futuramente.¹

Essa determinação intrínseca-explicativa por contraste continua na análise das propriedades transcendentais. Em virtude de sua noção de ente como essência real, Suárez reduz para três o número das paixões do ente: *unum*, *verum* e *bonum*. Nessa explicitação transcendental, o ente ainda é considerado em sua máxima precisão e universalidade. Consequentemente, em tal nível de abstração, a explicitação do conteúdo epistêmico dos transcendentais não se dá por meio de qualquer adição, nem mesmo de razão.

¹ Cf. HELLÍN, 1961, p. 161-163.

O expediente utilizado para desempacotar o conteúdo das noções transcendentais já não é mais a oposição radical da essência real com o nada ou não ser, mas sim diferentes denominações conotativas (negativa no caso de *unum* e positivas em *verum* e *bonum*). Essas denominações não são mais que pontos de vista desde os quais se compreendem o mesmo ente real ao viabilizar distintas comparações da essência consigo mesma. Como resultado, chegamos à compreensão de outras nuances não explícitas no conteúdo da noção de essência real como um não-não-ente.

A unidade transcendental reafirma a própria essência real, conotando que o ente é também indiviso, ou seja, não-dividido. Aqui comparamos a essência consigo mesma sob a noção de sua integralidade. Nos transcendentais *verum* e *unum* também temos a essência explicitada por denominações conotativas. Aqui a essência vem compreendida desde sua possível interação com o intelecto e com a vontade. Todo ente ou essência real é verdadeiro, pois pode ser compreendido por um intelecto. Em outros termos, a essência é uma determinação ontológica que escapa ao nada e como tal essa determinação significa algo que não é indeterminado; se não é pura indeterminação, ela pode ser compreendida, captada em seus contornos essenciais por um intelecto. Isso nada mais é que ser inteligível.

O mesmo ocorre com a bondade: expressamos diretamente a mesma essência real, conotando indiretamente sua apetibilidade. Por isso toda essência pode ser desejada por uma vontade, pois sua determinação ontológica significa uma perfeição desejável. A essência é algo feito — em latim *perfectum* —, constituída em si e fora do nada. Agora, aquilo que é não-feito nem factível é por definição irreal, ou seja, *imperfectum*. Portanto, tudo que é “perfeito” é também desejável ou apetecível. Por razões metodológicas, somente abordamos de modo detalhado o transcendental *unum* por ser o representante mais intrínseco e absoluto das propriedades do ente e, com isso, encerramos o capítulo dedicado a esse tema.

Em seguida, avançamos na análise daquilo que poderíamos chamar explicitações supracategoriais do objeto da MF: a unidade singular e a distinção entre essência e existência. Denominamos a singularidade e a existência predicados supracategoriais pelo fato eles perpassarem todas as categorias, sendo coextensivos com o ente enquanto tal. Isto é, todo ente real guarda relação com a unidade singular e com a existência, ao menos de modo aptitudinal. Contudo, essas noções não são transcendentais, pois elas explicitam o ente mediante uma composição ou adição de

razão, embora — no que se refere à realidade mesma — estejamos ainda circunscritos à esfera da essência em si. Por esse motivo elas não se aplicam igualmente a Deus e às criaturas dado que Deus é uma realidade absolutamente simples que não aceita qualquer gênero de composição.

Quando afirmamos que um ente criado é singular, entendemos que uma essência determinada inclui uma negação de comunicação por identidade com outro. O fundamento dessa incomunicabilidade é a própria entidade da coisa, mas que vem compreendida pelo intelecto como uma adição modal de uma diferença individual. Por outro lado, Deus é essencialmente singular, pois não podemos dizer que n'Ele haja qualquer composição, nem sequer de razão.²

Um procedimento semelhante é usado por Suárez em sua explicação da distinção entre essência e existência. O fato é que a criatura não tem a atualidade de sua essência ou existência de si mesma, pois ela pode ou não existir. Já Deus é o ser que existe necessariamente. Assim, a existência também é uma explicitação supracategorial do ente real. Ela está vinculada a toda essência real, mas não da mesma maneira. Embora a essência atual e a existência se identifiquem no ente criado, a contingência e a dependência da criatura permitem que tracemos uma distinção de razão entre essência e existência. Assim, concebemos a existência como algo modalmente adicionado à realidade da essência.³ Dito de outra forma, temos uma identidade real com uma razão de distinção.

O questionamento do presente capítulo versa sobre o aprofundamento da noção de dependência que distingue o ente criado em virtude de sua limitação e imperfeição. Perguntamo-nos como ela funda a determinação de uma essência mediante adições reais e positivas, isto é, que superam as meramente intrínsecas ou explicativas. Em concreto, surgem as seguintes perguntas: é possível pensar — ao contrário da noção de existência que se entende apenas como um modo da essência — algo que se configure como uma adição modal real, mas com certa razão de identidade? Se isso é possível, em que ela distinguir-se-ia da adição ou composição real? Seria correto dizer que uma determinação modal se reduz a uma determinação por composição real? Se são irreduzíveis, o que as diferencia formalmente?

² Cf. **DM**, V, 2, 3 e 21.

³ *Ibidem*, VII, 1, 26.

Por conseguinte, como roteiro deste capítulo, nos propomos desenvolver dois pontos: determinação positiva por composição real e determinação positiva por composição modal.

8.1. Determinação por composição real

No capítulo que abordamos a questão da unidade singular, vimos que o ente real inclui em seu conceito uma negação de identidade com outro. Isto é, ao contrário da razão comum, por exemplo, de “homem” que não pode existir imediatamente e que é a mesma ou idêntica em “Pedro” e em “Paulo”, todo ente real é idêntico consigo mesmo e distinto de outro, pois inclui — pelo menos de maneira aptitudinal — uma distinção real (*inter res et res*) extrínseca com respeito de outro.⁴

A questão que nos concerne agora não é a de uma determinação por composição real extrínseca, de um ente com respeito de outro; mas sim a determinação ao interno do composto. Em Suárez, essa determinação por composição real intrínseca pode ser de dois tipos: substancial (composição entre matéria e forma) ou accidental (composição entre substância e acidentes).

8.1.1. Composição substancial

Abordaremos aqui dois pontos principais: a concepção suareziana referente a entidade da matéria e da forma. Dessa análise emergirão também alguns traços ligados à natureza da composição desses elementos.

8.1.1.1. A entidade da matéria

O tema da matéria é estudado na Disputa XIII. Cabe ressaltar que esse texto trata especificamente da causa material que, para nosso autor é algo distinto da matéria que é a causa material somente das substancias corruptíveis. Por isso algumas vezes Suárez denomina como matéria — inclusive como matéria prima — a própria substância incorruptível das entidades supralunares ou espirituais, pois elas

⁴ Cf. **DM**, II, 4, 14.

são sujeitos receptivos, isto é, causa material, dos acidentes. Dessa forma, a afirmação da existência da matéria prima em sentido próprio se dá num horizonte mais amplo de explicitação dos distintos tipos de causa material.

Metodologicamente, Suárez segue uma dinâmica expositiva que já nos é conhecida: pergunta-se primeiramente sobre a existência da matéria, depois sobre o que ela é — sua natureza ou essência — para, finalmente discutir suas propriedades e causalidade. Não nos deteremos em uma análise detalhada de todo esse conteúdo. Ao contrário, focaremos somente naqueles aspectos que nos auxiliarão na compreensão da determinação do ente por composição ou adição real.

A análise presente nas seções 1, 2 e 3 não se afasta de um enquadramento estritamente aristotélico do tema. A seção 1 está dedicada à existência da matéria prima. Nesse sentido, FS esclarece primeiramente o significado dos termos como ponto de partida da investigação. Assim sendo, quando falamos de matéria nos referimos a algo que exerce a função de sujeito ou suporte. Todavia, é preciso especificar mais tal conceito. Nesse sentido, nosso autor retira do domínio da causa material todos aqueles significados de corte mais epistêmico. Exclui-se, portanto, a ideia de objeto de estudo, matéria objetiva ou *genos hypokeimenon*.⁵ Suárez também deixa de lado da discussão a matéria em seu sentido lógico ou, como ele chama, metafísico.⁶

Agora, o “ser sujeito” físico ou ontológico pode assumir dois sentidos. Podemos ter algo que faça as vezes de sujeito, mas que ele mesmo implique a necessidade de um sujeito anterior. Por exemplo, a substância é matéria ou suporte em que se assentam os acidentes; o vinho é matéria da qual se produz o vinagre; a madeira é matéria sobre a qual trabalha o artesão. O ponto comum dessas conotações está no fato de que todas, servindo como sujeito, incluem previamente uma perfeição formal. Dito de outra forma, são todas matérias segundas, sem serem elas mesmas a matéria enquanto tal ou a matéria prima. Por matéria prima entende-se algo que se configura como sujeito ou substrato último.⁷

A demonstração da existência daquilo que se entende propriamente como matéria prima se apoia em dois eixos principais: a necessidade de se afirmar um

⁵ Cf. ARISTOTLE. *Posterior Analytics*. In: BARNES, J. (Ed.). **The complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 1, 75a38-76a3.

⁶ Por exemplo, o gênero que possui uma relação material com respeito à diferença específica.

⁷ Cf. **DM**, XIII, 1, 1-3.

sujeito último e que tal substrato seja comum a muitas realidades. No primeiro caso a demonstração se faz por redução ao absurdo; em sentido amplo só podemos falar de uma transmutação — qualquer que seja — se há um sujeito transmutado. Agora tal sujeito ou é simples e então chegamos ao substrato, causa material ou sujeito último ou não é. Se o sujeito receptivo não for simples, será composto e, então, dos elementos que se compõe formando uma unidade intrínseca, um se comportará como sujeito receptivo e outro como forma atuante. Pergunta-se novamente, tal sujeito é simples ou composto?... Logo, para evitar um regresso infinito é preciso afirmar a existência, nos entes compostos, de um sujeito receptivo último.⁸ Tal raciocínio é válido inclusive para as substâncias celestes ou para as entidades espirituais que, em um enquadramento aristotélico, eram incorruptíveis, pois tanto as substâncias dos céus quanto as inteligências são sujeitos de acidentes perfectivos: mudança local, afeições, intelectões, etc.

Portanto, de tudo quanto foi dito, fica provado em geral que em toda ordem de transmutações há alguma primeira causa material; contudo, do que foi dito não se pode concluir que se dá uma verdadeira matéria prima que seja causa material de alguma substância a não ser que se qualifique isso de alguma maneira. Daí que — tomadas formalmente — as explicações feitas provam igualmente que se verifica em qualquer corpo celeste algum primeiro sujeito daquelas mutações que neles mesmos se verificam; mais ainda, com a devida proporção provam a mesma coisa de qualquer substância espiritual enquanto é capaz de uma real mutação, seja ela local, intelectual ou afetiva; pois, embora essa mutação não seja corruptiva e sim perfectiva, ela contudo supõe algum sujeito e assim é preciso que se reduza a algum sujeito primeiro em sua ordem, o qual pode também se denominar primeira causa material daquela mutação, mesmo que não se chame matéria prima segundo o uso comum dessa palavra.⁹

Em outros termos, tratando a questão de maneira formal ou abstrata, não podemos ainda inferir a existência da matéria prima simplesmente do fato de que todo ente composto, mutável ou perfectível exija um substrato ou sujeito último. Caso

⁸ **DM**, XIII, 1, 4; XIII, 1, 7 e 10.

⁹ “Ex dictis ergo omnibus generatim probatum relinquitur in omni transmutationum ordine dandam esse primam aliquam causam materialem; non potest autem ex dictis concludi dari veram materiam primam quae sit causa materialis alicuius substantiae, nisi aliquid adiungatur. Unde discursus facti formaliter sumpti aequè probant dari in unoquoque corpore caelesti aliquod primum subiectum earum mutationum quae in ipso fiunt; immo etiam cum eadem proportionem idem probant de quavis substantia spiritali quatenus est capax realis mutationis, vel localis, vel intellectualis aut affectivae; nam, licet illa mutatio non sit corruptiva sed perfectiva, necessario tamen supponit aliquod subiectum et ideo necesse est ut reducat ad aliquod subiectum primum in suo ordine, quod etiam appellari potest prima causa materialis illius mutationis, quamvis non vocetur materia prima iuxta communem usum huius vocis.” *Ibidem*, XIII, 1, 11.

contrário, corremos o risco de cair em uma espécie de hilemorfismo universal. Portanto, a matéria prima é um tipo de causa material que inclui em seu conceito algo a mais que o ser sujeito último de alguma perfeição: tal sujeito deve ter o qualificativo de ser algo comum a qualquer forma em sentido absoluto, elidindo a sua identificação com qualquer determinação formal. A substância espiritual não possui algo em comum com as substâncias celestes; uma não pode, portanto, transmutar-se em outra mesmo que ambas sejam incorruptíveis. E o mesmo é válido em relação com as substâncias corruptíveis, elas não poderiam se transmutar em substâncias espirituais ou celestes e vice versa.

Daí que entre esses gêneros de substâncias não haja uma causa material comum. Somente quando algo se torna outra coisa substancialmente distinta é que podemos falar de matéria prima como sua causa material própria; isso é o que ocorre com as substâncias corruptíveis. Com efeito, a experiência nos mostra que, na geração e na corrupção, temos uma transformação da mesma substância da coisa, o que exige, por isso mesmo, um substrato último e comum entre as mesmas formas substanciais — e não somente acidentais — que se sucedem.¹⁰

Uma vez demonstrada a existência da matéria prima, nosso autor avança no sentido de explicar o que é esse substrato comum é último dos entes corruptíveis. O faz em primeiro lugar de maneira negativa; isto é, eliminando as diversas opiniões equivocadas referentes ao primeiro princípio material: os que dão por suposto uma multiplicidade de princípios materiais (Leucipo, Demócrito, Empédocles) e os que, assumindo que seja um único princípio, erram ao determinar seu estatuto ontológico ao identificá-lo com algum substrato formalmente determinado, a saber: a água, o ar, o fogo, a terra, ou a corporeidade. A análise de Suárez, embora muito interessante, mantém-se fiel a uma leitura canônica de Aristóteles. Remetemos, portanto, ao estudo direto de seus textos visto que uma exposição detalhada nos afastaria muito do foco de nossa pesquisa.¹¹ Sublinhamos simplesmente as conclusões dessas duas seções, todas elas fundadas em última análise nas premissas que antes destacamos, a saber, que a matéria prima é um substrato último e comum. Devido a isso, o primeiro princípio material deve ser algo simples, pois toda multiplicidade e diversidade implica composição e determinação formal; ademais, pela mesma razão de excluir toda

¹⁰ **DM**, XIII, 1, 12.

¹¹ *Ibidem*, XIII, 2 e 3.

determinação formal, a matéria não poderá ser ela mesma um elemento ou substância completa e íntegra. Seu estatuto ontológico será sempre o de uma entidade parcial.¹²

É na seção 4 que Suárez, aprofundando essa noção de matéria como uma substância simples e incompleta, se afastará de uma leitura aristotélica da questão e se aproximará da escotista: a matéria como substrato comum e último das formas substanciais possui um ato entitativo próprio.¹³ Em outros termos, é rechaçado o entendimento de que a matéria seja uma pura potência em sentido absoluto, recebendo todo seu ser da atualidade conferida pela forma.

Tal conclusão é, no fundo, uma consequência do modo como Suárez articula os conceitos de essência e existência. Nesse sentido, é preciso ter em mente dois princípios que estudamos no capítulo anterior: em primeiro lugar, tudo que se configura como uma entidade real fora das causas e não se identifica com outras coisas, distinguindo-se realmente delas, é algo que se diz existente; ademais, uma essência não pode ser dita existente por algo diverso de si mesma, pois isso nos levaria a um processo de regressão infinito.

Logo, se a matéria é algo real e distinto da forma, não poderá receber dela a atualidade de seu ser, devendo, conseqüentemente, possuir uma existência parcial própria. Agora, que a matéria seja algo real que existe em si e fora de sua causa, se comprova pelo fato de ela exercer uma verdadeira função de sujeito ou substrato das formas substanciais corruptíveis.¹⁴ Além disso, matéria e forma são realidades mutuamente separáveis e, portanto, realmente distintas entre si.¹⁵ Daí ser impossível — na matriz ontológica de Suárez — que a matéria se diga existente pela forma.

Porque a forma não constitui intrinsecamente qualquer natureza em seu ser de essência, a não ser compondo com ela à maneira de ato. Pois a forma não compõe a essência da matéria como é evidente pelo fato de a matéria essencialmente ser uma entidade simples, assim como o é também a forma; e de ambas surge o composto. Daqui se toma a segunda razão, pois toda entidade simples tem necessariamente por si mesma e de modo intrínseco a sua essência, porque nisso consiste a própria razão de entidade ou essência simples; mas a matéria é uma essência simples, logo. Em terceiro lugar, a matéria é essencialmente uma entidade incompleta; portanto, não se constitui intrinsecamente pela forma. Tal consequência é evidente, pois se incluísse a

¹² **DM**, XIII, 2, 8-9; XIII, 3, 9-16 e 23. Como veremos mais à frente, essas conclusões aqui destacadas serão importantes para compreender a noção de união substancial e ente composto em Suárez.

¹³ *Ibidem*, XIII, 4, 2.

¹⁴ *Ibidem*, XIII, 4, 3.

¹⁵ *Ibidem*, XIII, 4, 5.

forma, nada lhe faltaria para a razão de essência completa.¹⁶

Isso quer dizer que a matéria possui uma entidade real e distinta da forma mesmo que tais entidades sejam apenas parciais. Tal raciocínio se robustece ao levarmos em conta o que já estudamos anteriormente sobre a identidade entre essência atual e existência. Dessa forma, é uma consequência lógica que a matéria tem não somente um ser de essência realmente distinto da entidade da forma, mas que sua mesma existência deve ser necessariamente distinta da existência da forma. Nesse sentido, afirma nosso autor que:

[...] o ser da existência não adiciona qualquer coisa ou modo real sobre a entidade da essência enquanto atual e colocada fora das causas, pois pelo mesmo motivo que uma entidade se concebe como atualmente fora das causas, concebe-se também como existente. [...] Disso se segue evidentemente que a matéria na medida em que possui uma entidade atual de essência distinta da forma, na mesma medida possui seu próprio ser de existência que retém sob qualquer forma.¹⁷

Dessa maneira, um pouco mais afrente, conclui que:

Finalmente tal é a existência da coisa qual é a sua essência atual; portanto, assim como a essência da substância corpórea se compõe das essências parciais da matéria e da forma, assim também a existência íntegra da mesma substância se compõe de existências parciais da matéria e da forma.¹⁸

Logo, para Suárez, a matéria somente se diz pura potência na ordem formal, mas não de modo absoluto: na ordem formal e existencial. A forma é necessária para a integralização da substância na razão de natureza completa.¹⁹ Em outros termos, a

¹⁶ “quia forma non constituit intrinsece aliquam naturam in suo esse essentiae nisi componendo illam per modum actus; forma autem non componit essentiam materiae, ut per se constat, quia materia essentialiter est entitas simplex, sicut et forma, et ex utraque consurgit compositum. Unde sumitur secunda ratio; nam omnis entitas simplex necessario habet per seipsam intrinsece, et non per aliam entitatem, suam essentiam, quia in hoc consistit ipsamet ratio entitatis seu essentiae simplicis; sed materia est essentia simplex; ergo. Tertio, materia essentialiter est entitas incompleta; ergo intrinsece non constituitur per formam. Patet consequentia quia si formam includeret, nihil illi deesset ad rationem completas essentiae.” *DM* XIII, 4, 8.

¹⁷ “[...] esse existentiae nullam rem vel modum realem addit supra entitatem essentiae, ut actualement et extra causas positam, quia hoc ipso quod entitas concipitur actualis extra causas, concipitur existens. [...] Ex illo autem evidenter sequitur materiam sicut habet entitatem essentiae actualement distinctam a forma, ita habere suum proprium esse existentiae, quod retinet sub quacumque forma.” *Ibidem*, XIII, 4, 13.

¹⁸ “Demum talis est existentia rei qualis essentia actualis; sicut ergo essentia substantiae corporeae componitur ex partialibus essentiis materiae et formae, ita etiam integra existentia eiusdem substantiae componitur ex partialibus existentiis materiae et formae.” *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, XIII, 5, 2; 9-11.

relação com a forma é necessária para a compreensão da entidade que possui a matéria de tal maneira que a demonstração última da própria existência disso que é a entidade da matéria depende, em Suárez, da necessidade das formas substanciais distintas das acidentais:

[...] há de ser provado com a razão a partir da necessidade das formas substanciais distintas das acidentais. Pois se se dão essas formas, é preciso que se dê uma matéria prima que seja o sujeito delas e com elas componha uma substância íntegra, o qual consiste em ser causa material da substância. Mas que se dão formas substanciais será demonstrado mais abaixo na Disputa 15. *E assim agora se supõe e somente a partir dessa hipótese se tem como demonstrado que se dá verdadeira e própria matéria prima nessas coisas que se geram e se corrompem.*²⁰

Isso quer dizer que a demonstração racional da existência e da entidade da matéria está condicionada, em última análise, à demonstração da existência e da entidade das formas substanciais;²¹ tema que será brevemente exposto no próximo inciso.

8.1.1.2. A entidade da forma

Uma ideia subjacente — e determinante — na discussão anterior foi que a matéria consistia em uma substância incompleta e simples ordenada essencialmente à forma substancial. A discriminação desta ordenação foi o que nos permitiu compreender os contornos ontológicos da matéria como sujeito último comum das mutações substanciais que, para exercer tal função, exige duas condições: ser uma pura potência na ordem da determinação formal e conter um ato entitativo próprio na ordem da existência.

Desse conceito, temos como consequência que a matéria por si é indiferente a qualquer ato formal. Surge então a pergunta se ela exige a existência de um ato que lhe seja proporcional; a saber, uma entidade simples, incompleta e ordenada essencialmente à determinação da matéria no gênero da substância. Isso se vê

²⁰ “[...] ratione probandum est ex necessitate formarum substantialium ab accidentibus distinctarum; nam si dantur hae formae, necesse est dari materiam primam quae sit subiectum earum et cum eis componat unam substantiam integram, quod est esse causam materialem substantiae. Dari autem formas substantiales, probandum est infra, disp. XV, et ideo nunc supponatur et tantum ex ea hypothesis demonstratum habeatur dari veram ac propriam materiam primam in his rebus quae generantur et corrumpuntur.” **DM**, XIII, 1, 12. O Itálico nosso.

²¹ Cf. PENNER, 2019, p. 53-57.

claramente quando nosso autor, depois de apresentar os motivos de dúvida referentes à existência das formas substanciais, afirma aquilo que parece ser o grande problema para a compreensão da questão:

Nessa questão, praticamente todos os antigos filósofos ignoraram as formas substanciais como consta das coisas que tratamos acima sobre suas opiniões referentes à matéria prima ou ao primeiro sujeito das transmutações naturais; pois, tendo julgado que esse sujeito fosse um ente completo em ato, não foram capazes de conhecer a forma substancial visto que a forma substancial e a matéria prima, que é pura potência, são como correlativas.²²

Esse, portanto, é o contexto no qual se movem as três dificuldades levantadas por Suárez para sustentar a existência das formas substanciais como ato próprio da matéria.²³ Em primeiro lugar, “[...] as formas substanciais não se conhecem por experiência alguma, nem são necessárias para todas as ações e diferenças das coisas que experimentamos. Logo não devem ser admitidas sem causa.”²⁴ Não haveria, portanto, indícios suficientes para se inferir a existência de tais formas, dado que todas as ações e transmutações poderiam ser explicadas recorrendo à matéria como uma substancia simples afetada por distintas qualidades acidentais.²⁵

O segundo ponto de dúvida se apoia na noção de substância e seu constitutivo formal: o ser em si e não em outro ou subsistência. Com efeito, forma substancial e subsistência parecem dois conceitos que se repelem mutuamente:

[...] pois ou é uma coisa subsistente que de modo algum exige um sujeito sustentante ou o exige; no primeiro caso, não pode ser uma forma informante pois repugna ser recebido em outro aquilo que é subsistente. No segundo, é uma forma inerente e, logo, acidental; por tanto, não se dá uma forma

²² “In hac quaestione antiqui philosophi fere omnes ignorarunt formas substantiales, ut constat ex his quae supra retulimus de eorum opinionibus circa materiam primam vel primum subiectum transmutationum naturalium; cum enim existimaverint illud subiectum esse completum ens actu, non potuerunt substantialem formam agnoscere; nam forma substantialis et materia prima quae sit pura potentia quasi correlativa sunt.” **DM**, XV, 1, 4. Para uma explicação sobre o problema da circularidade que se pode atribuir a esta argumentação de Suárez, vide: RIOS, A. R. Suárez e a doutrina das formas substanciais. **Veritas (Porto Alegre)**. v. 41, n. 163, p. 525-539, 1996, p. 532.

²³ Cf. SHIELDS, C. J. (Ed.). **The Oxford handbook of Aristotle**. New York: Oxford University Press, 2012, p. 46-53.

²⁴ “[...] formae substantiales nullo experimento cognosci possunt, nec sunt necessariae ad omnes actiones et differentias rerum quas experimur; ergo non sunt sine causa introducendae.” **DM**, XV, 1, 1.

²⁵ Cf. HATTAB, 2012, p. 102.

substancial.²⁶

Finalmente, a existência das formas substanciais pareceriam ser um óbice para a se explicar naturalmente a geração e a corrupção dos entes. De fato, ou a forma substancial se produz do nada, coisa que é possível somente por criação ou pré-existe antes da sua geração; mas isso é impossível pois implica assumir na matéria a presença de formas contrárias e, ademais, nesse caso não haveria verdadeira geração ou corrupção pois não se produziria na realidade nada novo, mas tudo se reduziria a um simples aparecer ou ocultar de tudo quanto já existe.²⁷

Diante dessas dificuldades, Suárez adota três linhas argumentativas: a alma humana é substância e forma; a apuração de indícios que abonam sua existência, e o fato de seu conceito não envolver contradição. O primeiro argumento toma a imortalidade da alma humana — um dado certo pela fé e pela luz da razão natural —²⁸ para inferir a necessidade da existência das formas substanciais nos demais entes materiais.

[...] como é evidente, a alma racional é uma substância e não um acidente pois permanece separada por si mesma do corpo por ser imortal. É, portanto, subsistente por si e independente de um sujeito. Logo, não é um acidente, mas uma substância. Mais ainda, aquela alma é uma verdadeira forma do corpo como ensina a fé e é também evidente pela luz natural; não pode, pois, ser uma substância assistente ou que move extrinsecamente o corpo, caso contrário, não o vivificaria nem as operações vitais dependeriam essencialmente dela; nem, finalmente, seria o mesmo homem que entenderia, mas alguma outra substância assistente. Por conseguinte, o homem consta de um corpo como matéria e de uma alma como forma.²⁹

²⁶ “[...] nam vel est res subsistens et nullo indigens subiecto sustentante vel illo indiget; si primum habeat, non potest esse forma informans, quia repugnat id quod subsistens est in alio recipi. Si secundum habeat, est forma inhaerens; ergo accidentalis; non datur ergo substantialis forma.” **DM**, XV, 1, 2.

²⁷ *Ibidem*, XV, 1, 3; XV, 2, 1.

²⁸ Cf. *Ibidem*, XV, 1, 5-6. Nosso autor não se dedica aqui em demonstrar a imortalidade da alma e, portanto, a evidência de seu caráter substancial e ao mesmo tempo formal como um dado acessível à razão; ele simplesmente assume isso como um fato, provavelmente por ser uma questão já amplamente estudada em seu comentário ao “De Anima” de Aristóteles. Para mais detalhes sobre esse tema, vide: **QA**, II, q. 3, 1 *et seq.* [p. 162 *et seq.*].

²⁹ “[...] anima rationalis substantia est et non accidens, ut patet, quia per se manet separata a corpore, cum sit immortalis; est ergo per se subsistens et independens a subiecto; non est ergo accidens, sed substantia. Rursus illa anima est vera forma corporis, ut docet fides et est etiam evidens lumine naturali; non enim potest esse substantia assistens aut extrinsece movens corpus, alias non vivificaret illud, neque ex praesentia et coniunctione eius essentialiter penderent opera vitae; nec denique esset ipse homo qui intelligeret, sed quaedam alia substantia assistens. Constat ergo homo corpore ut materia et anima rationali ut forma.” **DM**, XV, 1, 6.

Isso quer dizer que verificamos no homem a presença da matéria, um sujeito de natureza substancial, parcial e incompleto recebendo um ato também substancial e parcial com o qual se compõe constituindo assim uma entidade completa.³⁰ Por isso se diz que o homem, embora possua uma alma imortal, é um ente verdadeiramente mortal pela corrupção, ou seja, pela separação da união entre corpo e alma visto que sua essência inclui essas duas entidades. Mas todos os seres geráveis e corruptíveis são tais da mesma maneira que é o homem, logo eles serão também compostos da mesma maneira: de um sujeito incompleto no gênero da substância e de um ato que lhe é proporcionado, isto é, também substancial e incompleto formando juntos uma unidade composta íntegra.³¹

O segundo eixo argumentativo extrai sua força do contato mais imediato com a realidade. Contudo, o próprio título “Vários indícios da forma substancial” revela a consciência de que essas demonstrações não são de caráter apodítico mesmo sendo mais empíricas.³² Todas as razões apresentadas partem da observação do modo como se comportam os acidentes e como a pura potência da matéria prima sozinha é um sujeito insuficiente para explicar tal constatação, exigindo assim a inferência de uma forma substancial que, junto com substrato material, configure o sujeito próprio das atualizações acidentais. Os diversos argumentos se dividem em dois grandes grupos em conformidade com a peculiar passividade ou atividade do sujeito dos acidentes em questão.

Do ponto de vista passivo, constata-se que uma substância, sofrendo uma alteração sob a influência de um agente externo, tende a voltar para seu estado inicial uma vez cessada a ação do agente.³³ Por exemplo, um corpo acometido por uma enfermidade que tende a recompor sua saúde ou, conforme exemplo fornecido pelo próprio Suárez, a água aquecida pelo fogo que novamente se esfria uma vez afastada

³⁰ Cf. PENNER, 2019, p. 59.

³¹ **DM**, XV, 1, 7.

³² Cf. HATTAB, 2012, p. 109-110. Na mesma linha, Shields comenta que esses argumentos positivos de Suárez são de natureza abdutiva, isto é, analisa-se um fenômeno concreto e, a partir dele, busca-se inferir a melhor explicação. Dessa inferência abdutiva, estabelecem-se deduções que serve também como corroborações da própria abdução. Por essa mesma razão tais argumentos permanecem essencialmente abertos explicações melhores e até mesmo distintas do mesmo fenômeno. Para mais detalhes consultar: SHIELDS, 2012, p. 54 *et seq.* Por outro lado, Penner, embora discorde de Hattab, também entende esses argumentos como sendo de natureza abdutiva. Para tanto, vide: Cf. PENNER, 2019, p. 59-60.

³³ Cf. HATTAB, 2012, p. 106-109.

a ação da fonte de calor.³⁴ Isso seria sinal de uma força ou princípio intrínseco que faz a substância tender ao seu estado natural. Dito princípio não pode ser ele mesmo um acidente, pois a matéria sozinha é indiferente para qualquer acidente; ela não se inclina por si só a esta ou aquela determinação accidental. Logo, uma vez alterada, ela deveria manter-se nesse estado.³⁵ É necessário, por conseguinte, afirmar a existência de um princípio intrínseco não accidental que configura o sujeito como substrato e também como causa de suas disposições accidentais.³⁶

Ademais, distinguimos entre uma simples alteração e uma corrupção substancial. Constatamos, de fato, que há alterações tão incisivas que acabam por promover uma mudança completa na natureza das coisas; mudança que só é inteligível afirmando a existência das formas substanciais:

[...] a alteração às vezes é pura e permanece dentro do escopo da mutação accidental, mas às vezes ela leva consigo uma maior mutação da realidade. Isso, pois, não pode ser por outra coisa senão que o mesmo composto substancial se dissolve ao separar-se a forma substancial. Logo, existem as formas substanciais.³⁷

Do ponto de vista ativo, temos indícios da forma substancial ao observar os seres vivos. Especialmente porque neles as ações das distintas faculdades podem ser direcionadas de tal maneira que é possível concentrar intensamente o esforço na ação de apenas uma faculdade por meio da qual o ser vivo atua. Dito esforço, muitas vezes resulta na diminuição das energias vitais dedicadas às demais faculdades.

³⁴ Um exemplo que, obviamente, se apoia em conceitos físicos ultrapassados; ao contrário do que Suárez pensava, a temperatura da água depende das trocas de calor em um sistema que integra diversas variáveis, realizando-se assim de três maneiras distintas: por condução, convecção ou irradiação. Não obstante, esse exemplo nos ajuda a compreender a dinâmica da argumentação. Ademais, muito embora a física utilizada por Suárez esteja equivocada, ainda assim podemos encontrar outros casos que se adequam à lógica de seu raciocínio. Por exemplo, na distribuição eletrônica de um átomo, os elétrons podem mudar para distintas camadas ao receber ou perder energia. O elétron do hidrogênio, em seu estado natural ou neutro, encontra-se na camada “1n”, a mais próxima do núcleo e menos energética. Quando esse átomo receber de fora uma infusão de energia, seu elétron a absorverá deslocando-se para a camada “2n”. Cessada a ação extrínseca, o elétron tenderá a retornar para sua camada natural liberando a energia extra acumulada. Isso tudo sem um agente externo, mas pelas forças intrínsecas do próprio hidrogênio. Para mais detalhes, vide: ATKINS, P. W.; JONES, L.; LAVERMAN, L.. **Princípios de química : questionando a vida moderna e o meio ambiente**. 7. ed. Porto Alegre: Bookman, 2018, pp. 30-39.

³⁵ Cf. SHIELDS, 2012, p. 41.

³⁶ Cf. **DM**, XV, 1, 8-10.

³⁷ “[...] alterationem interdum esse puram et manere intra latitudinem mutationis accidentalis, interdum vero habere coniunctam maiorem rei mutationem. Haec autem non potest esse alia nisi quia ipsum substantiale compositum dissolvitur, recedente forma substantiali; dantur ergo substantiales formae.” *Ibidem*, XV, 1, 12.

Temos, portanto, uma subordinação e harmonia dos distintos acidentes e propriedades em um mesmo sujeito. Mas a matéria por si só é indiferente para determinar tal subordinação e harmonia.

Logo é sinal que essas faculdades estão subordinadas à mesma forma que atua principalmente por elas. Pois se não houvesse nenhuma subordinação entre elas nem com algum princípio comum, qualquer uma delas possuiria sua operação independente da outra e não haveria razão alguma de porque o esforço de uma impediria o esforço de outra mais que se estivessem em distintos sujeitos.³⁸

Finalmente, o terceiro núcleo de razões em favor da forma substancial tem como finalidade demonstrar que, além dos indícios anteriormente apontados, a própria noção de forma substancial é razoável por não envolver em si qualquer contradição ou repugnância.

Como já afirmamos, entende-se por forma substancial uma espécie de entidade parcial ou incompleta no gênero da substância. Como veremos no próximo capítulo, o constitutivo formal da substância é a subsistência considerada precisamente. Isso quer dizer que, na configuração da substância, não entra a subsistência completa e radicalmente incomunicável. Logo, para que uma entidade se coloque no gênero da substância, é preciso que ela esteja, ao menos, ordenada para constituição da existência por si ou da subsistência. Daí que a exclusão de toda e qualquer dependência não figura como uma condição necessária para demarcar a noção de substância.³⁹ Esse é o motivo de por que:

[...] não repugna que se deem na natureza das coisas atos substanciais de ordem superior que são subsistentes e não-informantes como os anjos e um ato substancial de ordem intermediária que é, ao mesmo tempo, subsistente e atuante ou informante como se afirma da alma racional. Logo, não repugnará que se deem atos substanciais de ordem inferior, isto é, que sejam atos atuantes, mas não completamente subsistentes e estes denominamos formas substanciais.⁴⁰

³⁸ “Ergo est signum illas facultates esse subordinatas eidem formae, quae per eas principaliter operatur; nam si nullam subordinationem inter se haberent neque cum aliquo communi principio, quaelibet earum haberet suam operationem independentem ab alia, neque esset ulla ratio cur conatus unius impediret conatum alterius magis quam si essent in diversis subiectis.” **DM**, XV, 1, 15.

³⁹ Cf. RIOS, 1996, p. 535.

⁴⁰ “[...] non repugnat dari in rerum natura actus substantiales supremi ordinis qui sint subsistentes et non informantes, ut angeli, et actum substantialem medii ordinis qui simul sit subsistens et actuans seu informans, ut de anima rationali dictum est; ergo non repugnabit dari actus substantiales infimi

É substância tudo aquilo que entra na constituição da substância.⁴¹ Ademais, tampouco há contradição em se vincular as razões de ato e de substância, por que se o ato — que diz perfeição — pode evidentemente estar unido ao conceito de acidente, com muito mais motivo poderá um ato ser qualificado como substância que é algo mais perfeito que o acidente. Por outro lado, se a própria noção de substância não repele a sua conexão com a matéria, nada impedirá que ela se associe à razão de ato que como tal significa a algo mais perfeito que a potência.⁴²

A própria razão de perfeição ou completude exige que a substância incompleta da matéria tenha como contraparte um ato que lhe seja proporcionado para poder assim constituir uma substância completa. É necessário, portanto, que à potência substancial da matéria prima corresponda a um ato substancial. Tal ato não é outra coisa que uma forma substancial. Negar um complemento formal e adequado à potência própria da matéria, acarretaria na identidade essencial de todas as coisas, pois uma determinação formal accidental sobre a matéria prima não seria suficiente para traçar uma distinção essencial entre as coisas. Além disso todas as coisas possuiriam uma unidade ontológica radicada na matéria que por ser pura potência é indiferenciada e única. Conclusões todas que são contrárias à diversidade e multiplicidade dos entes criados. Logo não é contraditório e sim razoável a existência da forma substancial.⁴³

Esse argumento da não repugnância por parte da potência material para um ato formal substancial será completado na seção 2 da presente Disputa. Nela virá concretizado como a matéria está em potência para forma substancial fechando assim a resposta à terceira objeção referente a viabilidade ou não da geração e da corrupção perante a existência da forma substancial.

Nesse sentido, as formas de certas substancias dependem da matéria no seu ser e no seu produzir-se, sendo elas extraídas por completo da potência da matéria mediante a ação do agente. A dependência que tais formas têm da matéria acarreta, como consequência, em sua aderência à entidade da matéria que as sustenta no ser.

ordinis, id est, qui sint actus actuates et non integre subsistentes, et hos vocavimus formas substantiales.” **DM**, XV, 1, 16.

⁴¹ *Ibidem*, XV, 1, 19. Consultar também: ARISTOTELES. Physics. In: BARNES, J. (Ed.). **The complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 1, I, 189b24-30.

⁴² **DM**, XV, 1, 16.

⁴³ *Ibidem*, XV, 1, 18-19.

Por isso se diz que as formas substanciais materiais são extraídas da potência da matéria, necessitando inerir ou se apoiar nela para existir.

Por outro lado, no homem, a alma, como forma e substância parcial, é também espiritual, motivo pelo qual subsiste em si e sem de pendência da matéria no que se refere ao ser. Nesse caso, a matéria só está em potência para receber a forma subsistente, mas tal forma não está contida na potência da matéria, pois ela não se extrai ou se produz a partir dela. Aqui ação do agente é responsável somente pela união entre matéria e forma espiritual, mas não pela sua produção que se dá por criação.⁴⁴

Seja como for, tanto a forma material quanto a espiritual são entidades reais, parciais e simples que se configuram como ato próprio da matéria, também ela uma entidade parcial real.⁴⁵ Ambas incluem em sua essência uma proporção — por serem entidades substanciais — e uma aptidão para a união da qual resulta uma substância composta dotada de unidade *per se*. Isso quer dizer que, embora proporcionais e ordenadas entre si, a composição de matéria e forma não é imediata, devendo ser consumada pela ação da causa eficiente. De fato, uma composição assim entendida, ou seja, entre duas coisas reais e existentes exige algo mais que sele o composto, levando a termo a aptidão. Caso contrário, como seria possível distinguir uma essência una composta do mero agregado.⁴⁶ Assim, para salvar a unidade da substância composta, Suárez introduz a própria união como uma terceira entidade MF chamada modo de união substancial cuja função consiste em manter atualmente vinculados os elementos do composto.⁴⁷

Por isso, a argumentação para justificação da forma substancial como entidade parcial que entra em jogo na constituição da substância composta só se encerra remetendo a outros temas. Dentro do espectro da causa formal, é preciso confrontá-la com a forma accidental que também só existe inerindo em um sujeito. Além disso, a questão da forma substancial está amarrada ou condicionada a outros pontos que vão além da esfera formal. Como mencionamos, a união da substância material remete à teoria dos modos que veremos ainda neste capítulo. Por outro lado, falando

⁴⁴ Para mais detalhes, vide: **DM**, XV, 2, 10-16.

⁴⁵ Cf. HATTAB, 2012, p. 105; 113.

⁴⁶ Cf. ROSANAS, 1948, p. 33.

⁴⁷ HELLÍN, J. La teoría de los modos em Suárez. **Pensamiento**. v. 6, n. 24, p. 435-464, 1950, p. 222.

concretamente da forma espiritual humana, é preciso articular a compreensão de como ela é ao mesmo tempo subsistente e dependente da matéria.⁴⁸

Não obstante todas essas observações, estamos em condição de traçar, junto com Suárez, uma descrição daquilo que é a essência da forma substancial a partir das conclusões já assentadas: “a forma é uma substância simples e incompleta que, como ato da matéria constitui com ela a essência da substância composta.”⁴⁹

8.1.2. Composição accidental

Deixaremos aqui assentado algumas considerações em torno da composição accidental na medida em que ela auxilia para uma maior compreensão da própria forma substancial.

Da mesma maneira que a composição entre matéria e forma, a substância e os acidentes também se distinguem e se compõem como coisa e coisa.⁵⁰ Estamos, portanto, ainda no domínio da determinação do ente por composição real. Por isso, assim como matéria e forma são mutuamente separáveis na composição substancial, da mesma maneira na accidental também temos como característica a mútua separabilidade de seus elementos. Ademais, de modo semelhante à como ocorre com a forma material, o ser da forma accidental também depende de um sujeito substancial ao qual se adere ou inere. Diante disso, é preciso distinguir a especificidade da composição accidental a fim de garantir a existência das formas substanciais. Caso contrário, não seria necessário postular uma distinção entre as formas.

Há três características que distinguem o composto constituído pelas formas accidentais do constituído pelas substanciais: a integridade de seus elementos, a unidade do composto e a natureza desses mesmos elementos. Matéria e forma como elementos constituintes da substância são entidades realmente distintas e, consequentemente, existentes. No entanto, são entidades simples e parciais, dotadas de uma existência também parcial, ordenadas à constituição da entidade e da

⁴⁸ Os dois primeiros pontos serão analisados ainda neste capítulo. O problema da subsistência será o objeto dos quatro capítulos da segunda parte de nosso estudo.

⁴⁹ “forma est substantia quaedam simplex et incompleta, quae ut actus materiae cum ea constituit essentiam substantiae compositae.” **DM**, XV, 5, 1.

⁵⁰ Pelo menos aqueles acidentes como a quantidade e a qualidade que não se reduzem a modos ou denominações extrínsecas.

existência completa da substância composta.⁵¹ Por outro lado, a relação no composto accidental é diferente. Embora tenhamos também composição de entidades realmente distintas entre si, a própria substância e o acidente real como a quantidade são, eles mesmos, entidades completas em seu gênero.⁵²

Disso resulta a segunda característica: embora haja uma união real e física,⁵³ temos duas entidades distintas e completas, não sendo, portanto, aptas para formar uma unidade *per se*. Na união entre matéria e forma, ao contrário, temos duas entidades simples e incompletas, mas que são complementares dentro do gênero da substância: uma como ato determinante e a outra como potência receptiva. Tal complementariedade e proporção entre matéria e forma é o que propicia a unidade *per se* de um ente composto dado que a forma substancial está, ao menos, ordenada essencialmente a completar a substância em seu ser em si mediante a composição.⁵⁴ Já o acidente é uma entidade que determina a substância em uma esfera distinta.

Assim, da mesma maneira como dizíamos acima que a razão pela qual se faz da matéria e da forma uma unidade essencial não é outra senão uma mútua proporção e relação que se dá dentro de um mesmo gênero. Da mesma forma, ao contrário, a razão pela qual do acidente e da substância não se faz algo uno por si não é outra senão o fato de carecerem daquela proporção ao possuírem outra muito distinta, pois, embora a substância seja capaz do acidente, não está, porém, ordenada para tal ato como se disse acima anteriormente; e, ao contrário, o próprio acidente é um ato tal que não está ordenado ao complemento da substância no seu gênero, mas a aperfeiçoá-la em um gênero distinto.⁵⁵

Dito de outra maneira, a matéria não está ordenada à forma accidental como ao ato que lhe completa proporcionalmente. Daqui se evidencia a terceira distinção entre a composição substancial e accidental: se estamos em níveis metafísicos

⁵¹ Cf. **DM**, XXXI, 5, 15; 6, 10; 11, 8-9.

⁵² Destacamos que para Suárez, nem todos os acidentes são entidades reais em sentido forte. Muitos a ação são simplesmente entidades modais ou simples denominações extrínsecas. Para mais detalhes, vide: RIOS, 1996, p. 529.

⁵³ **DM**, XV, 4, 6; XVI, 1, 6.

⁵⁴ Cf. *Ibidem*, XV, 6, 2. Especialmente onde diz: “mutua proportio est quasi vinculum inter res quae proxime ac per se uniuntur; proportio autem haec consistit in ratione actus et potentiae et in naturali et essentiali aptitudine et mutua habitudine quam inter se habent.”

⁵⁵ “Itaque, sicut supra dicebamus rationem ob quam ex materia et forma fit per se unum non esse aliam nisi mutuam proportionem et habitudinem quam intra idem genus habent, ita, e contrario, ratio ob quam ex accidente et substantia non fit per se unum non est alia nisi quia non habent illam proportionem, sed aliam longe diversam, quia, licet substantia sit capax accidentis, non tamen est per se ordinata ad talem actum, ut supra etiam declaratum est; et, e converso, accidens ipsum est talis actus ut non ordinetur ad complendam substantiam in suo genere, sed ad perficiendam illam in alio genere.” *Ibidem*, XVI, 1, 13.

distintos como é a divisão do ente em substância e acidente, não poderá dar-se entre eles mais que uma unidade accidental; são, portanto, composições de natureza essencialmente diversas.⁵⁶ Daí que, em sentido contrário, da matéria e da forma substancial resulte uma verdadeira essência, coisa que não sucede na composição entre uma entidade substancial e outra accidental da qual não é possível compor uma essência e tampouco uma existência que se diga una *per se*.⁵⁷

A composição accidental, no entanto, é uma verdadeira união, isto é, física e real. Ontologicamente, ela não se reduz a um agregado dos elementos do componente; epistemologicamente, ela não se diz união em um sentido meramente metafórico. Por conseguinte, há algo de real na composição accidental que vai além da soma das entidades que se dizem unidas. Esse algo real é a própria união que vincula o substrato substancial e o acidente, realidade esta que vem identificada com a inerência que, para nosso autor, é uma entidade modal.⁵⁸ Corrompido esse modo de união, temos a dissolução do composto cujos elementos, ao menos por potência absoluta podem manter-se mutuamente separados e em existência.⁵⁹

Estamos novamente na fronteira de outro tema, o da determinação do ente por composição modal.

8.2. Determinação por composição modal

Nos incisos anteriores, retratamos a determinação do ente por composição real, entendida esta como a união de duas entidades que se distinguem como “coisa e coisa”. Dessa análise, emergiu — tanto na composição substancial como na accidental — a necessidade de se postular uma terceira entidade que estivesse na base da união entre os elementos de um composto.⁶⁰ Agora surge um problema: tal entidade que sela a união deve ela mesma ser algo real. Com efeito, o todo composto é distinto do agregado de suas partes. Logo, o que torna o todo distinto da soma de seus componentes é a união, pois não teremos um verdadeiro composto se não houver uma causa que atualize a aptidão dos elementos para estarem efetivamente

⁵⁶ **DM** XVI, 1, 13.

⁵⁷ *Ibidem*, XVI, 1, 14.

⁵⁸ *Ibidem*, XVI, 1, 14; 2, 23.

⁵⁹ Cf. *Ibidem*, VII, 2, 10; XL, 2, 8.

⁶⁰ Cf. HELLÍN, 1948b, p. 36.

unidos e incluídos no todo.⁶¹ Mas a união, para que seja tal, necessita possuir certa consistência ontológica; se ela não se distinguir dos elementos tomados conjuntamente, nunca teremos mais que um agregado e jamais um composto.

Mas se a união possuir uma realidade tal que se distingue como outra coisa dos elementos do composto, cairemos em um regresso infinito. Por exemplo: se entre matéria e forma for necessária uma terceira coisa que estabeleça a união, essa mesma coisa se dirá unida tanto à matéria quanto à forma. Mas então o que estabelecerá a união dessa matéria ou forma com essa coisa unitiva? Se mantemos a necessidade de uma entidade realmente distinta para efetivar uma união real, teríamos que postular uma quarta coisa a fim de justificar o vínculo entre matéria e/ou forma com a própria união... e assim indefinidamente.

Estamos diante de uma aporia segundo a qual a efetivação do composto e sua correspondente diferenciação de um agregado de partes exige uma terceira entidade que não pode ser simplesmente fictícia. No entanto, ela não pode ser realmente distinta — como coisa e coisa — dos elementos do composto.⁶² Por outro lado, se algo não inclui uma distinção real no confronto de outra, isso parece implicar uma identidade e, por conseguinte, uma simples distinção de razão. Se a união em última análise não é ela mesma distinta dos elementos unidos estaríamos, aparentemente, negando que eles estão de fato unidos por não haver nada realmente distinto, à parte deles mesmos, que se coloque como razão suficiente para que o composto seja algo mais que a mera soma de suas partes.⁶³

Para nosso autor, a solução desse problema passa pela articulação da teoria dos modos que estudaremos brevemente a seguir, mediante o seguinte itinerário: noção preliminar de modo, existência dos modos, sua essência, propriedades e, finalmente, os tipos de entidades modais.

8.2.1. Noção preliminar de modo

⁶¹ **DM**, VII, 1, 24. Ver também: ROSANAS, 1948, p. 36.

⁶² Cf. MENN, 2018, p. 238.

⁶³ ALCORTA, 1949, p. 62.

Inicialmente, é preciso dilucidar os diversos sentidos que o termo modo assume em Suárez. Há pelo menos quatro conotações distintas: semântica, MF, lógica e real.⁶⁴

Em sede ontológica, o sentido semântico é o mais impróprio de todos, pois tomamos a palavra segundo seu uso gramatical.⁶⁵ Sob essa ótica, modo significa o mesmo que maneira, medida, ou qualquer tipo de determinação que indique as peculiaridades e qualificativos de um verbo ou nome, mas sem afirmar nada relativo à verdade ou falsidade das coisas na realidade e, inclusive, sem adicionar realmente algo ao conceito que o termo gramatical modificado diz respeito.

O modo gramatical não se coloca na esfera do juízo; consequentemente ainda não estamos negando ou afirmando coisa alguma de um sujeito. Ele só denota uma alteração de caráter verbal ou adjetiva circunscrita a um sistema linguístico particular. Há certos conceitos que, em algumas línguas, só se expressam por meio de locuções verbais ou adjetivas, enquanto em outros idiomas uma mesma ideia se diz com uma única palavra sem exigir estruturas mais complexas. Por exemplo o verbo “caminhar” em português pode ser modificado da seguinte forma: “caminhar rapidamente” ou “caminhar a passos largos”. Em inglês, essa mesma ideia “caminhar a passos largos” se expressa com o verbo *to stride*, sem exigir qualquer adição modificativa.⁶⁶

Em segundo lugar, podemos distinguir um modo metafísico. Para Suárez o termo MF pode assumir dois significados: teológico e filosófico. Teologicamente falando, metafísico é todo conhecimento que está além da compreensão humana no uso de suas faculdades naturais, necessitando assim o auxílio do dado revelado. Por exemplo, a Encarnação e suas implicações ontológicas — a saber, a união em uma mesma pessoa de duas naturezas distintas — constitui uma composição cujo conhecimento é metafísico.⁶⁷

Em seu significado filosófico, metafísico refere-se a determinações, distinções e composições que não são físicas, e sim mentais com fundamentação ontológica. Elas não se reduzem a uma simples ficção da mente porque lançam suas raízes na identidade e na unidade do ente real. Nelas estão compreendidas as determinações

⁶⁴ Cf. ROSANAS, 1948, p. 32.

⁶⁵ ALCORTA, 1949, p. 16-17.

⁶⁶ Cf. STRIDE. In: **Cambridge Dictionary**. [s.l.]: Cambridge University Press, 2022. Disponível em: <[stride | translate English to Portuguese: Cambridge Dictionary](#)>. Acesso em: 20/06/2022.

⁶⁷ Cf. DM, XXXIV, 3, 11.

transcendentais do ente, sua contração categorial, a composição entre gênero e diferença ou a distinção entre essência e existência.⁶⁸ Em todos esses tópicos, temos uma determinação do ente viabilizada por meio de distintas concepções mentais; isto é, sem composição ou adição real sobre a essência. Suárez as chama de modos intrínsecos e essenciais do ente.⁶⁹ Nosso interesse nesse capítulo é compreender as determinações do ente por adição ou composição real. Mais concretamente, no presente inciso, averiguamos a possibilidade de uma adição que seja real, mas que inclua alguma identidade em seu ser e em sua concepção; exatamente o oposto dos modos intrínsecos ou de razão em que tínhamos uma identidade real com razão de distinção.

Temos, em terceiro lugar, o modo lógico. Aqui já nos encontramos na esfera do juízo mediante o qual um sujeito é demarcado por sua relação com um predicado. Nesse contexto, “a modalidade lógica está determinada pelo modo de conceituação do pertencimento do predicado ao sujeito no juízo”,⁷⁰ o qual se configura de seis maneiras: necessário, contingente, possível, impossível, verdadeiro e falso.⁷¹ Não obstante, nossa presente investigação não se refere a esse tipo de modalidade porque a verdade lógica representa uma conformidade daquilo que vem determinado no juízo com aquilo que as coisas são na realidade. Em virtude da natureza intencional do juízo, a causa última das configurações que ele possa assumir estão lastreadas na realidade externa.

O último sentido do termo modo é o real. Em geral, por modo entendemos qualquer determinação da coisa:⁷² “nesse sentido, toda determinação do ser, do existir ou do atuar; todo atributo ou qualidade pode ser de alguma forma designado pela palavra modo”.⁷³ Não obstante, da questão levantada na introdução desse inciso, inferimos que estritamente o modo não pode ser qualquer determinação por adição. Por conseguinte, podemos entender o modo real em sentido próprio ou impróprio. De maneira ampla, é possível denominar como modo qualquer acidente real,

⁶⁸ Cf. HELLÍN, 1950, p. 216.

⁶⁹ **DM**, VII, 1, 19; 28.

⁷⁰ ALCORTA, 1949, p. 17.

⁷¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. De propositionibus modalibus. In: FRATRUM PRAEDICATORUM (Ed.). **Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita**. Roma: Editori di San Tommaso, 1976, v. 43, p. 421, l. 17-19. Salientamos, porém, que o “De propositionibus modalibus”, embora apareça na Edição Leonina, é uma obra cuja autenticidade ainda é discutida.

⁷² Ver também: *Ibidem*, p. 421, l. 1-7.

⁷³ ALCORTA, 1949, p. 17.

especialmente a qualidade.⁷⁴ Porém, os acidentes assim entendidos são entidades ontologicamente densas para serem qualificados propriamente como modos: são completas em seu gênero e distintas como “coisa e coisa” do sujeito que se entende modificado.⁷⁵

Matéria e forma substancial também podem ser entendidas em chave modal. A forma é algo que vem adicionado à matéria e, como ato, lhe determina dentro de certa espécie.⁷⁶ Mas aqui tampouco podemos dizer propriamente que a forma é um modo da matéria, pois a essência das substâncias materiais inclui tanto a matéria quanto a forma; negar isso nos levaria ao materialismo, tese evidentemente rejeitada por Suárez. Ademais, mesmo que a forma possua uma entidade parcial, isso não é suficiente para a designação de modo porque elas se distinguem “como coisa e coisa” e estão destinadas a constituição de uma essência composta distinta do agregado de suas partes.⁷⁷

Mas o resultado da adição modal — ao contrário da formal sobre a matéria — não é uma essência composta. Enquanto no composto de “coisa e coisa” não há uma identidade *simpliciter* com suas partes, mas como o todo,⁷⁸ a união entre coisa e modo mantém sua unidade radicada na coisa, promovendo somente uma alteração da essência ou elemento pré-existente. Dessa forma, a entidade do modo seria de tal maneira diminuta que sua adição não constituiria um ente composto distinto de seus elementos. Resta agora encontrarmos a justificação para assumirmos a existência de uma realidade com esses delineamentos.

8.2.2. Existência dos modos

Suárez oferece duas linhas de raciocínio que visam justificar em geral a existência dos modos: uma por indução e outra a posteriori.

A indução se entende a partir do que já explicamos anteriormente à luz do princípio de razão suficiente: toda entidade composta é realmente distinta do simples

⁷⁴ MENN, 2018, p. 238.

⁷⁵ **DM**, VII, 2, 11.

⁷⁶ *Ibidem*, VII, 1, 17. Especialmente onde diz: “Neque etiam illa generali loquendi ratione qua omne contrahens vel determinans solet appellari modus contracti”.

⁷⁷ *Ibidem*, VII, 2, 8. Especialmente onde diz: “At rursus ex eo quod forma est res separabilis et potens manere sine materia, saltem de potentia absoluta, recte etiam concluditur ipsam non esse modum materiae, sed in se habere suam entitatem quae per distinctam unionem materiae coniungitur.”

⁷⁸ *Ibidem*, VII, 1, 24.

agregado de seus elementos e, por isso, é preciso algo além das partes para que tenhamos um verdadeiro composto. No agregado as partes não estão realmente unidas; já o composto exige, além das partes, a “união” real entre elas. Em outros termos, o composto é o efeito real dessa união. Mas, em função do princípio de razão suficiente, não é possível que haja um efeito real sem uma causa que lhe seja adequada.⁷⁹

Para que uma causa seja real, é preciso que ela seja também algo real e positivo que englobe em um todo os elementos que se unem. No entanto, a entidade que corresponde à união não pode ela mesma estar no mesmo nível ontológico das partes. Se assumimos isso, cairemos no processo infinito mencionado anteriormente. Logo, é necessário afirmar a existência de uma entidade diminuta que justifique o fato da união real: “[...] se a inerência não precisa de outra união ou inerência pela qual se une ou inera, então é porque ela não aporta uma entidade própria que inere e se une, mas é somente certo modo que por si é razão de união e inerência.”⁸⁰

Tal entidade modal é diminuta porque não possui consistência ontológica suficiente para formar um composto: sua adição não altera a identidade daquilo ao qual ela se une, mas somente a completa sob algum aspecto particular. Por essa mesma razão, essa adição ou complemento particular será forçosamente de algo que não se inclui na essência atualmente existente. Não haverá, por conseguinte, motivo para postular outra entidade mediadora entre a essência atual e seu correspondente modo, visto que ele não se adiciona como constituinte de uma essência, não alterando, dessa forma, sua identidade ontológica.

Para que se prove e se explique a afirmação, suponho que nas coisas criadas — além de suas entidades quase substanciais e, por assim dizer, radicais — se encontram certos modos reais que são somente algo positivo, mas também afetam as próprias entidades por si mesmo dando-lhes algo que está fora da essência total enquanto individual e existente na realidade.⁸¹

⁷⁹ HELLÍN, 1950, p. 219. Consultar também: ROSANAS, 1948, p. 35.

⁸⁰ “[...] si inhaerentia non indiget alia unione vel inhaerentia qua uniatur vel inhaereat, ideo est quia ipsa per se non affert propriam entitatem quae inhaereat et uniatur, sed est tantum quidam modus qui per se est ratio unionis et inhaerentiae.” *DM*, VII, 1, 18. Consultar também: *Ibidem*, XXXVI, 3, 8.

⁸¹ “Ut autem assertio probetur et explicetur, suppono in rebus creatis, praeter entitates earum quasi substantiales vel radicales (ut ita dicam), inveniri quosdam modos reales, qui et sunt aliquid positivum et afficiunt ipsas entitates per seipsos dando illis aliquid quod est extra essentiam totam, ut individuum et existentem in rerum natura.” *DM*, VII, 1, 17.

A determinação por adição modal se dará, portanto, de maneira imediata, assumindo outras funções que, no caso da composição entre duas coisas, é levar a termo a aptidão dos elementos do composto para estarem unidos em ato.⁸² Suárez ilustra essa ideia com o acidente da quantidade e sua inerência atual na substância. Para nosso autor, a substância e a quantidade são duas coisas ou entidades reais formando um composto accidental. No entanto, a substância e a quantidade não incluem em suas respectivas essências ou entidades a união atual, mas somente uma aptidão para a união efetivada por meio da inerência. Na visão de Suárez, negar isso equivaleria assumir que a substância e a quantidade estão sempre unidas.

Outra consequência é que o ser mesmo da substância e o da quantidade não dependem da união; o que depende da união é a entidade do composto accidental.⁸³ Sendo coisas realmente distintas, a substância e a quantidade são mutuamente separáveis. Isso é evidente no caso da noção de substância que, em seu conceito geral, não guarda uma relação necessária com a quantidade.⁸⁴ Contudo, para nosso autor, o mesmo é válido também desde a perspectiva da quantidade já que uma quantidade numericamente idêntica pode afetar sucessivamente distintas substâncias.⁸⁵

Como vimos nos capítulos anteriores, em Suárez a unidade numérica ou singular de uma essência guarda uma correlação com a sua existência: tudo aquilo que existe, ou pode imediatamente existir, é singular. Em definitiva, a singularidade é uma condição para a existência, pois somente a essência singular se diz existente. Por isso, “[...] é impossível que se conserve numericamente essa realidade que é esta quantidade sem incluir esta essência da quantidade com a sua individuação intrínseca e ser atual”.⁸⁶ Assim sendo, a inerência, mediante a qual a quantidade se adere a uma substância, não pertence à sua essência existente ou apta imediatamente para existir.

Evidentemente, se algo faltasse à essência como essência, ela não poderia dizer-se existente ou apta imediatamente para existir. Uma essência só se entende nessas condições por integrar tudo que é necessário para ser colocada em ato como uma entidade constituída fora de suas causas. Logo, a inerência adicionada à

⁸² Cf. ROSANAS, 1948, p. 34.

⁸³ **DM**, XVI, 1, 6-10.

⁸⁴ *Ibidem*, IV, 3, 6-11.

⁸⁵ *Ibidem*, V, 3, 11.

⁸⁶ “[...] impossibile est conservari illam rem numero quae est haec quantitas, quin includat hanc essentiam quantitatis cum sua intrinseca individuatione et actuali esse” **DM**, VII, 1, 17.

quantidade não representa aquilo que constitui a sua essência nem tampouco sua existência dada a identidade entre ambos termos em Suárez. Disso tudo se infere que a inerência somente promove uma modificação da essência pré-existente sem adicionar-lhe propriamente uma nova entidade.

Como o modo não determina por via de uma adição de outra coisa ou entidade real, tudo que ele tem de realidade consiste unicamente na adesão atual à entidade singular da qual é modo. Por conseguinte, a entidade diminuta do modo não pode se aderir e modificar outra essência distinta, pois isso pressuporia uma separabilidade mútua dos seus elementos. Mas tal separabilidade só é possível em um composto instituído por coisas que detêm uma densidade ontológica própria e suficiente para existirem separadamente sem contradição.⁸⁷ Por isso conclui nosso autor que:

Dão-se, portanto, alguns modos nas coisas criadas que se aderem às mesmas cuja razão parece consistir nisto: que eles não são suficientes por si para constituir um ente ou entidade na natureza das coisas, mas intrinsecamente exigem qualificar em ato alguma entidade sem a qual não podem de maneira alguma existir.⁸⁸

Um pouco mais adiante, Suárez completa a mesma ideia explicando a imperfeição dessa entidade diminuta:

[...] esse modo não é propriamente uma coisa ou entidade a não ser que, de maneira ampla e generalíssima, se denomine ente qualquer coisa que não é nada. O modo, porém, não é propriamente uma coisa ou entidade quando se toma por entidade aquela coisa que por si e em si é de tal maneira algo que não requer absolutamente estar sempre aderida intrínseca e essencialmente a outro [...]; e nisto sua imperfeição se manifesta muito bem: que sempre deve estar aderido a outro ao qual se une imediatamente por si sem mediação de outro modo.⁸⁹

⁸⁷ **DM**, VII, 1, 17-18. Especialmente onde diz: “[...] appellatur inhaerentia quantitatis modus eius, quia est aliquid illam afficiens et quasi ultimo determinans statum et rationem existendi eius, non tamen addit illi propriam entitatem novam, sed solum modificat praeexistentem.”

⁸⁸ “Igitur dantur in entitatibus creatis modi aliqui afficientes ipsas, quorum ratio in hoc videtur consistere, quod ipsi per se non sufficiunt constituere ens seu entitatem in rerum natura, sed intrinsece postulant ut actu afficiant entitatem aliquam, sine qua esse nullo modo possint.” *Ibidem*, VII, 1, 18.

⁸⁹ “[...] modum hunc non esse proprie rem seu entitatem, nisi late et generalissime vocando ens quidquid non est nihil; tamen sumendo entitatem pro illa re, quae ex se et in se ita est aliquid, ut non postulet omnino intrinsece et essentialiter esse semper affixam alteri [...], nisi medio aliquo modo a se ex natura rei distincto, modus non est proprie res seu entitas, et in hoc eius imperfectio optime declaratur, quod semper esse debet affixus alteri, cui per se immediate unitur sine medio alio modo”. **DM**, VII, 1, 19.

O modo é algo real e positivo que se distingue com anterioridade da consideração do intelecto da entidade à qual se adere. Por outro lado, o modo considerado em si não é propriamente uma coisa ou entidade, estando de tal maneira aderido ao seu sujeito que não pode de forma alguma existir separadamente na realidade;⁹⁰ tão forte é essa união que ela configura — nas palavras de Suárez — uma espécie de identidade. Estamos, portanto, diante de um paradoxo: uma adição de algo real e positivo cujo término *ad quem* não se distingue do *a quo*: uma adição que não adiciona.⁹¹ Para desfazer essa aporia, será preciso ir além da constatação da existência das entidades modais, destrinchando sua essência e propriedades.

8.2.3. Essência e propriedades dos modos

No inciso anterior, explicamos a existência do modo: algo real e positivo necessário para efetivar uma determinação metaexistencial. Nesse contexto, o modo se revelou como uma entidade diminuta e extrínseca à essência cuja adição não se ordenava à sua constituição atual, mas somente ao exercício de uma função terminativa, encerrando formalmente as folgas aptitudinais do ente já existente fora das causas.⁹² Nisso já apareceram alguns traços característicos do modo, dos quais o mais intrigante foi que ele diz ou inclui uma certa identidade com a coisa modificada ao mesmo tempo que se configura como algo independente da operação do intelecto.

Para compreender essa propriedade — assim como outras que abordaremos nesse inciso — será necessário nos adentrar na compreensão da essência da entidade modal. Esse é um tema que Suárez não desenvolve diretamente em uma disputa à parte; ele aparece nas entrelinhas, sobre tudo, da Disputa 7 que trata dos diversos gêneros de distinção, concretamente na seção 2 que visa precisar como a distinção modal se distingue das demais, a saber, da real e da de razão. Dessarte, sondando os gêneros de distinção, seremos capazes de vislumbrar alguns traços essenciais do modo.

De fato, conhecer a essência de algo significa evidenciar seu conceito ou definição. A sua vez, definir não é outra coisa que traçar os contornos e os limites que

⁹⁰ Cf. HELLÍN, 1950, p. 223.

⁹¹ **DM**, VII, 1, 20.

⁹² Cf. HELLÍN, 1950, p. 223.

possibilitam distinguir uma coisa de outra. Ou seja, a distinção é, em certo sentido uma negação:⁹³ quando distinguimos algo, estamos identificando a irreducibilidade de uma ideia ou realidade a outra. Assim sendo, ao evidenciar aquilo que caracteriza uma distinção modal no confronto com as demais espécies de distinção, estaremos indiretamente destacando sua essência irreduzível que o separa de outras realidades.⁹⁴

8.2.3.1. Espécies de distinção em Suárez

Suárez nos apresenta quatro espécies de distinção: fictícia ou puramente de razão, de razão com fundamento na realidade, modal e real. Elas também são denominadas, respectivamente, como: distinção de razão racionante; de razão racionada; *ex natura rei* menor e *ex natura rei* maior.⁹⁵ Esses quatro conceitos de distinção se enquadram em dois gêneros: um que, prescindindo qualquer consideração do intelecto, provém da natureza da realidade ou realidades que se consideram (*ex natura rei*); outro que é elaborado pela razão (*ratione*). Dispondo as quatro espécies em ordem dentro desses gêneros, temos primeiramente a real (*ex natura rei* maior) em que dois conceitos formalmente distintos correspondem na realidade a duas coisas. Na outra ponta, temos uma pura distinção de razão; nela não há nem dois conceitos formalmente distintos nem duas coisas, somente uma repetição material de sinônimos, correspondendo a uma única ideia e realidade.⁹⁶

Entre esses dois extremos, existem duas distinções intermédias que combinam as características das anteriores. Genericamente elas são ou *ex natura rei* ou *ratione*, mas suas especificidades são marcadas formalmente por algo de seu gênero oposto. Assim, a distinção de razão racionada em seu gênero é uma distinção de razão: os dois termos remetem a uma única realidade fora da mente; não obstante, eles são formalmente distintos: um deles verdadeiramente diz algo que o outro não diz. Por isso a distinção de razão racionada vem especificada por algo que convém ao outro gênero de distinção, pois seu fundamento reside na realidade extramental. Como visto anteriormente, para Suárez a distinção entre essência e

⁹³ DM, VII, 1, 23.

⁹⁴ HELLÍN, 1950, p. 217.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 217-218.

⁹⁶ DM, VII, 2, 1; 28.

existência é de razão cujos conceitos dizem algo mais que uma simples repetição material de uma identidade: da contingência de uma entidade atual extraímos a sua noção de existência e daquilo que essa mesma entidade tem de determinado e necessário extraímos a noção de essência; estamos diante de reais aspectos de uma mesma realidade.

Por outro lado, a distinção modal é, genericamente, *ex natura rei*: temos uma adição de algo real e positivo, mas que não chega a formar uma composição entre duas coisas ou entidades propriamente ditas. É uma distinção real menor porque a “coisa” e a “coisa modificada” apresentam uma certa identidade: depois da adição ou composição temos a mesma entidade com algo que lhe complementa dinamicamente fora de sua razão essencial.⁹⁷ A especificidade da adição modal, portanto, inclui um traço característico que propriamente delinea uma distinção de razão. Concretamente, temos uma diversidade ôntica que, não obstante, remete a uma identidade ontológica.

8.2.3.2. Especificidade dos tipos de distinção

Ao tratar da existência da composição modal, enfatizamos sua realidade como algo distinto da coisa modificada. Agora, ao contrapô-la com as demais espécies de distinção, evidenciamos que ela inclui um traço típico das distinções de razão: a identidade. Desvendar, portanto, a natureza dessa identidade que, paradoxalmente, se atribui a uma adição *ex natura rei*, nos ajudará na compreensão dos contornos essenciais da própria entidade modal como condição para termos uma composição com as particularidades descritas.

Para tanto, é preciso compreender a diferença específica que configura cada uma das espécies de distinção. Nesse sentido, a gênese de toda distinção — ou falta dela — está no grau de separabilidade dos conceitos ou realidades que se comparam. Como já anunciamos acima, na distinção de razão raciocinante, os diferentes termos não correspondem a algo distinto na realidade nem tem nela o seu fundamento. O que temos é uma entidade idêntica consigo mesma tanto a nível ontológico quanto epistemológico.⁹⁸ Por exemplo, quando estudamos a unidade singular, constatamos

⁹⁷ HELLÍN, 1950, p. 218.

⁹⁸ DM, VII, II, .

que o indivíduo se distingue racionalmente das razões superiores por uma dinâmica de adição de razão inversa. Entre “homem” e Pedro há uma distinção de razão com fundamento real. Deus, contudo, é uma realidade de tal modo singular e idêntica consigo mesma que resulta impossível dar-se n’Ele qualquer composição, nem sequer de razão.⁹⁹

[...] porque é impossível que uma coisa totalmente idêntica se divida e se separe de si mesma na realidade pois isso implica uma contradição patente. De fato, não se pode pensar uma maior união na coisa que a identidade total na coisa. Mais ainda, isso não é união, mas unidade. Portanto, assim como é impossível que se divida aquilo que é indivisível, da mesma forma é impossível que se separe de si mesmo o que é totalmente idêntico.¹⁰⁰

Fora de Deus, a identidade do ente não é tão radical a ponto de impedir toda e qualquer separação ao menos conceitual. Assim, sob diferentes aspectos, é possível conceber razões formais verdadeiramente distintas que rompem a barreira da identidade absoluta. Ainda que esse rompimento não exija necessariamente uma separação na realidade, a distinção viabilizada por verdadeiros conceitos objetivos na mente deixa aberta a possibilidade de que eles correspondam também a coisas realmente distintas. Em outros termos, uma verdadeira distinção conceitual pode estar vinculada tanto a uma identidade real como a uma diversidade real. Portanto, uma vez constatada uma verdadeira separação conceitual, podemos perguntar se ela configura uma distinção de razão raciocinada ou se esses conceitos objetivos remetem a realidades verdadeiramente distintas.

Todavia, visto que não convém multiplicar as entidades sem necessidade, é preciso mostrar os indícios que abonam uma conclusão no sentido de uma distinção real.¹⁰¹ Suárez averigua a existência de tais indícios em três momentos. Em primeiro lugar, apresenta as evidências que nos permitem inferir a existência de uma distinção geral ou *ex natura rei* nas coisas. Em seguida, procede mostrando os marcadores de suas espécies particulares: a distinção modal e a real.¹⁰² Dessa forma, o gênero *ex*

⁹⁹ DM, V, 2, 21-22.

¹⁰⁰ “[...] quia impossibile est idem omnino a se ipso seiungi ac separari a parte rei; involvitur enim aperta contradictio; nulla enim excogitari potest maior unio in re quam totalis identitas in re; immo illa non est unio sed unitas. Sicut ergo impossibile est dividi quod indivisibile est, ita et a se ipso seiungi quod idem omnino est.” *Ibidem*, VII, 2, 3.

¹⁰¹ *Ibidem*, VII, 2, 1 e 28.

¹⁰² Norman Wells também entende a distinção modal como uma espécie de distinção real. Para mais detalhes, consultar: WELLS, 1962, p. 433.

natura rei de distinção atual se verifica quando dois conceitos, verdadeiramente separados na mente, correspondem de fato a entidades que são separáveis na realidade:

Sempre quando dois conceitos objetivos estão dispostos de tal maneira que podem separar-se na realidade e no indivíduo — seja que um permaneça sem o outro na natureza das coisas, seja que se separem realmente perdendo a união que tinham — é sinal que entre eles há uma maior distinção que a de razão racionada e, conseqüentemente, alguma distinção atual por parte da natureza da coisa ou que exista por parte da coisa.¹⁰³

Sublinhamos que ainda não estamos falando concretamente de uma distinção real ou modal, mas somente de uma distinção atual, qualquer que seja ela. A separabilidade que aponta para essa distinção *ex natura rei* é, portanto, também apreciada em termos gerais. A regra é válida tanto no caso de ambos elementos permanecerem em existência após a separação como também quando somente um deles permanecer.

Na primeira situação teremos uma distinção *ex natura rei* maior ou real. Como já notamos, é impossível que algo absolutamente idêntico se separe de si mesmo na realidade. Logo, por oposição, se houver uma separação real, não haverá identidade real. No entanto, a noção de não-identidade sozinha é insuficiente para caracterizar uma distinção real forte, ela deve excluir a possibilidade de uma distinção por adição modal cuja razão essencial consiste em: “[...] *estar unido ou fixado em ato à coisa da qual é modo*. Logo, sempre quando algo pode separar-se de outra coisa e conservar-se separado é sinal evidente que não é um modo dela.”¹⁰⁴ Agora, se somente um dos elementos permanecer depois da separação, teremos, *pelo menos*, uma distinção *ex natura rei* menor ou modal. Isso, novamente, é uma exigência do princípio geral de identidade:

Primeiramente, porque é impossível que uma mesma coisa seja e não seja. Logo, se isto que não existe, existia antes e algo permanece existindo, não podem ser absolutamente a mesma coisa na realidade. Caso contrário a mesma coisa existiria e não existiria. Segundo, quando estas duas coisas se separam desta forma, aquilo que na realidade se separa do outro e deixa de

¹⁰³ “Quandocumque duo conceptus obiectivi ita se habent ut a parte rei et in individuo separari possint, vel ita ut unum sine alio in rerum natura maneat, vel ita ut realiter disiungatur et realem unionem quam habebant amittant, signum est inter illa esse maiorem distinctionem quam rationis ratiocinatae; atque adeo actualement aliquam ex natura rei, seu quae a parte rei sit.” **DM**, VII, 2, 2.

¹⁰⁴ “[...] esse actu unitum seu affixum rei cuius est modus; ergo quandocumque aliquid potest separari ab alio et separatim conservari, est signum evidens non esse modum illius.” *Ibidem*, VII, 2, 3.

existir é algo positivo — *tomando algo em sentido amplo por toda coisa ou modo real enquanto se distingue do nada*; [...] esse algo positivo, depois que se separa, não existe. Logo, quando existia, era de *alguma maneira* distinto daquilo que permanece existindo.¹⁰⁵

Em suma, se há algo que deixou de existir, não pode haver uma identidade absoluta com aquilo que permanece em existência; se sua existência era real quando ainda existia, devia, portanto, ter certa distinção com respeito àquilo que não deixará de existir depois da separação. Note-se que, mesmo no caso de um dos elementos deixarem de existir, isso só é suficiente para inferir uma distinção atual genérica ou *ex natura rei*: esse elemento poderia ser tanto uma entidade em sentido forte ou somente um modo real. A pura não-identidade consigo mesmo não nos permite bater o martelo em favor de uma distinção real ou modal. É preciso, portanto, evidenciar o que demarca cada uma delas.

Como acabamos de notar, o sinal evidente de uma distinção real consiste na mútua separabilidade dos elementos do composto, os quais, em virtude da consistência ontológica de suas respectivas entidades, são capazes de se manterem em existência após a separação.¹⁰⁶ Por exclusão, na composição modal, somente um dos elementos possui uma espessura entitativa suficiente para permanecer existindo de maneira independente após a separação, o que nos permite afirmar seu estatuto de entidade real em sentido estrito. Isso só se explica pelo fato de tal elemento ser sua própria entidade, não se constituindo intrinsecamente em seu ser pela composição.

Em contra partida, desde a perspectiva da entidade que deixa de existir, não podemos chegar à conclusão de uma distinção real, que sempre vem sinalizada pela separabilidade mútua. A simples constatação da não permanência de uma das entidades é insuficiente para excluir absolutamente uma distinção real, sendo necessário postular a existência de uma distinção menor.

Pois pode dar-se que aquela inseparabilidade que existe por parte do outro extremo *não surja de alguma identidade ou distinção menor, mas de algum*

¹⁰⁵ “Primo, quia impossibile est ut idem sit et non sit; ergo, si hoc non existit quod antea existeret et aliquid manet existens, non possunt esse in re idem omnino, alioqui idem simul existeret et non existeret. Secundo, quando haec duo ita separantur, aliquid positivum est id quod in re tollitur ab alio et desinit esse, sumendo late aliquid ut distinguitur contra nihil, pro omni re vel modo reali; [...] illud ergo positivum, postquam separatur, non est; ergo quando erat, distinctum aliquo modo erat ab eo quod existens manet.” **DM**, VII, 2, 3. Itálico nosso.

¹⁰⁶ *Ibidem*, VII, 2, 9.

modo de dependência mais intrínseco e separável. Como, por exemplo, o sujeito e o acidente que se comparam de tal maneira que o sujeito pode permanecer sem o acidente, mas *o acidente não pode naturalmente permanecer sem o sujeito, embora seja uma coisa distinta dele*.¹⁰⁷

Isso parece indicar que estamos em uma espécie de limbo ontológico pois, da simples constatação de uma separabilidade não mútua e da decorrente dependência na entidade que deixa de existir, não temos elementos suficientes nem para afirmar uma distinção real nem para excluí-la totalmente. Nesse cenário nos manteríamos presos à afirmação genérica de uma distinção *ex natura rei*. Por isso, nosso autor se vê na necessidade de distinguir dois tipos de inseparabilidade e, conseqüentemente, também dois tipos de dependência. Por um lado, temos a inseparabilidade natural que ocorre, por exemplo, entre a substância e a quantidade ou entre a matéria e a forma substancial. Não verificamos naturalmente um acidente existindo sem inerir na substância, nem uma forma substancial material sem seu correspondente substrato. Aqui, como argumentamos, não há evidências suficientes para afirmar uma distinção mais precisa que ultrapasse a atual ou *ex natura rei*.¹⁰⁸

Contudo, se levarmos em conta a potência absoluta de Deus, é possível vislumbrar a separabilidade mútua dos elementos nos compostos substancial e quantitativo. Deus, de fato, mantém o acidente da quantidade sem seu sujeito próprio no sacramento da Eucaristia; logo, o mantém separado do substrato substancial; disso se conclui que a forma accidental não depende da substância no que se refere à sua entidade.¹⁰⁹ De modo semelhante, a potência absoluta divina pode conservar a matéria prima separada da união atual com uma forma substancial, pois aquela não depende desta no que concerne à sua atualidade entitativa.¹¹⁰

¹⁰⁷ “Fieri enim potest ut illa inseparabilitas quae est ex parte alterius extremi, non oriatur ex identitate aliqua vel minori distinctione sed ex aliquo modo dependentiae magis intrinseco et separabili. Ut, verbi gratia, subiectum et accidens ita comparantur ut subiectum possit manere sine accidente, accidens vero non possit naturaliter manere sine subiecto, etiamsi sit res distincta ab illo.” **DM**, VI, 2, 7.

¹⁰⁸ *Ibidem*, VII, 2, 7. Especialmente onde diz: “Quod ergo attinet ad inferendam in re ipsa distinctionem, nihil refert quod separatio praedicta naturaliter vel supernaturaliter fiat; solum quoad nos poterit esse notior distinctio quando separatio naturaliter fit, interdum vero notificatur nobis per supernaturalia mysteria, quorum cognitio multum iuvat ad naturalia cognoscenda. *Quomodo per mysterium Eucharistiae certius nobis constitit quantitatem esse rem distinctam a substantia, quam per cognitionem naturalem constare potuisset.*” Itálico nosso.

¹⁰⁹ *Ibidem*, VII, 2, 10. Consultar também: Cf. HELLÍN, 1950, p. 217; ANFRAY, Jean-Pascal. A Jesuit Debate about the Modes of Union: Francisco Suárez vs. Pedro Hurtado de Mendoza. **American Catholic Philosophical Quarterly**. v. 93, n. 2, p. 309-334, 2019, p. 10-11.

¹¹⁰ Suárez, contudo, nos faz notar que esta separabilidade por potência absoluta não se apoia somente nestes indícios. Ela pode também depender de uma série de razões anexas. Por

Dessa separabilidade viabilizada pela potência absoluta de Deus, se evidencia uma dependência que pode ser suprida por sua ação divina. Portanto, ela não constitui um traço essencial e intrínseco da entidade. Mas agora, se tivermos uma inseparabilidade que não pode ser rompida nem sequer pela potência Divina, isso sinalizará algo que descreve a própria essência da entidade dependente, pois isso significa que a dependência está circunscrita intrínseca e necessariamente em seu ser.¹¹¹ Aqui temos um argumento positivo que afasta completamente a possibilidade de uma distinção real, pois nenhuma entidade com consistência ontológica própria inclui em seu ser esta razão intrínseca de dependência.¹¹² É a partir dessa constatação que Suárez afirma a natureza modal dessas entidades:

[...] se um dos extremos é tal que pela potência absoluta de Deus não pode conservar-se sem o outro, isso é um grande argumento de que ele essencialmente só é um certo modo e não uma verdadeira entidade, porque, se fosse uma verdadeira entidade, não poderia possuir uma dependência tão intrínseca da outra entidade que Deus não pudesse supri-la com sua potência infinita. Logo, isso só pode decorrer do fato de que tal extremo, em sua intrínseca essência, não é uma entidade, mas somente um modo.¹¹³

O fato de um dos extremos da composição não poder permanecer sem outro, nem sequer pela ação Divina, é uma razão suficiente para concluir que sua entidade não é real no sentido forte.¹¹⁴ É com base nessa inseparabilidade radical e absoluta

exemplo, tomemos o caso da separabilidade da forma material. Nosso autor, afirma que nem pelos mistérios revelados nos foi dado sinal algum de que haja ocorrido de fato uma separação com manutenção do ser de uma forma material. Ela, no entanto, vem certificada por analogia com a forma accidental que, igualmente existe se aderindo a um sujeito que lhe é proporcionado. Ademais, a substancia material é um ente composto, como já temos notado, sua entidade inclui tanto o ser da matéria quanto o da forma. Se a matéria é uma entidade em sentido forte, logo a sua coparte também o será, mesmo que essa parte seja de tal maneira imperfeita que necessite estar apoiada na matéria para existir naturalmente. Caso contrário, a forma seria um modo da matéria e a substância material se identificaria plenamente em seu ser com ela, não havendo mais que uma substância. Mas há uma diversidade real de substâncias que se manifestam em distintas maneiras irreduzíveis de agir o que nos leva a concluir que a substancia material é uma entidade composta que inclui em sua essência duas entidades parciais da mesma ordem. Se a matéria, portanto, é uma entidade em sentido forte, assim também o será a forma substancial. Para mais detalhes, consultar: **DM**, VII, 2, 11; 21.

¹¹¹ Cf. HELLÍN, 1950, p. 217.

¹¹² Cf. MENN, 2018, p. 246.

¹¹³ “[...] si alterum extremum ex illis duobus tale est ut per potentiam Dei absolutam non possit sine alio conservari, magnum argumentum est illud essentialiter tantum esse modum quemdam et non veram entitatem, quia si esset vera entitas non posset habere tam intrinsecam dependentiam ab alia entitate ut non possit Deus illam supplere sua infinita potentia; ergo solum potest id provenire ex eo quod illud extremum in sua intrinseca essentia non est entitas sed tantum modus.” **DM**, VII, 2, 8.

¹¹⁴ Cf. ANFRAY, 2019, p. 12.

que se entende o princípio geral assentado por Suárez para demonstrar a presença de uma distinção modal:

A separação entre uma coisa e outra *que só é não mútua* (como vulgarmente se chama), isto é, na qual um extremo pode permanecer sem o outro, mas não ao contrário, é um argumento suficiente para distinção modal; contudo, não o é para a maior ou real propriamente considerada.¹¹⁵

No quadro abaixo, deixamos assentado de forma esquemática a especificidade das espécies de distinção em Suárez:

QUADRO 4 - GÊNEROS E ESPÉCIES DE DISTINÇÃO EM SUÁREZ

<u>Gêneros</u>	<u>Ratione</u> (identidade)	<u>Ex natura rei</u> (diversidade)
espécies	razão racionante (inseparabilidade real e conceitual)	Modal (separabilidade não-mútua)
	razão racionada (inseparabilidade real, mas não conceitual)	real (separabilidade mútua)

Tendo feito as considerações acima sobre as espécies e especificidades das distinções em Suárez, procederemos agora à definição essencial da entidade modal.

8.2.3.3. Noção essencial da entidade modal

Ao longo de nossa apuração sobre a determinação do ente por composição modal, foram emergindo os relevos da entidade que a viabiliza. Estamos agora em condições de encerrar essa inquirição consolidando as propriedades e apresentando uma descrição essencial do modo.

No que se refere às propriedades, podemos destacar:

- Positividade. A entidade modal apresenta características tanto da distinção real quanto da de razão. Ela é algo real e positivo que está na base de efeitos e funções observadas na natureza como, por exemplo, a união dos elementos de um

¹¹⁵ “Separatio unius ab alio, quae solum est non mutua (ut vulgo appellatur), id est, in qua unum extremum potest manere sine alio, non tamen e converso, est sufficiens argumentum distinctionis modalis, non tamen maioris seu realis proprie sumptae.” **DM**, VII, 2, 6. Itálico nosso.

composto. O modo exerce, portanto, uma função determinativa cujo efeito seria injustificável se a causa deles não fosse também real. Todavia, somente afirmar que o modo é algo real não basta para compreender sua essência. O ente criado, por sua imperfeição e limitação, está aberto a ser configurado de várias maneiras. Assim como há diversas espécies de determinação de razão (transcendental, supracategorial e categorial), é de se esperar que a determinação por composição real não ficasse restrita a somente uma espécie: a real.¹¹⁶

- Entidade diminuta. De fato, algumas determinações, por sua própria natureza, excluem que elas sejam feitas mediante uma composição ou adição real forte, porque não se encontram no domínio da constituição ontológica do ente, mas somente são exigidas como complementos ou demarcações últimas da própria entidade sem afetar sua razão de essência atual.¹¹⁷ O modo, em Suárez, representa uma espécie de entidade intermédia: não é um puro não ser, pois realiza funções com efeitos reais que denotam como causa algo real e positivo, mas tampouco é uma entidade propriamente dita com consistência ontológica tal que, se estivesse ordenada à composição real com outra coisa, constituiria com ela uma nova essência composta.¹¹⁸ O modo só adiciona uma última camada de atualização dinâmica-funcional, configurando um ente sob aspectos que caem fora da razão de sua essência atual enquanto tal.¹¹⁹

- Determinação atual. A entidade modal não possui aptidão alguma para existir em si mesma, esgotando totalmente sua realidade no próprio ato de determinar outro. Isso significa que o modo não pode existir senão estando unido em ato à coisa modificada. Toda sua entidade consiste na adesão e determinação atual de seu sujeito singular.¹²⁰ Isso fica claro quando Suárez exclui da razão de modo não somente uma existência autônoma, isto é, sem seu sujeito atual, mas também a existência sucessiva em distintos sujeitos. Daí que o acidente da quantidade não possa ser um modo da substância, pois, embora não possa existir naturalmente separado dela, uma mesma quantidade idêntica consigo mesma pode estar

¹¹⁶ Cf. HELLÍN, 1950, p. 2017.

¹¹⁷ Cf. ROSANAS, 1948, p. 33.

¹¹⁸ Cf. HELLÍN, 1950, p. 218.

¹¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 216-217.

¹²⁰ Cf. ANFRAY, 2019, p. 12-13.

sucessivamente em distintas substâncias, o que aponta já na direção de uma separabilidade com distinção mútua.

- Inseparabilidade. O modo não somente é inseparável da coisa da qual é modo, mas também é impossível que ele se separe da essência singular que atualmente modifica sem a eliminação de sua existência: “[...] aquilo que é um simples modo, não somente não pode separar-se de toda coisa da qual é modo, mas tampouco este modo singular pode separar-se desta realidade individual (como este ato de sentar-se deste que se senta)”.¹²¹

Ao contrário da questão da individuação em que a adição se pensa a partir da essência comum, que não existe em si, e termina na singular sem adicionar nada real à essência além de sua própria realidade enquanto singular; no caso do modo, a adição parte da essência singular existente adicionando algo real e positivo que não se inclui na razão da mesma essência singular, mantendo, não obstante, como resultado uma identidade precisa com a própria essência. Daqui surge a inseparabilidade não-mútua da distinção modal: o sujeito da adição pode permanecer na existência após a separação visto que sua essência existente não a inclui constitutivamente; já o modo apresenta como nota essencial a dependência intrínseca da atualização que ele realiza no sujeito.¹²²

- Identidade com a coisa modificada. Essas considerações nos fornecem as ferramentas para compreender um dos maiores paradoxos da noção de modo e sua respectiva composição, a saber, que sendo algo real e positivo, integra uma identidade com a coisa modificada. O modo é uma realidade indistinta da coisa modificada e, ao mesmo tempo, distinta se se leva em conta o estado anterior à modificação. No entendimento de Suárez, essa aporia se afasta tendo em conta a especificidade da distinção modal que vimos acima, a saber, a absoluta inseparabilidade não-mútua. Do ponto de vista epistêmico, a razão de identidade que extraímos da composição modal tem como fundamento a sua inseparabilidade existencial da entidade modificada. Assim como na distinção de razão, a inseparabilidade dos extremos concebidos como distintos resulta fundamentalmente da identidade ontológica da coisa, de modo análogo extraímos da adição modal uma

¹²¹ “[...] nam id quod est modus tantum, non solum separari non potest ab omni re cuius est modus, sed etiam neque hic modus in individuo potest separari ab hac re individua, ut haec sessio ab hoc sedente.” **DM**, VII, 2, 8.

¹²² Cf. **MENN**, 2018, p. 241.

razão de identidade dado que sua entidade não pode de modo algum manter-se na existência separada da coisa que ele determina.

Não obstante, essa identidade do modo com a coisa modificada não é somente epistêmica, ou seja, sem existência imediata como acontece, por exemplo, com a noção comum de “homem” e com os demais universais. Isso se entende pelo fato de a composição ou adição modal não entrar na constituição da essência; o modo, na verdade, já a pressupõe como atual em sua ordem. Como vimos, a essência atual inclui como sua razão formal somente a existência ou o ser fora das causas. Tudo aquilo que se verifique em uma essência que, embora relacionado com sua existência atual, diga algo mais que o ser fora das causas enquanto tal e não se integre em uma essência composta será uma adição modal. Por isso que, precisamente o modo se identifica com a própria essência, pois ele só se adiciona a ela como um complemento dinâmico de sua atualidade.

Diante do exposto, podemos conceituar a entidade modal como: *uma pura determinação atual e formal última de uma essência existente enquanto tal*.¹²³ Como vimos, o modo representa uma real alteridade determinativa de outro ser. Ele não constitui, mas pressupõe uma essência atual. Isso porque os seres criados ainda encerram em sua entidade certa indiferença visto que a atualidade da essência inclui formalmente somente seu ser fora das causas. Como essência atual e existência se identificam em Suárez, toda e qualquer declinação dinâmica da essência existente se fará pela adição de uma ulterior camada ontológica que se posiciona fora do domínio da essência enquanto tal.¹²⁴

O modo é essencialmente uma determinação atual. Ele não possui entidade própria em seu sentido mais estrito. Por isso integra em sua essência uma absoluta dependência do sujeito ao que se adere para que possa existir. Em outros termos, ele só existe enquanto atualmente exercita sua função. Fora dos modos, todas as demais entidades, mesmo as incompletas, como a matéria e a forma, possuem consistência

¹²³ ALCORTA, 1949, 24-26; 62-64; 69; 91-94. Rosanas propõe uma definição próxima a esta, mas com alguns elementos: “uma formal, atual e última determinação de uma coisa existente, por si indiferente, essencialmente aderida a ela e realmente distinto da mesma.” No entanto, consideramos desnecessário incluir na definição de modo os conceitos de indiferença, aderência e distinção porque eles estão virtualmente contidos na definição que oferecemos baseada em Alcorta. A indiferença se pressupõe ao falar de determinação; da mesma forma, a aderência está incluída na ideia de “pura determinação” e a distinção se extrai das noções de atualidade e formalidade. Para mais detalhes sobre a articulação de Rosanas, vide: ROSANAS, 1948, p. 33.

¹²⁴ ALCORTA, 1949, p. 96-99.

ontológica própria, podendo, ao menos de maneira aptitudinal, existir separadamente. O modo, por outro lado, não pode de forma alguma existir assim. Toda sua entidade se esgota no próprio ato ou exercício de sua função determinativa.¹²⁵

O modo é também uma determinação formal. Por não ser um elemento constituinte da essência, ele unicamente representa a própria essência sob alguma designação que está fora de seu domínio ontológico; objetivamente, o modo não é um ato vazio de conteúdo. Embora não componha uma essência, ele exerce uma determinada função completiva da mesma. Logo, o modo possui uma razão formal a pesar de ele mesmo não ser uma forma:¹²⁶ “O modo pode considerar-se, conforme isso, como o atual exercício de determinar, dentro de sua linha específica, a um ser individual e real, por exemplo, o exercício de unir, de configurar, de atuar, de mover um móvel determinado, de ser aqui ou ali, etc.”¹²⁷

O modo é, portanto, uma espécie de ato formal que se comunica por si mesmo e diretamente ao sujeito modificado. Sua essência consiste em sua causalidade atual, isto é, no próprio exercício de sua determinação formal¹²⁸ e sua existência somente se mantém se estiver, de fato, realizando os efeitos que lhes são próprios. Daí que sejam existencialmente inseparáveis do sujeito modificado. O modo, enquanto algo real e positivo, está necessária e absolutamente aderido à essência singular da qual é modo. É impossível, por exemplo, que exista uma “ação” sem o sujeito agente atual, uma “união” sem as partes efetivamente unidas, um ato de sentar-se sem um sujeito nessa condição, uma figura que não configure geometricamente a quantidade, etc. Assim sendo: “Na entidade modal, não cabe considerar nenhuma indeterminação ou indiferença em seu gênero de tal maneira que se atualmente não determina, atualmente não é.”¹²⁹

Por fim, o modo é uma determinação última. Nele sua causalidade formal não se distingue de sua entidade atual. Por isso os modos não se configuram como a adição de uma entidade sobre outra, mas são somente puras determinações de uma entidade que não exige o complemento ou composição real com outra entidade absoluta.¹³⁰ O modo remove uma margem de indiferença ainda presente em uma

¹²⁵ ALCORTA, 1949, p. 101-102. Consultar também: Cf. HELLÍN, 1950, p. 217.

¹²⁶ Cf. HELLÍN, 1950, p. 217.

¹²⁷ ALCORTA, 1949, p. 102.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 103.

¹²⁹ ALCORTA, 1949, p. 105.

¹³⁰ HELLÍN, 1950, p. 217.

essência atual, por isso, enquanto tal carece de indiferença e potencialidade no gênero que determina,¹³¹ consistindo somente no atual exercício modificativo dentro de sua linha causal.¹³²

Assim, como pura e última atualidade, se entende ontologicamente o fato de que o modo se una imediatamente ao seu sujeito.¹³³ Não será necessário postular uma ulterior forma determinante para produzir um certo efeito formal quando uma entidade se identifica com seu próprio efeito formal. Em suma, o modo determina de maneira absoluta e não condicionante: caso fosse uma determinação condicionada não seria última pois exigiria outra determinação como condição. Isso explica também a impossibilidade da existência de modos de modos ou modos reflexos.¹³⁴

Elencamos, finalmente, as espécies de entidades modais para assim encerrar nossa análise. Em Suárez temos dois gêneros de modos: modos substanciais e modos accidentais. Isso se deve à razão de identidade que o modo apresenta em relação à coisa modificada. Por conseguinte, a categorização de um modo depende do estatuto ontológico da entidade à qual ele se diz aderido. Dessa forma, o modo é substancial quando sua função ou determinação formal está ordenada à constituição ou complementação da substância porque tudo que concorre à constituição da substância é substância, pelo menos incompleta; já o modo accidental implica a integridade do ser substancial e sua formalidade afeta o ente para além daquilo que é a substância já constituída.¹³⁵ Em outros termos, o modo accidental pressupõe o sujeito substancial já ontologicamente instituído.¹³⁶

Como espécies de modos substanciais temos: o modo de dependência do ser criado enquanto tal com respeito à ação criadora de Deus; o modo de subsistência que modifica o ser da essência para existir em si e não em outro e o modo de união substancial entre matéria prima e forma substancial nos entes materiais.¹³⁷

No que se refere aos modos accidentais temos os que se reduzem a outros acidentes e os que constituem um gênero próprio de acidente. Assim, modos accidentais que modificam um acidente absoluto ou dotado de entidade em sentido

¹³¹ ROSANAS, 1948, p. 34.

¹³² ALCORTA, 1949, p. 106-109.

¹³³ Cf. HELLÍN, 1950, p. 224-225.

¹³⁴ ALCORTA, 1949, p. 110-113.

¹³⁵ ROSANAS, 1948, p. 39-40. Consultar também: MENN, 2018, p. 249.

¹³⁶ **DM**, XXXII, 1, 15-16.

¹³⁷ Hellín subdivide o modo de dependência em modo de criação e modo de educação. Para mais detalhes, vide: HELLÍN, 1950, p. 220.

forte, colocam-se redutivamente na categoria da entidade modificada. Por exemplo, o acidente da quantidade cuja união com a substância se faz mediante o modo de inerência. Tal modo de inerência ou de união accidental da quantidade na substância vem assimilado na categoria da quantidade pois seu efeito formal está ordenado ao complemento da quantidade para que esta inera em ato na substância.¹³⁸

Assim como tudo aquilo que completa ou integra a constituição da substância é substância incompleta, da mesma maneira aquilo que completa ou integra um acidente será também classificado indiretamente como um acidente; será, portanto, um modo accidental incompleto. Agora, se um modo de natureza accidental não é parte ou complemento de outro acidente, então teremos um acidente modal completo, ou seja, que não se coloca indiretamente dentro de uma categoria accidental, mas constitui um gênero próprio: o acidente modal.¹³⁹ Por exemplo, a figura que, no entendimento de Suárez, é um acidente modal da quantidade, mas que não se reduz a ela por sua razão formal não se ordenar ao complemento da quantidade e, por isso, representa um predicamento à parte: o da qualidade.¹⁴⁰ Assim, além do modo de inerência, temos os seguintes modos accidentais: união quantitativa, o movimento, a figura, a ação e a localização.¹⁴¹

Com esse último ponto, finalizamos o presente capítulo. Nele tivemos a oportunidade de regionalizar a compreensão do ente, passando de uma perspectiva transcendental e supracategorial — explicitação intrínseca — para uma ótica categorial. Em virtude de sua limitação, o ente criado também vem determinado seja por meio de uma composição real ou pela adição modal. Em linha com autores como Hellín, Alcorta e Rosanas, emergiu em nossa pesquisa a importância da teoria dos modos para a compreensão do ente por composição real: eles estão presentes tanto na determinação do ente substancial quanto accidental.

¹³⁸ **DM**, XXXII, 1, 18.

¹³⁹ *Ibidem*, XXXII, 1, 13-19.

¹⁴⁰ *Ibidem* XLII, 3, 15. Ver também: ALCORTA, 1949, p. 157-159. Hellín, por outro lado propõe uma divisão um pouco diferente dos acidentes modais: acidentes modais constitutivos (modo de união continuativa); acidentes modais completivos (modo terminativo da quantidade e modo de inerência) e, por fim, acidentes modais accidentais próprios (figura, a ação educativa, a paixão, a localização e posição relativa das partes). Para mais detalhes, consultar: HELLÍN, 1950, p. 220-221.

¹⁴¹ **DM**, XLVIII, 2, 18-19; LI, 1, 15-16. Para mais detalhes, consultar também: ALCORTA, 1949, p. 55-56; 69; 264-313.

Sem negar os acertos e a relevância desses estudos, nossa proposta chamará a atenção para a centralidade da noção MF de subsistência. Defenderemos, nos próximos capítulos, que a subsistência é a chave para todo o sistema suareziano; dela depende a estruturação dos demais modos e das determinações predicamentais do ente. Sua influência, ademais, ultrapassa a barreira categorial, condicionando a modelagem das configurações supracategoriais e transcendentais da realidade.

PARTE III - NOÇÃO SUAREZIANA DE SUBSISTÊNCIA

É conhecida a prioridade da noção de substância em Aristóteles para quem *οὐσία* se configurava como o significado principal de ente.¹ Tal primazia está presente nas duas definições daquilo que viria a ser o objeto da Filosofia Primeira que comentamos no capítulo 1, a saber, as substâncias separadas ou ente enquanto tal. Independentemente das distintas vias interpretativas, todo conhecimento certo demanda a demarcação de seu objeto a fim de inquirir suas causas² e uma harmonização da multiplicidade semântica daquilo que significa o *τὸ ὄν*³ que garanta a unidade de seu objeto. A resposta do Estagirita vai no sentido de afirmar a unidade analógica do *genos hypokeimenon*⁴ que se diz uno por referência⁵ ao significado principal de substância como aquilo que é em si e não em outro, já os acidentes existem na substância e não em si mesmos.⁶

Logo, dentro de um marco teórico puramente aristotélico, se oferece um conceito relativo ou oblíquo de substância, porque ao defini-la se está em certa medida olhando para a realidade dos acidentes que não são em si mesmos. O próprio Suárez expressa esta ideia em uma passagem do DI onde trata de esclarecer a ambiguidade que existe entre os termos substância e subsistência: “[...] é oportuno advertir que aquele significado ‘per se’, ou a perseidade do ser, aqui não se toma de tal modo que se distinga por oposição ao ser em outro, como em um sujeito sustentante.”⁷

Essa mesma ideia é desenvolvida mais amplamente na Disputa sobre a

¹ ARISTÓTELES, **Metafísica**, 1028a10 - b13.

² ARISTOTLE. *Posterior Analytics*, In: BARNES, J. (Ed.). **The complete works of Aristotle**: The Revised Oxford Translation. Princeton: Princeton University Press, 1995, 71b9-14.

³ ARISTÓTELES, **Metafísica**, 1003a30.

⁴ ARISTOTLE, **Posterior Analytics**, 75a38-b1.

⁵ ARISTÓTELES, **Metafísica**, 1003a34-35.

⁶ Existem também outras noções de substância em Aristóteles, posteriormente incorporadas pela Escolástica como a noção de substância segunda ou o universal como aquilo que não é em outro, mas se diz de outro, cf. *Ibidem*, 1028a10-1029b13. ARISTOTLE, **Categorias**, 1a1-3a5. Este estudo se centra no significado metafísico de substância. No entanto, em seu devido momento, se estabelecerão os pontos de contato entre substância primeira e segunda, pois no pensamento de Suárez ambas se amparam na noção de subsistência.

⁷ “[...] oportet advertere illud per se, seu perseitatem essendi, hic non sumit ut distinguatur contra esse in alio ut in subiecto sustentante.” **DI**, XI, 3, 10. Vide também **DM**, V, 3, 7. Nesta passagem Suárez traça, do ponto de vista lógico, a distinção entre sujeito da inerência e da predicação. Como veremos adiante, tal distinção tem seu fundamento ontológico no suposto como sujeito subsistente e na substância como sujeito dos acidentes. A mesma ideia desde o ponto de vista ontológico aparece In: *Ibidem*, XXXI, 1, 6.

substância em geral.⁸ Nela Suárez afirma que, do ponto de vista semântico, a palavra substância pode ter dois sentidos diferentes a depender do ponto de vista a partir do qual ela seja considerada ou descrita. O primeiro sentido seria enquanto suporte dos acidentes pelo qual se denomina substância. Já o segundo, enquanto é ou existe por si e em si o qual constitui seu sentido formal ou absoluto, mesmo que epistemologicamente cheguemos ao conhecimento da substância por meio de sua relação com os acidentes.⁹

[...] pois nós, a partir dos acidentes, chegamos ao conhecimento da substância e a concebemos primeiramente pela relação de estar debaixo. No entanto, si consideramos a realidade em si mesma, a segunda condição ou razão de subsistente tem prioridade absoluta, e inclusive é por si suficiente para a razão de substância, prescindindo da posterior.¹⁰

Por conseguinte, o problema da subsistência em Suárez diz respeito ao entendimento da razão formal ou absoluta de substância, evidenciando seu significado preciso na perseidade existencial que denota “[...] a razão própria de ser em si e por si, propriedade pela que explicamos a razão própria de substância.”¹¹

O desenvolvimento do tema acima mencionado terá como fonte primária o estudo das DM, especialmente a trigésima quarta em que Suárez explicitamente desenvolve a noção de subsistência. Além disso, nossa exposição será subsidiada e enriquecida por outras obras que, mesmo sendo de cunho teológico, são de importância para o presente estudo, pois, ao tratar dos mistérios da Encarnação, da Trindade e da Eucaristia, Suárez o faz apoiando-se em fundamentos metafísicos como as noções de existência, essência, subsistência e outras herdadas da tradição escolástica e reelaboradas por ele.

A DP 34, portanto, constitui o cerne do que poderia chamar-se o “Tratado da Substância” em Suárez que abrange um total de cinco DP: a substância em geral (32-

⁸ Cf. **DM**, XXXIII, 1, 1-3.

⁹ “licet substantia secundum se sit perfectior et intelligibilior, tamen respectu nostri accidens habet majorem vim ad immutandum intellectum, quia intellectus noster non immutatur, nisi mediis speciebus sensibus impressis; sensibus autem non imprimuntur species substantiae, sed accidentium tantum; ergo accidentia sunt, quae primo immutant intellectum; ergo prius concipiuntur ab intellectu quam substantia.” *Ibidem*, XXXVIII, 2, 8.

¹⁰ “[...] nos enim ex accidentibus pervenimus ad cognitionem substantiae et per habitudinem substantiae eam primo concipimus; si vero rem ipsam secundum se consideremus, altera conditio seu ratio [subsistentis] est simpliciter prior, immo ex se sufficiens ad rationem substantiae sine posteriori.” *Ibidem*, XXXIII, 1, 2.

¹¹ “[...] propriam rationem essendi in se ac per se, per quam proprietatem propria ratio substantiae a nobis declarata est.” *Ibidem*, XXXIII, 1, 3.

33), a substância primeira ou suposto (34), a substância espiritual (35) e a substância material (36). Segundo Suárez, a DP 34 estará dividida em três grandes eixos:

Em que, em primeiro lugar, *explicaremos os termos*, depois designaremos a *razão própria de suposto e a sua distinção da natureza*. E, finalmente, *aplicaremos a doutrina às substâncias segundas* e concluiremos a razão comum e a coordenação do predicamento da substância.¹²

Não obstante a tripartição do tema proposta por Suárez, é possível estudar o problema desde quatro perspectivas. Isso porque o segundo ponto, onde diz que se explicará a razão própria de suposto, pode ser dividido em dois momentos. Em primeiro lugar FS estuda a noção própria de subsistência em contraste com a de essência substancial. Em um segundo momento, se centra definitivamente no estudo da razão formal de subsistência enquanto tal. Assim, o estudo da subsistência se dividirá em quatro partes ao longo das oito seções da Disputa 34:

- a) Relação entre subsistência e substância primeira (seção 1). É uma seção introdutória onde se estuda o problema da subsistência desde uma perspectiva semântica, visando determinar com exatidão os significados de termos como substância primeira, suposto, hipóstase e pessoa.
- b) Relação entre subsistência e natureza (seções 2 e 3). Esgotada a questão terminológica, estas duas seções iniciam o estudo da subsistência, porem apresentam uma perspectiva indireta ou oblíqua confrontando-a com a noção de natureza ou essência substancial.
- c) Desenvolvimento do tema da subsistência em si, suas propriedades e causas (seções 4 a 7). Quatro seções que tratam o tema da subsistência enquanto tal desde uma perspectiva absoluta.
- d) Relação entre subsistência e substância segunda (seção 8). Excurso que conclui a disputa desde uma perspectiva que se poderia chamar abstrata.

Dedicaremos este capítulo ao estudo da subsistência desde sua perspectiva semântica. Ele será de muita importância para a compreensão dos diversos termos

¹² “In qua primo explicabimus terminos, deinde propriam suppositi rationem, et distinctionem eius a natura declarabimus; ac tandem ad secundas substantias doctrinam applicabimus, communemque rationem ac coordinationem praedicamenti substantiae concludemus.” **DM**, XXXIV, Introdução [p. 313]. Itálico nosso.

empregados por Suárez.

CAPÍTULO 9 - Substância primeira, suposto, hipóstase e pessoa

De modo semelhante ao que vimos nos capítulos 1, 2 e 3, Suárez aqui também está preocupado em harmonizar os conhecimentos advindos da fé e os da razão. Por esse motivo, considera de utilidade para o esclarecimento terminológico, a apreciação da questão desde sua aplicabilidade a Deus.¹³ Nessa perspectiva semântica, serão discutidos dois pontos: análise sob o foco teológico e sua aplicação às criaturas. Ao final teremos oportunidade de extrair algumas conclusões.

9.1. Subsistência em Deus

Damos início ao esclarecimento teológico dos termos lembrando a fórmula *ὁμοούσιος* (homousios) proveniente do Concílio de Niceia.¹⁴ Este termo foi traduzido no ocidente latino como *consubstantialis* ou *cumsubstantialis* a fim de sublinhar a Divindade de Cristo por ser da mesma natureza de Deus Pai, distinguindo, desse modo, a substância individual Divina e os supostos ou pessoas que exercitam tal natureza. As três pessoas da Trindade são realmente distintas, mas unidas sem confusão na natureza divina. Suárez ressalta que esta natureza ou substância deve ser tomada em sua valência concreta, individual e existencial de tal modo que não se confunda com a relação que se dá entre os indivíduos e o universal que, por assim dizer, está sobre eles.

Este referencial, nos serve para ilustrar uma distinção sutil entre subsistência e suposto. Subsistência, diz respeito à existência *per se* de uma substância individual, como é o caso da Natureza Divina considerada precisamente. Não obstante, tal natureza que é una, singular e existente por si mesma, ainda é comunicável às três

¹³ **DM**, XXXIV, 1, 1. Como veremos, haverá mais incursões em temas teológicos. Estes serão tratados somente na medida em que os julgarmos imprescindíveis para a compreensão integral do pensamento de Suárez.

¹⁴ O Primeiro concílio de Niceia, presidido pelo Imperador Constantino, foi convocado para dar solução ao arianismo, doutrina cristológica que negava a divindade de Cristo. Condenando o arianismo, o Concílio sustentou que Jesus Cristo é da mesma substância do Pai, introduzindo um termo filosófico para iluminar e explicar uma questão estritamente teológica. Para mais detalhes, vide CARMODY, J. M. *Homousios*. In: CARSON, T.; CERRITO, J. (Orgs.). **New Catholic Encyclopedia: Hol - Jub**. 2. ed. Detroit: Thomson; Gale, 2003, v. 7 p. 65-66.

peessoas. Dessarte, o suposto adiciona à natureza subsistente a noção de incomunicabilidade.¹⁵ Esta incomunicabilidade MF, implica, desde um ponto de vista lógico, a não predicabilidade daquilo que é um sujeito em sentido absoluto. Por isso Suárez afirma que “A razão de suposto é incompatível com a comunicabilidade da divina substância”,¹⁶ pois “Consideramos que aquela substância singular, que é comum às três pessoas, enquanto tal, é também essencialmente subsistente por si mesma e tem uma subsistência absoluta e essencial, comum às três pessoas”.¹⁷ Por conseguinte, existe pelo menos uma distinção objetiva de razão entre subsistência e incomunicabilidade. Nesse sentido afirma Suárez no DI:

[...] com respeito à personalidade, a razão de subsistência é quase transcendental e completamente intrínseca. Pois toda personalidade, não somente segundo sua razão comum, mas também segundo a própria, inclui em seu conceito a razão de subsistência. E assim, por haver em Deus três personalidades, há igualmente três subsistências incomunicáveis. Não obstante, isso não impede que haja uma subsistência comum, pois esta razão de subsistência, abstraída da incomunicabilidade, se inclui não somente no conceito de pessoa, mas também no conceito de substância perfeita que por si mesma tem o ser.¹⁸

Mais adiante, aprofundaremos o tema da relação entre a perseidade¹⁹ da

¹⁵ Cf. **DI**, XI, IV, 3-5. Convém lembrar que esses temas estão sendo tratados aqui desde uma perspectiva semântica. Portanto, nosso interesse agora diz respeito somente ao significado dos termos. Mais adiante estudaremos de maneira aprofundada os aspectos ontológicos destas diferentes significações.

¹⁶ “Ratio suppositi repugnat cum comunicabilitate divinae substantiae” **DM**, XXXIV, 1, 2.

¹⁷ “Existimamus illam substantiam singularem, quae communis est tribus personis, ut sic subsistentem esse ex se et essentialiter, habereque unam subsistentiam absolutam et essentialem tribus personis communem” *Ibidem*, XXXIV, 1, 3. Suárez desenvolve mais amplamente este tema no Comentário ao “De Deo uno et Trino” e no DI, para tanto vide: **UT**, Tra. III, Liv. 3, Cap. 4, n. 1-11; Tra. III, Liv. 4, Cap. 11, n. 1-14; **DI**, XI, 3, 14; XI, 4, 1-19.

¹⁸ “[...] respectu personalitatis ratio subsistentiae est quasi transcendentalis, et omnino intrinseca; omnis enim personalitas, non tantum secundum rationem communem, sed etiam secundum propriam, includit in suo conceptu rationem subsistentiae; et ideo, quia in Deo sunt tres personalitates, sunt etiam tres subsistentiae incommunicabiles; at vero nihilominus est una subsistentia communis, quia haec ratio subsistentiae, abstracta ab incommunicabili, includitur non tantum in conceptu personae, sed etiam in conceptu substantiae perfectae, et quae per se habet esse.” **DI**, XI, 4, 7.

¹⁹ Deixamos aqui uma anotação sobre o termo “perseidade”. Comumente, ele tem uma aplicação teológica para indicar o caráter absoluto da Essência Divina. Suárez, no entanto, alargará seu significado para poder aplica-lo também às criaturas. Deus, como substância divina, é o ser que existe por si de modo incondicionado; as substâncias criadas também existem por si, mas do modo condicionado. Um questionamento que poderia ser levantado é o de certa confusão com a noção de substância, por exemplo, em Espinoza para o qual também é o ser que existe por si. Para distinguir Deus e as criaturas poderíamos distinguir em Ser por si (Deus) e ser em si (ente criado). Contudo, como vimos no capítulo dedicado à distinção entre essência e existência, o ser em si para nosso autor possui um significado muito preciso de existência fora das causas. Por esse motivo, consideramos que é mais adequado manter a terminologia usada por Suárez e alertar ao leitor que

subsistência e a incomunicabilidade do suposto a fim de mostrar como tal distinção também expõe contornos ontoteológicos, não sendo apenas de razão. Não obstante, esta primeira conclusão serve para começar a precisar o significado da palavra subsistência enquanto tal. Dado que Deus é ato puro e, conseqüentemente, não pode estar em potência com respeito a eventuais atualizações acidentais, o predicado substância lhe convirá não como algo sujeito de acidentes, mas como uma realidade singular ontologicamente autônoma.

De fato, Deus propriamente não subjaz do modo como pode subjazer toda substância criada: seja em relação aos acidentes seja em relação a qualquer coisa que, de alguma forma, se lhe distinga. No entanto, *essa imperfeição não pertence formalmente à razão de substância, a não ser, quem sabe, à etimologia da palavra. Ao contrário, substância se diz do ente que é por si no sentido de que não necessita ser sustentado por outro sujeito.*²⁰

Entretanto, essa existência autônoma representada pela subsistência, não se confunde necessariamente com a incomunicabilidade ou, ou como se poderia qualificar, com a condição subjetiva absoluta. Mais uma vez, isso se esclarece desde um espectro ontoteológico, pois a natureza divina, como realidade subsistente por si, é ainda comunicável às três hipóstases da Trindade de sorte que a subsistência transcendentemente considerada, ou seja, enquanto aplicada tanto ao ente finito como ao infinito resulta na separabilidade das noções de ser em si e ser incomunicável. Logo, para que algo de maneira geral se denomine substância se exigirá somente que tal entidade detenha essencial e primariamente o ser em si e por si.

Por isto resulta, enfim, que em Deus não se identificam totalmente, segundo a razão, substância primeira e suposto, ou pessoa. Pois substância primeira, enquanto tal, não inclui necessariamente a incomunicabilidade, mas apenas que é subsistente por si mesma, ou seja, singular ou indivisa. O suposto, ao contrário, acrescenta a incomunicabilidade e a distinção de outros supostos

a significação de “perseidade” não é unívoca. Sobre o posicionamento de Zubiri, vide: ZUBIRI, J. **Sobre la esencia**. Madrid: Alianza, 1985, p. 385-430.

²⁰ “Deus enim proprie non substat, vel accidentibus, vel alicui rei a se aliquo modo distinctae, sicut substare potest omnis substantia creata. Tamen haec imperfectio non pertinet formaliter ad rationem substantiam, licet forte ad etymologiam vocis pertineat. Sed substantia dicitur ens, quod ita per se est, ut non indigeat sustentari ab aliquo subjecto.” **UT**, Tra. III, Liv. 1, Cap. 3, n. 4. Vide também **DM**, XXXIII, 1, 2; XXXIV, 1, 4; **DI**, XI, 1, 1-6; XI, 3, 14-22. Itálico nosso.

da mesma natureza.²¹

Para fechar essa explanação tangenciada com a teologia, chamamos a atenção para o modo como Suárez entende a relação entre concreto e abstrato: este é uma consideração mental que prescinde ou separa certos aspectos daquele. Por conseguinte, subsistência é um termo que pode ser tomado de duas maneiras, em abstrato ou em concreto. Sob este aspecto, considerada em abstrato, Suárez mais uma vez alude à intelecção da subsistência em seu aspecto formal que é a existência por si, também designada de “perseidade”. Já em concreto, a subsistência diz respeito à “realidade subsistente” ou o “suposto que existe de maneira incomunicável”.²² Tal distinção serve para determinar o significado do termo hipóstase. Subsistência, para Suárez, não é sinônimo de hipóstase ou pessoa, pois esta, além da perseidade, conota também a incomunicabilidade. Por tanto, “ainda que em Deus não haja uma subsistência considerada absolutamente como suposto, há, no entanto, uma subsistência considerada absolutamente como a realidade subsistente por si, mesmo que subsista de maneira comunicável”.²³

A conclusão é que na substância primeira tomada em sua particularidade encontram-se inseparáveis a perseidade e a incomunicabilidade, mas o fato de estas duas propriedades andarem juntas não implica que sejam equivalentes. Ao menos precisamente ou com uma consideração de razão é possível distinguir uma da outra. Isso se corrobora com a questão da aplicabilidade do termo substância a Deus sob a mesma perspectiva da dialética concreto-abstrato. Deste modo, substância em abstrato significa essência e sob este ponto de vista não se pode dizer que em Deus há três substâncias, ou seja, designar três essências diferentes às três hipóstases da Trindade.

Por outro lado, substância considerada em concreto “também pode significar o suposto, especialmente si se adiciona substância primeira, já que o suposto subsiste

²¹ “Quo tandem fit ut in Deo non sint omnino idem secundum rationem prima substantia et suppositum seu persona; nam prima substantia ut sic non includit necessario incommunicabilitatem, sed solum quod sit per se subsistens seu singularis vel indivisa; suppositum vero addit incommunicabilitatem et distinctionem ab aliis suppositis eiusdem naturae.” *DM*, XXXIV, 1, 4.

²² “[...] supposito incommunicabiliter subsistenti” *Ibidem*, XXXIV, 1, 5.

²³ “[...] licet in Deo non sit una subsistentia absolute sumpta pro supposito, est tamen una subsistentia absolute sumpta pro re per se subsistenti, etiamsi communicabiliter subsistat” *Ibidem*, XXXIV, 1, 5.

por si de maneira eminente.”²⁴ Em síntese, na realidade concreta, substância primeira, subsistência, suposto e hipóstase designam perseidade e incomunicabilidade. No entanto, dado que é possível ter diferentes considerações de razão sobre a mesma coisa ou ente, esses termos adquirem precisa ou mentalmente significados realmente diversos. Todavia, dado que a multiplicidade conceitual não implica necessariamente uma multiplicidade real, como por exemplo na distinção entre existência e essência que, para Suárez, é uma distinção de razão com fundamento na realidade, resta saber se esta distinção entre essência e subsistência (assim como a distinção entre perseidade e supositividade ou incomunicabilidade) é também real. Estas perguntas serão respondidas ao longo da Disputação 34, depois de analisar a aplicabilidade delas ao ser criado e concluir, assim, a análise terminológica.

9.2. Subsistência nas criaturas

Ao aplicar os termos às criaturas procederemos em quatro passos: relação entre substância primeira e subsistência; relação entre substância primeira e suposto; relação entre suposto e pessoa e, por fim, a relação entre pessoa e hipóstase. De modo geral, Suárez vê uma identidade material entre a noção de substância primeira e todos estes termos derivados que designam formalidades ou pontos de vista diferentes de ponderar a substância primeira.

9.2.1. Substância primeira e subsistência

No que se refere à relação entre substância primeira e subsistência, Suárez afirma que “a substância primeira só se predica da substância singular, individual e subsistente por si.”²⁵ Ou seja, a razão formal de substância primeira requer cumulativamente a singularidade, a individualidade e a subsistência.²⁶ A justificação desta afirmação se dá em dois momentos: primeiro examinando a substância primeira

²⁴ “[...] potest edam significare suppositum, et maxime si addatur prima substantia, quia suppositum maxime per se subsistit.” **DM**, XXXIV, 1, 6.

²⁵ “[...] primam substantiam solum dici de substantia singulari, individua ac per se subsistenti.” *Ibidem*, XXXIV, 1, 7.

²⁶ Vale a pena notar que a incomunicabilidade não vem incluída nesta razão formal ainda que factualmente se dê na substância criada tal como se abordará na próxima epígrafe. Fica evidente mais uma vez uma verdadeira distinção, pelo menos a nível conceitual, entre perseidade e incomunicabilidade no pensamento suareziano.

em concreto e depois anunciando sumariamente que em abstrato a subsistência não se reduz à essência substancial, o qual se explicará mais adiante no capítulo 10.

Em concreto Suárez, comenta dois tipos de argumentos. Primeiro resgata a noção de substância primeira da tradição aristotélica a qual qualifica como uma descrição lógica da subsistência e depois oferece argumentos próprios de caráter metafísico. É interessante notar que os argumentos lógicos da tradição aristotélica enfatizam duas de três condições requeridas para que se dê uma substância primeira: a singularidade e a individualidade, dando a entender que a subsistência é uma noção que, ou está ausente, ou pelo menos não se apresenta explicitamente delineada no pensamento de Aristóteles. São três argumentos lógicos, dos quais só o primeiro é, por assim dizer, uma repetição da noção de substância primeira que se dá por oposição à segunda ou o universal, o qual implica, portanto, que a substância primeira é singular e individual.

Os outros dois são uma releitura própria de Suárez que começa explorando a clássica definição de substância primeira como “aquilo que não é em outro e não se diz de outro”²⁷. Dado que o tema da subsistência estuda a substância de modo absoluto e não relativo por oposição aos acidentes, Suárez nem sequer menciona a primeira parte de definição e salta diretamente para a segunda. Mesmo reiterando ser uma definição lógica da substância, o fundamento da sua não-predicabilidade lógica se encontra na sua realidade singular e individual. Claramente o que Suárez está fazendo é puxar a noção de substância primeira para a esfera ontológica. Tanto é assim que reformula aquele “que não se diz de outro” como “que não se diz de um sujeito.”²⁸

O terceiro argumento que vincula substância às noções de singularidade e individualidade diz respeito ao qualificativo *primeira*. Uma vez mais, Suárez procura enraizar a lógica na realidade. Segundo o autor, uma substância é *primeira*, porque implica negação de uma referencialidade a outra anterior na subsistência, adiantando assim um tema que será mais amplamente tratado nas outras seções da Disputa 34, isto é, que a subsistência é uma condição necessária para que haja uma substância primeira, mesmo que haja uma realidade singular e individual de modo que, se não se adiciona a subsistência à natureza, não haverá uma substância primeira. Portanto, se

²⁷ Cf. ARISTOTLE, **Categorias**, 1b1-9.

²⁸ “Quae nec de subiecto dicitur.” **DM**, XXXIV, 1, 7.

há uma substância primeira, então tal realidade deve ser subsistente e, consequentemente a subsistência incluirá a singularidade e a individualidade.²⁹

A terceira condição para que haja uma substância primeira, a subsistência, se completa com argumentos metafísicos. Suárez se ampara nas conclusões da Disputa anterior³⁰ sobre a substância em geral. Desta maneira, qualifica a substância primeira de três modos: segundo a completude, segundo a propriedade de significação e segundo a propriedade ontológica de subjazer. Logo, substância primeira implica dizer uma substância completa, mas nenhuma substância é completa sem a subsistência que lhe confere a perseidade. Segundo, a substância primeira é o significado principal e máximo de substancia. Mas somente o que subsiste pode ser substância de modo principal e máximo, o qual implica dizer que substância primeira implica a subsistência. Por último, substância é aquilo que é substrato, tanto na realidade como na predicação lógica. Mas dado que nada pode ser substrato sem a perseidade do ser, resulta que só a realidade singular, individual e subsistente pode ser o fundamento do subjazer.³¹

Se a substância primeira considerada em sua concretude implica a subsistência e está constituída por ela como tal, o mesmo não se dá na sua consideração em abstrato. Em outras palavras, uma vez mostrado o fato da relação concomitante entre substância primeira e subsistência, Suárez anuncia que a razão *propter quid* de dita relação não se encontra na natureza substancial enquanto tal. Para Suárez, a natureza substancial em si, mesmo que se considere de modo singular, não implica uma realidade subsistente nem em virtude de sua singularidade nem em virtude de sua própria essência.³²

Todos estes argumentos têm um pressuposto que abrirá o caminho para a investigação das próximas seções: a singularidade e a individualidade não são suficientes para a determinação ontológica da substância primeira. É necessário a subsistência como uma ulterior camada ontológica que por assim dizer fecha a realidade individual e singular conferindo a perseidade do ser sem a qual não lhe convém a qualificação de substância como primeira. Mais ainda, mesmo que a substância primeira diga respeito à realidade subsistente por si, esta não está implicada na natureza substancial precisamente considerada. Isso nos levará

²⁹ **DM**, XXXIV, 1, 7.

³⁰ Cf. *Ibidem*, XXXIII, 1, 15-16; XXXI, 2, 17-20.

³¹ *Ibidem*, XXXIV, 1, 7.

³² *Ibidem*, XXXIV, 1, 8.

perguntar: a subsistência adiciona algo à natureza singular? Se sim, será real e positivo?³³ Qual é a razão formal da subsistência e que tipo de distinção se dá com natureza substância?³⁴

9.2.2. Substância primeira e suposto

Dado que a incomunicabilidade ontológica não está incluída formalmente na noção de substância, se poderia pensar que ela se distingue do suposto criado tal como sucede na substância divina que “compreende uma substância singular e completa em toda sua razão essencial, sem incluir em seu conceito essencial a incomunicabilidade”.³⁵ Como de costume, Suárez analisará a questão desde duas perspectivas: em concreto, atendendo a realidade em si, e em abstrato segundo o modo como o intelecto apreende a realidade.

Atendendo à realidade concreta do ser criado, “deve-se dizer que, nas criaturas, a substância primeira e o suposto se predicam reciprocamente, e inclusive se identificam por completo na realidade.”³⁶ Para provar esta afirmação, Suárez oferece um argumento principal que versa sobre a finitude do ser criado reforçado pela resposta a três objeções: distinção entre substância primeira e suposto em virtude da natureza comunicável; distinção entre substância primeira e suposto em virtude da subsistência comunicável e distinção de razão entre substância primeira e suposto.

Todo o argumento versa sobre um princípio de fundo: o contraste entre a natureza infinita de Deus e a finitude da criatura: “a subsistência finita é incomunicável precisamente pelo fato de ser finita e pela sua, por assim dizer, razão essencial ou específica.”³⁷ Em outros termos, a essência criada, pela sua própria definição de ser finito não se pode dar sem a realização existencial deste limite de perfeição que a

³³ **DM**, XXXIV, 2 e 3.

³⁴ *Ibidem*, XXXIV, 4.

³⁵ “[...] intelligatur aliqua substantia singularis et completa in tota sua ratione essentiali absque eo quod in suo conceptu essentiali incommunicabilitatem includat” *Ibidem*, XXXIV, I, 12.

³⁶ “[...] dicendum est primam substantiam et suppositum in creaturis reciproce dici, immo in re idem omnino esse.” *Ibidem*, XXXIV, 1, 9.

³⁷ “[...] subsistentia finita est incommunicabilis, ex hoc praecise quod finita est et ex sua quasi essentiali vel specifica ratione.” *Ibidem*, XXXIV, 1, 11.

torna incomunicável.³⁸ O mesmo se diga da subsistência que tampouco pode ser comunicável, pois esta é proporcional à sua essência.

Nas coisas criadas não pode haver uma natureza substancial singular e individual comunicável a muitas pessoas, porque isto é próprio da natureza infinita. Por conseguinte, muito menos pode haver uma natureza criada singular, subsistente e realmente comunicável a muitos, pois, sendo a subsistência da criatura proporcional a sua natureza, se a natureza individual é incomunicável, também será a sua subsistência.³⁹

A consequência disto é que toda substância criada é um suposto incomunicável e todo suposto criado é necessariamente uma substância primeira de tal modo que “quando constitui uma coisa singular subsistente, a constitui incomunicável. Logo, quando constitui uma substância primeira, constitui também um suposto. Portanto, nas coisas criadas, a substância primeira e o suposto são realmente idênticos.”⁴⁰

Em seguida, Suárez passa abordar três objeções contra esta conclusão da identidade entre substância e suposto: distinção em virtude da quiddidade comunicável; distinção em virtude da subsistência comunicável e distinção de razão. As duas primeiras são objeções oriundas de especulações teológicas, especificamente da cristologia, motivo pelo qual não se dará aqui um desenvolvimento extenso. Ressaltamos simplesmente que Suárez considera as três camadas constitutivas da substância primeira: essência substancial singular, subsistência e suposto em relação ao dado teológico de que Cristo é um suposto não humano que se une e exercita uma natureza humana completa. Assim, a primeira objeção analisa a primeira camada: se uma quiddidade singular unida a um suposto Divino não implicaria uma distinção entre natureza e suposto. A segunda objeção vai na direção da segunda camada: se uma natureza dotada de perseidade e terminada pela união a um suposto Divino indicaria esta distinção entre substância primeira e suposto.

³⁸ Mais adiante, explicaremos mais a fundo como a subsistência, mesmo não incluindo formalmente em seu conceito a incomunicabilidade, cumpre nas criaturas uma dupla função, conferindo ao ente finito tanto a perseidade quanto a incomunicabilidade.

³⁹ “Probatur, quia in rebus creatis non potest esse natura substantialis singularis et individua communicabilis multis personis; est enim hoc proprium naturae infinitae. Multo ergo minus potest esse natura creata singularis et subsistens et realiter communicabilis multis, quia, cum subsistentia creaturae sit naturae eius proportionata, si natura individua incommunicabilis est, etiam eius subsistentia.” **DM**, XXXIV, 1, 9.

⁴⁰ “[...] dum constituit rem singularem subsistentem, constituit incommunicabilem; ergo dum constituit primam substantiam, constituit etiam suppositum; sunt ergo idem in rebus creatis prima substantia et suppositum.” *Ibidem*.

Do ponto de vista filosófico, o que se procura com estas objeções é reforçar a conclusão anterior sobre a identidade entre substância primeira e suposto *in creatis*. Assim, a primeira objeção reforça a ideia de que uma natureza singular, sem a perseidade ou subsistência, não descreve uma substância primeira concretamente considerada, pois sua razão formal inclui o ser em si e por si. Logo, esta natureza assumida não seria uma substância, não comprometendo, assim, a equivalência entre substância primeira e suposto.

Já a segunda objeção é mais profunda: Suárez considera uma natureza singular, dotada de perseidade, razão pela qual é uma substância, mas que seria ainda comunicável, podendo ser fechada por um suposto divino como se daria no caso cristológico acima mencionado. Haveria assim uma distinção entre substância primeira e suposto, dado que Cristo, pessoa divina, assumiu uma natureza humana completa, ou seja, subsistente sem ser esta um suposto. No entanto, Suárez é categórico ao afirmar a identidade fatural entre substância primeira e suposto nas criaturas: “de nenhum modo pode suceder, inclusive pela potência absoluta de Deus, que na coisa se conserve uma substância criada singular enquanto substância primeira criada, ou seja, enquanto subsistente criado, que não seja também um suposto criado.”⁴¹

Neste sentido, reforça o argumento da finitude do ser criado com o atributo da unidade que, como se viu,⁴² é um dos conceitos fundamentais da MF de Suárez e considerado inclusive por alguns como sua intuição fundamental.⁴³ Uma essência subsistente não pode conservar sua existência sem sua identidade específica. Sendo que para Suárez o princípio de individuação é a própria entidade essencial do ser,⁴⁴ esta será responsável não só pela identidade específica, mas também numérica reforçando a ideia de uma identidade ontológica monolítica: a unidade do ser não lhe sobrevém à substância por algo diverso adicionado, mas pela sua própria razão essencial. Logo, “a incomunicabilidade de tal subsistência não lhe é algo adicionado, mas é sua própria limitação intrínseca e essencial. E por isso envolve uma aberta

⁴¹ “Nullo ergo modo fieri potest, etiam per potentiam Dei absolutam, ut conservetur in re singularis substantia creata in ratione primae substantiae creatae, id est, subsistentis creati, quin sit etiam suppositum creatum.” **DM**, XXXIV, 1, 11.

⁴² Capítulos 5 e 6.

⁴³ Cf. QUILLES, 1989, p. 16-19.

⁴⁴ Cf. **DM**, V, 3, 10; VI, 9, 4.

contradição que tal subsistência permaneça sem incomunicabilidade.”⁴⁵ A conclusão das duas objeções de fundo teológico não é uma confusão entre o campo da teologia e a MF, mas uma neta e clara separação:

Não obstante, sempre falo no sentido de substância criada, porque, de acordo com uma opinião provável, este Deus poderia assumir precisamente a natureza humana com a subsistência essencial, e então esse homem seria uma substância primeira, porque seria um homem subsistente singular, e enquanto tal não seria uma pessoa, pois seria comunicável a três pessoas; No entanto, de modo absoluto, este homem não seria uma substância primeira criada, pela mesma razão que Cristo Senhor não é uma pessoa criada, e nem mesmo uma criatura, falando em sentido absoluto.⁴⁶

É interessante notar a expressão “assumir precisamente” nesta conclusão, pois ela serve para introduzir o terceiro e último questionamento sobre a equivalência entre substância primeira e suposto, a saber, se há pelo menos uma distinção de razão entre estes dois termos. A resposta é novamente não, mas com algumas ressalvas que versam sobre a noção de conceito objetivo e conceito formal. Como já exposto neste estudo, o conceito objetivo é a coisa conhecida ou aquilo para o qual tende e o conceito formal entendido como o ato mental pelo qual se acessa o conceito objetivo. O que Suárez faz é aplicar esta distinção à substância. Assim sendo, conceitualmente substância primeira pode atender à realidade conhecida ou ao modo de conceber. No que concerne ao conceito objetivo *in creatis*, Suárez nega que haja uma distinção de razão entre substância primeira e suposto: “[...] porque tampouco segundo a razão concebemos que uma coisa criada se constitui na razão de substância primeira por meio de uma forma, modo ou termo e, por outra, na razão de suposto, mas inteiramente por uma mesma coisa, como foi explicado.”⁴⁷

Porem considerando o modo como o ato intelectual do sujeito concebe a substância primeira, prescindindo de sua realidade acabada, Suárez vê uma distinção

⁴⁵ “[...] incommunicabilitas autem talis subsistentiae non est aliquid ei additum, sed est intrinseca et essentialis limitatio eius, et ideo apertam contradictionem involvit quod maneat talis subsistentia sine incommunicabilitate.” *DM*, XXXIV, 1, 11.

⁴⁶ “Dico autem semper in ratione substantiae creatae, quia, iuxta probabilem opinionem, posset hic Deus assumere humanam naturam ad subsistentiam essentialem praecise, et tunc ille homo esset prima substantia, quia esset singularis homo subsistens, et ut sic non esset persona, quia esset communicabilis tribus personis; tamen ille homo simpliciter non esset prima substantia creata, eadem ratione qua Christus Dominus non est persona creata, immo nec creatura, simpliciter loquendo.” *Ibidem*.

⁴⁷ “[...] quia etiam secundum rationem non concipimus per unam formam aut modum vel terminum constitui rem creatam in ratione primae substantiae, et per aliam in ratione suppositi, sed per eandem omnino, ut declaratum est.” *Ibidem*, XXXIV, 1, 12.

de razão segundo a qual o intelecto aborda determinada realidade concreta e acabada com uma maior ou menor precisão conceitual:

Portanto, essa coisa, sob o conceito de substância primeira, sem dúvida se concebe sob a razão de subsistente de maneira singular; todavia não se concebe assim tão expressamente sob a razão de incomunicável. *Daí que esse conceito de substância primeira, se não se adiciona nenhuma outra coisa, enquanto tal, abstrai a incomunicabilidade.* Por outro lado, se se adiciona que é criada, se predica implícita e quase materialmente sua incomunicabilidade, se bem não tão formal e expressamente como se manifesta no nome e na razão de suposto.⁴⁸

No tocante à Substância Divina, porém, há uma distinção de razão tanto segundo o conceito formal acima mencionado quanto segundo o conceito objetivo: “Porque em Deus de tal modo se distingue com a razão uma substância primeira e os supostos divinos, que em Deus se entende uma substância singular e completa em toda sua razão essencial, sem que seu conceito essencial inclua a incomunicabilidade, o qual é próprio de Deus por causa da sua infinitude.”⁴⁹

9.2.3. Relação entre suposto, pessoa e hipóstase

Pode-se dizer que os itens basilares da questão semântica foram esclarecidos com a relação entre substância primeira, que implica a subsistência e o suposto. Como uma espécie de excursão, Suárez encerra a seção 1 indicando como a noção de suposto se relaciona com outros conceitos próximos como pessoa e hipóstase ao mesmo tempo que conclui o inventário semântico. Duas ideias são desenvolvidas: a primeira que “[...] pessoa é a mesma coisa que a substância primeira ou suposto, e unicamente delimita aquela razão à natureza intelectual ou racional.”⁵⁰ O segundo ponto é uma análise exegética e etimológica do termo hipóstase que, “[...] segundo o

⁴⁸ “Illa vero res sub conceptu primae substantiae concipitur quidem sub ratione singulariter subsistentis, non tamen ita expresse sub ratione incommunicabilis; unde ille conceptus primae substantiae, si nihil aliud addatur, de se abstrahit ab incommunicabilitate; si vero addatur quod creata sit, implicite quidem et quasi materialiter dicitur eius incommunicabilitas, non vero tam formaliter et expresse sicut in nomine et ratione suppositi declaratur.” *DM*, XXXIV, 1, 12. *Itálico nosso.*

⁴⁹ “Quia in Deo ita distinguitur ratione aliqua prima substantia a divinis suppositis, ut in Deo intelligatur aliqua substantia singularis et completa in tota sua ratione essentiali: absque eo quod in suo conceptu essentiali incommunicabilitatem includat, quod est proprium Dei propter infinitatem eius.” *Ibidem.*

⁵⁰ “[...] persona idem est quod prima substantia vel suppositum, solumque determinat illam rationem ad naturam intellectualem seu rationalem.” *Ibidem*, XXXIV, 1, 13.

emprego mais frequente, é a mesma coisa que suposto ou pessoa.”⁵¹

Em primeiro lugar, acompanhando a definição de Boécio, segundo a qual “pessoa é uma substância individual de natureza racional,”⁵² o termo especifica que um determinado suposto é de natureza racional caracterizando que tipo de essência subsiste de modo incomunicável.⁵³ No entanto, em Suárez, a diferença entre suposto e pessoa não é somente material, mas também formal. Para entender melhor essa classificação típica da escolástica, é necessário ter em mente a relação anteriormente ponderada entre substância individual e suposto. Em certo sentido, a noção de suposto adiciona uma especificidade formal a mais que a noção de substância individual que não inclui a subsistência de modo incomunicável. Nesta lógica, apelando a certa proporcionalidade ou analogia, a substância individual seria um termo genérico, potencial ou material em relação ao de suposto.

De forma análoga, isso se aplicaria também às noções de suposto e pessoa. Suárez aponta que o uso da época, apoiado na definição de Boécio, distinguia materialmente suposto e pessoa com base na especificação de uma natureza racional por parte do termo pessoa o qual não ficava expresso no termo suposto. No entanto, afirma que tal distinção não é só material, mas também formal de tal maneira que o modo de subsistência incomunicável não é o mesmo para uma natureza racional e outra não racional. Dado que a subsistência é proporcional à natureza, uma natureza racional terá uma subsistência incomunicável adequada à ela:

Dado que a natureza intelectual possui uma subsistência que lhe é proporcional e de uma condição mais elevada que a das naturezas inferiores, pode dizer-se, por este motivo, que a pessoa difere do suposto inclusive na razão de subsistir como o particular do comum ou como uma espécie digníssima do gênero comum. Não porque a razão de gênero e espécie se encontre nestas coisas em sentido próprio, mas sim proporcional. Porque a natureza intelectual, se for pura e perfeitamente intelectual, tem uma subsistência por completo imaterial. Porém, se for racional e ao mesmo tempo sensível e corpórea, ou possuirá também uma subsistência espiritual,

⁵¹ “[...] iuxta frequentiore huius vocis usum, idem est quod suppositum vel persona.” **DM**, XXXIV, 1, 14.

⁵² “Persona est naturae rationalis individua substantia.” BOETIUS. Liber de Persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium ad Joannem Diaconum Ecclesiae Romanae. In: **Patrologiae cursus completus : sive Bibliotheca Universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad usque Innocentii III tempora floruerunt**. Paris: Apud Garnier Fratres Editores et J.-P. Migne, Successores, 1847, v. 64, 1343, D.

⁵³ Cf. **DI**, XIV, 2, 7. Especialmente onde afirma: “Respondetur, personam et suppositum non differre in modo incommunicabiliter subsistendi, sed solum differre in dignitate naturae, quia persona dicit illum modum subsistendi, quasi extrinsece limitatum, et contractum ad naturam rationalem.”

ou pelo menos composta de alguma realidade material e espiritual.⁵⁴

QUADRO 5 - DISTINÇÃO DE PESSOA E SUPOSTO

Materialmente	Formalmente	
Especifica uma natureza racional	Especifica um elemento espiritual na subsistência	Puramente espiritual
		Composta

Por último, Suárez examina o termo hipóstase a fim de mostrar como o costume foi restringindo sua significação para a de pessoa. O esquema segue a mesma dinâmica de abordar o problema desde a ótica da essência substancial e depois desde a ótica da subsistência. No que tange a natureza, Suárez faz uma interessante exegese etimológica para indicar as diferenças e similitudes entre substância, suposto, pessoa e hipóstase.⁵⁵

Começa constatando a origem grega da palavra hipóstase, composta de dois vocábulos: a preposição *ὑπό* (sob, embaixo, por baixo, debaixo) e o verbo *ἵστημι* (estar de pé, estar firme, aguentar). O verbo derivado é *ὑφίστημι* que significa estar embaixo (como suporte, fundamento ou algo que se assenta). O substantivo derivado de *ὑφίστημι* é *ὑπόστασις*⁵⁶ que significa o ato de estar embaixo ou de suportar, fundamento, base, sedimento, etc. Suárez interpreta que o significado originário da palavra *ὑπόστασις* seria “[...] tudo aquilo que permanece embaixo de outras coisas”.⁵⁷ A partir da ideia de algo que está no fundo, a palavra passou a referenciar algo consistente e firme de tal modo que *ὑπόστασις* veio significar fundamento que, aplicado ao âmbito filosófico, veio a se identificar com substância: “[...] porque o subsistir convém propriamente à substância e esta é como o fundamento de toda coisa

⁵⁴ “[...] quia intellectualis natura subsistentiam habet sibi proportionatam et altioris rationis ab inferioribus naturis, ideo dici potest persona differre a supposito, etiam in ratione subsistendi, tamquam particulare a communi, seu tamquam dignissima species a communi genere. Non quod propria ratio generis et speciei in his reperiatur, sed proportionalis; nam intellectualis natura, si sit pure ac perfecte intellectualis, habet subsistentiam omnino immaterialem; si vero sit rationales, simulque sensibilis ac corporea, vel etiam habet subsistentiam spiritualem, vel saltem compositam ex aliqua re materiali et spiritali.” **DM**, XXXIV, 1, 13. Como veremos mais adiante a subsistência da substância racional consta de duas partes parcialmente subsistentes, a alma e o corpo. Já nas substâncias puramente materiais somente a matéria possui uma subsistência parcial, visto que a forma se une à matéria por inerência ou dependência. Por isso que se afirma que a noção de hipóstase conota não somente a racionalidade, mas também um modo distinto em que a subsistência se compõe.

⁵⁵ **DI**, VII, 3, 7.

⁵⁶ Os termos gregos foram consultados In: SLATER, W. J. **Lexicon to Pindar**. Berlin: De Gruyter, 1969.

⁵⁷ **DM**, XXXIV, 1, 14.

existente, assim esta palavra experimentou uma derivação, para significar a substância, seja absolutamente, seja de maneira especial como substância singular e incomunicável”.⁵⁸ Mas dado que a palavra substância podia significar também essência, *ὑπόστασις* também assumiu este significado.⁵⁹

Aqui é onde Suárez aponta para uma solução pragmática na hora de determinar o significado de *ὑπόστασις*. Esta ambiguidade passou a gerar controvérsias de caráter teológico, pois afirmar que em Deus há três hipóstases, poderia indicar que em Deus há três substâncias.⁶⁰ Desta forma, convencionou-se que:

A natureza substancial, enquanto se distingue real ou conceitualmente do suposto, se chama em grego *οὐσία* e em latim *essentia*. No entanto, assim como em latim se denomina suposto e pessoa a substância que subsiste de modo singular e incomunicável a outras substâncias semelhantes, assim em grego se chama hipóstase.⁶¹

Alicerçado nesta conclusão, se considera, em segundo lugar, a noção de hipóstase em relação com a de subsistência. Uma vez mais, se reafirma a identidade real entre os dois termos na substância concretamente apreciada, ainda que haja uma distinção de razão por força da origem etimológica das palavras: “[...] porque uma mesma substância primeira enquanto subsiste, se chama subsistência, mas enquanto subjaz, se denomina hipóstase.”⁶² A despeito disso, Suárez vê que é possível inclusive uma convertibilidade conceitual entre os termos.⁶³ Pois não haveria problema em derivar hipóstase de subsistir como faz São Tomás ao conceber que algo subsiste enquanto está sob seu próprio ser, não como algo que está sob os acidentes, mas

⁵⁸ “[...] quia subsistere proprie convenit substantiae et illa est quasi fundamentum omnis rei existentis, ideo haec vox derivata est ad substantiam significandam, vel absolute, vel specialiter substantiam singularem et incommunicabilem” **DM**, XXXIV, 1, 14.

⁵⁹ **UT**, Tra. III, Liv. 1, Cap. 2, n. 8.

⁶⁰ Cf. *Ibidem*, Tra. III, Liv. 3, Cap. 2, n. 3 e 8; Tra. III, Liv. 4, Cap. 11, n. 13.

⁶¹ “Substantialis enim natura, quatenus a supposito vel re vel ratione distinguitur, graece vocatur οὐσία, latine essentia. Substantia vero singulariter subsistens et incommunicabilis aliis similibus substantiis, sicut latine dicitur suppositum et persona, ita graece vocatur hypostasis” **DM**, XXXIV, 1, 14. Note-se que esta articulação ainda deixa margem para certa ambiguidade dado que hipóstase podia denominar supósito e pessoa. Suárez reconhece que os dois sentidos são possíveis: o geral de substância ou coisa de qualquer natureza que subsiste de modo incomunicável (suposto) e o específico de pessoa como indivíduo de natureza racional. Dessarte, em conformidade com a análise feita, Suárez é da opinião que seria mais apropriado o sentido geral. Não obstante isso, admite que o sentido específico de pessoa é o mais costumeiramente usado.

⁶² “[...] eadem enim prima substantia, quatenus subsistit, dicitur subsistentia, quatenus vero substat, dicitur hypostasis.” **DM**, XXXIV, 1, 15.

⁶³ Cf. **DI**, XI, 4, 7.

“[...] como primeiro sujeito ou fundamento do seu ser.”⁶⁴

Por outro lado, não só a hipóstase equivale conceitualmente à subsistência, mas também subsistência equivale a hipóstase.⁶⁵ Neste contexto, a fim de ilustrar o sentido desta equivalência, Suárez traz uma excelente síntese da articulação que faz sobre estes conceitos no domínio da substância primeira:

Já se tem dito antes que, se se toma em sentido abstrato, [suposto] não significa a mesma coisa subsistente, mas a razão de subsistir, a qual, se inclui a incomunicabilidade, é também a razão constituinte da hipóstase. No entanto, se se toma em sentido concreto, a subsistência também será comunicável, o qual é o mesmo que hipóstase e suposto. Por outro lado, em virtude da significação e da razão significada, tem maior alcance a subsistência que a hipóstase, ao menos em Deus, no qual pode dar-se subsistência comunicável; mas nas criaturas são convertíveis, e se relacionam entre si de igual modo que a substância primeira e o suposto.⁶⁶

Ou seja, conceitualmente existe uma distinção entre subsistência e hipóstase-suposto, ainda que *in rebus creatis* se identificam. Não obstante, apesar de afirmar esta identidade, se se toma a noção de substância enquanto tal ou precisamente, sem adição alguma de modo a incluir Deus e as criaturas, se chegará a uma intrigante conclusão: no panorama geral são mais os casos em que se diferenciam subsistência e suposto do que os casos em que coincidem, conforme pode-se apreciar no quadro abaixo:

QUADRO 6 - RELAÇÃO SUBSISTÊNCIA E SUPOSTO/HIPÓSTASE NA SUBSTÂNCIA PRIMEIRA

<u>Subsistência / suposto</u>	<i>In creatis</i>	<i>In Deo</i>
<u>Em concreto</u>	Idênticos	Diversos
<u>Em abstrato</u>	Diversos	Diversos

⁶⁴ **DM**, XXXIV, 1, 15.

⁶⁵ Cf. **DI**, XI, IV, 3.

⁶⁶ “Iam dictum est supra, si sumatur in vi abstracti, non significare ipsam rem subsistentem, sed rationem subsistendi, quae, si incommunicabilitatem includat, est etiam ratio constituens hypostasim; si vero sumatur in vi concreti et incommunicabilis subsistentia sit, idem est quod hypostasis et suppositum. Alioqui, ex vi significationis et rationis significatae, latius patet subsistentia quam hypostasis, saltem in Deo, in quo potest esse subsistentia communicabilis; in creaturis vero convertuntur, et eodem modo inter se comparantur quo prima substantia et suppositum.” **DM**, XXXIV, 1, 15.

Encerramos este capítulo chamando a atenção para duas consequências: a primeira é que a compreensão da substância inclui três conceitos: quiddidade, perseidade e incomunicabilidade. A segunda consequência é que a evidenciação desses conceitos já nos coloca no limiar de outro tema, a saber, o da discussão relativa aos seus respectivos referenciais ontológicos. Pois o fato de elas serem conceitualmente distintas abre um espaço para questionarmos se tal distinção corresponde na realidade a princípios também distintos.

Sobre o que exatamente adiciona a subsistência, ou o suposto, à essência substancial, será o tema que estudaremos nos próximos capítulos, perguntando-nos antes de mais nada se o suposto adiciona algo real e positivo à natureza substancial, pois “[...] se nas coisas divinas a pessoa adiciona à natureza algo positivo, embora distinto somente pela razão, logo também na criatura adiciona algo positivo, se bem que distinto na coisa, por causa da imperfeição da criatura.”⁶⁷

⁶⁷ “[...] Si ergo in divinis persona addit naturae aliquid positivum, quamvis ratione tantum distinctum, ergo etiam in creatura addit aliquid positivum, in re tamen distinctum, propter imperfectionem creaturae.” **DM**, XXXIV, 2, 10.

CAPÍTULO 10 - Suposto e natureza substancial

Concluída a análise terminológica, Suárez agora muda o foco para a questão ontológica implicada na estrutura conceitual tripartite de essência, subsistência e suposto. Embora o prólogo divida a Disputa em três grandes partes, ou seja, o problema terminológico, ontológico e o lógico, a segunda pode claramente ser subdividida em duas. Isso porque, em primeiro lugar, aborda a subsistência indireta ou tangencialmente em sua ligação com a essência substancial, preparando o terreno para posteriormente compreendê-la em si mesma. As seções 2 e 3 descrevem uma abordagem indireta por três motivos: primeiro pelo fato de o tema se desenvolver levando em conta conteúdos teológicos como a Trindade e a Encarnação naquilo que se poderia classificar como uma espécie de “ontoteologia da subsistência”,¹ o qual contribuirá para ajustar o conteúdo metafísico dos termos envolvidos na questão. O segundo motivo está no fato de estas duas seções se centrarem na comparação entre suposto e essência que seriam, por assim dizer, os extremos dos três conceitos acima mencionados. Finalmente, porque o conceito de subsistência, que é o foco de toda a Disputa, aparecerá indiretamente como resultado desta relação entre essência e suposto.

Nesse enquadramento, a pergunta que se faz é “se nas criaturas o suposto adiciona à natureza algo positivo real e distinto dela ‘ex natura rei’.”² Para respondê-la, Suárez esclarece o escopo ou sentido da questão, determinando exatamente o que se entende por natureza substancial de modo que o tema não se confunda com outros já explorados como, por exemplo, os universais. Depois desenvolve o tema dialogando com três opiniões que, na visão de Suárez, retratam o que o suposto *não adiciona* à natureza.

¹ Pela própria natureza deste estudo, não nos centraremos em questões teológicas. Não obstante, julgamos que a própria dinâmica da exposição suareziana exige que se faça, ao menos brevemente, uma exposição destas motivações. Excluir estas seções da análise, por um lado, seria comprometer o entendimento de como Suárez descreve a subsistência enquanto tal, pois ela se constrói em função das relações entre suposto e essência. Por outro lado, segundo mostraremos neste estudo, o sistema metafísico de Suárez como um todo se constrói em função da noção de subsistência, por isso as motivações de fundo, inclusive teológicas, ajudarão na compreensão de como vão se articulando os diversos elementos essenciais da MF suareziana.

² “An in creaturis suppositum addat naturae aliquid positivum reale et ex natura rei distinctum ab illa.” **DM**, XXXIV, II.

10.1. Sentido da questão

A fim de compreender a relação entre suposto e essência, é necessário determinar com precisão o que se entende por essência ou natureza substancial, dado que este termo pode adquirir vários significados. Isto servirá para marcar diferença entre o tema aqui explorado e outros semelhantes como o princípio de individuação, os universais, etc. Assim sendo, há dois grandes modos de se pensar a essência: o ontológico na medida em que o cerne da significação versa sobre a realidade mesma e o lógico³.

Ontologicamente falando, a essência pode conceber-se de modo concreto ou abstrato. Por outro lado, estes dois modos de concepção podem se referir a algo comum ou particular. Por exemplo, ao se falar da essência de Sócrates, é possível dizer que a humanidade é a essência de Sócrates ou que homem (em geral) é a essência de Sócrates. A essência também pode significar esta humanidade singular de Sócrates ou a coisa concreta singular como quando se diz que este homem (Sócrates) é uma essência. Segue abaixo um quadro sinótico sobre as diferentes maneiras de compreender uma essência:

³ Segundo Suárez, uma essência pode ser definida logicamente de modo confuso e simples ou de modo complexo e distinto como, por exemplo, “homem é a essência de Pedro” (simples) e “a essência do homem é animal racional” (complexo). Suárez considera que estas relações são de cunho eminentemente lógico ou, como ele denomina, dialético. Seriam distinções puramente mentais e por este motivo ele as descarta do escopo principal da Disputa. Ademais, esta distinção dialética não é exclusiva da substância, sendo aplicável também aos acidentes. Por esse motivo, Suárez faz questão de centrar sua análise nas significações objetivas. Apesar disso, dedicará alguns parágrafos ao final da seção 3 para esclarecer a sua leitura do problema colocado por Aristóteles de se “o que cada coisa é”, ou seja, a definição, se identifica com aquilo a que pertence, seus predicados essenciais. Assim na espécie, um predicado essencial, ou quiddidade, está incluído na noção de seu sujeito que, a sua vez, não se separa das coisas singulares às quais pertence a essência. Não obstante, mesmo que não se separe a quiddidade do singular ao qual pertence, nas substâncias materiais, a essência não se realiza totalmente por estar recebida na matéria que, afetada pela quantidade, a multiplica e individua. Como visto anteriormente, para Suárez, a matéria não é princípio de individuação do ser e sim a própria entidade entendida como limite. Por isso, ao contrário de Aristóteles que via uma identidade em sentido forte nas substâncias separadas e uma parcial ou multiplicada nas materiais, Suárez enxerga uma identidade forte em ambos os gêneros de substâncias e as diferenças ficam relegadas a diferentes adições mentais ao indivíduo de tal modo que nas substâncias separadas a quiddidade se identifica com o indivíduo sem nenhuma adição, nem sequer de razão. Por outro lado, nas substâncias materiais, a quiddidade não se identifica de tal maneira que não seja possível adicionar diferentes formalidades mentais que em última análise dizem a mesma coisa de diferentes modos: mais confuso ou mais determinado. Para tanto, vide: **DM**, XXXIV, 3, 18-22.

QUADRO 7 - MANEIRAS DE COMPREENDER A ESSÊNCIA

	Comum	Singular
Abstrato	Humanidade	Esta humanidade
Concreto	Homem	Este homem

Desse quadro surgem dois gêneros de relações divididos em seis possíveis espécies:

- a) Abstrato x concreto: relações verticais conforme o quadro acima.
 - Abstrato singular x concreto singular: esta humanidade x este homem.
 - Abstrato comum x concreto comum: humanidade x homem.
- b) Comum x singular: relações horizontais conforme quadro acima.
 - Concreto em geral x concreto singular: Homem x este homem.
 - Concreto comum x singular abstrato: homem x esta humanidade.
 - Abstrato comum x singular concreto: humanidade x este homem.
 - Abstrato comum x abstrato singular: humanidade x esta humanidade.

Ao determinar a especificidade da questão concernente à subsistência, Suárez exclui as relações horizontais e as diagonais, pois todas elas em suas diferentes espécies se reduzem ao problema dos universais:

A terceira relação [comum x singular] implica a questão própria da distinção entre a natureza universal e os indivíduos, que tratamos acima e tem a mesma solução, já se relacione o concreto com o concreto, já o abstrato com o abstrato, ou seja, homem com Pedro, ou a humanidade com esta humanidade. Por outro lado, os outros dois membros desta relação não adicionam uma questão nova, mas misturam as duas primeiras com esta terceira, e assim a solução daquelas questões cobrirá a resposta a todos estes pontos.⁴

Portanto, o problema da subsistência se encontra nas relações verticais. As relações verticais universais ou comuns, por estarem incluídas nas singulares, se estudarão tangencialmente no final da disputa em que se analisa a subsistência desde a perspectiva abstrata.⁵ Assim, a questão em sua essência se refere às relações verticais singulares visando saber, por exemplo, a diferença entre “esta humanidade”

⁴ “Tertia comparatio propriam quaestionem continet de distinctione naturae universalis ab individuis, quae a nobis in superioribus tractata est et eandem habet decisionem, sive concretum ad concretum, sive abstractum ad abstractum comparetur, id est, homo ad Petrum, vel humanitas ad hanc humanitatem. Alia vero duo membra huius comparisonis non addunt quaestionem novam, sed miscent duas primas cum hac tertia, et ideo illarum quaestionum definitio responsionem ad haec omnia continebit.” **DM**, XXXIV, 2, 3.

⁵ Cf. *Ibidem*, XXXIV, 8.

e “este homem”. Consequentemente, ponto de partida é ter presente a noção exata de essência que se está perscrutando:

Logo, pelo nome de natureza entendemos a substância singular que contém a essência íntegra e completa de um indivíduo ou suposto considerada em abstrato, que os metafísicos costumam chamar de forma de um todo, como é esta humanidade que consta desta alma e deste corpo ou destas carnes e destes ossos.⁶

10.2. Desenvolvimento da questão: o que o suposto *não* adiciona à natureza

Determinado o conceito preciso de natureza substancial sob apreciação, Suárez passa agora a responder a seguinte questão: se o suposto adiciona algo real e positivo à natureza assim considerada. Em outros termos, indaga-se em que se diferenciam “este homem” e “esta humanidade”. Para essa questão existem duas alternativas gerais: ou há somente uma distinção de razão entre “este homem” e “esta humanidade” ou há algo real e positivo que “este homem” adiciona a “esta humanidade”. O desenvolvimento se dá desde uma perspectiva negativa de modo que, por exclusão, se chegue à resposta da questão. Isso posto, Suárez primeiramente avalia duas opiniões: que o suposto simplesmente adicionaria uma diferença de razão ou que adicionaria uma negação de dependência. Excluídas estas alternativas, só resta afirmar que o suposto adiciona algo positivo à natureza. Neste contexto, se dá o segundo passo que é afirmar o que não é este algo positivo adicionado à natureza, ou seja, que o suposto não adicionaria nem os acidentes nem a individuação.

10.2.1. O Suposto não adiciona uma diferença de razão

Suárez averigua a opinião atribuída a Aristóteles, Durando e Henrique de Gand segundo a qual o suposto e a natureza se distinguem somente conforme se conceba algo em concreto ou em abstrato. Assim sendo, não haveria nada que lhe faltasse à humanidade tanto em geral com em singular, de tal modo que “homem” diria

⁶ “Igitur naturae nomine intelligimus singularem substantiam continentem integram et completam essentiam individui seu suppositi in abstracto sumptam, quae a metaphysicis dici solet forma totius, ut est haec humanitas constans ex hac anima, hoc corpore seu his carnibus et his ossibus.” **DM**, XXXIV, 2, 3.

a mesma coisa que “humanidade” e “Sócrates” o mesmo que “esta sua humanidade”. Logo, o suposto não será outra coisa que a composição “deste corpo” e “desta alma” que constituem “esta humanidade”.⁷

Desse entendimento, Suárez nega que o suposto seja nada mais que o resultado da composição de matéria e forma tendo em mente o mistério da encarnação, “pois no que concerne à própria realidade, uma humanidade singular foi assumida e unida hipostaticamente ao Verbo Divino. Porém não foi assumido um suposto criado e humano.”⁸ Segundo a fé Católica, Cristo é ao mesmo tempo verdadeiro Deus e verdadeiro homem.⁹ Para compreender esta proposição sem cair em contradição, vários concílios têm afirmado a doutrina da união hipostática pela qual a hipóstase ou pessoa de Cristo é o ponto de união entre sua humanidade e divindade fazendo a distinção entre natureza singular e sujeito que exercita tal natureza.¹⁰ Assim Cristo não é uma pessoa humana, dado que pela união hipostática assumiu somente a natureza humana criada sem estar esta, por assim dizer, fechada por um suposto criado. A consequência é que o suposto ou hipóstase adiciona algo real e positivo que a natureza singular completa em si mesma não possui.¹¹

Revelada esta sua motivação teológica, se oferece agora uma fundamentação de caráter mais filosófico contra o argumento de que o suposto é o resultado da composição hilemórfica invocando para tanto sua noção de abstração precisiva pela qual se considera uma determinada realidade segundo diferentes conceitos formais e o conceito objetivo que corresponde a uma realidade em sua completude. Portanto, se se concebe matéria e forma segundo suas respectivas razões formais, o suposto não será o mero resultado de sua composição, pois essa composição tem como término a natureza em seu sentido abstrato: este corpo e esta alma formam esta

⁷ **DM**, XXXIV, 2, 4.

⁸ “In re ipsa humanitas singularis fuit assumpta et unita hypostatice Verbo divino; non fuit autem assumptum suppositum creatum et humanum.” *Ibidem*, XXXIV, 2, 5.

⁹ Essa afirmação é aceita também por outras denominações cristãs como os luteranos, anglicanos, ortodoxos, etc. No entanto, no desenvolvimento histórico da reflexão cristológica foram surgindo outras correntes que de alguma maneira negavam esta condição humano-divina na pessoa de Cristo. Para tanto, vide BARRY, D. M. Arianism. *In*: CARSON, T.; CERRITO, J. (Orgs.). **New Catholic Encyclopedia. A - Azt.** 2. ed. Detroit: Thomson; Gale, 2003, v. 1, p. 660-664; CAMELOT, P. T. Nestorianism. *In*: CARSON, T.; CERRITO, J. (Orgs.). **New Catholic Encyclopedia: Mos - Pat.** 2. ed. Detroit: Thomson; Gale, 2003, v. 10, p. 252-253; MURPHY, F. X. Monophysitism. *In*: CARSON, Thomas; CERRITO, Joann (Orgs.). **New Catholic Encyclopedia: Mab - Mor.** 2. ed. Detroit: Thomson; Gale, 2003, v. 9, p. 814-816.

¹⁰ WEIS, E. A. Hypostatic Union. *In*: CARSON, T.; CERRITO, J. (Orgs.). **New Catholic Encyclopedia: Hol - Jub.** 2. ed. Detroit: Thomson; Gale, 2003, v. 7, p. 264.

¹¹ **DM**, XXXIV, 2, 5.

humanidade, o que vale a dizer a essência em seu sentido abstrato ou como parte do todo. Em contrapartida, se se toma em sua razão objetiva que designa o ser em sua completude, o suposto resultará da composição de matéria e forma, pois este modo de composição implica compreender a realidade já dotada de subsistência.¹²

Por conseguinte, a essência tomada enquanto tal, ou em sua razão formal, mesmo que se considere de modo singular, não se identifica com o suposto que na sua realidade existencial inclui e exercita tal essência. Isso significa uma espécie de incompletude com respeito à qual o suposto apresenta um papel terminativo.

Todavia, a fim de atacar a questão sob diferentes ângulos, FS, em vez de pensar a essência como estando de alguma maneira incompleta pela ausência de algo adicionado pelo suposto, a pondera como uma realidade completa que deixaria de ser suposto por estar sendo modificada por um modo de dependência. No caso cristológico, a humanidade deixaria de ser suposto por estar modificada pelo modo de existir em outro pelo qual ela se une à hipóstase do Verbo.¹³ O que Suárez está fazendo é tentar marcar o que seria esta distinção de razão. Se a humanidade de Cristo não é um suposto por ter algo a mais adicionado, isso significa que a razão de suposto descreve a autonomia entitativa da essência substancial na medida em que ela inclui uma negação de dependência de outro sujeito. Isso, de fato, é a opinião de Escoto que será averiguada em seguida.

10.2.2. O suposto não adiciona uma mera negação de dependência

Este recorte da Disputa 34, seção 2, tem um relevo marcadamente teológico em que Suárez dialoga diretamente com conceitos do pensamento escotista. Assim

¹² Para Suárez matéria e forma são entidades parciais que podem também ser consideradas em abstrato ou em concreto. Em abstrato, isto é, tomadas como parte, essas entidades compõem a essência como parte, no caso do nosso exemplo, “esta humanidade”. Porém, se essas entidades se tomam em seu sentido concreto ou holístico elas comporão não somente a humanidade, mas também o suposto “este homem”. Isto será explicado de modo mais abrangente quando tratemos da indivisibilidade e incomunicabilidade da subsistência. Por agora basta saber que, pelo menos no caso da essência humana, essas entidades também possuem uma subsistência parcial. Portanto, assim como corpo e alma formam a essência abstrata integral, assim também as subsistências parciais anexadas a essas entidades compõem a subsistência integral do todo. Para tanto, vide **MD**, XXXIV, 2, 7. Especialmente onde afirma: “Si materia et forma sumantur praecise ut sunt partes essentiales, negatur suppositum nihil aliud esse quam compositum ex hac materia et hac forma; [...] si vero materia et forma sumantur non solum ut partes essentiae, sed etiam ut includunt vel secum afferunt subsistentiam, sic verum est ex materia et forma unitis consurgere suppositum.”

¹³ *Ibidem*, XXXIV, 2, 5.

sendo, a exposição começa descrevendo o posicionamento de Escoto no que diz respeito à noção de suposto. Em seguida, oferece 4 linhas de argumentação principais. As duas primeiras são diretamente teológicas e se apoiam nos mistérios da Trindade e da Encarnação. As outras duas estão apoiadas em conceitos filosóficos como a noção de substância completa e as implicações da noção de negação como formalidade que determina algo.¹⁴

Para Escoto o conceito de suposto conota uma negação de dependência adicionada à natureza substancial.¹⁵ Já a natureza apreciada formalmente significaria somente a essência sem nenhuma qualificação. Afirmar que o suposto adiciona algo positivo à natureza implicaria duas coisas: primeiro comprometeria a unidade *per se* da substância. Pois se esta entidade adicionada fosse também uma substância, de duas substâncias unidas, a da natureza e a do suposto, resultaria no máximo uma unidade accidental. Em segundo lugar, para Escoto, entender o suposto como algo real e positivo comprometeria uma correta interpretação do dogma da Encarnação segundo o qual a humanidade e a Divindade estão unidas na Hipóstase de Cristo.¹⁶

¹⁴ Exporemos brevemente estes dois argumentos por motivos de completude da análise, pois as duas linhas de argumentação que seguem, mesmo operando conceitos filosóficos, se movem em um horizonte teológico. Cabe ressaltar uma vez mais que, pela natureza deste trabalho, não entraremos em detalhes sobre especulações teológicas trazidas por Suárez para rebater a Escoto.

¹⁵ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. Quaestiones in Tertium Librum Sententiarum. In: **Johannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis, Ordinis Minorum, Opera Omnia**. Paris: Ludovicum Vivès, 1944, v. 14, d. 1, q. 1, n. 9-11 e 17; d. 6, q. 1, n. 2 e 5; JOHN DUNS SCOTUS. **God and Creatures: The Quodlibetal Questions**. London: Princeton University Press, 1975, q. 19, a. 3, n. 19-23.

¹⁶ Segundo este Dogma, Deus, sem abandonar sua divindade, se fez verdadeiro homem na pessoa de Jesus Cristo. Para o cristianismo e, conseqüentemente, para a filosofia cristã, a importância da Encarnação está ligada à noção de redenção da humanidade. Segundo a narrativa do Livro do Gênesis, o homem no estado puro de sua natureza ofendeu a Deus pela desobediência que feriu a natureza humana deixando-a inclinada ao mal. Para reparar esta ofensa, a justiça Divina requeria a obediência de um homem com uma natureza integral. Cristo, assumindo toda a natureza humana em sua forma pura, operou esta reparação pela sua morte na cruz por obediência. Daí que se diga que “o que não foi assumido, não foi redimido”, indicando que para redenção do gênero humano era necessário que Cristo assumisse uma natureza humana completa. A conclusão disso é que na filosofia cristã uma natureza completa particular não implica ou não é sinônimo de supósito ou sujeito que exercita tal natureza. Ou seja, há uma separabilidade entre a noção de natureza e pessoa o que exige uma precisa articulação conceitual para justificar a união da pessoa divina de Cristo com a natureza humana sem prejuízo desta última. Cf. S. JOANNES DAMASCENUS. *Expositio Fidei Orthodoxae*. In: **Patrologiae cursus completus: sive biblioteca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad tempora Concilii Tridentini (Anno 1515) pro Latinis et Concilii Florentini (Anno 1459) pro Graecis Floruerunt**. Parisii: J. P. Migne, 1864, v. 94, 1006, B. Para um estudo mais aprofundado sobre a história da teoria do “Assumptus Homo”, vide: GAUDEL, A.-J. La théologie de l’« Assumptus Homo ». Histoire et valeur doctrinale (A propos du livre du P. Déodat de Basly : « Inopérantes offensives contre l’Assumptus Homo »). **Revue des Sciences Religieuses**. v. 17, n. 1, p. 64-90, 1937; v. 17, n. 2, p. 214-234, 1937; v. 18, n. 1, p. 45-71, 1938; v. 18, n. 2, p. 201-217, 1938.

primeiro, implicaria dizer que a natureza não foi totalmente assumida, pois lhe faltaria aquilo que lhe constitui como pessoa, a hipóstase ou suposto humano,¹⁷ “[...] porque, então, haveria alguma entidade positiva na natureza humana que seria não assumível pelo Verbo.”¹⁸ Em segundo lugar, sem esta entidade positiva adicionada, a humanidade de Cristo não seria totalmente perfeita e completa.¹⁹

O primeiro argumento teológico de Suárez contra Escoto está relacionado ao dogma da Trindade segundo o qual Deus é uno e trino: uma única natureza Divina exercitada igualmente por três hipóstases ou pessoas que se constituem por diferentes relações reais e não por três negações.²⁰ Logo, as três hipóstases trinitárias adicionam algo positivo à essência divina, mesmo que seja uma adição de razão.²¹

[...] sendo a pessoa nada mais que o suposto de natureza intelectual, é necessário que a pessoa adicione à natureza intelectual não somente uma negação, mas também um término positivo no qual aquela negação se funde. Além disso, nas pessoas divinas há também uma razão peculiar, pois é preciso que se distingam em algo positivo, mesmo que elas não sejam coisas distintas. Pois se cada uma não tem algo próprio positivo, logo somente teriam a essência como uma coisa positiva. Portanto, na realidade mesma não teriam mais que uma só entidade, pois somente o que é positivo é uma entidade real. Assim, é preciso que cada uma tenha algo próprio positivo. E isso é o que a pessoa constitui e que é o fundamento da incomunicabilidade e, de modo semelhante, das negações, pois somente isso pode ser comunicável em cada uma das pessoas, visto que a essência é comunicável.²²

¹⁷ Cf. JOHN DUNS SCOTUS. **God and Creatures: The Quodlibetal Questions**, q. XIX, a. III, n. 18.

¹⁸ “[...] quia tunc esse aliqua entitas positiva in natura humana, quae esset inassumptibilis a Verbo.” JOHANNES DUNS SCOTUS. **Quaestiones in Tertium Librum Sententiarum**, d. 1, q. 1, n. 7.

¹⁹ *Ibidem*, d. 1, q. 1, n. 7.

²⁰ Para Escoto, a noção de pessoa não é unívoca, sendo predicada de maneira diferente em Deus e nas criaturas. Nas criaturas o suposto adiciona à natureza uma negação de dependência atual e atitudinal. Em Deus, as três pessoas adicionam algo real e positivo à natureza divina na ordem da relação. Veremos adiante como Suárez usará esta equivocidade a seu próprio favor ao argumentar que a razão de pessoa ou suposto adiciona algo positivo tanto em relação ao Ente Infinito, quanto aos finitos. Para mais detalhes sobre este tema em Escoto, vide: *Ibidem*, d. 1, q. 1, n. 10.

²¹ Cf. **UT**, Tra. III, Liv. 3, Cap. 5, n. 6. Pelo fato de Deus se entender como ato puro, ou pura perfeição, toda multiplicidade que lhe seja predicada é necessariamente uma multiplicidade “secundum quid” e não “simpliciter”. Portanto, assim como os diferentes atributos de bondade, infinitude, unidade se identificam na realidade de Deus, mesmo sendo atributos distintos, assim também de modo análogo as Três pessoas se identificam com a Natureza Divina.

²² “[...] cum persona nihil aliud sit, quam suppositum intellectualis naturae, necesse est, personam addere naturae intellectuali, non tantum negationes, sed etiam positivum terminum, in quo illae negationes fundentur. Praeterea in divinis personis est peculiaris ratio, quia necesse est, ut in aliquo positivo distinguantur, alioquin non essent res distinctae. Nam si unaquaeque non habet aliquid proprium positivum, ergo solam essentiam habent, quae sit res positiva: ergo in re ipsa non habent, nisi unam solam entitatem, quia solum id, quod positivum est, entitas realis est. Necesse est ergo, ut unaquaeque habeat aliquid positivum proprium: ergo illud est, quod personam constituit, quodque est fundamentum incommunicabilitatis, et similium negationum, quia solum illud esse potest

Portanto, “se nas coisas divinas a pessoa adiciona à natureza algo positivo, mesmo sendo distinto somente pela razão, então, também na criatura adiciona algo positivo, embora distinto na realidade, em virtude da sua imperfeição.”²³ A segunda razão teológica pela qual o suposto adicionaria algo positivo à natureza, diz respeito ao dogma da Encarnação. Este vem subdividido em duas partes, uma que toma como ponto de partida o Verbo que assume e a outra a natureza assumida. No que diz respeito ao Verbo que se une à natureza humana, afirmar a negação como determinação do suposto e a ausência da mesma como condição para a união, empregada por Escoto,²⁴ significaria fazer uma espécie de definição negativa da natureza substancial: ao invés de defini-la como aquilo que tem o ser por si, se definiria como algo que exclui a dependência de outro. No entanto, uma privação ou “negação, enquanto tal, não pode ser o termo formal de uma união real”²⁵. Logo, se se considera que a Natureza Divina e a humana estão unidas na Hipóstase de Cristo, esta tem que ter uma valência positiva, “já que nenhuma natureza pode ser assumida para uma negação.”²⁶ Dito de outra forma, a pura negação envolveria uma espécie de não-ente. Mas é impossível que o não-ente seja o vínculo de uma união substancial entre duas entidades reais.²⁷

A segunda parte considera a natureza assumida. Nela Suárez traz inicialmente um argumento de autoridade: não é possível entender o que os Concílios e os Padres afirmam sobre esta natureza assumida, a não ser que se reconheça que o suposto lhe adicione algo positivo:

Os Concílios e os Padres ensinam que o Verbo assumiu a humanidade e não o homem, isto é, não a pessoa criada do homem. E no mesmo sentido afirmam que o Verbo, ao assumir a humanidade, fez desaparecer a pessoa, mas não a natureza. Porém, tais locuções não podem expor-se legitimamente a não ser que no homem, além da natureza humana, haja alguma coisa real que complete a razão de pessoa e que foi impedida na humanidade de Cristo pela união do Verbo, suprimindo o Verbo a personalidade humana naquela

incommunicabile in unaquaque persona, nam essentia communicabilis est.” **UT**, Tra. III, Liv. 1, Cap. 3, n. 3.

²³ “Si ergo in clivinis persona addit naturae aliquid positivum, quamvis ratione tantum distinctum, ergo etiam in creatura addit aliquid positivum, in re tamen distinctum, propter imperfectionem creaturae.” **DM**, XXXIV, 2, 10.

²⁴ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. **Quaestiones in Tertium Librum Sententiarum**, d. 1, q. 1, n. 12-17; JOHN DUNS SCOTUS. **God and Creatures: The Quodlibetal Questions**, q. 19, a. 3, n. 18.

²⁵ “Negatio enim ut sic non potest esse formalis terminus unionis realis” **DM**, XXXIV, 2, 11.

²⁶ “Quia non potest assumi natura ad negationem aliquam.” *Ibidem*.

²⁷ Como estudamos no capítulo 8 referente aos tipos de união em Suárez, toda união real necessita estar mediada por uma entidade real que sirva de vínculo entre as coisas que se unem.

natureza.²⁸

Para corroborar este argumento considera as implicações da opinião de Escoto, segundo a qual na natureza humana se encontra toda a realidade que há na pessoa humana. Mas se tal natureza completa deixa de ser pessoa simplesmente pela união e não por estar privada de algo real, do mesmo modo o Verbo deixaria de ser pessoa por causa da união,²⁹ já que a personalidade seria uma denominação formal extrínseca privativa da natureza, de tal forma que a mesma tem por sua própria entidade tudo que lhe é necessário para existir, pois retirada a negação não se retiraria nada da natureza enquanto tal.³⁰

Mais ainda, a própria assunção ou união seria impossível pela mesma razão de substância completa acarretada pela opinião de Escoto. De novo, se o suposto nada mais é que uma denominação formal negativa sem nenhum referencial real e positivo fora da natureza substancial, resulta então que a humanidade singular de Cristo é uma natureza tão completa quanto a de Pedro ou João. A única diferença é que Pedro e João tem adicionado sobre suas naturezas uma negação o que não implica em afirmar a incompletude da humanidade de Cristo, tanto por parte da adição quanto por parte da negação. Pois, repugna à razão dizer que algo se tornou incompleto por adição, posto que algo se torna incompleto por subtração. Já a negação empregada por Escoto importa numa denominação puramente formal da substância pela qual se predica o que ela não é. Mas é impossível que se dê uma união *per se* de duas realidades completas em suas respectivas ordens:

Porque, neste caso, é sumamente verdadeiro aquele axioma de que de dois entes em ato, a saber, integralmente completos e perfeitos, não resulta uma unidade *per se*; pois, se ambos componentes são completos e íntegros no género da substância, e pela união não perdem nada que seja necessário para tal complemento, não é possível entender de maneira suficiente como se realiza a união substancial entre eles e como se ordena a constituir uma

²⁸ "Docent enim Concilia et Patres Verbum assumpsisse humanitatem et non hominem, seu non personam creatam hominis; et eodem sensu aiunt Verbum, assumendo humanitatem, consumpsisse personam, non naturam. Huiusmodi autem locutiones non possunt legitime exponi nisi quia in homine praeter naturam humanam est aliquid reale quod complet rationem personae, quod impeditum est in Christi humanitate per unionem Verbi, supplente Verbo in illa natura personalitatem humanam." **DM**, XXXIV, 2, 13.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, XXXIV, 2, 14.

substância dotada de unidade *per se*.³¹

Estas reduções ao absurdo, ao mesmo tempo que concluem as duas principais razões teológicas para se afirmar que o suposto adiciona algo positivo à natureza, também faz de ponte para os dois argumentos filosóficos que versam sobre a noção de completude da razão de substância e a noção de negação enquanto tal. Ademais, mesmo que os argumentos anteriores sejam teológicos, eles revelam um conteúdo ontológico subjacente que guia a discussão que já exploramos anteriormente: a questão é que Suárez trata a essência em seu significado forte como uma coisa ou, como se diria em termos escolásticos, um *id quod est*.³² Já os demais significados, como os princípios metafísicos que em si mesmos não são coisas, mas sim *id quo est* ficam relegados ou a considerações formais da mente de realidades *quod* ou são transformados de princípios *quo* a entidades *quod*. Num mundo de objetos ou coisas, tudo que é resultado de uma composição só pode resultar em uma unidade garantida extrinsecamente.³³ É sob esta ótica que Suárez está tratando o problema da unidade entre Natureza Divina e humana que, completas em sua ordem, devem estar mediadas por algo real e positivo para efetivar tal união: “pois, se somente se retira a negação de dependência atual, esta é irrelevante para ser termo de outra natureza, porque a terminação não se realiza por uma negação, senão por

³¹ “In hoc enim máximo verum habet illud axioma, ex duobus entibus in actu, omnino scilicet completis et perfectis, non fieri unum per se; nam si utrumque componentium in genere substantiae completum et integrum est, et per unionem nihil amittit quod necessarium sit ad illud complementum, intelligi satis non potest quo modo substantialis unio inter ea fiat et ad constituendam substantiam per se unam ordinetur.” **DM**, XXXIV, 2, 15.

³² “Id quod est” e “id quo est” são termos técnicos da escolástica que brevemente podem chamar-se “quod est” e “quo est” ou simplesmente “quod” e “quo”. “Quod est” significa “aquilo que existe” e se toma como sinônimo de ente ou realidade completa em seu ser que tem como um de seus atributos a unidade ontológica. Por outro lado, o “quo est” é “aquilo pelo qual é”. Os entes *quo* são princípios metafísicos reais, mas que em si mesmos não são, como os princípios de matéria e forma substancial. Para um mais detalhado desenvolvimento das noções de “quod est” e “quo est”, vide: TOMÁS DE AQUINO. De quo est et quod est. In: FRETTE, Stanislaus Eduardus (Ed.). **Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis Sacri Ordinis F. F. Praedicatorum Opera Omnia - Opuscula Varia**. Parisii: Ludovicum Vivès, 1875, v. 28, p. 609.

³³ Veja-se um caso análogo na filosofia de Suárez referente ao problema da unidade substancial em **DM**, XXXIV, 4, 32. Se substância e acidentes, tradicionalmente concebidos como realidades *quo* que juntos resultariam no ente uno, se entendessem como objetos, coisas ou entes “*quod*”, ficaria comprometida a unidade da realidade resultante desta composição de coisas, devendo, portanto, sanar-se tal unidade pelo modo de união substancial. Por isso afirma Suárez que “matéria e forma, própria e formalmente, na realidade não são uma unidade, mas compõem uma unidade. De modo semelhante, muitos homens não são tanto um povo, quanto compõem um povo e assim as demais coisas”. Consultar também: *Ibidem*, IV, 4, 16.

alguma coisa positiva”.³⁴

Tendo clarificado o anterior, as duas razões de caráter mais filosófico tomam como ponto de partida esta ideia de substância completa e negação.³⁵ Dos argumentos anteriores se infere que a natureza em abstrato não é uma substância completa. Mas para Escoto o suposto como negação de dependência se refere à razão de substância completa. Daí que “a negação, enquanto negação, não seja nada e, em consequência, não possa pertencer ao complemento da substância, [...] logo não é uma simples negação, mas algo positivo, já que a negação não diz perfeição, mas a supõe.”³⁶

O último argumento advém da própria razão de negação. Suárez parte de uma faceta específica da filosofia de Escoto relativa à relação que se dá entre espécie e indivíduo. Para Escoto o singular adiciona à espécie uma realidade positiva que chama de *haecceitas*,³⁷ mesmo que a razão formal da *haecceitas* designe uma negação como “não multiplicável”. O motivo desta negação se referir a algo positivo está no fato de ela ser essencial, ou seja, intrínseca e inseparável da realidade que designa esta negação. Dessarte, o singular enquanto singular significa necessariamente a entidade “não-instanciável” em muitos. Daí que retirar esta negação acarretaria no seu aniquilamento.³⁸ Analogamente a negação de comunicabilidade compreendida na ideia de suposto, por ser intrínseca ao suposto enquanto suposto, significaria algo real e positivo. O peso do argumento está em afirmar que a in-comunicabilidade é um predicado essencial do suposto.³⁹ Por conseguinte, se a incomunicabilidade não for intrínseca ao suposto enquanto tal, ela não se fundará em algo positivo, “como a carência da visão beatífica, que o

³⁴ “Nam, si solum aufert negationem actualis dependentiae, haec impertinens est ad derminandam alteram naturam, quia termiatio non fit per negationem, sed per positivum” **DM**, XXXIV, 2, 11.

³⁵ Digo mais filosófico, pois elas não partem diretamente de proposições teológicas, mas da noção de completude e negação. Mesmo assim, por estabelecer um diálogo com o pensamento de Escoto, a argumentação se move em um horizonte teológico.

³⁶ “Negatio ut negatio nihil est, et ideo esse non potest de complemento substantiae. [...] Iergo non est mera negatio, sed positivum aliquid, quia negatio non dicit perfectionem, sed supponit.” **DM**, XXXIV, 2, 16.

³⁷ “Haecceitas” é a substantivação do pronome latino “hic”, cuja forma neutra é “haec” e que significa “este”. Assim, literalmente, “haecceitas” seria uma “entidade” ou princípio que tonaria uma natureza comum em um indivíduo singular com unidade numérica. Para mais informação sobre a noção de “haecceitas”, vide CROSS, R. Medieval Theories of Haecceity. In: ZALTA, E. N. (Org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. [s.l.: s.n.], 2014. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/medieval-haecceity/>. Acesso em: 15/04/2020.

³⁸ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. **Quaestiones in Tertium Librum Sententiarum**, d. 1, q. 1, n. 17; JOHN DUNS SCOTUS. **God and Creatures: The Quodlibetal Questions**, q. 19, a. 3, n. 17.

³⁹ Este tema será estudado mais afrente ao final da perspectiva absoluta.

entendimento criado tem por sua natureza, não se funda em algo positivo, já que se pode suprimir sem eliminar nada positivo.”⁴⁰ Desta forma, a pergunta que se faz é se a razão de suposto se compara à de indivíduo singular, em cujo caso adicionará algo real e positivo, ou se é análoga à negação da visão beatífica que se predica do intelecto humano, mas que é separável do mesmo, sendo, consequentemente uma mera denominação formal negativa e extrínseca.

Agora, como se viu na seção terminológica, suposto em seu conceito objetivo se identifica com a substância primeira que se enquadra no terceiro *modo dicendi per se* que não é um modo de predicação lógica separável formalmente da coisa, mas um modo de existência pelo qual se diz que a substância existe por si mesma, não podendo por isso ser comunicada ou atribuída a outro.⁴¹ Logo, a noção de incomunicabilidade é intrínseca e inseparável da noção de suposto, pois descreve a maneira de exercitar o ser de sua essência. Caso denominasse uma mera negação formal ou uma espécie de definição negativa, o suposto significaria, mais que um ente *per se* em sentido existencial, uma privação ou ente *per accidens*.⁴² Portanto, tal negação “[...] significa uma forma positiva que constitui o suposto e fundamenta essa negação, em virtude da qual o suposto se denomina inassumível ou incomunicável.”⁴³

Tem-se, então, no âmbito da substância, três elementos diferentemente

⁴⁰ “Ut carentia visionis beatae, quam habet intellectus creatus ex natura sua, non fundatur in positivo, cum auferri possit nullo ablato positivo.” **DM**, XXXIV, 2, 17. A visão beatífica é um conceito teológico que designa a visão de Deus que terão as almas no céu. Esta visão, por ser algo que está fora das capacidades naturais do intelecto humano cujo objeto próprio são as essências dos entes finitos, requereria uma graça especial de Deus para que fosse capaz de contemplar uma essência infinita. Cf. REDLE, M. J. Beatific Vision. In: CARSON, T. (Org.). **New Catholic Encyclopedia: Baa - Cam**. 2. ed. Detroit: Thomson; Gale, 2003, v. 2, p. 168-177. Assim, mesmo que esta capacidade não seja natural, não seria impossível, pois o intelecto humano por ser espiritual podia ser elevado a contemplação o Ente Infinito que também é espiritual.

⁴¹ São Tomás, ao comentar os Analíticos Posteriores de Aristóteles, elabora cuidadosamente a teoria dos quatro modos *dicendi per se*. No primeiro modo, o predicado pertence ao constitutivo essencial do sujeito, ou seja, quando se predica do sujeito a sua própria essência ou algo incluído na essência como por exemplo “o homem é um animal racional” ou “o homem é um animal”. No segundo modo, o sujeito se coloca na definição do predicado, não como seu constitutivo essencial, mas como um acidente próprio, assim como isósceles ou escaleno pertencem necessariamente à noção de triângulo. Já o terceiro modo *dicendi per se* não é propriamente um modo de predicação, mas sim de existência pelo qual algo é de tal maneira em si mesmo que não pode afirmar-se que existe inerindo em outro sujeito. O quarto modo, se refere ao sujeito enquanto causa eficiente do predicado tal como sucede na demonstração. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Divi Thomae Aquinatis in primum librum Posteriorum Analyticorum Aristotelis expositio*. In: ZIGLIARA, T. M. (Ed.). **Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelicis Opera Omnia iussu Impensaque Leonis XIII P. M. Edita: Commentaria in Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum**. Roma: Typographia Polyglotta, 1882, v. 1, Lectio 10, nn. 3-8.

⁴² **DM**, XXXIV, 2, 17.

⁴³ “[...] significare positivam formam constituentem suppositum et fundantem illam negationem ob quam suppositum dicitur inassumptibile seu incommunicabile.” *Ibidem*, XXXIV, 2, 18.

relacionados: natureza, subsistência e suposto. Natureza e subsistência compõem materialmente o suposto como suas partes constituintes. Já o suposto como composto, em relação com natureza, está como aquilo que inclui e o incluído. Mais especificamente, o suposto inclui a natureza que o configura em um determinado ser substancial ao mesmo tempo que adiciona à natureza algo real e positivo que Suárez denomina personalidade, supositalidade ou subsistência criada.⁴⁴ Contudo, antes de descrever especificamente o que seja este algo real e positivo adicionado à natureza, Suárez sondará mais profundamente esta relação do que inclui e do incluído a fim de afirmar, em terceiro lugar, que o suposto não adiciona à natureza as características individuais e os acidentes.

10.2.3. O suposto não adiciona a individuação nem os acidentes

A questão se desenvolve em diálogo com a posição de Tomás de Aquino segundo a qual Deus é sua própria Divindade de tal maneira que nas substâncias imateriais suposto e natureza se identificariam.⁴⁵ Isso porque “a natureza somente compreende aquelas coisas que entram na definição da espécie, mas não a matéria individual com os acidentes que a caracterizam, enquanto o suposto material inclui todas essas coisas, distinguindo-se assim da natureza.”⁴⁶ Assim sendo, nas substâncias imateriais não haveria aquilo que precisamente adicionaria o suposto à natureza, ou seja, a individuação e os acidentes. Dessarte, focamos agora nossa

⁴⁴ **DM**, XXXIV, 2, 20. Como veremos mais à frente, existem matizes de diferença entre subsistência e supositalidade, ou personalidade. No entanto, Suárez agora trata estes termos de forma geral como sinônimos por estar aos poucos construindo sua teoria da subsistência. Quando tratarmos do tema da indivisibilidade e incomunicabilidade da subsistência, esta distinção ficará esclarecida.

⁴⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, I, q. 3, a. 3, co. Especialmente onde afirma: “*Essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis [...]. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitione speciei, non enim cadunt in definitione hominis haec carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Unde haec carnes et haec ossa, et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est homo, includuntur, unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas [...]. In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatō non est per materiam individualement, idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint suppositae subsistentiae. Unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua deitas.*”

⁴⁶ “*Quia natura solum in se comprehendit ea quae cadunt in definitione speciei, non vero materiam individualement cum accidentibus designantibus illam; suppositum vero materiale includit haec omnia, et ita distinguitur a natura.*” **DM**, XXXIV, 3, 1.

atenção no sentido de demonstrar que o suposto não adiciona nem a individuação nem os acidentes decorrentes da individuação.⁴⁷

É interessante mencionar o contexto desta discussão, pois remetem a posicionamentos teóricos diametralmente opostos entre as metafísicas de Tomás e Suárez. Na Suma, o Aquinate está desenvolvendo o tema da simplicidade que culminará com a articulação dos atributos divinos o qual, por meio de uma apuração ascendente, exhibirá a estrutura MF das criaturas materiais, passando depois pelas imateriais, até chegar a Deus.

A chave para este desmembramento da estrutura interna do ente se efetua em dois eixos: a individuação das entidades materiais e a distinção entre ser e essência, ambas sob a ótica dos princípios de ato e potência. Tomás segue Aristóteles no que se refere à individuação dos entes materiais que decorre da *materia signata quantitate*.⁴⁸ Já nas entidades imateriais, a individuação ocorre pela própria forma que se realiza plenamente pelo fato de não estar multiplicada em vários indivíduos da mesma espécie. A consequência é que, na entidade imaterial, é a sua própria essência que realiza toda a espécie em um único indivíduo.⁴⁹

Aqui é onde entra a distinção real entre ser e essência. Para Tomás, o ser não tem somente uma valência fatural, ou seja, a existência entendida como *esse in actu* ou um *quod*, mas sobretudo se entende como *esse ut actus* que é um princípio *quo*, o mais formal de tudo quanto há no ente,⁵⁰ pelo qual a coisa é em sentido absoluto. Por este motivo a essência angélica, mesmo sendo ilimitada em sua própria ordem, se compara como uma potência em relação ao ser. Por fim, Deus, por ser ato puro, se constituirá como o *Ipsum esse subsistens*.⁵¹

⁴⁷ DM, XXXIV, 3, 1.

⁴⁸ Materia marcada (ou dimensionada) pela quantidade. Esta é diferente da matéria prima que é pura potência e não existe isolada da forma substancial, princípio ativo da substância. Para detalhes, vide: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, I, q. 119, a. 1, co. A forma atualiza a matéria e a matéria dimensiona a forma dentro dos limites dos dez gêneros supremos do ser de modo que a espécie material assim realizada e concretizada já não expressará toda a virtualidade do que está implicado direta ou indiretamente em seu conceito essencial. Logo, este homem, como ente material que é não esgota tudo aquilo que implica a humanidade, deixando espaço para que outros indivíduos, multiplicando a essência, tenham espaço para expressar outras perfeições contidas em sua essência considerada abstratamente.

⁴⁹ Cf. *Ibidem*, I, q. 3, a. 3, co.; *Idem*. **Commentary on the Book of causes**. Washington, D.C: Catholic University of America Press, 1996, Proposition 9, p. 72-73.

⁵⁰ Cf. *Idem*. **Suma Teológica**, I, q. 4, a. 1, co.; ad 3; *Idem*. **The power of God**. New York: Oxford University Press, 2012, q. 7, a. 2, ad 9.

⁵¹ Cf. *Idem*. **Suma Teológica**, I, q. 3, a. 4; *Idem*. Quaestiones Disputatae de Malo. In: FRATRUM PRAEDICATORUM (Ed.). **Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita**. Paris: Vrin, 1982, v. 23, q. 16, a. 3, co.; *Idem*. Quaestio disputata de spiritualibus creaturis. In:

Suárez, como vimos, não aceita estes dois princípios da MF aristotélico-tomista. Para ele, a matéria não joga um papel na individuação do ente que se dá pela própria essência entendida como limite. Igualmente não há uma distinção real entre essência e existência, senão uma distinção de razão fundamentada na contingência do ente finito: “a composição da existência com a essência não é real, nem o é a de gênero e diferença; e não resta nenhuma outra que possa ter lugar nas coisas imateriais, por mais perfeitas que sejam.”⁵² Neste marco teórico, surge o problema da não distinção entre Deus e as demais substâncias separadas e o perigo de o problema da subsistência se resolver em uma distinção lógica, coisa já descartada por Suárez.⁵³

FRATRUM PRAEDICATORUM (Ed.). **Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita**. Paris: Du Cerf, 2000, v. 24, q. única, a. 1, co.; TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones De anima**, q. 6, ad 2; *Idem*. **Quaestiones de Quolibet**, III, q. 1, a. 1, co.; *Idem*. **In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio**. Roma: Marietti, 1950, Cap. 5, Lectio 1, n. 629.

⁵² Compositio existentiae cum essentia non est realis; neque etiam ex genere et differentia; nec superest alia quae in rebus immaterialibus, quantumvis perfectis, locum habere possit. **DM**, XXXIV, 3, 14.

⁵³ Suárez se refere às relações horizontais que abordamos acima. Estas ficaram excluídas do problema da subsistência por se inserirem na questão dos universais onde se pergunta a relação entre uma natureza comum ou geral e os indivíduos singulares. Especificamente a relação comum-singular aqui mencionada é a “abstrato comum x singular concreto” (humanidade x este homem). Contudo, a subsistência se insere na concretude singular do ente em que se pergunta como se relacionam esta humanidade singular e este homem. Por isso afirma que no mistério da Encarnação “non est assumpta humanitas in communi, sed in atomo, ut cum Damasceno dicunt theologi; habet ergo Christi humanitas totum id quod ad individuationem humanae naturae necessarium est, et tamen adhuc illi deest formale constitutum personae creatae; ergo id quod addit persona non est individuatō specificae naturae, sed aliquid aliud.” *Ibidem*, XXXIV, 3, 3. Também é interessante notar que a passagem da Suma de Teologia mencionada, faz parte de um grande argumento que aos poucos vai sendo construído. Nela Tomás fala que Deus é sua divindade pelo fato de não ser material, em outras palavras, a questão versa sobre a comparação entre substâncias materiais e as espirituais em absoluto, sem caracterizar estas últimas. Mais adiante em I, q. 3, a. 4, se precisará o sentido da afirmação de que Deus é sua divindade ao se perguntar se em Deus se identificam sua essência e seu ser. É nesse momento que São Tomás distinguirá Deus como entidade espiritual das demais substâncias separadas. Portanto, se consideramos isoladamente a passagem citada por Suárez, facilmente pode-se cair em uma interpretação lógica do suposto visto que em um primeiro momento parece contrastar a natureza específica com a individual. Neste enquadramento, se concluiria que as substâncias separadas seriam como formas platônicas abstratas e não supostos. Mas, como já mencionado, os entes materiais não esgotam toda a virtualidade da espécie, pois a matéria marcada pela quantidade, ao individuar o ente, permite também a inerência de acidentes extrínsecos que, se bem não entram na definição da espécie, não a contradizem como, por exemplo, a brancura. Por outro lado, o intelecto, pelo processo de abstração, consegue extrair o todo específico instanciado parcialmente no ente material, por isso afirma Tomás que “id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas.” **TOMAS DE AQUINO. Suma Teológica**, I, q. 3, a. 3, co. Logo, a questão não versa sob a relação universal versus singular, mais sobre natureza singular que é ou instanciada na matéria, da qual o intelecto abstrai o todo específico, ou individuada pela própria forma, “quia nomine hypostasis vel substantiae primae, excluditur ratio universalis et partis.” *Ibidem* I, q. 29, a. 1, ad. 2). Em ambos os casos, tais naturezas singulares estão sujeitas à acidentes extrínsecos, inclusive as espirituais como, por exemplo, quando uma inteligência superior ilumina ou infunde uma espécie inteligível que lhe convém por natureza a uma inferior. Na inteligência inferior esta espécie inteligível é um acidente extrínseco que não estava contido na virtualidade de sua natureza, mas que mesmo assim não é repugnado

Antes de mais nada, o suposto não adiciona à natureza a individuação pela própria demarcação do tema, motivo pelo qual “aqui não comparamos a natureza específica ou concebida abstratamente com o indivíduo ou com o suposto, mas a natureza singular e individual com o suposto.”⁵⁴

Já no que se refere à própria individuação, esta pode ser vista sob dois espectros: a individuação da natureza ou a da subsistência que o suposto adiciona à natureza. No que tange a subsistência, mesmo que o suposto fique constituído por sua subsistência própria e singular que se adiciona à natureza, o conteúdo da exposição não versa sobre a singularidade da subsistência, dado o modo formal e preciso em que se está ponderando o assunto,⁵⁵ segundo o qual se evidencia a subsistência adicionada em sua razão comum que se adiciona à natureza:

Consequentemente, falando em geral, o suposto não adiciona à natureza a individuação da subsistência, mas adiciona a subsistência, que é individual em cada uma das pessoas e se compara com seus indivíduos, tomados formalmente, do mesmo modo que outras razões comuns se comparam com os seus indivíduos.⁵⁶

Do ponto de vista da natureza, tampouco o suposto adiciona a individuação. Tanto pela autoridade patrística que assevera o fato de que Cristo assumiu uma natureza singular completa, mas sem o constitutivo formal de pessoa, como também pelo fato de a subsistência, considerada precisamente, não pertencer à razão de natureza individual, tal como já foi explicado anteriormente, visto que

por esta (Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones De anima**, q. 17, co., p. 229-230). O ponto é que, para São Tomás, a adição de acidentes extrínsecos e a individuação pela “*materia signata quantitate*” não são causa do supósito, mas sua consequência. Algo se diz suposto ou subsistente enquanto é uma natureza singular (*quod*) que está sob o ser como ato (*quo*). O “*esse ut actus*” não está contido na razão essencial da natureza individual, não obstante o possui por participação como um princípio intrínseco. Isto o diferencia de um acidente como a brancura que, mesmo não estando contido na razão essencial do indivíduo, se adiciona extrinsecamente. Pode-se dizer que parcialmente Suárez e Tomás estão de acordo, pois para ambos a subsistência não pertence à razão essencial do ente, mas é possuída intrinsecamente sendo a causa da incomunicabilidade e da possibilidade de receber acidentes determinantes extrínsecos.

⁵⁴ “*Nam hic non comparamus naturam specificam seu abstracte conceptam ad individuum seu ad suppositum, sed naturam singularem et individuum ad suppositum.*” **DM**, XXXIV, 3, 2.

⁵⁵ Veja nossa exposição sobre questão semântica do tema (capítulo 9). Ali se explicou que em sentido objetivo suposto, hipóstase e subsistência se identificam materialmente com a substância primeira, mas formalmente ou precisamente se distinguem.

⁵⁶ “*Loquendo ergo in communi, non addit suppositum supra naturam individuationem subsistentiae, sed addit subsistentiam, quae in singulis personis individua est, et eodem modo comparatur ad sua individua formaliter sumpta quo aliae communes rationes ad sua individua.*” *Ibidem*, XXXIV, 2, 2.

[...] pertence à razão intrínseca de suposto, enquanto tal, a subsistência incomunicável, mas nenhuma subsistência pertence á razão de natureza criada individual; logo a individuação de tal natureza não é a sua subsistência. Por tanto, a individuação não é o que o suposto adiciona á natureza.⁵⁷

Afastada a hipótese da individuação, se explorará a possibilidade de o suposto adicionar algum acidente. Aqui o modo de proceder segue a mesma dinâmica: um argumento de autoridade, um teológico e outro filosófico. O argumento teológico reporta às definições conciliares segundo as quais Cristo tem uma natureza humana completa, o que implica que tal natureza possui também todos os acidentes que lhe são conaturais, isto é, que em sentido próprio derivam da mesma essência.⁵⁸ Apesar disso, esta natureza estava desprovida de personalidade própria humana, sendo, no entanto, completada pela hipóstase do Verbo. Logo, a personalidade não adiciona à natureza nenhum acidente necessário ou conatural.

O aprofundamento teológico nega que o suposto adicione um acidente contingente não derivado da essência, pelo fato de a união entre a natureza humana completa, que inclui seus acidentes conaturais, e o Verbo ser de natureza substancial, como já explicado. Assim, se fosse um acidente que denominasse o suposto, só restaria que esta união se apoiasse na adição de um acidente extrínseco, meramente contingente. Mas neste caso não seria mais uma união substancial.⁵⁹

[...] porque repugna adicionar [algo] de modo accidental à unidade do suposto ou da pessoa substancialmente composta, pois adicionar [algo] accidentalmente é adicionar segundo algum ser accidental. No entanto, adicionar [algo] à unidade substancial do suposto é realizar uma união conforme algum ser substancial.⁶⁰

⁵⁷ “[...] de intrinseca ratione suppositi ut sic est subsistentia incommunicabilis; sed de ratione individuae naturae creatae non est aliqua subsistentia; ergo individuatio talis naturae non est subsistentia eius; ergo non est individuatio id quod suppositum aedit naturae.” **DM**, XXXIV, 3, 3. Mais afrente, ao tratar especificamente das substâncias separas, reforça a mesma ideia: cum individuatio naturae et suppositualitas distincta sint, potest suppositualitas distingui a natura, quamvis individuatio non distinguatur.” *Ibidem*, XXXIV, 3, 7.

⁵⁸ “Dixi autem proprie loquendo de accidente; nam, si late vocetur accidens quidquid non est de essentia rei, sic potest subsistentia accidens vocari, quia, ut dicemus, simpliciter loquendo, non est de essentia substantiali individui.” *Ibidem*, XXXIV, 3, 5.

⁵⁹ Tampouco o Verbo poderia suprir o efeito de um acidente, mas poderia suprir a subsistência da substância por ser subsistente. Cf. *Ibidem*, XXXIV, 3, 5.

⁶⁰ “[...] quia repugnat advenire in unitatem suppositi, seu personae substantialiter compositae, et advenire accidentaliter, quia advenire accidentaliter est advenire secundum aliquod esse accidentale; advenire autem in unitatem substantialem suppositi, est unionem fieri secundum aliquod esse substantiale.” **DI**, VIII, 2, 3.

O argumento filosófico esmiúça a consequência da relação entre suposto e substância primeira já declarada anteriormente: o suposto enquanto tal importa na substância primeira completa. Portanto, o que ele adiciona à natureza diz respeito ao complemento da substância, razão suficiente para que este aditivo esteja incluído na categoria da substância e não na dos acidentes.⁶¹

Na sequência, estes dois pontos — que o suposto não adiciona à natureza nem a individuação e nem os acidentes — serão sondados mais afundo ao se aplicar a questão às substâncias separadas. A finalidade de Suárez é mostrar que a composição real entre natureza e suposto é universal e se circunscreve no domínio do ser criado. O contraste com as substâncias separadas reforça o argumento contra a posição de o suposto adicionar a individuação, visto que estas não estão compostas de matéria.⁶² Sob a ótica dos acidentes, se estes são intrínsecos, pertencerão à razão de essência substancial e não à de suposto pela que se adiciona algo além daquilo contido na essência. Se forem extrínsecos acrescentarão algo além da razão essencial, mas não segundo o modo *per se* e por isso tais acréscimos não estarão circunscritos na noção de substância. Portanto, esses acidentes extrínsecos seriam, no máximo, um indício de uma composição de ordem superior que:

Eu somente posso explicar por esta razão: que se a essência da substância criada é tão imperfeita que sempre necessita de um aditamento de outro gênero para encontrar-se em seu estado conveniente, com maior razão necessitará de algum aditamento ou complemento de seu próprio gênero para encontrar-se nele de maneira completa. Assim, com isto pode adquirir força aquele argumento: pois, se em toda substância se dá uma composição inferior, que se realiza com os acidentes, muito mais se dará alguma composição real que seja também substancial.⁶³

A fim de entender essa composição de ordem superior implicada na distinção entre natureza substancial e suposto, FS se volta sobre uma das conclusões alcançadas no capítulo anterior, a saber, aquilo que descreve a substância em seu conceito absoluto: a perseidade de seu ser. A substância denomina o sujeito que

⁶¹ **DM**, XXXIV, 3, 5.

⁶² Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Quaestio disputata de spiritualibus creaturis**, q. única, a. 1, co.; **DM**, XXXV, 3, 6.

⁶³ “Ego hac tantum ratione declarare valeo, quod si essentia substantiae creatae tam est imperfecta ut semper indigeat additamento alterius generis ad suum convenientem statum, maiori ratione indigebit aliquo addito vel complemento proprii generis ut in eo complete sit. Item, hinc potest sumere robur argumentum illud, quia si in omni substantia reperitur inferior compositio, quae est cum accidentibus, multo magis reperietur aliqua realis quae substantialis etiam sit.” *Ibidem*, XXXIV, 3, 14.

existe de modo autônomo em uma determinada natureza. Portanto, o que o sujeito ou suposto adiciona a natureza substancial abstrata é a efetivação de uma existência autônoma: “[...] a essência da substância criada enquanto tal não consiste no modo atual de ser por si mesma, mas na aptidão, isto é, em ser uma natureza tal que se lhe deva esse modo de ser e, portanto, esse modo sempre é algo adicionado e realmente distinto da essência substancial.”⁶⁴

Concluimos recapitulando alguns pontos. Suárez inicia seu trabalho de investigação do sentido ontológico das noções de natureza, subsistência e suposto. Nesse primeiro momento, sua análise começa, digamos assim, pelos extremos: a relação entre natureza e suposto. Concretamente, pergunta-se o que o suposto adiciona à natureza. Suárez exclui que essa relação seja meramente de razão, ou como ele a denomina: uma negação de dependência. É preciso que seja algo real e positivo. Surge a pergunta, o que é então tal realidade que o suposto adiciona a natureza? Neste capítulo foram afastadas duas possibilidades: que o suposto adicionaria a individuação ou os acidentes. No próximo capítulo, avaliaremos a terceira alternativa: aquilo que o suposto adiciona de real e positivo sobre a natureza é a subsistência.

⁶⁴ “[...] essentia substantiae creatae ut sic non consistit in actuali modo per se essendi, sed in aptitudine, id est, in hoc quod sit talis natura cui talis modus essendi debeat, et ideo talis modus semper est aliquid additum et in re distinctum a substantiali essentia” **DM**, XXXIV, 3, 15.

CAPÍTULO 11 - Noção de subsistência em si

Uma vez explicitado que o suposto adiciona algo real e positivo à natureza substancial, a saber, a subsistência, agora o seguinte passo será apurar em que ela consiste tipificando seus contornos essenciais.¹ Isto se concretizará em duas grandes etapas: primeiro, empreenderemos um diálogo com as diferentes leituras feitas pela escola tomista que vinculam a subsistência com a existência. Esse debate servirá de trampolim para que possamos evidenciar o conceito próprio de subsistência em Suárez.

11.1. Inventário das opiniões

Previamente, ao excluir o que não é o suposto, se constatou como ele não se identifica com a natureza individual nem é algo derivado dela. Tampouco o suposto significaria uma pura negação de dependência, ou seja, uma descrição negativa extrínseca da substância. Tal descrição, no fundo, terminaria somente configurando uma distinção de razão. O suposto, porém, guarda uma distinção real em relação à natureza por acrescentar-lhe algo positivo que pertence formalmente ao suposto. Caso contrário seria possível dizer que “o homem é a humanidade” ou que, por exemplo, “esta humanidade pensa”, quando em realidade o sujeito da ação se atribui não à natureza abstrata - mesmo quando ela se considere em singular -, mas sim ao suposto: “este homem pensa” ou “Pedro pensa”.

A conclusão foi que esse algo real e positivo adicionado pelo suposto à natureza individual é a subsistência entendida como princípio da autonomia substancial. Além disso, a subsistência interage de diferentes maneiras com a substância completa e com a essência substancial: a subsistência se inclui intrinsecamente na substância completa de maneira análoga como a parte se relaciona com o todo, estando aquela incluída nesse último. Todavia, em relação à essência substancial, temos um outro tipo de interação, análoga à relação que as partes de um todo têm entre si, pois o todo é mais que a simples soma das partes que o constituem. Portanto, essa subsistência se incluirá na essência substancial como

¹ A presente análise terá como foco a seção 4 da Disputa 34 que versa sobre a noção de subsistência e sua interface com os demais princípios metafísicos da substância.

um aditamento extrínseco que lhe completará na ordem da substância.

Neste horizonte especulativo, analisaremos três opiniões da escola tomista segundo as quais esse aditivo se retrata em função da existência. Desde logo, se pode inferir que essa não será a resposta de Suárez, uma vez que a distinção entre essência e existência para ele é de razão. Mesmo assim, esse posicionamento será objeto de apreciação na medida em que reforçará e ajudará a matizar a própria solução da questão, a saber, que a subsistência se caracteriza por ser intrínseca ao suposto e extrínseca à natureza, motivo pelo qual apresentam uma distinção *ex natura rei* modal. Dito de outra forma, do balanço de cada opinião, Suárez irá sacando conceitos que serão importantes para a construção da sua própria noção de subsistência.

Para efeito de análise, dividimos a concepção tomista em duas classes de interpretações: de um lado temos a de Capréolo que vê a existência como sendo extrínseca tanto para a natureza quanto para o suposto. Por outro, os que consideram a existência com algo intrínseco ao suposto. Essa última, a sua vez, está subdividida entre aqueles que Suárez intitula de “modernos” e a leitura de Caetano. Para o Cardeal Caetano a subsistência é uma entidade realmente distinta da natureza com a qual entra em composição a fim de a tornar sujeito suscetível da existência e outros predicados acionais como a filiação. Para os que Suárez denomina “modernos”, a subsistência se identificará com a própria existência, constituindo intrinsecamente o suposto como resultado da composição entre essência e existência.

O primeiro cenário a ser sondado é o de Capreolo ao afirmar que a subsistência é a existência se relacionando extrinsecamente tanto com o suposto quanto com a natureza. Suárez poderia descartar *a priori* essa conjectura dado que para ele a existência não se distingue realmente da natureza. No entanto, ela vem colocada sob escrutínio por reforçar o entendimento de que a subsistência se diz intrinsecamente do suposto e extrinsecamente da natureza, pois “se ter a existência é precisamente o que completa a razão de suposto e o único que o suposto adiciona à natureza, também a mesma existência se incluirá intrinsecamente na razão e na constituição do suposto.”²

² “Si autem habere existentiam est id quod praecise complet rationem suppositi, quodque solum addit suppositum supra naturam, etiam ipsa existentia intrinsece includetur in ratione et constitutione suppositi” **DM**, XXXIV, 4, 7.

Para compreender isso, é necessário ter presente a conhecida a tese tomista que distingue realmente essência e existência. Nessa ótica, a essência é uma potência que se atualiza pela sua existência. Em função disso, podemos nos referir à essência de diferentes maneiras:³ em si mesma enquanto potência separada, ou separável, de seu ato ou enquanto potência atualizada. E, na perspectiva de Capréolo, seria essa a diferença entre essência e suposto. A essência representa a potência apreciada formalmente em si mesma enquanto potência. O suposto, em contrapartida, adiciona ou institui uma *relação* atual da essência com a existência substancial, denominada subsistência.⁴

Isso quer dizer que a existência seria extrínseca a ambos, pois tanto a essência quanto o suposto lhe seriam indiferentes. Logo, algo se denominaria suposto de maneira análoga como um objeto determina extrinsecamente a sua faculdade correspondente. Por exemplo, assim como a visão é aquela faculdade ou potência que tem por finalidade uma relação cognitiva atual com o objeto visível, assim também algo se denominaria suposto por sua relação com a existência. Dito de outra forma, o suposto seria aquela potência (a essência individual) que tem por termo a relação atual com a existência substancial. Por este motivo afirma Capréolo:

E me parece que São Tomás entendeu a personalidade dessa maneira: a saber, que ela adiciona algo positivo sobre a natureza racional individual e não conforme os três primeiros modos, dado que *o ser assim considerado pertence também à razão de suposto por não ser parte dele nem entrar em sua essência*, mas por se relacionar à maneira de algo conotado, sendo carregado em oblíquo como se dissesse que *o suposto é a mesma coisa que o indivíduo substancial que tem o ser por si*.⁵

³ Esse entendimento referente aos modos de se referir à essência pode ser traçado até Avicena para quem a essência, apesar de ontologicamente estar somente na realidade ou no intelecto, pode ser considerada de três maneiras: a primeira seria considerar a essência absolutamente em si mesma, ou seja, enquanto entidade objetiva que não é nem singular, nem universal. O segundo modo seria a essência enquanto está nas coisas singulares e a terceira enquanto essa mesma essência se encontra universalizada no intelecto. Para mais detalhes vide: AVICENNA. Logyca. In: **Avicenne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata**. Frankfurt: Minerva, 1961, I, fol. 2, col. 2; *Idem*. **Libro della guarigione**. Turim: Utet, 2013, V, 1, § 3. Influenciado pela tradição aviceniana, Capréolo também usa a mencionada consideração tríplice da essência. Para mais detalhes, vide: CAPREOLUS, Joannes. In **Tertio libro sententiarum amplissimae quaestiones**. Veneza: Haeredem Hieronymi Scoti, 1588, d. 4, q. 3, [p. 61, col. 1-2]. Para uma exposição mais detalhada sobre a concepção aviceniana de essência, ver também: PRIETO LÓPEZ, 2013b, p. 153-160.

⁴ **DM**, XXXIV, 4, 3.

⁵ “Et isto modo videtur mihi quod S. Thomae intellexit personalitatem adere aliquid positivum supra naturam rationalem, et individuum naturae rationalis et non primis tribus modis, quia esse sic est et ratione suppositi, quia non est pars illius, nec intrat eius essentiam, sed se habet per modum

Em síntese, a existência não pertence à razão da essência, seja quando ela se considere formalmente ou quando esteja de fato atualizada por seu ato próprio. Se, porém, essa indiferença mútua entre natureza e suposto em relação à existência for o caso, não seria possível distinguir uma coisa de outra. Cairíamos novamente em uma distinção de razão, pois o suposto não incluiria nada além daquilo que a própria natureza já inclui, dado que a existência se relaciona da mesma forma com ambos.⁶ Mas como Suárez já se posicionara contra uma distinção de razão entre natureza e suposto, é necessário buscar outra coisa na sua constituição formal que não esteja incluído na natureza para servir de fundamento que justifique a distinção real.

No intento de explicar essa tal distinção, seria possível valer-se de um expediente que consiste em diferenciar entre aquilo *quo existit* e *quod existit*. Nesse caso, suposto e natureza se diferenciam em virtude da *relação* que a essência do suposto incorpora frente a existência de maneira que “[...] a natureza é como um princípio *quo* da existência, enquanto o suposto é aquilo que propriamente existe.”⁷ Assim, a pessoa ou suposto adicionaria algo positivo à essência ou natureza “[...] no sentido em que o ser da existência atual se diz ato da essência como aquilo pelo qual existe e do suposto como aquilo que existe.”⁸ Sob este aspecto, somente o suposto se referiria à existência como sujeito ou como um *id quod est*, denotando a substância em seu estatuto completo. Em troca, existência não se atribuiria diretamente à essência, visto que esta se relacionaria indiretamente com aquela como a parte por meio da qual algo existe.⁹

Sem embargo, esta estratégia somente mudaria o sinal do papel que a existência exerce diante dos elementos que compõem o suposto, mas não a forma como eles se relacionam entre si: de uma existência extrínseca tanto para o suposto quanto para a essência, ela passaria a ser incluída intrinsecamente em ambas entidades componentes. Isso porque, para Suárez, a distinção *quo est* e *quod est*

connotati, et importatur in obliquo, quasi dicatur suppositum esse idem, quod individuum substantiae habens per se esse.” CAPREOLUS, *In Tertio libro sententiarum amplissimae quaestiones*, d. 4, q. 3, [p. 62, col. 1]. Itálico nosso.

⁶ *DM*, XXXIV, IV, 4.

⁷ “[...] natura est quasi principium quo existentiae, suppositum autem est id quod proprie existit.” *Ibidem*, XXXIV, IV, 4.

⁸ “[...] per modum quo esse actualis existentiae dicitur actus essentiae ut quo et suppositi ut quod existit.” CAPREOLUS, Joannes. *In Tertio libro sententiarum amplissimae quaestiones*, d. 4, q. 3, [p. 62, col. 1].

⁹ *Ibidem*, d. 4, q. 3, p. 62, col. 2.

perde efetividade em vista da distinção de razão entre essência e existência. Tal distinção de razão acarretaria que a toda essência lhe corresponderia diretamente algum tipo de existência. Em função disto,

[...] aquilo que se diz sobre a referência ao ser, que convém ao suposto e não à natureza, não é absolutamente verdadeiro ou se deve limitá-lo e explicá-lo. Pois, como demostrei acima, a toda essência real lhe compete ser tal por meio da existência, seja atual ou atitudinal, segundo o estado em que se encontre, a saber, em ato ou em potência. *Consequentemente, a natureza ou a essência real também diz relação ao ser real.*¹⁰

A consequência da precedente citação é que a existência, novamente, não poderia qualificar-se como fator distintivo entre a natureza entendida como um *quo* e o suposto entendido como um *quod*, dado que toda entidade real incluiria sua existência, sendo ela uma base comum entre duas entidades distintas. Logo, também essa distinção entre *quo* e *quod* seria de razão, esboçando nada más que um modo de significar ou conceber da mente. Em síntese, se duas realidades são distintas, elas não podem amparar tal distinção naquilo que elas têm de idêntico, seja isso uma relação extrínseca ou intrínseca. Logo, o suposto deve ter em si algo que a essência não possui. Além disso, é preciso que isto que o suposto inclui a mais em relação à essência se predique intrinsecamente dele. Tal exigência se faz pela própria razão de distinção real, dado que:

[...] uma distinção consiste imediatamente nisto que uma coisa não seja outra. E deste modo requer necessariamente que os extremos reais, que se distinguem na realidade, se relacionem de tal modo que cada um possua intrinsecamente em si mesmo algo de real que o outro não possui.¹¹

Então, para que a distinção acima mencionada seja efetiva, é necessário que “[...] o suposto inclua, além da existência, algo realmente distinto da natureza, em virtude do qual se diga que é propriamente capaz de existência *ut quod*, já que a

¹⁰ “[...] id quod dicitur de habitudine ad esse, quod conveniat supposito et non naturae, non est absolute verum, aut limitandum est et declarandum; nam, ut supra ostendi, omnis essentia realis habet quod sit huiusmodi per existentiam, vel actu vel aptitudine, iuxta statum in quo fuerit, actu scilicet, vel potentia; igitur natura vel essentia realis etiam dicit habitudinem ad esse reale” **DM**, XXXIV, 4, 5. *Itálico nosso.*

¹¹ “[...] distinctio in hoc immediate consistit quod unum non sit aliud; et ideo necessario requirit ut extrema realia, quae in re distinguuntur, ita se habeant ut unumquodque aliquid rei intrinsece in seipso habeat quod non habet aliud” *Ibidem*, XXXIV, 4, 4.

natureza o é somente *ut quo*".¹² Algo que existe como um *quod est* diz respeito ao ente que tem "[...] todas as coisas necessárias para estar na realidade"¹³, existindo de maneira completa. Portanto, seja o que for, "[...] aquilo que constitui o suposto enquanto suposto é intrínseco a ele, dado que o constitui de maneira formal ou quase formal"¹⁴ como entidade substancial que existe por si mesma.

Agora em um contexto de distinção real, isso é a existência que atualiza a essência com tudo aquilo que é preciso para existir de maneira completa. A existência adquire, então, um traço peculiar na relação com a essência dado que ao mesmo tempo que é um dos termos que se relacionam, ela também instaura como um *quod existit* a mesma essência com a qual se relaciona. Em outras palavras, a existência não somente atualiza a essência, mas traz embutida também a instituição da própria relação que se adiciona à essência, vinculando-a com a existência.

Logo, segundo esta opinião, de fato a existência não pode dizer-se extrínseca ao suposto, mas o constitutivo intrínseco a ele. Assim como, por exemplo, a coisa branca também expressa por parte do corpo que se encontra em ato sob a brancura. E mesmo assim, dado que o corpo não tem esta relação senão enquanto está informado pela brancura, por isso a coisa branca enquanto branca está constituída intrinsecamente pela brancura.¹⁵

Logo, se insistirmos, seguindo Capréolo, em enquadrar a essência e a existência como termos objetivos de uma relação, seremos forçados, para tanto, a afirmar que é a existência que constitui intrinsecamente o suposto por acarretar não só a atualização da essência, mas também a da própria *relação* essência-existência pela qual se diz que o suposto é a *natura stans sub* esse, designando o ente totalmente terminado.

Estruturalmente, portanto, podemos extrair uma importante conclusão: mesmo que o suposto não seja a existência que se adiciona à natureza e a termina, a própria noção de coisa terminada, quer dizer, de suposto enquanto tal, acarreta consigo uma adição à natureza de algo que em última instância a termina

¹² [...] suppositum praeter existentiam includat aliquid in re distinctum a natura, ratione cuius dicitur esse proprie capax existence ut quod, cum natura tantum sit ut quo." **DM**, XXXIV, 4, 5.

¹³ "[...] omnia necessaria ut sit in rerum natura" *Ibidem*, XXXIV, 4, 7.

¹⁴ "[...] id quod constituit suppositum ut suppositum est esse intrinsecum illi, nam formaliter seu quasi formaliter constituit illud. *Ibidem*, XXXIV, 4, 7.

¹⁵ "Ergo revera existentia, iuxta hanc sententiam, non potest dici extrinseca supposito, sed intrinsece constituens illud. Sicut album, verbi gratia, etiam dicit ex parte corporis quod sit actu sub albedine; et nihilominus, quia corpus non habet hanc habitudinem nisi quatenus informatur albedine, ideo album ut album intrinsece constituitur albedine." *Ibidem*, XXXIV, 4, 6.

intrinsecamente como substância. Nesse sentido Suárez, oferece uma interessante comparação da relação natureza-suposto com a linha e o ponto que a termina:

De modo semelhante, a linha terminada diz conjunção atual da linha com o ponto que a termina. Mas, como isto não lhe adiciona nada além do ponto conjunto em ato, por isso, ainda que o ponto terminante não pertença absolutamente à razão da linha, não obstante, é intrínseco à linha terminada enquanto tal.¹⁶

Todos estes argumentos, que refutam o ponto de vista de Capréolo, terminam por encaminhar a discussão em direção ao segundo grupo da escola tomista para o qual a existência se predica intrinsecamente do suposto, pois aquela está implicada ou incluída na razão deste enquanto a existência não se inclui no conceito de natureza, se relacionando com ela como um aditivo extrínseco.¹⁷ Neste cenário, a subsistência pode ser interpretada de duas maneiras. Ou como sendo uma entidade distinta da existência que tem o papel de terminar a natureza modificando-a para poder receber a existência como própria — opinião de Caetano que se explicará mais adiante — ou como estando a subsistência identificada com a mesma existência enquanto exercitada por um sujeito de determinada natureza, explicação que se atribui aos que Suárez chama de “modernos”.

Especificando essa última exegese, ao considerar a existência e a natureza como sendo realmente distintas, a natureza assumiria razão de parte designando um princípio pelo qual algo existe, mas não o que existe, que viria a ser o composto de natureza e existência.¹⁸ Mais ainda, nessa composição o peso determinante estaria na existência, dado que esta é um ato substancial que constitui o ente como um todo consistente em si e não como parte, isto é, como um *quod* e não como um *quo*. É dessa específica composição entre essência e existência que resultaria o suposto:

[...] por isso, existir com um *quod* se atribui propriamente a este composto de tal ser e essência. Por outro lado, essa denominação não se atribui à natureza em sentido próprio, ainda que de fato ela esteja atualizada imediatamente pelo mesmo ser. Pois o ser não é uma forma accidental que denomina o sujeito que atualiza proximamente, [...] mas é um ato substancial que constitui a coisa enquanto permanece completa por si, a qual, constituída deste modo, denomina essencial e primariamente o suposto subsistente ou existente *ut*

¹⁶ “Similiter, linea terminata dicit coniunctionem actualem lineae ad punctum terminantem; quia tamen hoc nihil addit ipsi praeter punctum actu coniunctum, ideo, licet punctus terminans non sit absolute de ratione lineae, est tamen intrinsecus lineae terminatae ut sic.” **DM**, XXXIV, 4, 6.

¹⁷ *Ibidem*, XXXIV, 4, 8.

¹⁸ *Ibidem*, XXXIV, 4, 10.

quod.¹⁹

Agora, se a existência é um ato substancial que constitui o ente como um sujeito *quod est* completo por si, em outros termos, existente em si e não em outro, então a subsistência se identificará com a própria existência do ente considerado como um todo completo ou como um *id quod est* já que a subsistência é uma noção que se refere à perseidade da substância. A presente análise, corrobora a conclusão a que Suárez havia chegado ao refutar Capréolo: que o suposto inclui intrinsecamente algo que a natureza não inclui, a saber, o ser por si ou subsistência. Mas, posto que para Suárez a existência não se distingue realmente da essência atual, ela não será, consequentemente, aquilo que constituirá o ente como um *quod est* ou suposto. Portanto, a subsistência não se identificará com a existência, mesmo concedendo que a subsistência ou perseidade seja intrínseca ao suposto.

Detalhando o acima mencionado, o fato de Suárez identificar a essência com a existência, implica necessariamente que o suposto não pode adicionar a existência em relação à essência, seja esta possível ou atual.²⁰ Isso porqueo problema específico da subsistência, tal como visto na perspectiva semântica, é relativo não à natureza entendida com um possível e a natureza atual existente, mas à relação entre natureza atual e o sujeito que a exercita como suposto.²¹

Neste sentido, se a distinção entre essência e existência, por um lado, não pode fundamentar a distinção entre suposto e natureza pelo fato de a existência expressar só um modo conceitualmente distinto da entidade atual, não formando assim uma distinção real; por outro lado, como visto, o suposto se configura como um composto real que inclui a natureza e a subsistência. Daí resulta que a composição entre existência e essência não se equipara a composição entre suposto e essência. Sendo assim, aquela não pode fundamentar essa. Mais ainda, isso significa que o suposto como uma entidade real e positiva pressupõe a entidade já existente da natureza com a qual entra em composição para formar a substância completa que

¹⁹ “[...] ideo existere, ut quod, proprie tribuitur huic composito ex tali esse et essentia; naturae autem proprie non tribuitur haec denominatio, quamvis revera immediate actuetur per ipsum esse, quia esse non est forma accidentalis denominans subiectum quod proxime actuat, [...] sed est substantialis actus constituens rem per se stantem, quam ut sic constitutam per se primo denominat suppositum subsistens vel existens ut quod.” *DM*, XXXIV, 4, 11.

²⁰ *Ibidem*, XXXIV, 4, 13.

²¹ “[...] hic autem non inquirimus quid addat suppositum actu existens supra naturam possibilem, sed supra naturam actuaalem et extra causas” *Ibidem*, XXXIV, 4, 14.

existe como um *quod est*.²²

Agora, como se expôs anteriormente, para que resulte uma unidade substancial de uma composição entre duas entidades reais, estas não podem ser idênticas e completas na mesma ordem, pois, nesse sentido, haveria somente uma união accidental entre duas coisas. É necessário que uma entidade, mesmo sendo real e existente, não inclua em sua razão essencial algo que a outra inclui, justificando assim uma união *per se*. Este aditivo adicionado pelo suposto à essência pode ser entendido mais precisamente perscrutando a própria noção de substância. Esta, de fato, é uma realidade que não somente existe, mas existe de um determinado modo, a saber, em si e não em outro. Isto quer dizer que na substância uma coisa é aquilo explica sua existência (a atualidade da natureza) e outra coisa o que explica a existência em sua perseidade.

De tudo isto se infere que os conceitos de existência e perseidade são separáveis, não somente de modo conceitual como o de existência e essência, mas de modo real dado que a composição entre suposto e natureza é real e positiva. Dito de outra forma, o qualificativo *per se* da existência substancial se deve a subsistência que o suposto inclui intrinsecamente em sua entidade e que lhe falta à entidade da essência. Em suma, no que se refere à substância completa, estas duas entidades se relacionam da seguinte maneira: a subsistência do suposto modifica ou qualifica a existência da natureza substancial de sorte que esta última exista por si e não em outro.²³

Outro corolário da distinção e das relações entre suposto e essência substancial, está no fato de que, assim como a entidade da essência não se distingue da sua existência, do mesmo modo se poderá considerar uma existência do suposto, que igualmente não se distinguirá da sua entidade real e positiva. Ao se compor, portanto, com a natureza pode-se dizer então que o suposto lhe adiciona também uma existência:

Pois nas coisas criadas, há tanta distinção entre a coisa e o modo, quanto há entre a existência da coisa e a existência do modo [...]. Pois no suposto criado, além da existência da natureza, é necessário entender a existência do modo que termina tal natureza e constitui formalmente o suposto ou pessoa. [...] E a razão geral está no fato de que em todas essas coisas há uma própria atualidade real, distinta da coisa a que modifica, pois pode

²² DM, XXXIV, 4, 15.

²³ DI, VIII, 3, 2-4.

realizar um influxo eficiente realmente distinto. Logo à medida que algo tem uma entidade distinta, na mesma proporção terá também uma existência atual.²⁴

Assim sendo, pode-se afirmar que o posicionamento de Suárez está alinhado, pelo menos do ponto de vista formal, com esta leitura da escola tomista nos seguintes pontos: o suposto se distingue realmente da natureza individual, adicionando a esta algo real e positivo, a subsistência que completa o ente na razão de substância completa que existe por si. No entanto, do ponto de vista material, isto é, naquilo que consiste a subsistência, esta não se identifica com a existência substancial. Isto posto, analisaremos em seguida a opinião de Caetano, a terceira dentro da escola tomista, que igualmente entende que subsistência não se identifica com a existência.

Por filiar-se ao tomismo, Caetano, ao contrário de Suárez, entende que a existência se distingue realmente da essência. Além disso, ele também concorda que o suposto conota o ente como um *quod* ou sujeito ao qual lhe convém própria e intrinsecamente a existência. Já a natureza seria um princípio pelo qual algo existe de determinada maneira, um *quo est*, de modo que ela não se configura como um sujeito receptivo próximo ou imediato da existência por não lhe convir intrinsecamente, mas somente um sujeito remoto dado que em última instância a existência é ato da natureza.

Porém, entre a existência e a natureza, Caetano postula uma entidade distinta que serve de mediação entre elas²⁵. Dessarte, para que tal natureza (um *quo est*) possa ser o sujeito receptivo imediato (um *quod est*) da existência²⁶ é necessário uma terceira entidade distinta que termine ou, por assim dizer, feche a essência de maneira que mude seu registro ontológico: de um *quo est* para um *quod est* e possa, assim, receber a existência como própria.²⁷ Tal subsistência não seria nem uma forma nem

²⁴ “Nam in rebus creatis, quanta est distinctio inter rem et modum, tanta est inter existentiam rei et existentiam modi [...]. Nam in supposito creato praeter existentiam naturae, necessario intelligere debemus existentiam illius modi, qui terminat talem naturam et constituit formaliter suppositum vel personam. [...] Et ratio generalis est, quia in his omnibus est propria actualitas realis, distincta a re, quam modificat, et quia fieri potest per distinctam efficientiam et influxum realem, ergo qualem habent entitatem distinctam, talem etiam habent actualem existentiam.” **UT**, Tra. III, Liv. 3, Cap. 5, n. 9. Ver também: **DI**, VII, 5, 5; XI, 2, 4. Nessas passagens Suárez trata o mesmo tema, mas do ponto de vista teológico: a pessoa de Cristo se compõem da existência da humanidade e da hipóstase do Verbo. Já do ponto de vista trinitário, as três hipóstases adicionam uma existência relativa à existência absoluta de Deus.

²⁵ **DM**, XXXIV, 4, 17.

²⁶ Além de ser o sujeito ao que se atribui uma ação realizada ou o termo de uma ação recebida.

²⁷ **DM**, XXXIV, 4, 9-10.

um acidente, mas um puro término cuja função estaria somente em fazer com que a essência possa ser sujeito da existência e outras propriedades pessoais.²⁸ A consequência desta peculiaridade da subsistência são duas: a primeira é que ela não entraria em composição com a natureza, mas somente a modificaria e, em segundo lugar, ela teria prioridade existencial com respeito à essência e demais atos relativos ao suposto.²⁹

Em Caetano, conseqüentemente, há uma ternaridade de princípios no seio da substância: a existência, a essência e a subsistência. A subsistência ao modificar ou terminar a essência, faz com que ela possa receber a existência como própria. O suposto, por outro lado, seria o resultado da interação entre esses três princípios.³⁰ Suárez rechaçará esta leitura do suposto por julgar que ela multiplica entidades sem necessidade, a saber, a existência e a subsistência.³¹

Em suma, os pontos em que Suárez discorda de Caetano são os seguintes:

- a) que a existência se distinga da essência e, conseqüentemente, que se atribua à subsistência aquilo pelo qual a natureza se constitui como sujeito próprio da existência e demais propriedades pessoais.
- c) que, apesar desta distinção, natureza e subsistência não entram em composição;
- b) que a subsistência tem prioridade ontológica sobre a essência;

Relativo ao primeiro ponto concernente à relação entre subsistência e existência, já foi tratado em seu devido lugar o tema da distinção de razão entre essência e existência em Suárez,³² o que implica automaticamente na exclusão da existência como aquilo que o suposto adiciona à natureza tal como analisado acima. Sobre as funções da subsistência, Suárez concorda que ela seja o princípio das propriedades pessoais relativas à ação como ser termo da filiação, mas discorda que

²⁸ Cf. CONTAT, A. Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento (prima parte). **Alpha Omega**, v. 11, n. 1, p. 77-129, 2008, p. 103-105.

²⁹ **DM**, XXXIV, 4, 18.

³⁰ O Cardeal Caetano aborda este tema ao comentar a questão 4, artigo 2 da Terceira Parte da Suma Teológica de São Tomás: "Quoniam tota vis rationis consistit in hoc, quod constitutivum rei in hoc quod est esse per se primo susceptivum entitatis realis, oportet esse realitatem aliquam: sed hic homo in hoc differt ab hac humanitate, quod claudit in se aliquid quo est per se primo susceptivus alicuius entitatis realis repugnantis huic humanitati: ergo claudit in se realitatem constitutivam in esse quo differt ab hac humanitate." TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, III, q. 4, a. 2, Comentário VI e VII, [p. 75-76].

³¹ **DM**, XXXIV, 4, 10.

³² *Ibidem*, XXXI, 1, 12-14; XXXI, 6, 13-15.

o suposto, isto é, o *id quod est* se entenda como algo que é “[...] como sujeito da existência, mas como constituído pela existência completa e integralmente terminada, isto é, enquanto possuidora da existência terminada pela subsistência.”³³

Isso no que toca a subsistência em relação à existência. Em relação à essência, o posicionamento de Suárez vai no sentido de afirmar uma distinção real, mas não ao ponto de ser uma distinção forte como a que se daria entre duas coisas completamente separadas e sim uma distinção entre a coisa com seu modo. Conforme visto nos tipos de distinção em Suárez,³⁴ uma distinção *ex natura rei* não requer necessariamente que os elementos se distingam como duas coisas separadas, visto que uma distinção modal já é suficiente para descrever essa espécie de distinção real.³⁵

Outra caracterização que faz Caetano da subsistência é a de puro término da natureza, não se enquadrando em relação a esta nem como uma forma, nem como um acidente. Por este motivo, apesar de ser uma entidade que, de certa maneira, sobrevém à natureza, a subsistência não entraria em composição com ela, mas simplesmente a prepararia para se compor, seja com a existência, seja com os acidentes. Todavia, se da interação entre esses três princípios metafísicos resulta o suposto que denota a entidade *per se* da substância e, por conversão transcendental, também a unidade *per se* da substância,³⁶ então é preciso haver uma composição real entre natureza e subsistência. Pois quando duas entidades distintas estão realmente unidas formando uma unidade *per se*, “[...] é necessário que se dê composição, já que a composição não é outra coisa que a união real de coisas distintas.”³⁷

Outra razão para afirmar a composição entre natureza e subsistência refere-se à razão de puro termo atribuída a subsistência e com a qual Suárez concorda com Caetano. Nesse sentido, mesmo não sendo extrinsecamente um ato formal ou accidental, a subsistência e a natureza se relacionam de maneira ampla ou análoga como ato e potência na medida em que interagem entre si como o término e a coisa terminável,

³³ “[...] ut subiectum existentiae, sed ut constitutum per existentiam completam et undique terminatam, seu ut habens existentiam terminatam per subsistentiam” **DM**, XXXIV, 4, 21.

³⁴ *Ibidem*, XXXI, 1, 1-12.

³⁵ *Ibidem*, XXXIV, 4, 17.

³⁶ TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones Disputatae de Veritate**, q. 1, a. 1; **DM**, III, 2, 3.

³⁷ “[...] necesse est ut intercedat compositio, quia compositio nihil aliud est quam realis unio rerum distinctarum” **DM**, XXXIV, 4, 19.

havendo assim entre elas uma complementariedade que permite a união substancial *per se*³⁸ de tal maneira que “[...] tanto a natureza se completa pela subsistência pela qual é terminada como também a própria subsistência depende da natureza e consequentemente é completada por ela em seu gênero.”³⁹

Complementariedade e distinção entitativa são, portanto, os dois requisitos para que se dê uma união substancial com unidade *per se*. Isso quer dizer que pelo menos uma das entidades que se compõe, ao mesmo tempo que possui sua própria atualidade intrínseca pela qual se constitui como existente, possui ademais algo intrínseco que complementa a outra.⁴⁰ Por isso que entre suposto e natureza se forma uma união substancial, pois ambos são entidades distintas atualmente existentes que, além da existência, cada uma possui intrinsecamente algo que complementa a outra: Por um lado, a natureza inclui, além da existência, seu limite essencial pelo qual é tal natureza, mas não a subsistência ou perseidade e, por outro lado, o suposto inclui intrinsecamente a subsistência, mas exige o limite da essência por se distinguir modalmente dela. Desta maneira o suposto recebe da essência sua configuração essencial e a natureza recebe do suposto a subsistência pela qual é em si e não em outro.

Tal dinâmica serve para descartar outra opinião de Caetano que colocava a natureza terminada pela subsistência com anterioridade ontológica em relação à existência da própria natureza.⁴¹ Mas se um dos requisitos para uma união real é a atualidade de coisas distintas, então não será possível formar uma composição real de entidades que não sejam atualmente existentes.

Porque a composição que se dá na realidade requer nos extremos componentes uma entidade atual que um não tenha formalmente do outro. Porém, antes da existência, não pode conceber-se nenhuma entidade desse tipo. Logo muito menos pode entender-se uma composição real de natureza e personalidade que anteceda, inclusive na ordem da natureza, a toda existência da coisa.⁴²

³⁸ **DM**, XXXIV, 4, 19.

³⁹ “[...] et natura perficitur per subsistentiam, a qua terminatur, et ipsa etiam subsistentia a natura pendet, et consequenter ab illa in suo genere perficitur.” **DI**, VIII, 2, 7.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, VIII, 4, 2.

⁴¹ Cf. *Ibidem*, VIII, 1, 12.

⁴² “Quia composition quae in re fit requirit in extremis componentibus entitatem actualem quam unum non habeat ab alio formaliter; ante existentiam vero nulla talis entitas concipi potest; ergo multo minus potest intelligi realis compositio ex natura et personalitate quae omnem rei existentiam antecedit etiam ordine naturae.” **DM**, XXXIV, 4, 20.

Em síntese, todas estas críticas feitas à escola tomista têm um papel não só negativo, mas sobretudo positivo. Isso porque, uma vez eliminados os aspectos discordantes, emergirão os elementos que Suárez concebe como válidos sobre os quais construirá sua própria opinião que desenvolveremos em seguida.

11.2. A noção suareziana de subsistência

Após a análise das diferentes leituras tomistas concernentes à subsistência, despontam os aspectos do tema em que há certa concordância com o pensamento de Suárez e que servirão de apoio para a sua própria solução da questão. Estes pontos de contato são os seguintes: primeiro, o suposto adiciona à natureza substancial algo que lhe é intrínseco, a subsistência. Todavia, tal aditivo não se dá em razão da essência que ulteriormente será atualizada pela existência, pois esta relação, na visão de Suárez, descreve somente uma distinção de razão. Segundo, a subsistência entra em composição real com a natureza como o termo e a coisa terminável. Finalmente, em terceiro lugar, para a realidade de tal composição é suficiente que a natureza e o suposto se distingam como uma coisa e seu modo.

O primeiro ponto é o que será agora abordado e tange à definição da subsistência tendo como horizonte a distinção de razão entre essência e existência. Esta explicação se desdobra em duas partes, inicialmente define a subsistência desde três perspectivas: a do ser substancial, a do ser accidental e a do mistério da Encarnação. Depois disto, duas objeções contrárias ao seu entendimento são respondidas. Nossa exposição focará sua atenção nos dois argumentos principais referentes ao ser substancial e accidental. Serão omitidos o terceiro argumento pertinente ao mistério da encarnação dado seu caráter teológico⁴³ e a resposta às duas objeções que em certa maneira repetem temas já estudados.⁴⁴ Já o segundo e terceiro pontos se desenvolverão ao tratar do tipo de distinção que existe na relação subsistência-natureza e das interações entre subsistência e suposto.

Quanto ao ente substancial, é necessário ter presente o horizonte teórico

⁴³ Como já comentamos, neste trabalho somente nos referiremos a temas teológicos quando julgarmos que são essenciais para o entendimento do assunto. No caso presente, entendemos que o argumento da Encarnação vem a complementar e reforçar os dois primeiros.

⁴⁴ Estes dois argumentos rebatem as objeções de que a subsistência tal como Suárez a entende se reduziria a uma distinção de razão ou se compreenderia suficientemente pela negação.

que resultou da análise das diversas opiniões expostas anteriormente, pois é em meio a esse debate que Suárez construirá sua peculiar noção de subsistência. Com efeito, são dois os eixos que o autor leva em consideração: primeiro, a distinção de razão entre essência e existência o que, como vimos, na prática comporta a fusão objetiva destas noções. Por isso a subsistência se refere diretamente não à essência como afirmara Caetano, mas sim à existência e, depois, indiretamente à essência. O segundo pressuposto contextual é a afirmação da composição real entre natureza individual e suposto. Como descrito anteriormente, esta composição traz consigo a adição de algo não incluso na razão da essência existente, mas que é intrínseco ao suposto, a subsistência. Juntando este pressuposto com o da distinção de razão, resultará que a subsistência não se identifica com a existência nem com uma terceira entidade ou instância MF que fecha a essência, transformando-a em um sujeito *quod* capaz de receber a existência. O que Suárez faz é tentar uma solução intermediária entre essas duas leituras visando uma solução existencial para o problema da subsistência. A luz deste debate, tem-se então que:

[...] a personalidade é concedida à natureza exclusivamente para que lhe dê o último complemento em razão do existir ou, por assim dizer, para que complete a sua existência em razão da subsistência, de tal maneira que a personalidade não é propriamente um termo ou modo da natureza segundo o ser da essência, mas segundo o ser da existência da mesma natureza.⁴⁵

A justificação de tal descrição é remetida ao inventário das opiniões já explorado anteriormente. No entanto, Suárez oferece mais alguns argumentos próprios que ajudarão no enquadramento da noção de subsistência em um arco mais abrangente dentro da sua MF. Antes de mais nada, é necessário ter presente dois pontos importantes: em primeiro lugar, a fusão operada por Suárez dos conceitos de essência e existência no seio da realidade concreta e, em segundo lugar, o que se afirmou na citação acima sobre a subsistência como sendo o complemento de uma

⁴⁵ “[...] personalitatem ad hoc dari naturae ut illi det ultimum complementum in ratione existendi, vel (ut ita dicam) ut existentiam eius compleat in ratione subsistentiae, ita ut personalitas non sit proprie terminus aut modus naturae secundum esse essentiae, sed secundum esse existentiae ipsius naturae.” **DM**, XXXIV, 4, 23. Ver também: **DI**, XI, 4, 10. Como destacamos na perspectiva semântica, a perseidade e a supositalidade têm na subsistência a mesma raiz ontológica, pelo fato de a subsistência se identificar com o suposto nas criaturas. Esta definição de subsistência que agora estamos analisando, tem como pressuposto esta identificação. No entanto isso não significa que, mesmo no domínio do ser criado, seja possível distinguir a diferença entre perseidade e supositalidade. Trataremos mais a fundo desta distinção ao abordar mais adiante os temas da indivisibilidade e da incomunicabilidade da subsistência.

natureza existente. Disso se infere que a natureza, mesmo sendo uma entidade completa e existente na ordem da essência, será incompleta na ordem da substância.⁴⁶ Logo, a subsistência se configura como um elemento que, em conjunto com a essência, realiza a substância em sua realidade completa e existencial.

Pois a natureza criada é de tal maneira terminada por sua personalidade que esta não se inclui intimamente naquela. Ao contrário, a personalidade se entende como anexada à mesma natureza e assim, de ambas, resulta o suposto. Por isso que tal natureza não tem o ser por si em virtude da própria existência que possui enquanto natureza, mas enquanto unida e terminada pela sua personalidade. Sinal disso é que, prescindida aquela personalidade (o qual pode fazer-se não somente pela razão, mas também na realidade mesma), a própria natureza permanece como indiferente.⁴⁷

É com base nessa diferenciação ao menos epistemológica que se oferece um argumento de cunho linguístico a favor do conceito de subsistência acima delineado. De fato, é no horizonte de uma existência precisamente apurada que emerge o significado suareziano do termo.

[...] porque existir em si só expressa ter uma entidade fora das causas ou na realidade; daí que, por si mesmo, é indiferente ao modo de existir apoiando-se em outro como sustentante e ao modo de existir por si sem dependência de nenhum sustentante. Por outro lado, subsistir expressa um determinado modo de existir por si e sem dependência de um sustentante; por isso a este se opõe o “existir-em” ou “ser-em”, e expressa um determinado modo de existir em outro.⁴⁸

⁴⁶ Cf. **DI**, XXXVI, 1, 25. Especialmente onde afirma: “Nam etiam anima et corpus revera habent partiales existentias suas, incompletas quidem in suo genere, substantialiter tamen uniuntur per modum actus et potentiae ad constituendam unam completam naturam ejusdem generis substantiae; *tota vero humanitas licet in ratione naturae completa sit, tamen in ratione substantiae adhuc est incompleta et caret ultimo termino*”. Itálico nosso.

⁴⁷ “Natura enim creata sua personalitate ita terminatur, ut intime in illa non includatur, sed personalitas intelligatur veluti affixa ipsi naturae, et ita ex utraque resultare suppositum; unde fit ut talis natura ex vi propriae existentiae, quam habet, ut natura est, non habeat per se esse, sed ut conjuncta, et terminata sua personalitate; cujus signum est, quia praecisa illa personalitate (ut potest non solum mente, sed etiam re ipsa prescindendi), natura ipsa manet veluti indifferens.” *Ibidem*, XI, 4, 16. Essa citação, porém, necessita de dois esclarecimentos. O primeiro é que o texto faz menção a um tema que estudaremos mais adiante na perspectiva abstrata de subsistência, a saber, que o suposto é o resultado da composição da natureza em abstrato e da subsistência. Outra questão é o fato de Suárez aqui usar o termo “personalidade” em vez de subsistência. Tal troca se entende pois nas criaturas, como já afirmamos, a perseidade relativa à subsistência e a personalidade relativa ao suposto de fato se identificam. Para mais detalhes sobre essa identidade vide *Ibidem*, XI, 5, 18.

⁴⁸ “[...] nam existere ex se solum dicit habere entitatem extra causas seu in rerum natura; unde de se indifferens est ad modum existendi innitendo alteri ut sustentanti, et ad modum existendi per se sine dependentia ab aliquo sustentante; at vero sussistere dicit determinatum modum existendi per se et sine dependentia a sustentante; unde illi opponitur inexistere vel inesse, dicitque determinatum modum existendi in alio.” **DM**, XXXIV, 4, 23.

Desta forma, diante de uma existência, por assim dizer, não qualificada a subsistência se configura como uma modificação existencial que descreve uma existência autônoma cuja realidade não depende de outro. Este esclarecimento epistemológico-linguístico, a sua vez, será o alicerce para a compreensão ontológica da subsistência. Isso porque esses dois significados de existência, não qualificado e qualificado, tem seus respectivos referentes em realidades distintas que entram em uma composição substancial: a natureza e a subsistência. Aquela como uma entidade existente que inclui um limite quiditativo, mas não a perseidade e esta como uma entidade também existente que inclui a perseidade, mas não o limite quiditativo. Assim sendo, a natureza substancial recebe do suposto a perseidade ou subsistência que lhe institui uma existência em si e por si, ao passo que o suposto recebe da natureza a sua qualificação quiditativa. Portanto, ontologicamente falando, a entidade do suposto aporta à da natureza uma qualificação modal de sua existência.

Por conseguinte, a existência da natureza substancial estará completamente terminada quando se encontre afetada pelo modo de existir por si; logo este modo completa a razão de substância criada. Por isso ele tem a razão própria de personalidade o supositalidade.⁴⁹

Dito com outras palavras, este modo de existência confere à substância criada não somente a sua perseidade mas também a sua incomunicabilidade. O que vale a dizer que ele é o término último que completa a natureza substancial em sua razão concreta e existencial. Neste sentido, a subsistência pode ser entendida como uma última camada onto-epistemológica da substância, pois, dentre todas as distinções possíveis que o intelecto é capaz de evidenciar no quadro da substância, tanto as reais quanto as de razão, é ela quem confere os atributos próprios da realidade existente e concreta da substância, ou seja, não existir em outro nem de forma alguma ser predicado de outro.

Estas camadas onto-epistemológicas podem ser divididas em duas grandes categorias: segundo o ser da essência e segundo o ser da existência. De acordo com o ser da essência, a natureza substancial em geral tem todos os atributos que lhe são próprios como espécie. A essa camada se lhe adiciona individuação que contrai e a

⁴⁹ "Tunc igitur, existentia naturae substantialis erit complete terminata, quando fuerit affecta modo existendi per se; hic ergo modus complet rationem substantiae creatae; ille ergo habet propriam rationem personalitatis seu suppositalitatis". **DM**, XXXIV, 4, 23.

essência a esta essência concreta. Como é sabido, para Suárez esta distinção entre universal e singular é somente de razão pois o universal é uma consideração precisiva do singular. A terceira camada leva em consideração agora a existência que se adiciona a esta natureza singular. Tal adição configura também uma distinção de razão. A última camada⁵⁰ é a subsistência que modifica a existência da natureza substancial para existir em si mesma de modo comunicável.

E por isso que, com razão, se diz que é término ou modo da natureza segundo o ser da existência, pois, segundo o ser da essência, a natureza já está inteiramente completa e não necessita de outra determinação, sobretudo quando se supõe que já está contraída até a individuação e a singularidade. Por tanto, concebida desta maneira segundo o ser da essência, necessita próxima e imediatamente (para falar de acordo com nosso modo de conceber) a existência que a faça ente em ato. Mas, depois que é essência em ato, só necessita do modo de existir em si e por si. Por conseguinte, este é o último término da natureza segundo sua existência.⁵¹

Tendo situado a subsistência em relação aos demais princípios e noções que compõem a esfera da substância, resta agora entendê-la à luz do ente accidental afim de completar o enquadramento geral da subsistência dentro da MF suareziana. Aqui a subsistência se explica por uma analogia de proporcionalidade com o acidente. Como estudamos anteriormente, a entidade atual do acidente não inclui a inerência atual na substância. Tal entidade atual ou existente, por força de sua essência guarda somente uma aptidão para inerir em um sujeito substancial.

⁵⁰ As duas primeiras camadas, a essência comum e a essência singular, certamente têm um caráter mais epistemológico, visto que são distinções de razão que se fundamentam ontologicamente na terceira, a essência existente. Entre a terceira e quarta camada há um equilíbrio entre o que intelecto concebe e a coisa concebida, pois entre essência existente e suposto há uma distinção não só conceitual, mas também “in rerum natura” de modo que são mais propriamente ontológicas que epistemológicas. Apesar destas sutilezas, pensamos que o uso do termo onto-epistemológico pode ser aplicado sem maiores problemas às quatro camadas em seu conjunto, pois todas apresentam, à sua maneira, uma faceta epistemológica e ontológica.

⁵¹ Ideoque merito dicitur esse terminus aut modus naturae secundum esse existentiae, quia secundum esse essentiae iam natura est omnino completa neque indiget alia determinatione, praesertim cum iam supponatur contracta usque ad individuationem et singularitatem; sic igitur concepta secundum esse essentiae proxime ac immediate indiget (ut modo concipiendi nostro loquamur) existentia, qua fiat ens actu; postquam vero est essentia in actu, solum indiget modo existendi in se ac per se hic ergo ultimus est terminus naturae secundum existentiam eius” **DM**, XXXIV, 4, 23.

A terceira questão é como a subsistência criada se distingue da existência da própria natureza substancial enquanto tal. E se deve dizer [...] que a subsistência é um modo da natureza existente, enquanto é existente e, nesse sentido, um modo da própria existência. Pois por força da existência somente se entende que a natureza está fora de suas causas e apta para ser em si e por si. Por outro lado, pela subsistência a natureza é terminada em ato, como formalmente constituindo-se no modo de ser por si. Da mesma maneira como, conservada a proporção, se entende a inerência do acidente no exemplo mencionado como um modo da existência accidental. Pois em virtude dele, a forma accidental somente se constitui fora de suas causas apta para existir em outro. Mas pelo modo de inerência se termina para atualmente existir em outro.⁵²

Isso quer dizer que a inerência atual não se inclui na essência do acidente que estará plenamente realizada por sua existência absoluta ou não qualificada que coloca a essência fora de suas causas. Por tanto, em virtude da existência enquanto existência, a essência accidental é simplesmente realizada. A inerência atual seria um modo que em última instância termina a existência accidental fazendo com que esta existência dependa e se conserve no sujeito substancial.⁵³ Assim como a inerência atual do acidente em um sujeito é o término modal último da essência accidental, de modo análogo

[...] se deve entender que a natureza substancial, ainda quando seja entidade atual por sua existência, em virtude de tal existência considerada precisamente não é subsistente, mas necessita do modo de existir por si, pelo qual a existência da natureza é em última instância terminada de maneira que seja em si sem dependência de nenhum sustentante.⁵⁴

A diferença nessa analogia está em que o modo de subsistência e o modo de

⁵² "Tertia quaestio est, quomodo subsistentia creata distinguatur ab existentia ipsius naturae substantialis, ut sic. Et dicendum est [...] subsistentiam esse modum naturae existentis, ut existens est, atque adeo existentiae ipsius. Nam ex vi existentiae solum intelligitur natura esse extra causas suas, et apta, ut in se et per se sit; per subsistentiam vero actu terminatur, et quasi formaliter constituitur in modo per se essendi, sicut, proportionem servata, intelligitur in exemplo dato de inhaerentia accidentis, quae est modus existentiae accidentalis. Nam ex vi illius solum constituitur forma accidentalis extra causas suas apta ad existendum in alio; per modum autem inhaerentiae terminatur, ut actualiter in alio existat." **DI**, VIII, 4, 3.

⁵³ Assim como a distinção entre supósito e natureza, esta articulação da razão essência do acidente que exclui sua inerência atual na substância tem uma motivação teológica de fundo. Trata-se da questão do acidente "sine subiecto", um tema ontoteológico relacionado com o dogma da Eucaristia. Depois da transubstanciação, os acidentes do pão e do vinho permanecem sem inerir em nenhum sujeito. Daí Suárez infere que o acidente não exige uma inerência atual para ser um acidente real e existente. Para mais detalhes, vide: **DM**, XXXI, 5, 4.

⁵⁴ "[...] intelligendum est in substantiali natura quod, licet sit actualis entitas per existentiam suam, ex vi talis existentiae praecise sumptae non est subsistens, sed indiget modo per se essendi, quo ultimo terminatur existentia naturae, ut in se sit sine dependentia ab aliquo sustentante". **DM**, XXXIV, 4, 24.

inerência se excluem mutuamente como opostos contraditórios.⁵⁵ Isso significa que não podem estar presentes na mesma realidade sob as mesmas circunstâncias. Na ordem da substância, a presença da perseidade exclui absolutamente qualquer modo de dependência, seja inerência ou existência em outro.⁵⁶ Sem embargo, nada impede que em diferentes níveis ontológicos os modos de existência em si e em outro possam conviver na mesma realidade. Em razão disso, o ser em si da subsistência como determinação última do ente enquanto substância coexiste com o ser em outro das ulteriores determinações acidentais.

Com isso, terminamos nossa apresentação da noção suareziana de subsistência em sua perspectiva absoluta. Suárez foi desenhando sua concepção de subsistência em diálogo com as diversas opiniões de seu tempo. De Capréolo, Suárez incorpora a ideia de que a subsistência que o suposto adiciona à essência se relaciona como algo intrínseco para o suposto e extrínseco para a essência. Dos “modernos”, conclui que a natureza e a subsistência se comportam como partes que compõem e se incluem no suposto que se entende como algo que é produto de uma composição e que, portanto, não se reduz à mera soma ou agregado de suas partes. O suposto é um termo *quod subsistit*, já a natureza e a subsistência são termos *quo* do suposto. Analisando a opinião de Caetano, Suárez precisa o estatuto ontológico específico da subsistência como esta entidade que junto com a natureza compõe o suposto: a subsistência é um puro término modal da substância segundo o ser da existência e não segundo o ser da essência como havia sustentado Caetano.

Tendo, finalmente, retratado essência da subsistência como o modo de existência *per se* da natureza substancial, procederemos, no próximo capítulo, ao estudo de suas propriedades: a indivisibilidade e a incomunicabilidade.

⁵⁵ Cf. **DI**, XIV, 1, 15. Especialmente onde diz: “Ultima ergo ratio , quae mihi maxime satisfacit, est, quia propria et creata subsistentia solum est modus quidam intrinsecus per se existendi; *hic autem modus habet formalem et immediatam repugnantiam cum illo modo unionis, quem habet natura assumpta in alieno supposito, quia esse per se, et in alio, sunt modi ita repugnantes inter se, ut unus proxime includat negationem alterius. Quod exemplo sumpto ex aliis modis similibus bene explicari potest; fieri enim non potest quod eadem virga simul sit recta et curva, quia illi modi, licet positivi sint, includunt immediatam repugnantiam. Et simili ratione, idem accidens non potest simul per se esse, et actualiter inhaerere, et sic de aliis.*” Itálico nosso.

⁵⁶ No caso da união hipostática, Suárez entende que a natureza humana de Cristo está modificada pelo modo de in-existência em virtude do qual essa natureza está substancialmente unida e, ao mesmo tempo, apoiada na pessoa do Verbo. Esse é um modo de existência análogo ao modo de inerência acidental, pois ambos modificam uma essência para existir “in alio”. A diferença é que o modo de in-existência termina em uma união substancial e o modo de inerência em uma união acidental. Para mais detalhes, vide: **DI**, VIII, 2, 7; VIII, 3, 8; VIII, 3, 21.

CAPÍTULO 12 - Propriedades da subsistência criada

Uma vez determinado o conceito essencial de subsistência, agora, na seção cinco da Disputa 34, discutiremos dois traços particulares da subsistência criada: a incomunicabilidade e a indivisibilidade.¹ O estudo dessas duas propriedades será importante para uma compreensão mais aprofundada da noção de substância primeira em Suárez: avaliaremos de modo mais preciso a distinção dos conceitos subsistência e supositividade, o qual nos dará, ademais, a oportunidade de introduzir a ideia de subsistência parcial.

A argumentação inicia com a exposição da indivisibilidade colocada como um pressuposto para a compreensão da incomunicabilidade, dado que o primeiro parece estar implicado no segundo. De fato, a incomunicabilidade nada mais é que um corolário da determinação definitiva da entidade substancial em sua condição subjetiva absoluta pela qual não está em outro nem se diz de outro. Isso quer dizer que a negação de predicação lógica está fundada ontologicamente na negação de comunicação ou de união. Assim como a substância, no plano lógico, não pode unir-se como predicado para completar outro sujeito, igualmente no plano ontológico a substância repugna que sua entidade dependa de uma união de elementos, “pois parece que o comunicar-se não é outra coisa que unir-se”.² Por outro lado, a divisibilidade de uma realidade requer que sua entidade atual dependa da composição de partes que se unem e nas quais se resolvem a substância após a divisão. Logo parece que a incomunicabilidade é incompatível com a composição.

Tal problema da relação entre incomunicabilidade e indivisibilidade não se dá, obviamente, na esfera das criaturas espirituais dado que estas são inteiramente simples.³ Toda questão está em entender a incomunicabilidade da subsistência no âmbito das realidades materiais. Esta dificuldade se acentua ainda mais ao levar em conta a definição de subsistência que, para Suárez, não é uma realidade totalmente distinta, mas um modo que guarda identidade com a natureza modificada. Se uma natureza completa como, por exemplo, a humanidade não for simples o seu modo de existência em si, não sendo inteiramente distinto desta mesma natureza modificada,

¹ **DM**, XXXIV, 5, 1.

² “[...] quia nihil aliud videtur esse communicari quam uniri” *Ibidem*, XXXIV, 5, 3.

³ Cf. **QA**, II, 4, 21, [l. 662-667]; **DM**, XXXIV, 5, 1; XXXIV, 5, 6.

também será composto de partes. Por este motivo, Suárez expõe primeiramente em que sentido se pode afirmar que a substância material é indivisível. Em segundo lugar, tendo como base a argumentação anterior, se explicará a incomunicabilidade da subsistência da substância e como essa propriedade não está em oposição com a sua divisibilidade.⁴

12.1. Da indivisibilidade da subsistência

A reflexão em torno à indivisibilidade da subsistência se articula em três grandes eixos. Antes de mais nada, o autor determina os diversos sentidos em que se pode dizer que algo é indivisível a fim de inquirir como uma subsistência, especialmente a de natureza material e composta, é indivisível. A tese defendida por Suárez é que as entidades materiais possuem uma subsistência composta. Ao longo desta investigação, portanto, serão excluídas duas possíveis objeções que parecem contrariar esse entendimento: o problema da alma racional separada que não depende da matéria para sua existência e a tese segundo a qual a matéria prima possui um ato entitativo próprio. Feito isso, nosso autor passa a expor sua própria opinião harmonizando dentro dela, por meio da noção de subsistência parcial, a existência da alma racional e da matéria prima.

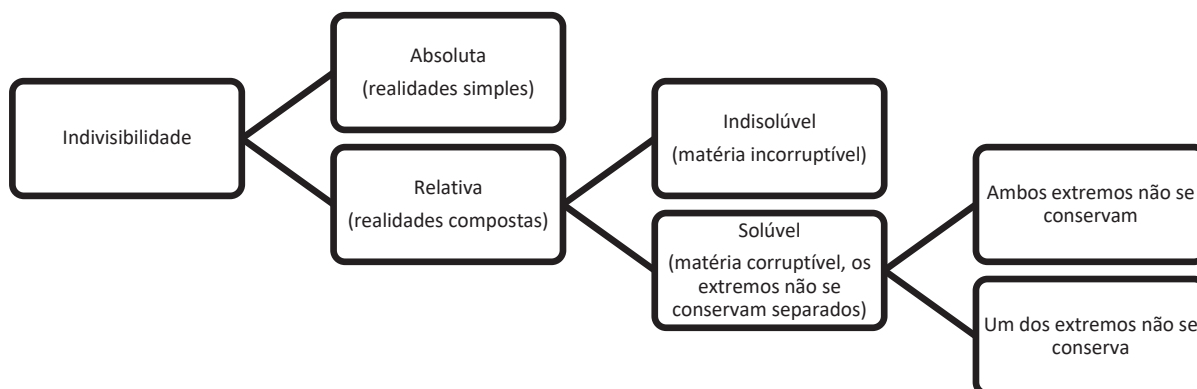
Antes de mais nada, é preciso entender que há duas maneiras gerais em que algo pode chamar-se indivisível: em sentido absoluto ou relativo. Algo é absolutamente indivisível por ser simples e não constar de partes como são as criaturas espirituais. A segunda maneira geral de indivisibilidade se dá nas entidades compostas. Estas, a sua vez, se dizem indivisíveis ou porque são indissolúveis⁵ ou, se se dissolvem, os extremos não se mantêm fora do todo. Este último pode dar-se

⁴ Cabe notar que Suárez, antes de tratar especificamente da indivisibilidade e da incomunicabilidade, exclui a opinião do Cardeal Caetano segundo a qual a subsistência é uma entidade simples realmente distinta da existência e da essência cuja função é tornar esta última incomunicável, preparando-a para receber a existência como própria. Esta subsistência por ser simples seria também indivisível. Tal debate com a opinião de Caetano, por se tratar de uma abordagem mais tangencial em que Suárez busca de antemão refutar argumentos contrários à sua própria teoria, não será exposta neste presente estudo, visto que nosso foco consiste na compreensão do posicionamento original de Suárez. Para mais detalhes, vide: **DM**, XXXIV, 5, 4.

⁵ Neste contexto se traz o exemplo típico da cosmologia aristotélica segundo o qual as substâncias celestes, mesmo sendo de natureza material, eram incorruptíveis. Por conseguinte, seriam compostas, mas não seriam dissolúveis. Cf. ARISTOTLE. *On the Heavens*. In: BARNES, J. (Ed.). **The complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 1, 271a10-25; **DM**, XXXIV, 5, 5.

de duas maneiras: ou ambos os extremos não permanecem depois da separação⁶ ou pelo menos um não pode permanecer separado.⁷

DIAGRAMA 2 - MODOS DE INDIVISIBILIDADE



Com estas distinções em mente, podemos determinar agora o modo de predicação da indivisibilidade nas criaturas. As substâncias espirituais são absolutamente indivisíveis pelo fato de serem simples. Consequentemente, nenhuma substância material será indivisível desta maneira. Aqui Suárez exclui uma primeira possível objeção, pois se poderia argumentar que alma humana separada, por ser espiritual, teria uma subsistência indivisível conforme o primeiro modo. No entanto, cabe aqui aclarar que “a subsistência do homem não é completamente espiritual”.⁸ Em outras palavras, é preciso ter presente que a subsistência enquanto tal convém somente à essência substancial completa que no caso do homem é composta de duas subsistências parciais, a do corpo e a da alma que juntas compõe a subsistência integral do todo.⁹ Logo, dado que a subsistência nada mais é que um modo de uma essência substancial existente, tal subsistência também será proporcional à existência

⁶ Suárez traz o exemplo do mínimo natural, um tema relacionado com o problema da divisibilidade da matéria. Ele considera que algumas substâncias materiais são divisíveis sem prejuízo de sua natureza essencial como por exemplo uma porção de água pode ser dividida em duas, sendo que ambas as partes depois da divisão conservarão a essência substancial da água. No entanto, esta divisibilidade encontra uma barreira em um mínimo natural a partir do qual não pode mais dar-se uma divisão sem prejuízo da identidade substancial da água. Neste sentido as partes não se conservariam como água fora do todo. Cf. **DM**, XXXIV, 5, 5; ARISTOTLE. *On the Heavens*. In: BARNES, J. (Ed.). **The complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 1, 302a10-24.

⁷ **DM**, XXXIV, 5, 5. Especialmente onde afirma: “[...] ut in brachio, si a toto dividatur, quia non manet idem quod antea erat”. Para mais detalhes sobre a divisibilidade da alma vide: **QA**, II, 7, em especial os números 9 [l. 180-185] e 14 [l. 341-352].

⁸ “[...] quia subsistentia hominis non est omnino spiritualis” **DM**, XXXIV, 5, 7.

⁹ **DA**, Tra. III, Liv. 1, Cap. 8, n. 12; Tra. III, Liv. 6, Cap. 1, n. 2. Ver também: **QA**, II, 4, 18.

que ela modifica.¹⁰

Excluída a possibilidade de que as subsistências materiais sejam simples, *a fortiori* devemos concluir que toda subsistência material é necessariamente composta. Neste contexto, Suárez apresenta uma importante distinção que irá permear a argumentação subsequente sobre a indivisibilidade e a incomunicabilidade da subsistência: como toda realidade material, a subsistência material se dirá composta de duas maneiras, a saber, com uma composição de partes integrantes ou quantitativa e com uma composição de partes essenciais. A composição de partes integrantes é a que corresponde à extensão das entidades materiais.¹¹ Por outro lado, composição essencial é a que corresponde à composição de matéria prima e forma substancial.¹² Assim sendo,

[...] a subsistência modifica de tal maneira a existência de toda a natureza que termina e modifica tanto a existência da matéria como a existência da forma; logo se identifica com elas tomadas simultaneamente; é, pois, necessário que inclua uma composição proporcional à composição de matéria e forma, a qual clamamos de essencial.¹³

Neste contexto, se exclui uma segunda possível conjectura contra o entendimento de que a subsistência da substância material é composta. De fato, parece que as realidades puramente materiais têm uma subsistência simples derivada ou dependente somente da matéria prima de tal maneira que não seria possível afirmar que toda subsistência material é composta.¹⁴ Para entender esta objeção, é preciso ter presente dois pontos. O primeiro concerne ao estatuto ontológico da forma

¹⁰ A subsistência enquanto tal ou “simpliciter” convém à natureza integral ou completa. Porém, como explicaremos mais adiante, nada impede que “secundum quid” tenhamos alguma qualificação que nos permita falar de uma subsistência parcial em uma substância incompleta como a da alma racional. Para mais detalhes, consultar: **DM**, XXXIV, 5, 59.

¹¹ *Ibidem*, XXXIV, 5, 9. Especialmente onde diz: “[...] quia nihil aliud est habere extensionem quam habere partes coextensas ad extensionem quantitatis, et hae partes vocantur integrales.”

¹² Com respeito à subsistência humana cuja forma ou alma racional é espiritual, Suárez reitera que a mesma é material, mas salienta que “in homine subsistentia habet hoc genus extensionis seu compositionis solum ex ea parte qua includit materiam et modum per se existendi aut partialem subsistentiam materiae, non vero ex parte formae, sicut in aliis rebus materialibus. Quae differentia est per se satis nota, illa tamen non obstat quominus subsistentia propria humanitatis extensa seu composita ex partibus integrantibus dicatur; sicut etiam eius existentia vel ipsamet humanitas sic est composita, licet spiritualem formam essentialiter includat” *Ibidem*, XXXIV, 5, 11. Trataremos mais adiante da subsistência parcial da matéria prima menciona neste trecho por Suárez.

¹³ “[...] subsistentia ita modificat existentiam totius naturae ut tam existentiam materiae quam existentiam formae terminet ac modifict; ergo cum illis simul sumptis identificatur, et ideo necesse est ut compositionem includat proportionatam compositionem ex materia et forma, quam essentialem vocamus.” *Ibidem*, XXXIV, 5, 13.

¹⁴ *Ibidem*, XXXIV, 5, 14.

material. De fato, com exceção do ser humano cuja forma é também uma alma espiritual que não depende da matéria, todas as demais realidades materiais têm sua forma extraída inteiramente da potencialidade da matéria. Por este motivo, a forma material depende da matéria tanto na ordem da essência enquanto ato que se assenta sobre ela e a informa, como também na ordem da existência, pois sua entidade não se conserva sem a composição com a matéria.

Para explicar isso, deve-se notar [...] que a forma não se diz material por estar composta de matéria e forma, mas porque a matéria possui alguma causalidade com respeito a ela. Daí que depender da matéria no ser pertence à razão da forma material e por esse motivo ela não existe por si, mas in-existe na matéria.¹⁵

Por outro lado, o segundo ponto se refere à posição de Suárez sobre estatuto ontológico da matéria prima. Sobre este tema, é ilustrativo uma comparação com o pensamento de Aristóteles para quem a matéria prima é o substrato último da substância material.¹⁶ Ela como tal não existe, senão no composto como um princípio metafísico real cujo estatuto ontológico é o de pura potência configurada pela forma. Em outras palavras, a matéria seria potência tanto na ordem da existência quanto na ordem da essência.

Suárez, ao invés, afirma que a matéria prima goza de um ato entitativo próprio. O que equivale a dizer que ela seria potência somente na ordem da essência, mas não da existência. A razão disto está no fato de a matéria prima se configurar como substrato da forma substancial, devendo, desta maneira, ter uma consistência ontológica mínima para realizar esta função de sujeito ou suporte da forma substancial. Porém, atribuir um ato entitativo próprio à matéria implica concomitantemente afirmar o seu caráter subsistente:

[...] pois concebemos ou explicamos a razão positiva de subsistência através daquelas negações por meio das quais Aristóteles definiu a substância primeira, que são: não estar em um sujeito e não predicar-se de um sujeito. Porém, nas coisas materiais, essas negações têm sua primeira origem na matéria prima, pois, sendo ela o primeiro sujeito a partir do qual se extrai a forma, exige primariamente não estar em um sujeito e, conseqüentemente, não predicar-se de um sujeito, se for assumida em um sujeito. Por outro lado,

¹⁵ "Ad cuius evidentiam notandum est [...] quod forma non dicitur materialis, quia composita ex matéria et forma, sed quia matéria habet aliquam causalitatem circa illam, sustentando illam. Unde de ratione materialis formae est quod a materia pendeat in esse, atque adeo quod non per se existat, sed inexistat materiae." **QA**, II, 3, 2, l. 9-14.

¹⁶ ARISTÓTELES, **Metafísica**, 1028b36-1029a30.

a forma, que é extraída da potência da matéria, assim como se faz a partir de um sujeito, assim também está em um sujeito. Consequentemente, toda a razão de subsistir, em tais realidades, parece estar na matéria.¹⁷

Como a noção de subsistência conota uma negação de dependência, a consequência será que a subsistência da natureza material completa estaria radicada unicamente na subsistência da matéria prima. Pois, como já mencionado, a razão da forma material não inclui esta negação de dependência, mas, ao contrário, depende totalmente da matéria, pois a informa não somente se assentando sobre ela, mas também tem a sua mesma realidade extraída da potência do substrato material. Por outro lado, a entidade da matéria, por ser sujeito último, excluiria toda e qualquer dependência ou inerência. A conclusão desta objeção seria que a subsistência das realidades puramente materiais não seriam todas compostas, como a da humanidade, mas algumas seriam simples derivadas do caráter puramente subjetivo da matéria, o que contraria a tese de Suarez segundo a qual toda subsistência material é composta.

A fim de afastar esta dificuldade, FS estabelece a distinção entre subsistência completa e subsistência parcial que será outro ponto chave para o entendimento da indivisibilidade e da incomunicabilidade. Para entendê-la devemos lembrar que a subsistência é um modo existencial da essência substancial, não realmente distinto da realidade a que modifica. Agora, a essência da substância material, como a humanidade, se compõe de duas partes essenciais, a forma e a matéria, que se unem com unidade *per se* ao modo de ato e potência respectivamente. A humanidade não é, portanto, um agregado com unidade accidental, pois suas partes não são ontologicamente completas. Por exemplo, a alma racional é uma substância incompleta que como forma se une ao seu corpo. Logo, para que se dê um modo de união substancial é necessário que os elementos que se compõem sejam entidades parciais e complementares.

A mesma dinâmica ocorre com a subsistência da substância material cujas partes formam uma unidade *per se* para modificar a existência integral da natureza.

¹⁷ “[...] nam ratio positivae subsistentiae a nobis concipitur seu declaratur per illas negationes per quas Aristóteles primam substantiam definivit, quae sunt: non esse in subiecto, non dici de subiecto; hae autem negationes in rebus materialibus primam originem trahunt a matéria prima; illa enim, cum sit primum subiectum ex quo forma educitur, per se primo postulat non esse in subiecto, et consequenter nec dici de subiecto, si in individuo sumatur; forma vero, quae educitur de potentia materiae, sicut ex subiecto fit, ita etiam est in subiecto; et ideo tota ratio subsistendi in huiusmodi rebus videtur existere in matéria.” **DM**, XXXIV, 5, 14.

Isso significa que a subsistência da humanidade está composta de duas partes ou subsistências parciais que se unem ao modo de ato e potência proporcionais à composição de matéria e forma. Por um lado, está a alma ou forma racional que, por seu caráter espiritual, inclui uma negação de dependência da matéria na ordem do ser,¹⁸ da onde se infere que está terminada por uma subsistência parcial proporcional à sua entidade de substância incompleta, ou seja, um modo incompleto de existir em si e por si devido à sua entidade incompleta. Por outro lado, como já foi mencionado, a mesma matéria “[...] existe propriissimamente por si mesma, já que não se apoia em nenhum sujeito ou suporte”,¹⁹ de onde se infere igualmente sua subsistência parcial.

É por isso que a entidade completa da substância não pode extrair sua denominação de todo de uma parte, ou partes, enquanto parte, mas das partes enquanto se compõem com unidade *per se*.²⁰ Logo, mesmo que as substâncias materiais não apresentem uma forma terminada por uma subsistência parcial independente da matéria,²¹ isso não significa que a subsistência parcial da matéria seja suficiente para denominar a substância completa.

[...] daqui, pois, inferimos que a subsistência da matéria sozinha não é completa na razão de subsistência, mas, como muito, será parcial, porque de outro modo não poderia compor, com a subsistência parcial da alma, uma subsistência íntegra dotada de unidade *per se*; logo essa subsistência da matéria não pode ser suficiente para que, em virtude dela, subsista qualquer natureza substancial íntegra.²²

Dessarte, seja qual for o ângulo a partir do qual se encare a questão, a subsistência da substância material completa será composta, pois tanto a subsistência parcial da alma racional quanto a da matéria prima não bastam para terminar a existência de uma natureza completa.²³ Tal conclusão será o ponto de partida para explicar a composição da subsistência material com sua indivisibilidade. Para tanto, é necessário ter presente, por um lado, o caráter modal da subsistência que acompanha

¹⁸ Cf. **QA**, II, 3, 2, [l. 14-18].

¹⁹ “[...] nam materia propriissime est per se, quia nulli subiecto aut sustentanti innititur” **DM**, XXXIV, 5, 14.

²⁰ Cf. **QA**, II, 4, 14 [l. 452-456]; 18, [l. 569-575].

²¹ **DM**, XXXIV, 5, 17.

²² “[...] hinc ergo colligimus subsistentiam solius materiae non esse completam in ratione subsistentiae, sed ad summum partialem, quia alias non posset componere cum subsistentia partiali animae integram subsistentiam per se unam; ergo illa subsistentia materiae non potest esse efficiens ut per illam subsistat quaelibet atura integra substantialis.” *Ibidem*, XXXIV, 5, 18.

²³ *Ibidem*, XXXIV, 5, 21.

o estatuto ontológico da natureza a que modifica, a saber, a substância material como entidade composta formando uma unidade *per se* e, por outro lado, a noção de subsistência parcial apresentada nos parágrafos anteriores.

No que se refere à unidade *per se* das partes que compõem a substância material, se infere que sua subsistência também se compõe de partes cuja união forma o todo unitário da subsistência completa. E assim como a natureza substancial inclui em sua essência não só as partes mas união entre elas, da mesma maneira a subsistência será composta, mas não indivisível pois sua composição modal também inclui a união dos elementos parciais de que se compõem para formar uma unidade *per se*.²⁴

No entanto, como já foi dito, tal indivisibilidade não será a absoluta que corresponde às criaturas espirituais, mas a que corresponde ao segundo modo de se atribuir ao ente a indivisibilidade, especificamente, a indivisibilidade relativa das realidades compostas justificada pela negação de existência das partes como partes fora do todo. Assim sendo, a subsistência material se dirá composta — e ao mesmo tempo indivisível — de duas maneiras: por composição de partes integrantes e por composição de partes essenciais.

A composição de partes integrantes resulta da extensão pela qual o ente material consta de *partes extra partes*.²⁵ Esta composição tem duas espécies: existe uma composição das partes integrantes que afeta o mesmo ser ou sujeito na natureza substancial, ou seja, não será possível dividir as partes sem prejuízo não só do ser contínuo da extensão, mas também do ser da mesma substância. Assim sendo, nenhuma das partes é atualmente divisível sem se destruir também a identidade substancial. Por outro lado, há a composição de partes integrantes da qual não

²⁴ **DM**, XXXIV, 5, 22-23.

²⁵ **ARISTÓTELES**, **Metafísica**, 1020a7-8. Cabe notar que Aristóteles não define “*ipsis litteris*” a extensão como aquilo que tem “*partes extra partes*”. A passagem citada trata de um conceito próximo que é o da continuidade. Neste contexto, um todo se diz contínuo quando se compõe de partes que possuem um limite em comum, ou seja, partes que não apresentam um limite atual no todo, mas somente potencial. Por outro lado, Ockham, influenciado por Averróis, usa explicitamente a expressão “*partes extra partes*” a fim de conceituar a extensão. Para tanto, vide **GUILLELMUS DE OCKHAM**. **Expositio in libros Physicorum Aristotelis**. St. Bonaventure: Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1985, Lib. IV, Cap. 6, § 1, [p. 52, l. 65-74]; **AVERRÓIS**. **In Aristot. Physicam**, VI [f. 114ra, l. 34-40]. Apud: **OCKHAM**, **Guillelmi de. Expositio in libros Physicorum Aristotelis**. St. Bonaventure: Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1985, Lib. VI, Cap. 1, § 1, [p. 452, l. 98-103].

depende o ser substancial, mas somente o accidental. Por este motivo, a divisão não destrói a identidade substancial e, conseqüentemente, a subsistência.

Tal identidade e entidade substancial pode permanecer em ambas as partes quando a unidade da substância antes da divisão estiver amparada somente no acidente da quantidade como quando se divide uma porção de água em duas. Nesse sentido pode-se dizer que a subsistência é divisível na medida em que depende somente do término quantitativo, visto que as partes depois da divisão mantêm a mesma identidade substancial, havendo mudado somente a quantidade que pela divisão deixou de ser contínua. Mas se a unidade não for essencialmente quantitativa, mas simplesmente accidental, isto é, sem qualificações, se preservará a substância em somente uma das partes, assim como uma mão cortada não preserva a identidade do sujeito substancial, não sendo, portanto, integralmente divisível sem prejuízo ao seu ser.²⁶

Ao analisar a unidade fundada exclusivamente na quantidade, Suárez esclarece que, pela divisão, não se criam novas subsistências antes inexistentes, porque a subsistência das partes existe previamente no todo de modo parcial. Pela divisão se criam somente novos termos quantitativos de maneira que as partes que subsistiam antes parcialmente em um todo quantitativo contínuo, agora adquirem novos termos pelos quais subsistem de forma completa.

[...] não repugnará o fato de que, una vez dissolvida a união, se conserve em ambas partes da substância dividida a entidade modal de una e outra subsistência, que antes era parcial por causa da união, e começa a ser total pela divisão; pois nenhuma união ou continuidade das partes da subsistência é mais necessária para a conservação da subsistência que para a conservação da mesma substância. Por isso, assim como em semelhante subsistência material se entende que há extensão de partes, igualmente se deve entender que há continuidade das mesmas em algum término comum proporcional a elas. Por tanto, quando se realiza a divisão de tais partes, somente se destrói esse término comum e resultam novos termos extremos e terminativos, e por esta única causa as subsistências parciais perdem a denominação de parciais e começam a ser totais.²⁷

²⁶ **QA**, II, 8, 16, [l. 325-341].

²⁷ “[...] non repugnabit quod, dissoluta unione, conservetur in utraque parte substantiae divisae entitas modalis utriusque subsistentiae, quae antea erat partialis propter unionem et incipit esse totalis per divisionem; neque enim ulla unio seu continuatio partium subsistentiae magis est necessaria ad conservationem subsistentiae quam ipsius substantiae. Quocirca, sicut in huiusmodi subsistentia materiali intelligitur extensio partium, ita intelligi debet earum continuatio in aliquo termino communi sibi proportionato. Unde, cum fit talium partium divisio, solus ille terminus communis destruitur, et

Disso concluímos que não é a subsistência que se divide, mas sim a continuidade da quantidade na qual está fundamentada a razão de subsistência completa destas substâncias. Isso se dá por dois motivos, um específico e outro comum. O específico se deve a que a essência dessas substâncias é tal que sua identidade substancial não é atingida pela divisão. A comum, referente à subsistência composta enquanto tal, é que não repugna à subsistência completa o fato de ela constar de partes com subsistência parcial, mas somente de partes com dependência de inerência como se explicará em seguida ao tratar da composição da subsistência em partes essenciais.

Efetivamente, a substância material não é somente composta na esfera accidental, mas também a nível essencial por meio da união de matéria e forma. Essa composição essencial também manifesta uma dupla dinâmica em que ou ambas as partes podem deter uma subsistência parcial, como no caso do ser humano, dotado de uma alma espiritual ou apenas uma delas sendo que a outra parte não subsistente somente se una ao todo por inerência como nas demais formas materiais.

A subsistência humana tem uma peculiaridade em relação às demais subsistências materiais, dado que alma racional é espiritual, motivo pelo qual ela não depende da matéria.²⁸ Mas esta negação de dependência na ordem da existência pertence à razão de subsistência. Pelo fato de a subsistência em Suárez não ser uma mera negação, mas um modo positivo que implica uma negação com o que lhe é contraditório, nada impede que a alma separada também conste de um modo positivo de subsistência. Consequentemente, a entidade da alma humana, como substância incompleta,²⁹ consta de uma subsistência parcial que a modifica para existir por si mesma.

É importante ressaltar que o modo de subsistência não significa uma negação absoluta de comunicação ou dependência, mas só uma negação de união com qualquer outro modo que lhe seja incompatível. Esta distinção será explicitada e utilizada na determinação de se a alma racional subsiste por si mesma em união com o corpo ou se essa subsistência ocorre com a separação do corpo. O cerne da questão

resultant novi termini extremi ac terminantes, et hac solum de causa amittunt parciales subsistentiae denominationem partialium, et incipiunt esse totales." **DM**, XXXIV, 5, 26.

²⁸ **DA**, Tra. III, Liv. 1, Cap. 9, n. 3; III, Liv. 1, Cap. 9, n. 13-40.

²⁹ Cf. *Ibidem*, I, 8, 12; I, 12, 17; **DM**, XXXI, 8, 5; XXXI, 8, 13; XXXI, 9, 13; XXXII, 2, 30; XXXIV, 5, 59; TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, I, q. 75, a. 4, ad 2.

se encontra, precisamente, em saber se o modo de subsistência parcial da alma não entra em choque com o modo de união informativa. Pois se estes dois modos são incompatíveis, a alma não poderá ter a subsistência própria enquanto permanece unida ao corpo.³⁰

Suárez oferece argumentos teológicos³¹ e filosóficos para sustentar a tese de que a perseidade da alma não é incongruente com sua informatividade. Filosoficamente, argumenta que a alma espiritual por sua própria natureza não pode ser extraída da potência da matéria, devendo ser necessariamente criada, o que significa que a alma racional não depende dela em seu ser, tendo, por esse motivo, razão de subsistência como produto imediato da criação. Por outro lado, a informatividade da alma não está imediatamente vinculada à criação, mas só de maneira mediada pela ação do agente. Logo, como a alma racional demanda que seu ser seja criado independentemente da matéria e, ao mesmo tempo, que informe um corpo, o modo de subsistência e o modo de união informativa estão simultaneamente na mesma natureza.³² Como resultado, no ser humano se encontram dois modos de união a nível substancial. O modo de informação e o modo de subsistência.

[...] a razão própria disso é que o modo pelo qual a alma racional informa a matéria não choca formalmente com a subsistência, porque a alma racional não informa de maneira que seu ser ou existência seja terminado, sustentado ou dependa da matéria, diferindo nisto das outras formas materiais. E assim pode ao mesmo tempo informar e subsistir, pois o modo de subsistir não repugna toda e qualquer união substancial com outra coisa, mas somente a união ao termo da própria existência da qual ela mesma de alguma maneira dependa como sustentante. Assim, pois, como logo direi, a mesma matéria é de algum modo subsistente, mesmo que esteja unida à forma.³³

Em vista disso, a humanidade está constituída de duas subsistências parciais

³⁰ **DM**, XXXIV, 5, 28.

³¹ Do ponto de vista teológico a argumentação se centra sobre a noção de união hipostática. Assim como a união hipostática do Verbo com a natureza humana impediu que ela fosse terminada por sua subsistência própria como término natural sem inibir, ao mesmo tempo, que a alma de Cristo informasse a matéria do corpo, assim também a subsistência natural não guarda contradição com a união informativa da alma racional. *Ibidem*, XXXIV, 5, 30-31.

³² *Ibidem*, XXXIV, 5, 32-33.

³³ “[...] ratio propria hujus est, quia modus, quo anima rationalis informat materiam, non repugnat formaliter cum subsistentia, quia anima rationalis non ita informat, ut illius esse seu existentia terminetur, sustentetur, aut pendeat a materia, in quo differt ab aliis formis materialibus; et ideo potest simul informare et subsistere, quia modo subsistendi non repugnat quaelibet unio substantialis cum alio, sed solum unio ad terminum ipsius existentiae, a quo ipsa aliquomodo pendeat, ut a sustentante; sic enim, ut statim dicam, ipsa materia est suo modo subsistens, quamvis conjuncta sit formae” **DI**, XVII, 1, 10.

que, unidas formam a subsistência completa. Após a separação se perde a subsistência íntegra, mas permanecem as subsistências parciais que já constavam no todo pela união substancial. Ou seja, tem-se a importante conclusão de a subsistência enquanto incompleta não repugnar a composição como parte de um todo essencial ou quantitativo: “[...] dado que a subsistência da alma é incompleta e parcial, não lhe repugna a composição da subsistência íntegra, nem tampouco que uma mesma realidade simultaneamente subsista deste modo e seja parte, como dizíamos antes sobre as partes da água”.³⁴ Em uma passagem do *De Anima*, Suárez resume os argumentos filosóficos e teológicos em favor da subsistência parcial da alma unida ao corpo. Tal passagem nos ajuda a compreender esse matiz da noção de subsistência, a saber, que ela, enquanto tal, não exclui absolutamente toda e qualquer união, mas somente a de dependência de um sujeito sustentante.

Pois antes de que a alma, com anterioridade de natureza, se conceba unida ao corpo, já é por si e, portanto, também subsistente. Mas por razão da união com a matéria não perde nada em virtude do qual deixe de subsistir. Logo, também subsiste unida. A maior é evidente porque a alma racional é criada por si sem causalidade alguma da matéria e a natureza é criada antes de unir-se com a matéria, pois unir-se supõe o ser e o ser se faz por criação. Consequentemente, a natureza é criada antes de unir-se. Assim, primeiro possui o ser em si e, portanto, é subsistente. A menor se evidencia porque não é qualquer união que elimina a subsistência da coisa, mas a união com outro como um sustentáculo com o qual a coisa se une. Como a natureza humana em Cristo não possui uma subsistência própria criada, porque se une ao suposto divino que a sustenta e opera por ela como por um instrumento conjunto. No entanto, a alma não se une assim à matéria, mas somente a aperfeiçoa em si mesma, permanecendo independente dela.³⁵

Isso significa que a subsistência exclui absolutamente a composição por dependência existencial-inerente. Mas nada impede que algo se diga subsistente e, simultaneamente, se componha como parte com outro para formar uma natureza

³⁴ “[...] cum illa subsistentia animae incompleta sit et partialis, non repugnat ei compositio integrae subsistentiae, neque etiam repugnat ut eadem res simul hoc modo subsistat et sit pars, sicut de partibus aquae supra dicebamus” **DM**, XXXIV, 5, 34.

³⁵ “Quia prius natura quam anima intelligatur unita materiae est per se; ergo subsistens; sed ratione unionis ad materiam nihil amittit, ratione cuius non subsistat; ergo etiam unita subsistit. Maior patet, quia anima / rationalis creatur per se sine ulla causalitate materiae, et prius natura creatur quam uniatur materiae, quia uniri supponit esse, et esse fit per creationem; ergo prius natura creatur quam uniatur; ergo prius in se habet esse; ergo est subsistens. Minor patet, quia non qualibet unio ad aliud tollit subsistentiam rei, sed unio ad aliud tamquam ad sustentaculum cui res unitur. Ut natura humana in Christo non habet subsistentiam propriam creatam, quia unitur supposito divino ut sustentanti illam et operanti per illam ut per instrumentum coniunctum; anima vero non sic unitur materiae, sed solum perficit materiam in se manens independens ab illa.” **QA**, II, 4, 19, [l. 613-625].

unitária.³⁶ Tendo explicado a composição em partes essenciais da subsistência humana, resta explicar a da subsistência nas demais realidades materiais. Como exposto anteriormente, a subsistência parcial da matéria não basta para denominar a subsistência do todo como todo. É necessária uma composição que complete a subsistência parcial da matéria. Em contra partida, a forma das substâncias materiais, excluindo obviamente a alma racional, se extrai completamente da potência da matéria e, neste sentido depende dela, razão pela qual a forma material não é subsistente.³⁷ Daí surge o problema de se explicar como se dá a composição da subsistência da substância material sendo que uma de suas partes não se configura como uma subsistência parcial.

Em primeiro lugar, Suárez reafirma que a subsistência das substâncias inteiramente materiais não depende da forma, já que ela se eduz totalmente da potência da matéria por meio da ação do agente de tal sorte que das partes essenciais somente a matéria possui uma subsistência parcial.³⁸

[...] porque a matéria não se une à forma como a um sujeito ou como a algo que a sustente em seu ser. Mas, ao contrário, a matéria é o primeiro sujeito da forma ou da geração, e assim por sua natureza exige em grau sumo este modo de existir em si e por si, simultaneamente com a união com a forma.³⁹

Logo, “[...] o modo parcial de subsistência da matéria não depende da forma, ou de união com ela”.⁴⁰ Por outro lado, a entidade da forma, por não incluir esta negação de dependência existencial será dependente da matéria ao menos no que diz respeito à subsistência.

Pois, embora a forma seja absolutamente mais perfeita de que a matéria, não obstante, relativamente é menos perfeita no sentido em que esta determinada forma depende mais desta determinada matéria que no caso contrário. Pois uma mesma forma não pode passar de uma matéria a outra, mas por este mesmo fato de separar-se desta matéria, perece. A matéria, por outro lado, passa (por assim dizer) de uma forma para outra ou, melhor, permanece a mesma sob as diversas formas que se sucedem nela. Isso procede, ou pelo diverso modo de dependência, visto que a forma depende da matéria como

³⁶ **QA**, II, 4, 19, [l. 587-596].

³⁷ *Ibidem*, v. 3 XIV, 1, 2, [l. 39-50].

³⁸ *Ibidem*, v. 1, II, 7, 7, [l. 128-130].

³⁹ “[...] quia materia non unitur formae ut subiecto vel ut sustentanti illam in suo esse; nam potius materia est primum subiectum formae seu generationis, et ideo natura sua maxime postulat hunc modum existendi in se ac per se simul cum unione ad formam.” **DM**, XXXIV, 5, 37.

⁴⁰ “[...] partialis modus subsistentiae materiae non ita pendeat a forma vel ab unione ad illam” *Ibidem*, XXXIV, 5, 37.

de sua causa própria, enquanto a matéria depende da forma unicamente como de uma condição requerida, motivo pelo qual se deve a ela a existência e sua conservação, mas não sem a forma; ou, pelo menos, procede do ofício próprio do primeiro sujeito, pois a ação do agente versa sobre ela e por isso é necessário que seja apta para permanecer sob um e outro término. A forma, por outro lado, sendo término da ação, não possui esta indiferença. Consequentemente, se é material, depende em seu ser da união atual com o sujeito, união que não pode ser mudada permanecendo e conservando-se a mesma forma.⁴¹

Logo, tendo em conta que a forma substancial não possui uma subsistência parcial para compor junto com a matéria a subsistência do todo e que, além disso, a subsistência parcial da matéria sozinha não é suficiente para justificar a subsistência completa, é necessário perscrutar o quadro ontológico da forma material a fim de compreender como se realiza a composição no caso em que apenas uma das entidades parciais é subsistente.

Antes de mais nada, impõe-se a necessidade de remover uma aparente inconsistência pertinente à suposição de que a subsistência completa, por ser complexa, deve compor-se de partes parcialmente subsistentes:

Pois não é necessário que qualquer elemento componente de algo participe da razão ou denominação do todo, assim como nem tudo o que compõe a linha é linha, nem tudo o que compõe o homem é homem, se falamos com propriedade; assim, pois, nem tudo o que completa a subsistência de um todo é subsistência, nem sequer incompleta, mas é um término ou modo completivo da subsistência.⁴²

⁴¹ “Quamquam enim forma sit absolute perfectior quam materia, in hoc tamen est secundum aliquid minus perfecta, quod plus pendet haec determinata forma ab hac determinata materia, quam e converso; non enim potest eadem forma migrare a materia in materiam, sed, eo ipso quod ab hac materia separatur, perit; materia autem migrat (ut ita dicam) a forma in formam, vel potius eadem manet sub diversis formis in ea succedentibus. Quod provenit vel ex diverso modo dependentiae, nam forma pendet a materia ut a propria causa, materia vero solum pendet a forma ut a conditione requisita, ratione cuius ei debetur existentia et eius conservatio, et non sine forma; vel certe provenit ex proprio munere primi subiecti, nam circa illam versatur actio agentis, et ideo necesse est ut sit apta permanere sub utroque termino; forma vero, quae est terminus actionis, non habet eam indifferentiam, et ideo, si materialis sit, pendet in suo esse ab actuali unionem ad subiectum, quae mutati non potest, manente et conservata ipsa forma.” **DM**, XXXIV, 5, 38.

⁴² “Non enim necesse est ut omne id ex quo aliquid componitur participet rationem vel denominationem totius; ut non quidquid componit lineam est linea, neque omne id quod componit hominem est homo, si proprie loquamur; sic igitur, non quidquid complet subsistentiam totius est subsistentia etiam incompleta, sed est terminus quidam vel modus complens subsistentiam.” *Ibidem*, XXXIV, 5, 43. Esta citação parece ir na contra mão do que comentamos no capítulo referente a determinação do ente por composição modal. De fato, ali argumentávamos como tudo aquilo que entra na composição ou complemento da substância é substância. Analogamente, poderíamos pensar que tudo que se ordena ao completo da subsistência é subsistência. Contudo, nessa citação, nosso autor parece afirmar a ideia contrária. Para desfazer essa aparente contradição, é preciso ter presente que tudo que se ordena à composição ou complemento da

De onde se depreende que “[...] a subsistência íntegra da natureza inteiramente material se compõe dos modos parciais da matéria e da forma. Não obstante, dizemos que o modo da matéria é subsistência parcial, mas não o modo da forma”.⁴³ A luz disso, é possível dizer que a existência da forma material está terminada por um puro modo completivo da subsistência integral, pois lhe é atribuído não de maneira absoluta, mas relativa por sua referência à composição inerente-informativa que se dá entre a forma e o substrato material sem o qual ela não pode existir.⁴⁴

Ademais, cabe ressaltar que este puro modo completivo não coincide com a atual união inerente-informativa da forma com a matéria. Em outros termos, a união hilemórfica, cuja modalidade constitui uma natureza completa com unidade *per se*, é realmente distinta do modo de existência da forma. Assim sendo, a entidade da forma enquanto forma não cumpre uma dupla função, a saber, a informativa e a completiva. A forma, enquanto tal, somente tem a função informativa pela qual realiza uma natureza completa. No entanto, para que esta forma, além de compor a natureza integral, possa cumprir a função completiva da subsistência,⁴⁵ faz-se necessário que a entidade da forma receba um aditivo modal realmente distinto da união informativa.

Assim, pois, na forma substancial se entende a entidade essencial da forma, que é parte da essência e da natureza composta. Também é esta que informa a matéria enquanto é igualmente parte da natureza e tal informação atual não pertence de modo algum à razão de subsistência, mas, precisamente, à composição da natureza [...]; logo é necessário adicionar alguma outra coisa por parte da forma.⁴⁶

substância entra também no “gênero” da substância. Agora a subsistência não é um gênero, mas uma espécie de entidade modal. Logo, aquilo que completa ou compõe a subsistência entra no gênero de uma entidade modal, mas não necessariamente será um modo de subsistência. Basta que tal modo tenha uma função terminativa ou completiva da subsistência parcial da matéria prima.

⁴³ “[...] subsistentiam integram naturae omnino materialis componi ex partialibus modis materiae et formae; dicimus tamen modum materiae esse partialem subsistentiam, non tamen modum formae” **DM**, XXXIV, 5, 43.

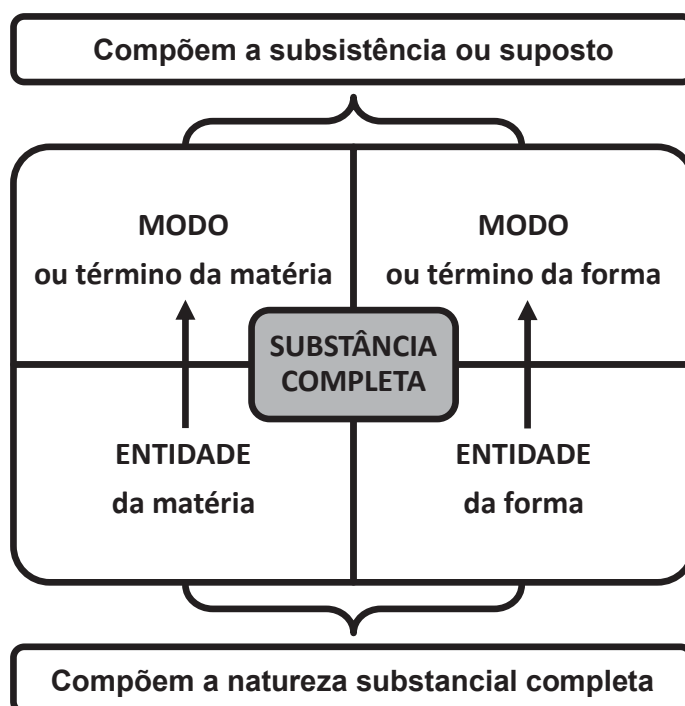
⁴⁴ *Ibidem*, XXXIV, 5, 43-44.

⁴⁵ **DI**, XVII, 5, 13. Sobretudo onde afirma: “[...] nam in proprio supposito unio formae ad materiam non subsistit ut quod, nec terminatur propria partiali subsistentia, sed tota natura, prout ex materia et forma ac illa unione resultat, est quae terminatur totali subsistentia, et quae subsistit per illam; unio vero est medium seu conditio necessaria ad hanc terminationem, et consubsistere in toto dici potest, sicut forma materialis; vel e contrario (et fortasse proprius) totum compositum dicetur subsistere in omnibus, et ex omnibus his.”

⁴⁶ “Sic ergo in substantiali forma intelligitur essentialis entitas formae, quae est pars essentiae et naturae compositae; et haec est quae informat materiam ut est etiam pars naturae, et haec actualis informatio nullo modo pertinet ad rationem subsistentiae, sed praecise ad compositionem naturae [...] ergo oportet aliquid aliud adiungere ex parte formae” **DM**, XXXIV, 5, 46. Antes desta razão MF,

Estamos, agora, em condição de traçar o desenho ontológico da substância material. Esta, enquanto completa, se apoia sobre quatro pilares: as entidades parciais da matéria e da forma que são respectivamente acompanhadas pelos modos parciais que terminam ou modificam a existência de cada uma destas partes essenciais. E assim como as partes essenciais unidas formam uma natureza substancial completa com unidade *per se*,⁴⁷ assim também os modos de existência de cada uma se compõem com uma unidade da mesma ordem, sendo, por conseguinte, indivisíveis enquanto tais partes não se mantêm naturalmente separadas.⁴⁸

DIAGRAMA 3 - DESENHO ONTOLÓGICO DA SUBSTÂNCIA MATERIAL



Este é um quadro geral da substância material, válido tanto para o homem quanto para todas as demais substâncias inteiramente materiais. Todavia, existem matizes de diferença entre a substância humana e a das outras naturezas, posto que

Suárez oferece também uma alegação teológica. De fato, a união hipostática impediu que a natureza humana de Cristo fosse terminada por uma subsistência humana natural. No entanto, a alma humana de Cristo não foi impedida de realizar sua natural função informativa pela união com o Verbo. Logo, o modo terminativo da forma é realmente distinto do seu modo informativo. Cf. **DM** XXXIV, 5, 45; **DI**, XIV, 3, 4.

⁴⁷ Cf. **QA**, I, 3, 4, [l. 28-54].

⁴⁸ **DM**, XXXIV, 5, 50.

a alma humana tem uma subsistência parcial própria que a torna independente da matéria na ordem da existência. Por outro lado, nas demais substâncias, temos a peculiaridade de que a forma não é subsistente do qual inferimos que sua existência só possui um puro modo terminativo que adiciona uma função completiva em relação à subsistência parcial da matéria. A razão disto está no fato de que o modo terminativo da forma só a modifica enquanto unida à matéria de sorte que sua existência depende da união:

Porque, em primeiro lugar, assim como esta forma tem uma entidade que se apoia na matéria, igualmente seu modo de existir se apoia no modo de existir da matéria, e vem a ser como mantido e sustentado por ele. Disto resulta que é inseparável dele, de sorte que este modo da forma depende determinadamente desta subsistência da matéria e não pode nem variar este suporte e como emigrar a outro sujeito, nem permanecer de nenhuma maneira sem ele. Ademais, daí conjecturamos que este modo da forma não afeta a esta em si mesma, mas somente enquanto unida à matéria.⁴⁹

Por esse motivo que

[...] não chamamos o modo da forma de subsistência, nem sequer incompleta e parcial, mas um certo complemento da subsistência íntegra, que não constitui tal forma como subsistente em si mesma, mas, com a subsistência da matéria, completa o término íntegro de todo o suposto que subsiste completamente.⁵⁰

A partir do exposto, podemos dizer que a composição da subsistência completa ou suposto, no caso da alma humana, resulta da união de partes cossubsistentes no todo.⁵¹ Uma vez que esta composição não gera um mero agregado, mas sim uma unidade *per se*, suas partes não se darão naturalmente fora da união e neste sentido tal subsistência completa será indivisível. Além disso, a

⁴⁹ “Nam, imprimis, sicut haec forma habet entitatem innixam materiae, ita modus existendi eius innititur modo existendi materiae, et ab eo quasi fulcitur vel sustentatur. Ex quo fit ut sit ab eo inseparabilis, ita ut determinate pendeat hic modus formae ab hac subsistentia materiae, nec possit aut variare hoc sustentaculum, et quasi migrare in aliud subiectum, aut omnino sine illo permanere. Rursus, hinc coniectamus hunc modum formae non afficere ipsam secundum se, sed tantum ut unitam materiae.” **DM**, XXXIV, 5, 50.

⁵⁰ “[...] modum autem formae non vocamus subsistentiam, etiam incompletam et partialem, sed complementum quoddam integrae subsistentiae, quod non constituit huiusmodi formam secundum se subsistentem, sed cum subsistentia materiae complet integrum terminum totius suppositi complete subsistentis.” *Ibidem*, XXXIV, 5, 51.

⁵¹ Cf. **DI**, XVII, V, 13. Especialmente onde afirma: “[...] in propria et creata persona humana, subsistentiae partiales animae et corporis non terminant totam humanitatem, nisi ut unitae inter se, et componentes unam subsistentiam, ut sic integra subsistentia correspondeat integrae naturae, et subsistentiae partiales partibus naturae, et unio partialium subsistentiarum unioni partium naturae”.

subsistência enquanto tal não é divisível, já que, com a separação das partes essenciais, se desfaz somente o seu modo de união substancial.⁵²

De maneira análoga, a mesma dinâmica sucede com a subsistência fundada na composição de partes integrantes puramente quantitativas. Assim como as partes da água antes da divisão eram cossubsistentes no todo e com a divisão se dissolve o término quantitativo comum que fundava a unidade de tais partes, assim também, na subsistência humana, a divisão só dissolve o modo de união substancial entre matéria e forma, mas não suas subsistências parciais. No entanto, na composição essencial da subsistência humana, as partes não adquirem uma subsistência completa após a divisão. Já na divisão das partes da água, uma vez dissolvido pela divisão o término quantitativo comum, se adquirem novos termos que tornam as partes, antes subsistências parciais pelo fato de serem partes, subsistências completas por terem agora cada uma seus próprios termos: “[...] porque esta parte subsiste no todo pelo menos de maneira parcial, pois tem o seu modo parcial de ser por si que somente pela continuação com outra parte não é uma subsistência íntegra.”⁵³

No caso das demais substâncias materiais, ao invés da união das partes por composição *simpliciter*, a subsistência é o desfecho da união por dependência da forma em relação à matéria. Ou seja, dado que a função informativa destas formas se dá por uma espécie de inerência essencial da forma na matéria, seu modo de existência não será subsistente, mas dependente da união hilemórfica.

Porque aquele modo de união e informação inclui, intrínseca e essencialmente, a dependência da forma informante em relação à matéria como um sustentante e assim a forma material não pode ao mesmo tempo informar e subsistir por si, assim como dizia acima que o acidente não pode ao mesmo tempo ser por si e inerir.⁵⁴

Assim, este modo não modificará a existência para existir por si mesma, mas somente lhe adicionará uma função completiva. Por essa razão, uma vez dissolvida a união essencial, desaparecerá também a existência da forma por perder seu suporte

⁵² QA, XIV, 1, 3, [l. 51-4, l. 87].

⁵³ “[...] quia haec pars subsistit in toto, saltem partialiter, habet enim suam partialem modum per se essendi, qui solum propter continuationem cum alia parte non est integra subsistentia.” SUÁREZ, DI, XIV, 3, 6.

⁵⁴ “[...] quia ille modus unionis et informationis intrinsece et essentialiter includit dependentiam formae informantis a materia, tanquam a sustentante, et ideo non potest forma materialis simul ita informare materiam, et per se subsistere, sicut supra dicebam non posse accidens simul per se esse et inhaerere.” *Ibidem*, XIV, 3, 4.

ontológico⁵⁵ e, conseqüentemente, somente uma das partes, a matéria, terá uma subsistência parcial.⁵⁶ Algo similar sucede com a composição da subsistência em partes integrantes não cossubsistentes no todo. De fato, a mão, como parte integrante do corpo existe por inerência accidental, não subsistindo após a divisão.

Disto tudo se conclui que a subsistência criada não repugna toda composição, tanto do ponto de vista essencial quanto das partes integrantes, mas somente a composição qualificada pela inerência ou dependência existencial. Isso será um ponto chave para harmonizar as noções de composição e incomunicabilidade que trataremos a seguir, “[...] pois parece que comunicar-se não é outra coisa que unir-se.”⁵⁷

12.2. Da incomunicabilidade da subsistência

Na seção anterior discutimos a indivisibilidade da subsistência. Nela chegamos a importantes conceitos como o de subsistência parcial, composição por modo de subsistência e composição por modo de inerência. Esses conceitos nos ajudaram a traçar o desenho ontológico da substância material e a entender que a subsistência enquanto tal não repugna composição enquanto parte de um composto, a não ser que ela se qualifique como uma parte que compõe o todo por inerência ou dependência. Agora, “[...] posto que toda composição se realiza por certa comunicação, é, pois, necessário descobrir o verdadeiro sentido dessa incomunicabilidade.”⁵⁸ Esse estudo sobre a compreensão da incomunicabilidade das substâncias materiais será importante para demarcar claramente os domínios dos conceitos de perseidade e supositalidade e como eles resultam, respectivamente, da subsistência e do suposto em seus distintos modos de se relacionarem com a natureza substancial.

A explanação do tema consta de três grandes movimentos. Primeiramente apresentamos os vários modos em que algo se comunica com outra coisa. Feita esta análise, concluímos que a incomunicabilidade enquanto tal não pertence à noção de

⁵⁵ Cf. **QA**, II, 4, 18, [l. 579-586].

⁵⁶ Cf. **DI**, XIV, I, 10.

⁵⁷ “[...] quia nihil aliud videtur esse communicari quam uniri.” **DM**, XXXIV, 5, 3.

⁵⁸ “[...] quia omnis compo sitio fit per quamdam communicationem; oportet ergo verum sensum huius incommunicabilitatis aperire.” *Ibidem*, XXXIV, 5, 53.

subsistência. Finalmente, se expõe em que sentido se diz que a subsistência é incomunicável. Ao analisar os diferentes sentidos de comunicação se almejam dois objetivos: antes de mais nada, procura-se entender qual deles não se aplica à subsistência. Assim, por exclusão evidenciaremos os sentidos em que a subsistência se diz incomunicável, além disso indagamos a razão ou motivo pelo qual se atribui a incomunicabilidade à substância completa.

Há dois grandes gêneros de comunicação, a extrínseca e a intrínseca. Cada uma delas se subdividindo em duas espécies, a intencional ou de razão e a real. Tem-se primeiramente a comunicação extrínseca intencional relativa à causa final: “[...] assim como o fim se comunica a si mesmo, estimulando a ser amado; e neste sentido está claro que a subsistência e o suposto são comunicáveis, visto que expressam certa perfeição amável por si mesma.”⁵⁹ Outro modo ou espécie de comunicação extrínseca é a que se dá no âmbito da causa eficiente por meio da qual a subsistência se comunica com seus efeitos, especialmente a ação atribuída ao sujeito tal como afirma o princípio *actio sunt suppositorum*.⁶⁰

No tocante à comunicação intrínseca ou formal, “uma realidade comunica ou oferece a algo de sua mesma entidade ou formalidade”.⁶¹ Isto sucede de duas maneiras: por uma comunicação de razão e por outra real. Na primeira, em sentido vertical, uma noção ou termo comum se diz de outras menos comuns. Por exemplo, o gênero “animal” se comunica verticalmente à diferença “racional” ou à espécie “homem”. A sua vez “homem” se comunica, pela diferença individual, a “este homem”.

Como vimos no capítulo dedicado a questão da individuação, tal comunicação está diretamente ligada à maneira como Suárez entende a questão da unidade singular que funda a relação dos gêneros superiores em sua comunicação com os inferiores. E assim como os universais não se distinguem realmente do singular, pois o significam de maneira confusa, assim também os conceitos superiores que se comunicam com os inferiores não representam coisas realmente distintas que se unem, mas só diferentes considerações mentais do próprio singular. Por essa razão, do ponto de vista ontológico, [...] “o geral é tão suposto quanto a natureza singular e

⁵⁹ “[...] quo modo finis seu bonum dicitur communicare seipsum, alliciendo ad sui dilectionem; et hoc modo constat subsistentiam et suppositum esse communicabilia; nam dicunt perfectionem aliquam per se amabilem.” **DM**, XXXIV, 5, 54.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ “[...] res communicat vel praebeet alicui suamet entitatem seu formalitatem” *Ibidem*.

individual”.⁶²

Se, em um olhar ascendente, essa comunicação não é real, em um olhar descendente ela não é possível, pois a dinâmica comunicativa entre um superior reduzido pelo inferior não se verifica no singular pelo fato de ele designar o ente em sua individualidade e concreção máxima, ou seja, não se pode pensar outra realidade mais determinada que o próprio singular de maneira que um ente singular se comunique com outro a fim de adquirir, por meio dessa união, uma maior concreção. Logo, tal incomunicabilidade não se deve ao fato de a substância ser um sujeito subsistente, mas sim à sua singularidade.⁶³

Outra espécie de comunicação intrínseca é a real ou a que se dá horizontalmente entre entidades singulares.⁶⁴ É aqui onde se encontra o cerne da questão referente à incomunicabilidade da subsistência. Em efeito, como já comentamos, o problema da subsistência não se refere à pergunta sobre o que o indivíduo particular adiciona à natureza abstrata, mas sim o que este sujeito ou suposto adiciona a esta natureza particular. Abaixo segue o quadro esquemático com as quatro espécies gerais de comunicação que acabamos de expor.⁶⁵

QUADRO 8 - ESPÉCIES GERAIS DE COMUNICAÇÃO

	Extrínseca	Intrínseca
Intencional ou de razão	1. Comunicação no âmbito da causa final	3. Comunicação vertical que vai do universal ao singular
Real	2. Comunicação no âmbito da causa eficiente	4. Comunicação horizontal entre as entidades singulares

⁶² “[...] nam generalis est tam supposito, quam naturae in singulari, et in individuo” **DI**, XI, 3, 8. Explicaremos de maneira mais aprofundada a relação entre os conceitos universais e a subsistência no capítulo referente à perspectiva abstrata.

⁶³ **DM**, XXXIV, 5, 54.

⁶⁴ *Ibidem*, XXXIV, 5, 55.

⁶⁵ No *De Incarnatione*, Suárez também se debruça sobre esse tema dos modos de comunicação a fim de evidenciar a incomunicação que pertence à pessoa ou suposto enquanto tal. No entanto, o faz de maneira mais simples e resumida. O esquema geral é o mesmo, dividindo os modos de comunicação em real e de razão, mas sem mencionar os modos extrínsecos, estudando a questão diretamente em seu aspecto ontológico. Ademais, provavelmente por estar tratando a questão em um contexto mais teológico, os modos intrínsecos reais são subdivididos somente em comunicação por identidade e por união, incluindo nesse último os modos por conjunção formal que explicaremos mais adiante. Disso tudo se infere que a explicação das *Disputações* é mais completa, sendo assim a versão definitiva da teoria suareziana dos modos de comunicação. Mesmo assim, a versão do *DI* oferece valiosas contribuições que iremos incorporando subsidiariamente em nosso estudo. Para mais detalhes vide: **DI**, XI, 3, 8-10.

Como visto, as comunicações extrínsecas (1 e 2) operam *ad extra* não acometendo o ente substancial em si mesmo. Dessarte, não há nada que impeça que elas se prediquem da subsistência. Por outro lado, as espécies de comunicação intrínseca são as que concernem ao ente em si mesmo, modificando-o dentro de sua esfera ontológica. Em nenhum desses sentidos (3 e 4) a substância primeira se diz comunicável. Conforme estas duas últimas espécies gerais não se pode dizer que a substância primeira é comunicável. Em (3), a substância é incomunicável não enquanto subsistente, mas em virtude de sua singularidade como já apontado acima no capítulo referente à unidade singular.

Em contrapartida, é no âmbito do vínculo entre realidades estritamente singulares e distintas (4) onde encontraremos a razão de incomunicabilidade atribuível à subsistência ou suposto. Em função disso, explicitaremos as subespécies de comunicação que se encontram dentro da comunicação intrínseca real para compreender melhor de que maneira a incomunicabilidade se predica da subsistência. Isto posto, podemos afirmar que há quatro⁶⁶ subespécies de comunicação entre realidades particulares realmente distintas. A razão da divisão se situa na completude, ou não, da realidade particular em questão. Desta forma, podemos ter uma comunicação na qual entra em jogo pelo menos uma entidade inteiramente completa ou uma comunicação entre entidades particulares e realmente distintas que são, todavia, de alguma maneira incompletas.

Dentro das realidades particulares completas, se inclui a comunicação por identidade e a comunicação por união. A comunicação por identidade ocorre quando ambas entidades são inteiramente completas. Isto somente ocorre no interior da natureza divina que, enquanto tal, é absolutamente subsistente e singular, comunicando-se, contudo, às três hipóstases ou pessoas divinas por conta de sua infinitude.⁶⁷ Por isso, nenhuma criatura pode dizer-se comunicável por identidade. Esta incomunicabilidade, porém,

⁶⁶ No texto, Suárez apresenta três subespécies. No entanto, julgamos conveniente subdividir em duas a comunicação por conjunção formal.

⁶⁷ Cf. **DI**, XI, 3, 8; **UT**, Tra. III, Liv. 3, Cap. 4, n. 10.

[...] convém, sem dúvida, a toda subsistência finita, mas não precisamente pelo fato de ser subsistência singular, mas somente por ser finita. Porque *a natureza divina, mesmo sendo singular e essencialmente subsistente, é realmente comum às três pessoas realmente distintas*, em conformidade com toda sua perfeição e com a mesma subsistência absoluta.⁶⁸

Ao final desta citação há, contudo, um detalhe que pode passar despercebido. Tal incomunicabilidade de fato se atribui às criaturas por sua finitude e limitação e não em virtude de sua própria subsistência. Sem embargo, do ponto de vista divino é necessário acrescentar que tal comunicabilidade lança suas raízes não somente na perfeição da natureza divina, mas também em sua subsistência tomada em sentido absoluto.⁶⁹

[...] uma coisa é o ser nas criaturas, e outra em Deus, pois a criatura possui a subsistência e a incomunicabilidade de um mesmo princípio formal, pelo fato de a subsistência criada ser limitada. Contudo, a Pessoa divina tem a subsistência de um princípio e de outro a incomunicabilidade. Assim, a subsistência provém da essência que, mesmo sendo infinita e comunicável, necessita de uma relação a fim de adquirir a incomunicabilidade.⁷⁰

Em outras palavras, comunicação ocorre na natureza divina, digamos assim, somente em sentido vertical-descendente, isto é, entre subsistência e hipóstase. Todavia, mesmo na esfera divina, esta comunicação não é possível em sentido horizontal entre hipóstase e hipóstase como determinação derradeira da natureza divina.⁷¹ Nisto, começa já a aparecer uma importante conclusão decorrente do estudo da incomunicabilidade que é a marcada distinção entre subsistência e suposto no pensamento de Suárez. Finalmente, tampouco pode haver esta comunicação por

⁶⁸ “[...] convenit quidem omni subsistentiae finitae, non tamen ex eo praecise quod subsistentia singularis est, sed ex eo tantum quod finita est. Nam divina natura, licet sit singularis et essentialiter subsistens, realiter communis est tribus personis realiter distinctis, secundum totam suam perfectionem et ipsammet subsistentiam absolutam.” **DM**, XXXIV, 5, 55. *Itálico nosso.*

⁶⁹ Cf. **UT**, Tra. III, Liv. 3, Cap. 5, n. 5-6.

⁷⁰ “[...] aliud esse in creaturis, aliud vero in Deo, quia creaturae ab eodem formali principio habent subsistere et incommunicabiliter subsistere, quia subsistentia creata limitata est. Persona autem divina aliunde habet subsistentiam et aliunde incommunicabilitatem: nam subsistentiam habet ab essentia, tamen quia illa est infinita et comunicabilis, indiget relatione, ut ab illa habeat incommunicabilitatem.” *Ibidem*, Tra. III, Liv. 3, Cap. 5, n. 5.

⁷¹ Destacamos aqui que este é um tema propriamente teológico, mas necessário para se compreender o pensamento de Suárez como um todo. A concepção de que a natureza divina é absoluta e subsistente por si mesma pode ser rastreada até Aristóteles no livro 12 da MF (Vide: ARISTÓTELES, **Metafísica**, 1072a20-1073b10). No entanto, que essa natureza seja inteiramente comum e comunicável a três pessoas distintas é um dado procedente da teologia revelada. Para mais detalhes sobre a distinção entre subsistência e suposto ou pessoa em Deus vide: **DI**, XI, 3, 7-8; XI, 4, 5; XI, 5, 18-19.

identidade *ad extra* da natureza divina com as criaturas, pois implicaria identificar o infinito com o finito.

Nas criaturas, somente pode haver comunicação de realidades particulares realmente distintas por união e não por identidade. Neste cenário, somente uma das entidades seria inteiramente completa. Ademais, essa comunicação só se inclui naturalmente no domínio da natureza divina, pois somente “[...] a subsistência pessoal de Deus pode terminar uma natureza alheia dessa maneira, pelo fato de não ser somente um modo, mas uma verdadeira coisa e entidade por si”⁷² que se une a uma natureza criada não subsistente. No entanto, nas criaturas, ela só ocorreria por uma intervenção sobrenatural dado que a união impede a subsistência própria da natureza substancial.⁷³

Agora, no domínio exclusivamente do ente criado e completo, nem mesmo por intervenção sobrenatural seria possível a comunicação por união. Pois, como já estudado, toda subsistência completa nas criaturas se identifica com o suposto ou entidade cabalmente terminada como sujeito. Por esse motivo, uma subsistência criada não pode ser comum a outros supostos criados e nem mesmo completar outras naturezas criadas não subsistentes. Sendo assim, está claro que a subsistência em geral não é a causa desta espécie de incomunicabilidade. Aliás, tal incomunicabilidade não se atribui à substância nem sequer enquanto subsistência criada, mas enquanto ente finito que por essência é limitado. Por esse motivo outras entidades se mostram igualmente incomunicáveis:

Porque, de maneira natural, uma forma não pode estar adequadamente em diversas matérias, nem uma matéria sob diversas formas incompatíveis entre si, nem um acidente em distintos sujeitos, nem uma natureza em distintos supostos, e assim em outros casos. Por tanto, que a subsistência criada não possa comunicar-se naturalmente a múltiplas realidades ou naturezas provém do fato de ser limitada e finita.⁷⁴

⁷² “[...] subsistentia personalis Dei ideo potest terminare alienam naturam, quia non est tantum modus, sed vera res et per se entitas” **UT**, Tra. III, Liv. 3, Cap. 5, n. 8. Vide também: *Ibidem*, Tra. III, Liv. 3, Cap. 4, n. 11.

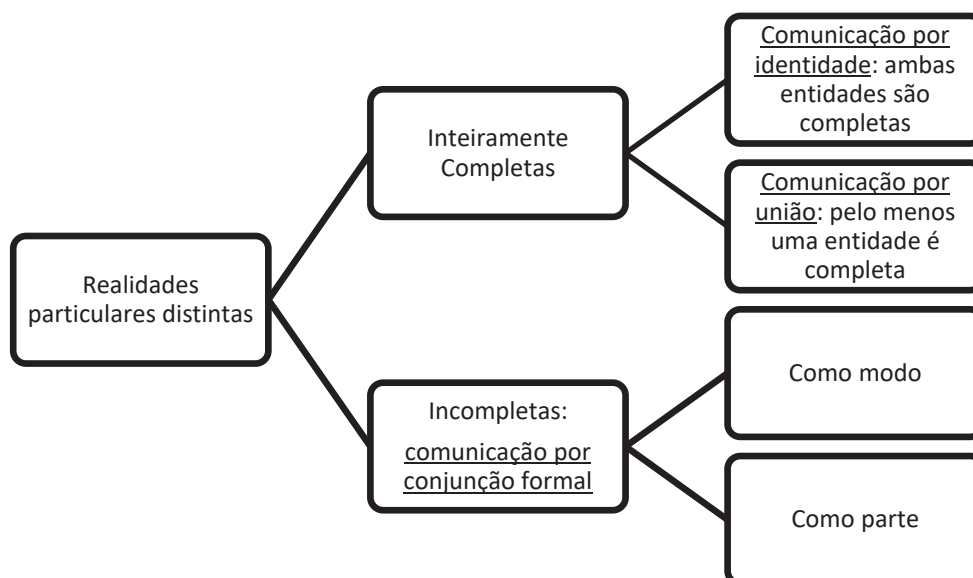
⁷³ Isto é o que sucede com a união hipostática em que a pessoa do Verbo se une a natureza humana completa, mas não subsistente de Cristo. Novamente aqui temos uma questão teológica, mas desta vez apoiada no dogma da Encarnação e não no da Trindade como explicado na nota anterior. Cf. **DM**, XXXIV, 5, 56; **UT**, Tra. III, Liv. 1, Cap. 5, n. 8-10.

⁷⁴ “Una enim forma non potest naturaliter esse in diversis materiis adaequate, nec una materia sub diversis formis inter se repugnantibus, neque unum accidens in distinctis subiectis, neque una natura in distinctis suppositis, et sic de aliis. Quod ergo subsistentia creata non possit naturaliter

No caso específico da subsistência criada, esta finitude e limitação está no fato de ela ser somente um modo que guarda certa identidade com a natureza com a qual se une; daí não poder terminar outra natureza distinta, nem multiplicar-se em distintos supostos.⁷⁵ Com isto chegamos à terceira subespécie de comunicação real, a que se dá por conjunção formal das realidades incompletas. Esta comunicação é compatível com as subsistências criadas, pois um modo, ainda que não se comunique com uma realidade totalmente distinta, se comunica com a própria essência da qual é modo e assim a completa, portanto a subsistência criada como término modal se comunica com sua própria essência. Igualmente uma entidade parcial se comunica com outra como a matéria se comunica com a forma, o acidente com sujeito substancial e as partes integrantes com o todo material.⁷⁶

Desta maneira, encerramos a descrição dos diferentes modos de comunicação. Antes de concluir sobre a incomunicabilidade que compete a subsistência, colocamos abaixo um diagrama esquemático dos diferentes tipos de comunicação intrínseca real.

DIAGRAMA 4 - MODOS DE COMUNICAÇÃO REAL INTRÍSECA



O que concluímos do exposto acima é que toda realidade, seja finita ou infinita, é comunicável de alguma maneira e, por oposição, também se constata que

communicari pluribus rebus seu naturis ex eo provenit quod limitata est et finita.” **DM**, XXXIV, 5, 56.

Ver também: **DI**, XI, 3, 8.

⁷⁵ **DM**, XXXIV, 5, 56.

⁷⁶ *Ibidem*, XXXIV, 5, 57. Ver também **DI**, XI, III, 9.

“[...] a incomunicabilidade considerada em absoluto não pode pertencer à razão de subsistência, inclusive criada, a não ser com alguma determinação ou limitação.”⁷⁷ É neste cenário que se introduz uma distinção chave que irá demarcar os domínios da subsistência e do suposto:

Porque o suposto, expressado de maneira absoluta, significa a substância completa, total e inteiramente determinada no gênero da substância. Por isto o suposto criado, enquanto tal, é por completo incomunicável, dado que além disso não pode mais determinar-se, ou como que contrair-se ou modificar-se no gênero da substância.⁷⁸

Isso significa que o suposto inclui necessariamente em seu conceito ou razão a incomunicabilidade pela qual a substância fica cabalmente determinada.

Pois formal e propriissimamente, e na medida em que é suposto, é incomunicável a outro suposto, não somente ao criado, mas também ao divino, de modo que seja sustentado ou terminado por ele. *Porque em sua razão inclui que seja terminada em última instância. Logo, esta incomunicabilidade é própria do suposto enquanto suposto.*⁷⁹

Por outro lado, a noção de subsistência, enquanto tal não exclui de modo absoluto toda comunicação, mas somente a decorrente da composição por inerência ou dependência. Assim a subsistência divina se comunica às três pessoas por identidade e, nas criaturas, uma subsistência parcial exige comunicar-se, como parte, para compor a subsistência completa ou suposto. É nesse sentido que se entende como as partes da água subsistem no todo antes da divisão, pois elas o fazem como parte e, uma vez que se desfaça o todo contínuo-quantitativo, tais partes passam a subsistir de maneira completa ou como supostos por adquirirem um novo limite. De forma análoga, isso também sucede com a subsistência da natureza humana em suas partes essenciais, pois cada uma, tanto a alma quanto o corpo, constam de subsistências parciais que se comunicam em uma relação de ato e potência. Por

⁷⁷ “[...] incommunicabilitatem absolute sumptam non posse esse de ratione subsistentiae, etiam creatae, sed sub aliqua determinata ratione vel limitatione.” **DM**, XXXIV, 5, 57.

⁷⁸ “Suppositum enim absolute dictum significat substantiam completam et totalem, atque omnino determinatam in genere substantiae. Unde suppositum creatum, ut tale est, omnino est incommunicabile, quia neque ulterius determinari potest, aut quasi contrahi vel modificari in genere substantiae.” *Ibidem*, XXXIV, 5, 58.

⁷⁹ “Formaliter autem ac propriissime, et quatenus suppositum est, est incommunicabile alteri supposito, non solum creato, sed etiam divino, ut ab eo sustentetur seu terminetur; nam in ratione sua includit quod sit ultimo terminatum; haec ergo incommunicabilitas est propria suppositi ut suppositum est.” *Ibidem*. Itálico nosso. Vide também: **DI**, VII, 3, 8; XI, 4, 5.

consequente, a subsistência não inclui em sua razão essencial a completude substancial permitindo que ela se predique também de realidades incompletas, como, por exemplo, a alma separada.

Porque a denominação de subsistente é indiferente ao todo e às partes que participam do modo de subsistir, ou seja, à realidade completa e à incompleta; por outro lado, a denominação de suposto, assim como a de pessoa, pertence com exclusividade à substância completa e plenamente constituída em seu gênero.⁸⁰

É em virtude desta indiferença que a noção de subsistência, bem como a realidade que ela denota, não exclui toda comunicabilidade, sendo possível atribuí-la tanto a entidades absolutamente incomunicáveis, como a substância completa ou suposto, quanto a outras que são só parcialmente incomunicáveis. Em suma, a subsistência enquanto tal ou abstratamente considerada não exclui radicalmente a comunicabilidade como seu predicado:

[...] aquela palavra [subsistência] não se toma em lugar do concreto, mas do abstrato tal como ela mesma soa, a saber, em lugar da razão de subsistir que evidentemente é mais ampla que pessoa ou suposto que lhe corresponde como concreto subsistente, pois se diz também do subsistente comunicável.⁸¹

Este é o motivo pelo qual “uma realidade incompleta subsistente pode ser comunicável por modo de parte, desde que essa comunicação não se realize por inerência, posto que esta é contraditória com o modo de subsistir”.⁸² Pode-se afirmar, então, que essa indiferença da subsistência enquanto tal redundava em uma incomunicabilidade parcial, já que toda subsistência rejeita absolutamente a comunicação ou composição por modo de dependência inerente;⁸³ bem como uma

⁸⁰ “Nam denominatio subsistentis indifferens est ad totum et ad partes quae participant subsistendi modum, seu ad rem completam et incompletam; denominatio autem suppositi, sicut et personae, est solius substantiae completae et plene constitutae in suo genere.” **DM**, XXXIV, 5, 59.

⁸¹ “[...]non sumitur illa vox [subsistentia] pro concreto, sed pro abstracto ut ipsa sonat, scilicet, pro ratione subsistendi, cui respondet, ut concretum subsistens, quod latius patet, quam persona, vel suppositum, quia dicitur etiam de subsistente communicabiliter.” **UT**, Tra. III, Liv. 3, Cap 11, n. 14. Vide também: *Ibidem*, Tra. III, Liv. 3, Cap. 4, n. 1 onde Suárez desenvolve mais amplamente esta distinção.

⁸² “Res autem incompleta subsistens potest esse communicabilis per modum partis, dummodo talis communicatio non sit per inhaerentiam, nam haec repugnat cum modo subsistendi” **DM**, XXXIV, 5, 60.

⁸³ Cf. **DI**, VII, 1, 10. Especialmente onde menciona que “*subsistens, ut sic, excludere inhaerentiam accidentis et formae materialis*, non tamen imperfectionem partis, unde concludit, animam humanam esse subsistentem, ut quiddam incompletum, ad eum modum quo pars integralis subsistit in toto; nam illa re vera habet suam partialem subsistentiam, quam retinet, cum dividitur a toto.”

comunicabilidade parcial, pois a mesma subsistência não afasta a possibilidade de composição e, logo, comunicação por modo de parte cujo modo de existir não reivindica a inerência como o acidente que se assenta sobre um sujeito substancial ou a forma material que depende da matéria.

Da incomunicabilidade ou comunicabilidade parcial da subsistência considerada precisamente, se derivam duas consequências. A primeira é que a incomunicabilidade absoluta da substância não se deve à subsistência: pois “[...] por força dessa imposição a incomunicabilidade absoluta não pertence à razão de subsistência. Por conta disso, esse nome pode atribuir-se à existência por si, mesmo sendo ela comunicável.”⁸⁴

Isto se compreende da seguinte maneira: assim como a razão que denomina o gênero enquanto tal não pode ser a mesma que denomina uma de suas espécies, assim também a subsistência enquanto tal, que designa de modo confuso tanto realidades incomunicáveis quanto comunicáveis, não é aquilo que torna uma essência substancial absolutamente incomunicável. Em outras palavras, pelo fato de a subsistência incluir a possibilidade de uma comunicação por conjunção formal modal ou parcial, como sucede, por exemplo, na comunicação entre matéria e forma, ela não poderá ao mesmo tempo ser a razão pela qual uma entidade exclui absolutamente toda e qualquer forma de comunicação.

Tal incomunicabilidade absoluta corresponde ao suposto: “[...] a existência por si, enquanto tal, difere da personalidade ou supositalidade, pois esta inclui formalmente o fato de ser a razão de subsistir de maneira incomunicável”.⁸⁵ Logo, o suposto como subsistência incomunicável também designa a substância completa e totalmente fechada dentro de seu gênero, não podendo mais receber nenhuma outra atualização,⁸⁶ pois todo complemento determinante se comunica por composição com o objeto determinado.⁸⁷

⁸⁴ “[...] ex vi hujus impositionis incommunicabilitas omnimoda non est de ratione subsistentiae; potest ergo hoc nomen tribui existentiae per se, etiam si communicabilis sit.” **DI**, XI, III, 21. Ver também: **QA**, XIV, 1, 5, l. 101-110.

⁸⁵ “[...] per se existentia, ut sic, differt a personalitate, vel suppositalitate: nam haec includit formaliter, quod sit ratio incommunicabiliter subsistendi” **UT**, Tra. III, Liv. 4, Cap. 9, n. 9. Vide também: *Ibidem*, Tra. III, Liv. 3, Cap. 5, n. 5; Tra. III, Liv. 7, Cap. 5, n. 13.

⁸⁶ Certamente os acidentes são uma determinação e atualização da substância, mas eles não estão contidos no gênero da substância.

⁸⁷ **DM**, XXXIV, 5, 60.

Em segundo lugar, é necessário ressaltar que esta comunicabilidade comportada pela subsistência não é irrestrita, mas sim qualificada. Em outros termos, apesar de a subsistência permitir uma comunicação ou união com outra entidade como parte de um todo, tal composição de partes não pode realizar-se por modo de inerência. Isso significa que a subsistência enquanto tal incorpora tanto uma comunicabilidade *secundum quid* como também uma incomunicabilidade *secundum quid*. Nesse sentido afirma Suárez no UT que a subsistência tomada precisamente “não postula uma incomunicabilidade absoluta, mas somente aquela que pertence a uma coisa de algum modo atualmente distinta de outra, de maneira que seja por ela ou nela sustentada.”⁸⁸

Em vista disto, ainda que se diga que a subsistência não é a razão da incomunicabilidade absoluta do suposto, é possível determinar os aspectos sob os quais se afirmam que a subsistência é incomunicável.⁸⁹ Isto pode dar-se de duas maneiras, conforme se tome a subsistência de modo preciso ou em particular. Como dito acima, em geral a subsistência só inclui em sua noção essencial a incomunicabilidade oposta à inerência ou existência em outro.⁹⁰

Já a subsistência apreciada de modo particular pode conceber-se de duas maneiras como completa ou como parte. No que se refere à subsistência completa das criaturas, que se identifica na realidade com o suposto, Suárez levanta dois aspectos que servirão de guia para a compreensão de como se pode compreender a incomunicabilidade: em primeiro lugar, levando em conta o fato ou realidade constituída o que ele chama de sentido *ut quod*. O segundo considera a causa ou elemento constituinte denominado de perspectiva *ut quo*. *Ut quod*, a subsistência completa é incomunicável externamente a outros supostos por designar o *id quod existit*, isto é, a realidade totalmente completa da substância que existe por si mesma. Por outro lado, esse *id quod est* ou sujeito subsistente é o resultado da composição de elementos que, pelo próprio fato de entrarem em composição, estão se comunicando. Esses elementos são a natureza substancial e a subsistência que lhe adiciona a perseidade existencial como uma pura atualização modal. Logo,

⁸⁸ “[...] non postulat omnimodam incommunicabilitatem, sed tantum illam, quae est ad rem aliquo modo actualiter distinctam a parte rei, ut in illa, vel per illam sustentetur.” **UT**, Tra. III, Liv. 4, Cap. 11, n. 10. Itálico nosso.

⁸⁹ Cf. **DI**, XI, 3, 22.

⁹⁰ **DM**, XXXIV, 5, 61.

internamente a subsistência se comunica à natureza como “aquilo pelo qual existe” a substância completa.

Consequentemente, a incomunicabilidade da pessoa, além da negação de comunicação por identidade com relação a coisas distintas, só exclui a comunicação a outro enquanto último término da existência que, nas coisas criadas, se considera necessário para o complemento da existência. Por isso que nelas esta incomunicabilidade se costuma definir como sendo *junto a outro enquanto sustentante*, porque este término costuma completar *aquilo que de maneira própria e por si mesmo existe em razão do qual se diz aquilo que absolutamente é e opera*. E isso é o que, por tal término, se torna incomunicável da mencionada maneira, a saber, *o suposto que nas coisas criadas está composto de natureza e aquele modo ou término da existência*.⁹¹

Considerando, então, a subsistência do ponto de vista da substância completa, ou seja, *ut quod*, se conclui como por oposição ao exposto no parágrafo anterior que esta subsistência será incomunicável por meio de uma forma inerente, por ser precisamente uma subsistência que rejeita em sua razão essencial toda e qualquer inerência e será também incomunicável por modo de parte por estarmos nos referindo à subsistência completa.

Já a subsistência particularmente considerada como parte “[...] constitui uma realidade incomunicável por modo de inerência, mas não por modo de parte; pois, pelo mero fato de ser incompleta, pode ser parte e, assim, não lhe repugna a comunicação por modo de parte”,⁹² seja como parte essencial como no caso da subsistência parcial da matéria prima ou da alma racional, ou como parte accidental como no caso da subsistência parcial das partes da água.

Tal exposição que acabamos de fazer, parece ir de encontro ao que foi explanado no capítulo sobre a perspectiva semântica, pois então afirmamos que, para Suárez, a subsistência e o suposto se identificam nas criaturas. Todavia, aqui chegamos ao corolário de que a subsistência enquanto tal não é o fundamento da

⁹¹ “Igitur incommunicabilitas personae, praeter negationem communicationis per identitatem respectu rerum distinctarum, solum excludit communicationem ad alterum, ut ad ultimum terminum existentiae, qui terminus in rebus creatis censetur necessarius ad complementum existentiae; propter quod in eis dici solet haec incommunicabilitas esse ad alterum ut ad sustentantem, quia hic terminus complere solet id quod proprie ac per se existit, tanquam id quod simpliciter esse et operari dicitur; et hoc est quod per talem terminum redditur incommunicabile praedicto modo, scilicet ipsum suppositum, quod in rebus creatis est compositum ex natura, et modo illo seu termino existentiae” **DI**, XI, 3, 9. *Itálico nosso*.

⁹² “[...] constituere rem incommunicabilem per modum inhaerentis, non tamen per modum partis; nam, hoc ipso quod incompleta est, potest esse pars; et ideo illi non repugnat communicatio per modum partis” **DM**, XXXIV, 5, 61.

incomunicabilidade absoluta que descreve o suposto, o que nos induziria a pensar que a perseidade e a supositalidade se assetam sobre princípios distintos em virtude dos quais ficaria marcada tal distinção entre subsistência e suposto. A solução dessa aparente aporia nos ajudará a fechar este apartado sobre as propriedades da subsistência, descrevendo com precisão a substância completa como suposto.

Para tal fim, é imprescindível ter presente o que comentamos acima sobre a subsistência como um *quod* ou como um *quo*, em outras palavras como realidade constituída ou como elemento constituinte. Como elemento constituinte a subsistência é somente uma parte do todo *quod subsistit*. Como já explicamos acima, esse sujeito subsistente não é simples, mas resultado de uma composição entre natureza e subsistência que devem ser encaradas com partes ou elementos constituintes do todo. E assim como o todo é mais que a mera soma de suas partes, assim também o suposto não se reduz exclusivamente nem à subsistência, nem à natureza, mas à sua maneira inclui ambas.

Além disso, em toda verdadeira composição, é necessário que o termo adequado resultante dela seja composto dos extremos que se unem entre si, como também parece acontecer na composição do acidente com o sujeito. Pois o próprio concreto, por exemplo, o branco, é à sua maneira, uno a partir destas coisas. [...] Logo, se uma coisa se une com outra, é necessário que surja algo unitário de ambas. Pois, como suponho, uma coisa não se torna outra, mas ambas permanecem. Caso contrário, não seria uma união, mas sim confusão. Portanto, é necessário que de ambas resulte uma coisa distinta que consta de ambas, pois toda união tende a alguma unidade.⁹³

Isso significa que propriamente o que subsiste não é a natureza ou subsistência enquanto tais, mas sim o composto delas. Essa realidade distinta resultante da composição é o que denominamos suposto, sujeito subsistente ou aquilo que subsiste (*id quod subsistit*) e a subsistência considerada isoladamente seria um dos elementos constituintes (*id quo subsistit*) do suposto. Em vista disso, “a natureza que está no suposto não se faz ela mesma incomunicável por tal modo ou término da

⁹³ “Praeterea, in omni vera compositione, necesse est adaequatum terminum per illam resultantem esse compositum ex extremis, quae inter se uniuntur, ut etiam in compositione accidentis cum subjecto videre licet; nam ipsum concretum, verbi gratia, album, est suo modo unum ex his; [...] si autem unum alteri unitur, necesse est unum aliquid ex utroque fieri; nam, ut suppono, unum non fit alterum, sed utrumque manet, alioquin non esset unio, sed confusio; ergo necesse est ut ex utroque resultet unum ab utroque distinctum, et ex utroque constans; nam omnis unitio ad aliquam unitatem tendit” **DI**, VII, 4, 12.

existência ou pelo *menos este não pertence à razão de supositalidade enquanto tal.*"⁹⁴

E o motivo de a subsistência como parte ou término modal da natureza não se equacionar com o suposto está no fato de esse incluir a composição em sua essência.

[...] aquilo que é a razão de ser por si é outra coisa distinta da entidade atual da própria natureza e *por ele a mesma natureza ou humanidade não é propriamente por si, mas o composto dela e da razão de ser por si que é a personalidade ou supositalidade [...]*. Portanto, se usa este por si para denominar certo complemento da existência substancial ou modo de existir pelo qual se constitui aquilo que propriamente é em si sem adesão a outro como sustentante e terminante da existência da natureza.⁹⁵

Assim podemos afirmar que a razão da distinção entre perseidade e supositalidade não se funda em dois princípios distintos, mas em uma mesma realidade, a da subsistência, como parte isolada tendo em conta somente seu efeito formal, ou como incluída no todo onde seu efeito próprio se modifica em virtude da composição da qual resulta, por assim dizer, um terceiro elemento distinto de ambas as partes isoladas.⁹⁶ Tal como estudamos anteriormente, a subsistência tomada precisamente é o término último da natureza substancial segundo o ser da existência. Isso significa que a natureza, ao se compor com a subsistência, recebe dela a perseidade existencial como aditamento modal.

No entanto, não é somente a natureza que se compõe com a subsistência, mas a própria subsistência também se compõe com a natureza. Pois, como analisado anteriormente, a existência da natureza, enquanto tal, somente lhe confere sua entidade fora das causas.⁹⁷ Em outros termos, a entidade da natureza em sentido absoluto não inclui a subsistência,⁹⁸ mas somente um limite ontológico essencial. Por outro lado, a entidade da subsistência inclui intrinsecamente a perseidade, mas não o limite quiditativo. Logo também a subsistência ao se compor com a natureza acaba

⁹⁴ "Natura autem, *quae est in supposito*, non fit ipsa incommunicabilis per talem modum seu terminum existentiae, vel *saltem hoc non est de ratione suppositalitatis ut sic.*" **DI**, XI, 3, 10. Itálico nosso.

⁹⁵ "[...] id, quod est ratio per se essendi, esse aliud ab entitate actuali ipsius naturae, et per id non proprie naturam ipsam seu humanitatem per se esse, sed compositum ex illa et ratione per se essendi, quae est personalitas seu suppositalitas [...]. Sumitur ergo hic per se, ut dicit complementum quoddam existentiae substantialis, seu modum existendi, quo constituitur id quod proprie est in se sine adhaesione ad aliud ut ad sustentans et terminans existentiam naturae" *Ibidem*, XI, 3, 10. Itálico nosso.

⁹⁶ *Ibidem*, VII, 4, 6; VII, 4, 14.

⁹⁷ Cf. *Ibidem*, VIII, 4, 3.

⁹⁸ Cf. *Ibidem*, XI, 3, 14.

sendo modificada por receber dela sua configuração essencial.⁹⁹

Em uma passagem do DI, Suárez esclarece esse processo de mútuo aperfeiçoamento ao afastar uma objeção contra sua tese de que o término da união hipostática resultaria em uma pessoa composta. Pois tudo aquilo que se compõe em unidade substancial tem razão de parte como a alma e o corpo que compõem a humanidade íntegra. Como partes, alma e corpo são entidades imperfeitas que, por meio da união, efetivam mutuamente suas existências. Agora, se o homem Cristo for um composto que inclui substancialmente a humanidade e a subsistência do Verbo, significaria que essa subsistência está completando ou adicionando à natureza humana de Cristo o ser pessoa e que, por sua vez, a natureza está adicionando ao Verbo o ser homem. Portanto, estaríamos atribuindo uma imperfeição ao Verbo por entendê-lo como parte de um todo.¹⁰⁰ Contra esse argumento Suárez afirma que a união hipostática não significa imperfeição por parte do Verbo, pois sua subsistência não está ordenada naturalmente à união com a natureza humana. Em contrapartida, as coisas naturalmente ordenadas à composição, tal como sucede na relação entre natureza e subsistência, são efetivamente menos perfeitas que o composto delas derivado.

Responde-se à dúvida colocada ao princípio: todas aquelas coisas consideradas ali procedem em outras composições nas quais os componentes, por sua natureza, estão ordenados e instituídos para se comporem. Pois nelas os componentes se aperfeiçoam mutuamente e o composto é mais perfeito que cada um dos componentes e assim tal modo de composição diz imperfeição.¹⁰¹

Por conseguinte, o composto resultante coaduna em si, com unidade substancial, uma “quididade-subsistente”. É esse composto que inclui substancialmente uma determinada essência existente e uma subsistência que denominamos suposto. Nesse horizonte se entende como a subsistência, mesmo não sendo formalmente aquilo pelo qual o suposto se diz comunicável, é, no entanto, sua causa material como um dos elementos a partir dos quais se constitui a substância

⁹⁹ Consultar nota 39 do capítulo 11. Ver também: **DM**, V, 4, 7.

¹⁰⁰ **DI**, VII, 4, 1-4.

¹⁰¹ “Ad rationem dubitandi in principio positam respondetur, illa omnia ibi sumpta procedere in compositionibus aliis, in quibus componentia ex natura sua instituta sunt et ordinata ad componendum; in illis enim componentia se invicem perficiunt, et compositum est perfectius singulis componentibus, et ideo talis modus compositionis imperfectionem dicit” *Ibidem*, VII, 4, 22.

em seu estatuto incomunicável.¹⁰² Pois a subsistência, como uma entidade modal que guarda certa identidade com a essência, termina confinada dentro do limite ontológico dessa mesma essência singular o que a torna incomunicável ou incapaz de ulteriores composições. De fato, enquanto término último existencial, não se pode esperar ulteriores atualizações que termine e complete a natureza na ordem da substância. Enquanto modo não poderá se unir e completar modalmente outra natureza alheia, dado que o modo se identifica com a quiddidade da própria coisa modificada.¹⁰³

Dessarte, a subsistência causa diretamente a perseidade da essência e, concomitantemente, por mediação dessa mesma essência com a qual se compõe, termina acarretando também na incomunicabilidade do suposto como o sujeito que subsiste nesta natureza singular.¹⁰⁴ Portanto, é o caráter limitado do ente finito que torna uma mesma subsistência causa imediata da perseidade e mediada da supositalidade. Por esse motivo que na substância criada subsistência e suposto na prática se identificam.

Em quarto lugar, suponho que, nas coisas criadas, por aquele mesmo término ou modo positivo da natureza substancial a coisa se constitui existente por si e totalmente incomunicável e, conseqüentemente, pessoa ou suposto. E assim, aquela razão de ser por si é também razão de existir de modo incomunicável. E, assim, elas não se distinguem na realidade, mesmo que as separemos com a razão. E de fato, o motivo é que aquele termo, enquanto razão de ser por si, confere a incomunicabilidade a outro enquanto hipóstase ou término de união hipostática. E, além disso, porque aquele término se supõe criado e finito, sendo também intrinsecamente incomunicável a quaisquer coisas por identidade com elas e dessa maneira tem toda incomunicabilidade que é necessária para a razão de suposto e, por essa razão, nas coisas criadas, aquele mesmo término da natureza, que constitui

¹⁰² Cf. **DI**, VII, 4, 12. Especialmente onde diz: “Quod ergo Durandus a it, personam Christi non esse hoc modo compositam, dupliciter potest intelligi. Primo, *quasi materialiter de persona Christi secundum se*; et hoc modo verissime dicitur, illam non esse compositam, nam potius est unum extremum hujus compositionis, et terminus ad quem fit hsec compositio seu unitio.” Itálico nosso.

¹⁰³ Cf. *Ibidem*, XIV, 1, 1. Especialmente onde diz: “[...] de ratione personalitatis est incommunicabilitas, imo ad hoc potissimum poni videtur, ut ita terminet naturam, quod eam sic terminatam reddat incommunicabilem, et ideo dicitur esse ultimus nature terminus; ergo est aperta implicatio, talem terminum amplius terminari, seu constitutum per talem terminum alteri hypostaticè uniri. De ratione enim hujus termini, ut supra dicebam, non est quod sit incommunicabilis nature ut sic; nam potius est modus ac terminus ejus; est ergo incommunicabilis personae, et interminabilis altero simili termino. Sicut etiam linea non potest terminari alia linea, nec punctus alio puncto, nec unum ubi formaliter alio ubi, nec una actio alia actione; et in universum una forma non potest suum veluti formalem effectum per aliam formam recipere, ut calor fieri nequit calidus alio calore; ita ergo nec personalitas ut sic potest alia personalitate personari seu terminari.”

¹⁰⁴ Cf. *Ibidem*, XI, 3, 22. Especialmente ali onde diz: “[...] primo enim negatur incommunicabilitatem esse de intrinseca ratione subsistentiae, aut esse veluti effectum formalem ejus proprium, sed solum esse rationem per se essendi, et complere substantiam in suo existendi modo. Et quamvis in creaturis ex hoc modo existendi sequatur omnimoda incommunicabilitas ob limitationem earum, non est necesse eam sequi ex ratione subsistendi ut sic, sed ex tali modo et ratione subsistendi.”

a coisa subsistente, ou existente por si, constitui também o suposto ou a pessoa, sendo tanto subsistência como supositalidade ou peseidade.¹⁰⁵

Como fechamento deste capítulo, recapitulemos algumas conclusões. Tendo delineado os contornos essenciais da subsistência no capítulo anterior, nosso objetivo agora se centrou em descrever duas propriedades da subsistência criada: a indivisibilidade e a incomunicabilidade. A subsistência em si é indivisível; caso a subsistência seja composta o que se divide é a união das partes integrantes ou essenciais que termina desfazendo a subsistência completa. Ditas partes, uma vez separadas, podem manter ao menos uma subsistência parcial. Investigando o que leva uma parte possuir uma subsistência parcial, descobrimos que toda subsistência exige ou inclui em sua entidade, como um mínimo ontológico, uma negação de dependência por inerência. Por isso que a forma substancial material e a accidental não se dizem subsistentes, porque suas respectivas essências incluem intrinsecamente uma dependência por composição inerente a um sujeito. Logo, a subsistência exclui de seu conceito a incomunicabilidade absoluta, pois algo pode ser subsistente e estar ordenado a uma pura união não inerente com outro como ocorre na união entre corpo e alma no homem. Tal incomunicabilidade é própria do suposto e não da subsistência.

Com isto finalizamos a análise em concreto da subsistência como aquilo descreve a razão essencial de substância, bem como os fundamentos que levam algo a se enquadrar como subsistente, a saber, as diferentes maneiras em que uma entidade inclui uma negação positiva de dependência ou inerência. No próximo capítulo completaremos a análise da subsistência desde a perspectiva abstrata a fim de “[...] determinar a razão geral constitutiva do gênero supremo do predicamento da substância.”¹⁰⁶

¹⁰⁵ “Quarto suppono, in rebus creatis per eundem omnino terminum seu modum positivum substantialis naturae constitui rem per se existentem, et omnino incommunicabilem, et consequenter personam vel suppositum. Itaque illa ratio per se essendi est etiam ratio incommunicabiliter existendi, nec in re haec distinguuntur in tali modo seu termino, etiamsi ratione a nobis praescindantur. Ratio autem est, quia ille terminus, ut est ratio per se essendi, confert incommunicabilitatem ad alterum ut hypostasim, seu terminum bypostaticae unionis, et quoniam alias terminus ille creatus esse supponitur et finitus, est etiam intrinsece incommunicabilis aliquibus per identitatem cum illis, et ita habet omnem incommunicabilitatem, quae ad rationem suppositi necessaria est, et ideo in rebus creatis illemet terminus naturae, qui constituit rem subsistentem, seu per se existentem, constituit etiam suppositum vel personam, estque subsistentia et suppositalitas seu personalitas.” **DI**, XI, 3, 11.

¹⁰⁶ “[...] declarabimus tandem generalem rationem constituentem supremum genus praedicamenti substantiae.” **DM**, XXXIV, 6, 1.

CAPÍTULO 13 - Subsistência e substância segunda

Como mencionado ao início dessa parte de nosso estudo, Suárez busca entender a substância em sua razão formal ou absoluta por meio da noção de subsistência ao contrário da leitura aristotélica que descrevia a substância em sua relação com os acidentes. Iniciamos esta investigação sobre a subsistência com a demarcação do problema discriminando os domínios de dois temas próximos: a questão dos universais e a da subsistência. Para tanto se evidenciaram as quatro maneiras gerais de significar uma essência, conforme ela se entenda como universal, particular, concreto ou abstrato. A fim de facilitar nosso entendimento, reproduzimos outra vez de maneira esquemática como se dão estas relações:

QUADRO 9 - RELAÇÕES HORIZONTAIS E VERTICAIS DOS MODOS DE SIGNIFICAR A ESSÊNCIA

	Comum	Singular
Abstrato	↑ Humanidade ← → Esta humanidade ↑	
Concreto	↓ Homem ← → Este homem ↓	

Conforme o quadro acima, temos dois tipos de relações básicas, as verticais e as horizontais. As relações horizontais dizem respeito ao problema dos universais e da individuação, ou seja, o que esta natureza singular adiciona sobre uma natureza comum para que ela se torne singular. Já o problema da subsistência se concentra nas relações verticais, especificamente nas relações verticais singulares referentes à substância primeira. Assim, a questão da subsistência diz respeito não ao que o indivíduo adiciona à natureza universal, mas sim ao que o sujeito singular adiciona sobre a natureza singular.¹

Até este momento congregamos nossos esforços na compreensão dessas relações verticais singulares, no entanto as relações verticais não se esgotam somente no âmbito da substância primeira, verificando-se também no bojo da substância segunda. Nesse sentido, a principal pergunta se refere à natureza dessas relações verticais universais, ou seja, se elas são essencialmente as mesmas que as singulares ou não. Visto que as singulares têm como fundamento a subsistência que o sujeito ou suposto adiciona sobre a natureza abstrata singular, afirmar que as

¹ DM, XXXIV, 2, 3; XXXIV, 3, 2.

relações verticais universais são essencialmente as mesmas que as singulares pareceria conferir uma valência platônica à MF de Suárez, pois isso poderia implicar na afirmação do caráter subsistente dos universais.

Daí surge a segunda questão, a de evidenciar a razão geral constitutiva do gênero da substância. Mais uma vez FS se afasta de uma resposta meramente lógica pela qual algo se diz substância (segunda) por ser sujeito da predicação como, por exemplo, o universal “homem” é sujeito do predicado “animal”.² O que se indaga é a razão ontológica pela qual algo se diz substância em sentido amplo. No terceiro ponto deste capítulo, discutiremos como corolário final a pergunta sobre a ordem como diversas coisas se colocam no predicamento da substância.³

13.1. Distinção entre concretos e abstratos nas substâncias segundas

A dificuldade em distinguir concretos e abstratos está em que, *prima facie*, a relação entre eles parece ser essencialmente diversa conforme se tomem de modo universal ou particular. Esse contraste se apresenta tanto do ponto de vista da significação lógica dos termos como também do ponto de vista ontológico.

Logicamente falando, os nomes concretos das substâncias segundas e primeiras aparentam não possuir o mesmo significado. Em vista disso, no primeiro caso, a relação entre nomes concretos e abstratos seria somente de razão, enquanto nas substâncias primeiras seria uma distinção real tal como temos argumentado até o momento. Assim, esses nomes concretos universais, por exemplo, homem, significariam formalmente o mesmo que seus correspondentes abstratos (humanidade). A diferença estaria em que “homem” conotaria indiretamente o sujeito singular (este homem ou Pedro) que realmente subsiste.

Com respeito à substância primeira, seus correspondentes nomes singulares não apresentariam a mesma dinâmica descrita acima, pois a própria noção de substância primeira, por definição, exclui uma referencialidade a outro sujeito visto que ela se configura como base e fundamento último do significado primordial da noção de substância. Caso contrário, se os nomes concretos das substâncias

² ARISTOTLE. Categories. In: BARNES, J. (Ed.). **The complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 1, 1a20.

³ DM, XXXIV, 8, 1.

primeiras incluíssem uma referência a outro sujeito, cairíamos em uma regressão infinita. Não seria possível, então, que tais nomes signifiquem formalmente uma natureza conotando ou sugerindo indiretamente um sujeito como sucede com as denominações universais, sendo, pois, necessário que tais nomes singulares denotem diretamente o próprio suposto.

Do ponto de vista ontológico, tal contraste ficaria ainda mais evidente. Como vimos, “este homem” se distingue “desta humanidade” pela subsistência incomunicável que o suposto adiciona à natureza. Em contraste, “homem” em universal não apresenta uma razão incomunicável, mas sim comum e participada por vários indivíduos. Assim, posto que a diferença entre o abstrato e o concreto singular radica unicamente na subsistência adicionada à natureza que a torna incomunicável, a diferença entre concreto e abstrato universal seria somente de razão visto que o universal é intrinsecamente comunicável.⁴ Afirmar o contrário implicaria atribuir um estatuto subsistente aos universais coisa que o próprio Suárez rejeita.⁵ Logo, a razão última pelo qual algo se diz substância não estaria na subsistência, dado que esta estaria excluída das relações universais. A questão da substância segunda parece terminar em uma aporia dentro do próprio sistema de Suárez.

Apesar dessas dificuldades, a posição de Suárez vai no sentido de afirmar a equivalência essencial entre as relações dos nomes concretos e abstratos tomados de maneira comum e os de maneira singular. A fim de afastar as dificuldades colocadas acima, é preciso ter presente que não há óbice algum em o intelecto abstrair uma razão comum de uma entidade particular.⁶ Por isso,

⁴ **DM**, XXXIV, 8, 2. Também na Suma, Tomás afirma que: “licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest, et sic philosophus definit substantiam primam. Et hoc modo definit Boetius personam.” TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, I, q. 29, a. 1, ad 1.

⁵ **DM**, VI, 4, 1-9. Para uma exposição mais abrangente da noção de universal em Suárez e em outros autores da Escolástica Tardia, vide HEIDER, D. **Universals in second scholasticism: a comparative study with focus on the theories of Francisco Suárez S.J. (1548-1617), João Poinot O.P. (1589-1644), and Bartolomeo Mastri da Meldola O.f.M. Conv. (1602-1673), Bonaventura Belluto O.f.M. Conv. (1600-1676)**. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2014.

⁶ **DM**, XXXIV, 3, 2.

[...] assim como este suposto ou aquilo que tem esta natureza adiciona algo determinado a esta natureza individual, por razão do qual se distingue realmente dela, assim também o que tem a humanidade adiciona absolutamente algo em comum ou em universal à mesma humanidade, motivo pelo qual é o homem que tem a natureza e não a humanidade.⁷

Em outras palavras, nada impede que a noção de concreto universal inclua como seu distintivo uma subsistência considerada universalmente, pois “da mesma maneira que ente ou substância podem abstrair o qualificativo criado e incriado em um conceito comum, como mostrei mais amplamente em outro lugar, assim também a pessoa, porque não há nenhuma razão para essa diferença.”⁸ Agora, Como visto anteriormente, para Suarez o universal se distingue do particular somente com uma distinção de razão como um modo de conceber uma mesma realidade particular de maneira que, no fundo, o universal termina absorvido pelo particular como uma consideração mental deste. A consequência é que os concretos e abstratos comuns se distinguirão da mesma maneira que os singulares.⁹

No entanto essa argumentação explica a razão *quia* ou o fato da proporcionalidade de relações entre os diferentes modos de entender a essência. Resta expor a razão *propter quid* que explica como essa proporcionalidade se verifica dentro da concepção suarezina de subsistência. Esse problema da subsistência aplicada à substância segunda lhe servirá a Suárez para matizar sua peculiar teoria da subsistência, especificamente no que se refere a distinção traçada entre essência, subsistência e suposto que abordamos nos capítulos anteriores. De fato, ao tratar da incomunicabilidade, afirma Suárez que:

[...] a matéria se comunica com a forma, a forma com a matéria, o acidente se comunica com o sujeito e o sujeito com o acidente, e (no que interessa à presente questão) a subsistência se comunica com a natureza, à qual se une intimamente, terminando-a, e a natureza se comunica com o suposto do qual é forma e essência, e o mesmo também se comunica com a subsistência, visto que se une a ela.¹⁰

⁷ “[...] sicut hoc suppositum seu hoc habens hanc naturam addit aliquid determinatum huic naturae individuae, ratione cuius ex natura rei distinguitur ab illa, ita habens humanitatem absolute addit aliquid in communi seu in universali ipsi humanitati, ratione cuius homo est habens naturam, et non humanitas.” **DM**, XXXIV, 8, 3.

⁸ “sicut ens, vel substantia in conceptu communi abstrahere possunt a creata et increata, ut alibi latius ostendi: ita etiam persona, quia nulla est differentiae ratio.” **UT**, Tra. III, Liv. 7, Cap. 8, n. 6.

⁹ **DM**, XXXIV, 8, 4.

¹⁰ “[...] materia communicatur formae, et forma materiae, et accidens communicatur subiecto, et subiectum accidenti, et (quod ad rem praesentem spectat) subsistentia communicatur naturae, cui

Esta tripla comunicação-composição entre natureza, subsistência e suposto será a base usada por Suárez para afastar as objeções levantadas acima e compreender como a subsistência se configura como fundamento inclusive da noção de substância segunda, ainda que esta não inclua a subsistência do modo que o faz a substância primeira, a saber, particular e incomunicável. Com base neste fundamento, se dissolve a diferença semântica apontada anteriormente entre substância primeira e substância segunda, pois a noção de substância primeira implica ser sujeito dos acidentes, da natureza substancial abstrata e singular no qual subsiste. Dito de outra forma, se replica na substância segunda a performance significativa da primeira, “[...] visto que um termo substantivo, como homem, significa formalmente a forma ou natureza enquanto está naquele que a possui”.¹¹

Por esse motivo, os nomes concretos singulares como, “este homem” ou “Pedro”, também possuem um duplo significado: formalmente significam “esta humanidade”, mas insinuam, conotam ou incluem materialmente o suposto como sujeito no qual subsiste esta natureza particular. Além disso, a natureza e a subsistência são partes que entrando em composição formam o todo substancial cabalmente terminado no suposto. Assim sendo, Suárez afirma que:

[...] a pessoa considerada em geral [ou seja, o suposto], de modo adequado e diretamente (como costumam dizer), significa algo constituído de natureza racional e subsistência incomunicável, o qual consta suficientemente do que se disse acima sobre a definição de pessoa. [...] No entanto, quando afirmam isso, não consideram a substância como essência, mas como subsistente incomunicável. Tampouco falam somente do significado formal, mas do adequado no qual se incluem tanto a natureza quanto a personalidade, pois, como disse, a pessoa consta de ambas.¹²

Logo, quando se afirma que a substancia primeira significa formalmente a natureza abstrata e materialmente o suposto onde ela subsiste, não se está afirmando que a substância como entidade fechada inclui em sua razão uma referencialidade a

intime coniungitur, eam terminando, et natura communicatur supposito, cuius est forma et essentia, et ipsi etiam subsistentiae communicatur, siquidem illi unitur.” **DM**, XXXIV, V, 57. Itálico nosso.

¹¹ “[...] quia terminus substantivus, ut homo, formaliter significat formam seu naturam, ut in habente illam” **DI**, XIII, II, 13.

¹² “[...] personam generatim sumptam [scilicet suppositum], adaequate et in recto, (ut aiunt) significare quid constitutum ex natura rationali et subsistentia incommunicabili, quod satis constat ex supra dictis de definitione personae. [...] Cum enim id dicunt, non sumunt substantiam pro essentia, sed pro subsistente incommunicabili, nec loquuntur de solo significato formali, sed de adaequato, in quo et natura et personalitas includuntur, quia, ut dixi, persona ex utraque constat.” **UT**, Tra. III, Liv.7, Cap. 8, n. 2.

outra entidade completa e que essa, por ser também substancial e completa, inclui igualmente a necessidade de outro suporte substancial e assim indefinidamente. Porque o suposto inclui a natureza não como um todo, mas como uma parte que, composta com a subsistência, forma o sujeito subsistente.¹³ Logo, existe uma distinção entre significado formal e significado principal:

Por esse motivo que os metafísicos costumam dizer que a natureza íntegra é a forma do todo em relação ao suposto, o qual se relaciona de modo material em comparação com ela. Isso se confirma e se esclarece pelo fato do término formal não se denominar a partir daquilo que mais pode ser colocado em pé de igualdade com a coisa ou que é mais principal nela. Porque, ao se tornar quente, aquilo que é mais principal na coisa é o sujeito do calor que o calor e, mesmo assim, [o sujeito] não é o termo formal do aquecimento.¹⁴

Logo, ao contrário do que intuitivamente estamos inclinados a inferir, o significado principal não se identifica com o formal, pois esse nada mais é que o elemento parcial configurante do todo que realmente existe. Essa dinâmica relacional é análoga à dos nomes das substâncias segundas que, como mencionamos acima, designam formalmente a natureza comum e, ao mesmo tempo, apontam para o suposto como seu sentido fundamental e adequado onde tal natureza existe na realidade.

Cabe notar que no caso da substância primeira há um pequeno matiz de diferença, porque esta relação significativa não se dá entre a natureza comum e o suposto singular, mas entre natureza singular e suposto singular de maneira que não é possível dizer que aquele se absorve neste. Ou seja, na substância primeira é possível distinguir dois significados realmente distintos, um formal e outro material. Sem embargo, em vista da relação de composição entre natureza e subsistência, estes dois sentidos não são obstáculos para se afirmar que o significado adequado de substância primeira é o suposto enquanto este nada mais é que a natureza dotada de subsistência própria.

¹³ **DM** XXXIV, 8, 5.

¹⁴ “Unde natura integra dici solet a Metaphysicis forma totius respectu suppositi, quod comparatione illius quasi materialiter se habet. Et confirmatur ac declaratur: nam formalis terminus non est attendendus ex eo, quod in re principalius est, aut aequalius; nam cum calidum fit, in re quid principalius est subjectum caloris quam calor, et nihilominus non est terminus formalis calefactionis.” **DI**, VIII, 3, 11.

[...] pois este nome pode tomar-se ou como concreto ou como abstrato. No primeiro modo significa aquilo que existe por si, já o outro modo significa aquele modo formal pelo qual a coisa tem para subsistir por si, o qual pode denominar-se razão de existir por si. Além disso, a subsistência no primeiro modo pode significar ou de modo simples e absoluto aquilo que subsiste por si ou de modo especial aquilo que subsiste de modo incomunicável e último [...]. E assim também de modo proporcional se pode distinguir a subsistência tomada em abstrato, pois pode significar a razão absoluta de ser por si ou a razão de subsistir de modo incomunicável.¹⁵

De modo análogo, a entidade accidental também significa abstratamente uma determinada forma como a brancura; no entanto tal significação implica necessariamente, enquanto acidente, o estar na substância como sujeito que dá o suporte ao seu ser como forma accidental.¹⁶ Certamente há uma analogia e não uma identidade entre os modos de significação accidental e substancial. Pois entre substância e acidente existe uma distinção real, enquanto entre subsistência e natureza há somente uma distinção modal. Por esse motivo que há uma unidade mais intrínseca entre a natureza e o sujeito sobre o qual ela se assenta, dado que ambos elementos estão na mesma ordem da substância. Já no acidente é mais evidente a diversidade entre o sujeito substancial e a modificação accidental, pelo fato de os dois estarem em ordens diferentes: a subsistência como término último dentro do domínio da substância e o acidente como modificação extrínseca à substância. No entanto, como se tem visto, esta analogia entre subsistência e inerência é recorrente em Suárez, pois a forma substancial, ao subsistir no suposto, se assemelha ao acidente que inere na substância.

No fundo o que ocorre na questão da subsistência é uma espécie de deslocamento ontológico daquilo que se configura como sujeito último do ser, pois ao traçar uma distinção real entre concretos e abstratos, o substrato último que não está em outro e não se diz de outro deixa de ser a natureza individual e recai no suposto sobre o qual essa se apoia como sujeito que a exercita como própria. Assim não só a substância se lê em uma chave análoga a do acidente pela qual uma natureza, por

¹⁵ “[...] potest enim hoc nomen sumi vel ut concretum, vel ut abstractum: priori modo significat id quod per se existit, posteriori vero modo significat illum formalem modum a quo res habet ut per se subsistat, qui potest dici ratio per se existendi. Rursus subsistentia priori modo significare potest, vel simpliciter et absolute id quod per se subsistit, vel specialiter id quod incommunicabiliter et quasi ultimate subsistit [...]. Et sic etiam proportionaliter distingui potest subsistentia sumpta in abstracto, potest enim significare rationem per se essendi simpliciter, vel rationem incommunicabiliter subsistendi.” **DI**, XI, 3, 5.

¹⁶ **DM**, XXXIV, 8, 6.

exemplo a humanidade, se apoia sobre um sujeito, isto é, o suposto ou pessoa que possui tal natureza, mas o mesmo conceito de acidente se entende à luz da subsistência.

Nesse sentido é notável a exegese que faz Suárez de um trecho das Categorias de Aristóteles onde analisa a diferença entre substância primeira e segunda em comparação com os acidentes. Nesta passagem, o texto de Aristóteles parece apresentar uma objeção à sua leitura segundo a qual os nomes concretos, tanto referentes à substância quanto aos acidentes, significariam formalmente uma natureza abstrata e materialmente um sujeito que os recebe e com elas se compõem. Isto porque o Estagirita parece afirmar que o branco significaria nada mais que a qualidade da brancura, ou seja, que não haveria uma distinção real entre nomes dos acidentes universais tomados em concreto ou em abstrato. Segue o texto de Aristóteles:

Pois toda substância parece significar este algo [*hoc aliquid* / *τόδε τι*]. De fato, sobre as substâncias primeiras isto é verdadeiro e fora de controvérsia, a saber, que elas significam este algo, pois o que se expressa é um indivíduo com unidade numérica. Já no caso das substâncias segundas, elas parecem, de modo semelhante, querer dizer este algo por meio de uma figura de linguagem como quando se diz homem ou animal. No entanto, isto não é verdadeiro. *Antes, porém, significam algo de certa natureza* [*quale (ali)quid* / *ποιόν τι*]. Pois o sujeito não é uno como a substância primeira, mas homem e animal se dizem de muitas coisas. Todavia, não significam algo de certa natureza de maneira absoluta como o branco. *Pois o branco nada mais é que certa natureza* (*quale* / *ποιόν*).¹⁷

Certamente, uma das possíveis traduções de *ποιός* é, de fato, qualidade.¹⁸ Nesse sentido, o universal concreto branco significaria o mesmo que o abstrato brancura havendo entre eles uma mera distinção de razão. Todavia, a interpretação

¹⁷ “Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν ὅτι τόδε τι σημαίνει· ἄτομον γὰρ καὶ ἓν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν. ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τόδε τι σημαίνειν, ὅταν εἴπῃ ἄνθρωπον ἢ ζῶον· οὐ μὲν ἀληθές γε, ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι σημαίνει, οὐ γὰρ ἓν ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον ὥσπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῶον· οὐχ ἅπλως δὲ ποιόν τι σημαίνει, ὥσπερ τὸ λευκόν· οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίνει τὸ λευκόν ἢ ποιόν.” ARISTOTELES. *Categoriae*. In: DIDOTTI, A. F. (Ed.). **Aristoteles: Opera Omnia Graece et Latine cum indice nominum et rerum absolutissimo**. 3. ed. New York: Georg Olms Verlag, 2007, v. 1, 3b3-3b16; tradução nossa, a qual também foi confrontada com a versão latina do texto. Nas edições mais recentes das categorias a referência é ligeiramente diferente, correspondendo à 3b10-3b21; para tanto, vide a edição das obras completas de Aristóteles de Jonathan Barnes pela Princeton University Press já citada neste trabalho ou ARISTÓTELES. **Tratados de lógica (Órganon)**. Madrid: Editorial Gredos, 1982. Itálico nosso.

¹⁸ Cf. <https://logeion.uchicago.edu/ποιός>. Acesso em 23/04/2020.

de FS vai mais em consonância com o contexto geral da passagem, marcando um interessante paralelo entre substância primeira e segunda: assim como a substância primeira significa o *τόδε τι* (este algo singular) e a substância segunda o *ποιόν τι* (algo de certo tipo ou natureza), assim também o acidente singular significará o *τόδε* (uma realidade singular sem caráter subjetivo) e o acidente universal significará somente o *ποιόν*, ou seja, uma razão formalmente configurada que exclui uma autonomia entitativa, necessitando assim da composição com a substância como sujeito ou suporte material.¹⁹ Abaixo segue um quadro sinóptico das diferentes noções de substância em relação com o acidente:

QUADRO 10 - NOÇÕES DE SUBSTÂNCIA EM COMPARAÇÃO COM O ACIDENTE

	Substância	Acidente
Singular	<i>τόδε τι</i>	<i>τόδε</i>
Universal	<i>ποιόν τι</i>	<i>ποιόν</i>

Por isso conclui Suárez que o acidente branco não significa somente de maneira formal ou abstrata a brancura como sua qualidade, mas uma determinada natureza accidental em contraste com a substância: “Assim como quando o homem se faz branco o término daquela ação resulta em algo composto, a saber, este branco, distinto de alguma maneira do suposto que se torna branco acerca do qual, no entanto, se predica verdadeiramente.”²⁰ Portanto, da mesma maneira que o suposto, o branco tem um significado composto de um elemento formal e outro material que juntos formam o seu significado adequado que inclui a composição.²¹ Em outras palavras, o branco significa formalmente a brancura, mas de modo oblíquo ou conotado significa também que esta forma só se verifica em um suporte, ou seja, em composição.²² A consequência é que as formas abstratas, tanto accidentais quanto substanciais, devem ser entendidas não como um todo fechado e completo, mas como partes de um composto: a “humanidade” enquanto subsiste no suposto e a “brancura” enquanto inere na substância.

¹⁹ **DM**, XXXIV, 8, 6.

²⁰ “Sicut, quando homo fit albus, terminus ex illa actione resultans est aliquod compositum, scilicet, hoc album, distinctum aliquo modo a supposito quod albefit, de quo nihilominus vere praedicatur.” **DI**, VII, 4, 15.

²¹ **DM**, XXXIV, 8, 6.

²² **DI**, VII, 4, 23.

Nesse contexto do significado dos nomes concretos que designam a substância segunda, é necessário fazer uma complementação para uma melhor compreensão do texto suareziano. Em certas passagens, Suárez deixa entender que os concretos são o resultado da composição entre natureza abstrata e suposto²³ e em outras afirma que a composição se dá entre natureza e subsistência.²⁴ Dessa aparente ambiguidade poderia surgir uma confusão sobre a conotação material dos nomes concretos. Em outras palavras, se pergunta de qual composição emergiriam os concretos: de natureza e suposto ou de natureza e subsistência.

Em geral, é preciso lembrar que subsistência e suposto se identificam quando estamos tratando do ente criado. Ter isso em mente já aliviaria a aparente dissonância nos textos de Suárez. Todavia, apesar da identidade real na substância finita completa, perseidade e supositalidade têm significados realmente distintos e, além disso, apontam para propriedades distintas como vimos respectivamente nos capítulos dedicados à questão semântica e conceitual da subsistência.

Assim podemos dizer que estamos diante de dois sentidos diferentes e complementares quando, por vezes, Suárez afirma que os concretos se compõem de natureza e subsistência e quando, por outro lado, afirma que se compõem de natureza e suposto. Tal diferença surge de distintas maneiras de se encarar a substância, ou seja, desde uma ótica interna ou externa. Quando fazemos uma abordagem desde dentro, estamos nos referindo aos princípios que compõem a substância: a natureza como entidade que inclui em sua razão essencial um limite ontológico e a subsistência como término formal cuja entidade traz embutida a perseidade do ser. Do ponto de vista externo, nos referimos ao termino não como elemento da composição, mas como seu resultado. Nesse sentido afirmamos que os concretos se compõem de natureza e suposto, não como dois elementos em uma interação mútua, mas como incluyente (o suposto) e o incluído (a natureza).²⁵ Nesse sentido, é elucidativa uma passagem do DI:

²³ **DM**, XXXIV, 8, 5-6. Ver também: **DI**, VII, 4, 23; VIII, 3, 10; q. 16, a. 10. n. 3.

²⁴ **DM**, XXXIV, 8, 7. Ver também: **DI**, VII, 3, 9; XI, 4, 16; XXXV, 1, 8.

²⁵ **DM**, XXXIV, 8, 7. Ver também: **DI**, VII, 4, 15.

Portanto, como muitas vezes já observei, *convém distinguir o término terminante da humanidade e o término resultante da união*. Pois estamos tratando desse último e não daquele, a não ser que, em alguma medida, seja necessário para explicar outra coisa. Nesse sentido, podemos igualmente entender seja aquilo que é o término total e integral, produzido adequadamente por esta união ou ação unitiva seja aquilo que se relaciona como término formal daquela relação.²⁶

O término terminante é o que denominamos como abordagem interna em que a subsistência termina a natureza. Já o término resultante é a externa em que o concreto significa a natureza conotando o suposto. Como mencionamos, esses dois sentidos de composição são complementares estando em uma relação análoga a de causa e efeito em que um implica o outro. Tomada precisamente, a subsistência necessariamente se entende como parte cuja entidade incompleta requer a união com a natureza que formará o suposto como composto. Por outro lado, o suposto como sujeito concreto conota ou inclui as suas partes, exercitando-as como próprias.²⁷ Em uma pequena passagem do DI Suárez menciona estes dois sentidos juntos de forma complementar: “[...] este homem *formalmente designa esta humanidade como subsistente ou o que subsiste nesta humanidade*”.²⁸ A primeira parte da citação, antes do “ou”, remete à humanidade e à subsistência no sentido de elementos constituintes, sendo a subsistência o término terminante. Já a segunda parte da citação se reporta ao sentido de coisa constituída que inclui em sua composição tanto a humanidade quanto a subsistência.

No quadro abaixo sintetizamos essa nossa análise concernente aos dois sentidos do significado material dos nomes concretos, tanto referente à substância

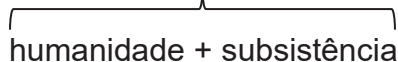
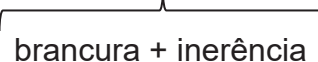
²⁶ “Oportet autem (quod saepe notavi) distinguere terminum terminantem humanitatem a termino resultante ex unione. Nam de hoc posteriori agemus, non de priori, nisi quatenus ad alium explicandum necessarium sit. In quo etiam intelligere possumus vel id, quod est terminus totus ac integer, productus adaequate per hanc unionem seu per actionem unitivam, vel id quod se habet ut formalis terminus illius actionis” **DI**, VII, I [p. 301, col. 1]. Vide também: *Ibidem* VII, 1, 3. Itálico nosso.

²⁷ Notamos aqui que os nomes concretos conotam em geral a composição de partes sem especificar qual, pois diferentes nomes concretos que se aplicam à substância ora significam formalmente a natureza ora a subsistência e, por vezes nenhuma das partes. Pois “este homem” significa ou aponta formalmente para “esta humanidade” conotando o sujeito no qual esta humanidade subsiste. O concreto “este suposto humano”, no entanto, significa mais formalmente a subsistência. Por fim nomes concretos particulares como “Pedro” não conotam formalmente nem a natureza, nem a subsistência. Por exemplo, “Pedro” pode ser um nome de um ser humano, como meu amigo Pedro e neste caso significaria formalmente a humanidade ou pode ser o nome de um animal de estimação como meu gato Pedro e nesse sentido não estaria significando a humanidade. Para mais detalhes vide: **DM**, XXXIV, 8, 8; **DI**, q. 16, a. 10, n. 3.

²⁸ “[...] hic homo *formaliter designat hanc humanitatem ut subsistentem, seu subsistens in hac humanitate*” *Ibidem*, q. 6, a. 6, n. 4. Itálico nosso.

como aos acidentes.

QUADRO 11 - SIGNIFICAÇÃO DOS NOMES CONCRETOS COMO COMPOSTOS

	Substância	Acidente
Como parte formal abstrata	Humanidade	Brancura
Como todo composto concreto	Homem 	Branco 

Aplicada a conclusão da análise feita acima ao caso da substância segunda, podemos dizer que a parte material da composição dos nomes concretos universais incluirá, portanto, uma subsistência, mas não no sentido da existência *per se* e incomunicável da substância primeira visto que isto implicaria em uma espécie de platonismo, mas como requerimento que tal forma comum tem de um sujeito para ser predicada concretamente.

Porque todo o significado imediato e adequado deste vocábulo homem abstrai conforme a razão dos indivíduos, tanto pela razão formal como pela material. Por isso se entende que, assim como Pedro inclui, além desta humanidade, a sua subsistência, assim também o homem, ademais da humanidade, inclui a subsistência da humanidade, não esta ou aquela, mas a razão comum de subsistência de tal natureza.²⁹

Disto infere-se duas consequências. A primeira é que esta composição entre significado formal e material se verifica em todos os concretos e abstratos: não somente entre o singular e a substância segunda específica, mas também em todos os outros universais incluídos na espécie. Por exemplo, a mesma distinção ocorre entre animal e animalidade, percorrendo os demais conceitos superiores até o gênero supremo da substância que igualmente distingue a substância finita da sua substancialidade.

Em segundo lugar, ao se replicar o significado composto da substância primeira tanto na substância segunda como nos demais nomes concretos que lhe são

²⁹ "Totum enim immediatum ignificatum et adaequatum huius vocis homo abstrahit secundum rationem ab individuis, tam ratione formalis quam ratione materialis. Unde intelligitur quod, sicut Petrus, praeter hanc humanitatem, includit subsistentiam eius, ita homo praeter humanitarem includit subsistentiam humanitatis, non hanc vel illam, sed communem rationem subsistentiae talis naturae." **DM**, XXXIV, 8, 7.

postos acima em generalidade, se replicará também em todos estes conceitos abstratos pertencentes à essência da substância primeira a mesma dinâmica interna que se dá no suposto entre sua essência singular e sua subsistência. Por isso, assim como a subsistência do suposto é uma realidade modalmente distinta e não incluída na essência particular enquanto tal, mesmo que essa subsistência pertença ao complemento da substância, da mesma maneira o significado composto da substância segunda indicará uma essência comum e a necessidade de um sujeito ou modo de exercitar tal essência que não lhe pertence enquanto essência, mas somente quanto à completude da razão de substância segunda. Por isso “[...] assim como não pertence à essência de Pedro sua supositalidade, tampouco pertence à essência do homem a subsistência humana, nem à essência do animal a subsistência animal, e o mesmo sucede com os demais gêneros superiores.”³⁰ Portanto, podemos afirmar que a razão de subsistência não pertence à essência do suposto enquanto tal, seja ela considerada em singular ou em universal. Isto é assim pelo modo como Suárez entende a relação entre singular e universal em que esse se absorve naquele.

[...] porque tudo aquilo que pertence à essência do homem pertence à essência de Pedro. Logo, em sentido inverso, tudo aquilo que não pertence à essência de Pedro não pertence à essência do homem. Assim tampouco pertence à essência de Pedro, não só a subsistência própria e individual, mas em verdade nem sequer a subsistência humana segundo sua razão específica.³¹

A referência acima indica algo interessante: esta proporcionalidade entre concretos e abstratos não é somente, digamos assim, paralela, mas também diagonal. Em outras palavras, podemos comparar tanto “esta natureza” com “natureza” e “este sujeito” com “sujeito”, como também “este sujeito” com “natureza” e “sujeito” com esta natureza. O quadro abaixo ilustra essa multidirecionalidade das relações entre concretos e abstratos.

³⁰ “[...] sicut de essentia Petri non est suppositalitas eius, ita nec de essentia hominis subsistentia humana, nec de essentia animalis subsistentia animalis, et sic de caeteris superioribus.” **DM**, XXXIV, 8, 10.

³¹ “[...] quia quidquid est de essentia hominis est de essentia Petri; ergo, e converso, quidquid non est de essentia Petri non est de essentia hominis; sed de essentia Petri non solum non est propria et individualis subsistentia, verum etiam nec subsistentia humana secundum specificam rationem eius.” *Ibidem*, XXXIV, 8, 10.

QUADRO 12 - MULTIDIRECIONALIDADE DAS RELAÇÕES CONCRETO-ABSTRATO

	Comum	Singular
Abstrato	↑ Humanidade	↔ Esta humanidade ↑
Concreto	↓ Homem	↔ Este homem ↓

Assim, tendo esclarecido essa proporcionalidade entre concretos e abstratos e sua extensibilidade até o gênero supremo de substância, podemos agora determinar a razão essencial de substância absolutamente expressada.

13.2. Caracterização da substância em geral

Concluimos o apartado anterior discorrendo sobre a multidirecionalidade e extensibilidade relacional de concretos e abstratos o qual nos permitiu afirmar que a subsistência não pertence à essência nem segundo sua razão própria e individual, nem tampouco do ponto de vista de sua razão geral e específica. Agora, essas duas características, multidirecionalidade e extensibilidade, também nos permitem afirmar, em sentido contrário, que a subsistência em geral é a razão constitutiva da substância enquanto tal. Isso, será importante para Suárez marcar sua posição com respeito ao seu entendimento referente ao significado preciso da perseidade substancial, assim como para esclarecer o modo como se atribui a subsistência à substância segunda.

Para melhor compreender esta questão, é preciso ter presente alguns pontos já estudados ao longo de nosso trabalho. Em primeiro lugar, ao tratar aqui de substância, estamos nos referindo à substância formalmente considerada ou em sentido absoluto. Agora, isso significa que estamos nos referindo à substância enquanto entidade completa em seu gênero próprio, excluindo, portanto, outras denominações parciais de substância. Outro ponto é o entendimento de Suárez concernente à natureza das noções universais. Para Suárez os universais são um modo precisivo ou confuso de se referir ao particular o qual, por dizer menos ou de maneira indeterminada, permite a predicação comum.³²

Com isso em mente, podemos determinar a razão comum de substância. Em geral, se descreve a substância como o ente *per se*. No entanto, é necessário precisar o significado de *per se* quando queremos entender a noção de substância em sua

³² DM, VI, 4, 10-13.

acepção absoluta. Nesse sentido, Suárez afirma no DI que *per se* se entende de dois modos, a saber, acidentalmente ou substancialmente. Acidentalmente algo se diz *per se* enquanto não é em outro por modo de inerência. Já o significado substancial de *per se* se subdivide em dois: o primeiro diz respeito ao sentido fatual da substância primeira que atualmente existe por si mesma. O segundo se refere ao sentido fundamental ou radical como aptidão que tal essência substancial possui, inclinando-a na direção da subsistência em ato.³³

A luz disso, dependendo da maneira como se entenda tal denominação, podemos ter diferentes realidades que cairão dentro do conceito de substância em geral. Pois se entendemos ente *per se* somente como a negação de inerência acidental, então será substância tudo aquilo que não for um acidente, entrando assim na categoria substância tanto entidades completas como as incompletas. Por exemplo, nesse sentido teríamos que afirmar a matéria como sendo de pleno direito substância. Se entendemos *per se* como a subsistência *in actu exercitu*, excluiríamos do conceito de substância enquanto tal, a noção de substância segunda.

Contudo, como afirmamos acima, aqui nos referimos à razão formal e generalíssima de substância. Para chegar a essa razão constitutiva do gênero da substância temos que adicionar ao ente uma negação de dependência, digamos assim, de terceiro grau. Em outros termos, a noção generalíssima de substância não só deriva do contraste com a entidade inerente do acidente e da oposição à incompletude ontológica que demanda uma composição de partes como vimos no tema da indivisibilidade e incomunicabilidade. Além dessas duas negações, a substância em sua noção essencial exclui também o exercício em ato do modo de subsistência: pois esta significação de ser por si *convém essencialmente a toda natureza substancial*, especialmente à completa e quer dizer mais apropriadamente a aptidão de subsistir que o atual modo de existir por si”.³⁴

Por isso, afirma Suárez que “de maneira distinta, pode tomar-se o ente por si como o *ente completo que pode ser subsistente por si mesmo*. E, nesse sentido, mediante as palavras citadas se descreve a razão essencial de substância enquanto

³³ DI, VIII, 4, 4.

³⁴ “hac enim significatione esse per se omni naturae substantiali, praesertim completae, *essentialiter convenit*, et significat potius aptitudinem subsistendi, quam actualem modum per se essendi” *Ibidem*, XI, 3, 10. Itálico nosso.

é gênero supremo.”³⁵ Essa definição consta de duas partes que merecem um aprofundamento por parte de Suárez. Em primeiro lugar, ao adicionar à razão de substância a negação de dependência composicional que restringe a esfera da substância à entidades independentes por conta de sua completude, é necessário se fazer uma exegese a fim de incluir nesta definição também as substâncias segundas. Caso contrário, corre-se o perigo de atribuir em sentido forte a subsistência aos universais. Por essa razão, “[...] a substância segunda parece ser algo concreto [τόδε τι] porque significa [um *ποτόν τι*] por modo de subsistente, ainda que em realidade não seja algo concreto, já que não subsiste fora dos singulares.”³⁶ De fato, a substância primeira significa um sujeito concreto (τόδε τι) que remete formalmente uma natureza singular como parte, conotando materialmente o suposto no qual subsiste tal natureza.

Já a substância segunda significa um *ποτόν τι*, mas replicando precisamente o modo de significação composta da primeira, pois, como visto, o concreto universal também tem um significado composto em que uma natureza comum tomada como parte demanda ou inclui um sujeito subsistente que a exerce por si mesma, isto é, como entidade completa e não inerente. Aqui é onde entra a observação que fizemos acima no capítulo 6 acerca da individuação em Suárez, pois este sujeito subsistente da substância segunda é uma noção comum que significa de modo confuso e precisamente o singular.

Por tanto, afirma-se que a substância em geral existe por si mesma, porque em virtude de sua razão formal exige esse modo de existir, e porque o inclui em seu conceito, segundo sua razão comuníssima e abstrata em grau sumo, ainda que na realidade não se exerça senão nos singulares.³⁷

Isso significa que Suárez promove um esticamento ou alargamento da aplicabilidade da noção de subsistência para que se possa, à luz dela, descrever a substância segunda. No entanto, assim como um conceito que apresenta uma menor compreensão quanto maior for sua extensão,³⁸ assim também acontecerá com a

³⁵ “Alio modo sumi potest ens per se pro ente completo quod per se subsistens esse potest. Et hoc modo describitur per ilia verba essentialis ratio substantiae, prout est supremum genus.” **DM**, XXXIV, 8, 11. Itálico nosso.

³⁶ “[...] secundam substantiam videri esse hoc aliquid, quia significatur per modum subsistentis, re tamen vera non esse hoc aliquid, quia non subsistit nisi in singularibus.” *Ibidem*.

³⁷ “Dicitur ergo substantia in communi per se esse, quia ex vi suae rationis formalis postulat ilium essendi modum, et quia in suo conceptu includit ilium, secundum communissimam rationem suam et maxime abstractam, quamvis in re ipsa non exerceatur nisi in singularibus.” *Ibidem*.

³⁸ Cf. *Ibidem*, II, 6, 10.

subsistência que perderá densidade ontológica ao ser estendida à esfera da substância segunda. Por esse motivo, para denominar um universal como substância, não é necessário que lhe seja atribuído a subsistência em ato, bastando somente que a natureza substancial seja tal que exija e inclua, ao menos de modo universal ou confuso um modo de existência em um sujeito subsistente.

Porque, assim como homem não expressa formalmente, de maneira imediata, esta ou aquela humanidade enquanto tal, senão a humanidade confusamente, igualmente não sugere imediatamente este ou aquele suposto humano, mas simplesmente o subsistente na humanidade, sob o qual ficam compreendidos mediata e confusamente os singulares subsistentes na humanidade.³⁹

Em vista disso, Suárez se vê obrigado a precisar, em segundo lugar, que o ente *per se*, ademais da completude ontológica, também é uma realidade que “[...] pode ser subsistente por si mesmo”.⁴⁰ Logo, esse esvaziamento ontológico da razão de subsistência como constitutivo formal da substância enquanto tal atinge também a própria substância primeira designada por ela: da mesma maneira que o universal não exige a subsistência em ato para se denominar substância segunda, tampouco o singular, bastando-lhe somente que a subsistência lhe seja devida ao menos de maneira aptitudinal.

[...] dado que a subsistência atual não pertence à essência da substância, segundo dissemos, a razão essencial de substância, enquanto tal, não consiste no existir por si mesma, enquanto mediante estas palavras se descreve o mesmo subsistir em ato. Mas sim em possuir uma tal essência e natureza à qual lhe seja devida a subsistência, isto é, que por si seja princípio suficiente dela.⁴¹

No entanto, tudo isso não implica dizer que o singular e o universal se dizem substância no mesmo sentido. É necessário, portanto, uma coordenação do

³⁹ “Nam, sicut homo de formali non dicit immediate hanc vel illam humanitatem, ut sic, sed humanitatem confuse, ita non innuit immediate hoc vel illud suppositum humanum, sed simpliciter subsistens in humanitate, sub quo mediate et confuse complectitur singularia subsistentia in humanitate.” **DM**, XXXIV, 8, 7.

⁴⁰ “[...] per se subsistens esse potest.” *Ibidem*, XXXIV, 8, 11.

⁴¹ “[...] cum actualis subsistenda non sit de essentia substantiae, ut diximus, essentialem rationem substantiae, ut sic, non consistere in esse per se, quatenus per haec verba describitur ipsum subsistere in actu; sed in hoc quod habeat talem essentiam et naturam cui debeatur subsistentia, seu quae ex se sit sufficiens principium illius.” *Ibidem*.

predicamento da substância para definir como diversas entidades se colocam sob seu conceito. Tema que abordaremos no próximo apartado deste capítulo.

13.3. Coordenação do predicamento da substância

Apesar de a substância enquanto tal ter na subsistência aptitudinalmente considerada sua razão formal constitutiva, isso não implica negar, por parte de Suárez, que a substância primeira seja o significado principal e fundamento mesmo da substância. Por esse motivo, passamos agora as diferentes maneiras que algo pode colocar-se no predicamento da substância. Em geral essa catalogação se faz de duas maneiras: o que se coloca em vertical, direta ou absolutamente no predicamento da substância e o que se coloca lateral, indireta ou relativamente.

Como fundamento ao qual, de alguma maneira ou de outra, remetem esses diferentes modos de significar a substância, está o suposto que denota a substância primeira cabalmente terminada e determinada em seu gênero. Depois, como que por cima do suposto em linha reta temas a substância segunda representada nas demais espécies e gêneros até o gênero supremo da substância em geral, pois todos eles são em última instância substâncias completas consideradas de modo preciso, “[...] pois expressam a natureza íntegra da substância com o modo de subsistir e à maneira de um todo, e somente diferem na maior ou menor abstração, isto é, no modo mais confuso ou distinto de conceber a mesma substância integral.”⁴²

As demais realidades que entram no gênero da substância o fazem indireta, relativa ou redutivamente por terem somente um estatuto complementar com respeito à substância completa, sendo, portanto, somente partes componentes ou modos da mesma. Do ponto de vista do suposto, a natureza substancial considerada em abstrato se diz substância, visto que ela, como parte, se inclui no suposto como todo, assim como esta humanidade está incluída na substância de Pedro. Por esse motivo, também a própria subsistência da natureza como parte que compõe o suposto junto com a natureza abstrata também se coloca redutivamente no predicamento da substância. No que diz respeito à essência, em função de sua entidade parcial,

⁴² “[...] quia dicunt integram naturam substantiae cum modo subsistendi et per modum totius, solumque differunt in maiori vel minori abstractione seu in modo magis confuso vel distincto concipiendi ipsam integrarli substantiam.” **DM**, XXXIV, 8, 12.

igualmente se incluem na substância a matéria, a forma e as partes integrantes da substância material.⁴³

A correlação entre substância primeira e segunda também encerra essa parte de nosso estudo dedicado à noção suareziana de subsistência. Nesse sentido, a noção de subsistência tem se mostrado um conceito chave não somente para caracterização da substância em geral como vimos neste capítulo, mas também para o seu sistema metafísico como um todo. De fato, ao longo destes capítulos foram emergindo importantes pontos de contato com outros temas característicos do pensamento de Suárez.

Na perspectiva semântica, vimos como a subsistência assume uma valência ontoteológica ao tomar a subsistência em Deus como ponto de partida para distinção real entre natureza e suposto, assim como para distinguir outros termos próximos como pessoa e hipóstase. Com base neste capítulo e no que foi também sendo exposto nos outros, poderíamos dizer que a subsistência em Suárez tem uma faceta vertical por estar enraizada em questões teológicas referentes especialmente à Trindade e a Encarnação.

A subsistência apresenta também uma faceta horizontal, por tocar não somente elementos naturais e revelados do Ser Infinito, mas também por estar relacionada com eixos centrais da articulação MF do ser finito. Vimos como o tema da subsistência, além da própria noção de substância com a qual se relaciona diretamente, foi aparecendo em conjunção com outras questões distintivas do pensamento suareziano, a saber: a distinção de razão entre existência e essência, o princípio de individuação e o atualismo da matéria prima. Isso tudo deixa entrever o papel central da noção de subsistência na constituição mesma do pensamento metafísico de Suárez, tema que abordaremos nos próximos capítulos de nosso estudo.

⁴³ **DM**, XXXIV, 8, 12-14.

PARTE IV - CHAVE DE LEITURA DO SISTEMA SUAREZIANO

Como já sinalizado nos capítulos anteriores, a noção de subsistência é, para Suárez, um conceito chave não somente para caracterização da substância em geral, mas também para o seu sistema metafísico como um todo. Poderíamos dizer que a subsistência em Suárez tem uma faceta vertical por estar enraizada em questões teológicas referentes especialmente à Trindade e à Encarnação e, além disso, uma faceta horizontal, por estar relacionada também com eixos centrais da articulação MF do ser finito.

Os capítulos que se seguem representam o núcleo de nossa tese. Neles temos a esperança de mostrar concretamente como a subsistência se conecta com os eixos teóricos centrais da MF suareziana. Veremos que a subsistência, derivada da distinção ontoteológica entre suposto e natureza, é o centro gravitacional e o critério hermenêutico de fundo do pensamento metafísico de Francisco Suárez.

Dividiremos esta parte em dois capítulos. No primeiro, faremos um levantamento das questões nodais de nossa investigação. Para tanto, recordaremos brevemente o tema da explicitação do ente¹ que nos servirá de ponte para realizar um apanhado geral das conclusões que extraímos do estudo da subsistência. Teremos, então, pavimentado o caminho para expor a primeira ideia chave desta tese: a ontoteologia da subsistência.

No segundo capítulo, mostraremos como tal ontoteologia está presente na configuração dos eixos teóricos centrais que estudamos na parte 2 desta pesquisa, a saber: a noção de ente, as propriedades transcendentais, a unidade transcendental, a unidade singular, a distinção de razão entre essência e existência e a determinação do ente por composição real.

CAPÍTULO 14 - Levantamento dos pontos nodais da investigação

14.1. A explicitação do ente

¹ Como esse ponto já foi explicado com mais detalhes no início do capítulo sobre a determinação do ente por composição real (capítulo 8), nos limitaremos aqui a apontar os relevos essenciais de nosso entendimento referente ao desenvolvimento das DM.

Até agora temos dado dois grandes passos na construção de nossa argumentação em direção à compreensão da subsistência como centro de gravidade e critério hermenêutico da MF de Suárez. Em primeiro lugar, fizemos um esforço por expor, dentro dos limites desta investigação, o que consideramos ser os pontos nodais das DM. Os temas estudados se desenvolveram em um movimento de “explicitação do ente” em que fomos ampliando nossa compreensão do conteúdo ontológico contido na noção de essência real.

Partimos inicialmente de uma explicitação intrínseca e absoluta do ente. Nesse primeiro estágio, buscamos penetrar em sua compreensão sem recurso a qualquer tipo de composição ou distinção em seu bojo, recorrendo somente a contrastes extrínsecos (o nada, o intelecto, a vontade, a indivisão, etc.). Isso nos levou ao estudo do o ente em sua determinação transcendental: o objeto da MF; as propriedades transcendentais e a unidade transcendental.

Em seguida, avançamos em direção a uma explicitação do ente que, embora se mantivesse ainda intrínseca, se realizou mediante distintas composições de razão que podemos verdadeiramente fazer no seu interior. Estudamos aqui aquilo que chamamos de determinações supracategoriais do ente: a unidade singular e a existência. Esses predicados se dizem de todo ente real, mas sua predicação é diferente quando atribuídos ao Ente Infinito ou ao ente finito em sua generalidade. Estamos, portanto, como que em um nível abaixo da universalidade máxima das noções transcendentais, mas ainda acima das contrações ou determinações categoriais.

Ao longo desses capítulos, temos sinalizado a valência existencial da noção de essência real. No fundo, todas essas explicitações intrínsecas podem ser lidas como desdobramentos do ente desde o ângulo de seu ser existencial (*esse existentiae*), isto é, da essência que existe ou pode existir fora de suas causas. Nas determinações categoriais, temos, por outro lado, uma explicitação do ente que parte do ângulo de seu ser essencial (*esse essentiae*). Ao determinar o ser da essência, forçosamente estaremos contraindo o ente nos dez predicamentos.² Foi no contexto dessa contração categorial que analisamos a determinação ou explicitação mediada,

² DM, II, 4, 3.

agora, por adições ou composições reais. Daqui emergiram os temas da matéria, da forma, da substância, dos acidentes e dos modos reais.

Ao final de nossas considerações em torno da determinação do ente por adição modal, começamos a entrever o papel central da subsistência na MF suareziana. No entanto, para demonstrar essa nossa tese, foi preciso dar o segundo grande passo em nossa investigação: o estudo direto da noção de subsistência. Avaliamos esse tema desde sua perspectiva significativa ou semântica, logo procedemos com a investigação ontológica da subsistência; primeiro indiretamente a partir das relações entre natureza e suposto e, depois, diretamente analisando seu conceito essencial, suas propriedades e a coordenação geral do predicamento da substância.

14.2. A explicitação da subsistência

No capítulo referente a questão semântica, demarcamos a distinção de três noções necessárias para a compreensão da subsistência como constitutivo formal da substância. São elas as noções de quiddidade, perseidade e incomunicabilidade relacionadas respectivamente com a essência, a subsistência e o suposto. O ponto de partida para compreender essas três noções foi uma análise ontoteológica na qual se indagou sobre as condições de possibilidade para a aplicação transcendental da noção de substância ao Ente Infinito. Diante disso, Deus se dirá substância em virtude de sua realidade singular e eminentemente autônoma que denominamos subsistente e não por ser um sujeito de acidentes. No entanto, a subsistência divina é ainda comunicável às três hipóstases ou pessoas da Trindade. Daí se inferiu a distinção entre a perseidade existencial adicionada à natureza pela subsistência e a incomunicabilidade implicada na noção de suposto.

Uma vez delineado esses aspectos no interior da substância divina, Suárez, por assim dizer, faz uma análise descendente procurando compreendê-los em relação com a substância criada e finita. Sob esse ângulo, tais conceitos se identificam na prática com a realidade da substância concreta existente. Isso, contudo, não quer dizer que quiddidade, perseidade e incomunicabilidade sejam simplesmente expressões sinônimas, porque por meio delas é possível ao menos extrair diferentes razões ou perspectivas significativas no interior da substância. Com isso em mente, o termo substância remeteria a realidade em posse de uma essência substancial. Já a

palavra subsistência indicaria que essa mesma realidade existe por si mesma. Por fim ao dizer que a substância é um suposto, estamos significando que ela é uma realidade completa e incomunicável.³

Terminado o esclarecimento semântico, começamos a explorar a valência ontológica dos termos natureza substancial, subsistência e suposto. Em um primeiro momento, nosso foco foi a relação entre essência substancial e suposto. Nesse sentido, destacamos o recorte dado por Suárez à questão: a subsistência diz respeito às relações verticais singulares entre natureza abstrata e natureza concreta. Isso quer dizer que ela está relacionada com a pergunta referente àquilo que o suposto “este homem” adiciona sobre a “humanidade” como natureza singular. Para respondê-la será preciso compreender a distinção que há entre suposto e natureza.

Suárez exclui a possibilidade de que essa distinção seja simplesmente de razão, tendo em vista especialmente o posicionamento de Escoto que descreve o suposto como acrescentando à natureza substancial singular uma simples negação de dependência. No entendimento de FS, a essência substancial e o suposto se relacionam, respectivamente, como a parte incluída e o todo que inclui. Logo, assim como a parte se distingue do todo, igualmente a essência se distingue do suposto. Tal relação também configura uma espécie de união e composição entre a parte e o todo. Agora para que haja uma composição real, é necessário que as partes envolvidas sejam também reais. O suposto deverá então incluir a natureza adicionando-lhe algo positivo, não sendo, portanto, somente uma negação formal.

Resta, definir o que seja isso que o suposto inclui e que fica fora da natureza enquanto tal. Nesse sentido, Suárez afasta duas possibilidades: que o suposto adicione a individuação ou os acidentes. Não inclui a individuação em virtude da própria demarcação do problema, pois a individuação diz respeito à determinação supracategorial do ente, isto é, ao que o singular adiciona ao universal. Já a subsistência refere-se ao que este suposto singular tem a mais de frente a esta natureza substancial já singularizada. Tampouco inclui os acidentes, pois se eles são intrínsecos, estarão incluídos no conceito da essência. No entanto o suposto não está incluído na essência, se distinguindo realmente dela. Já um acidente extrínseco,

³ Estudamos também outros termos que designam, com diferentes matizes, o suposto: a pessoa como um suposto que possui uma natureza racional e a hipóstase que é um sinônimo grego para denominar em geral um suposto, mas que, pelo costume, veio a significar o mesmo que pessoa.

somente poderá compor-se acidentalmente com a essência substancial. Mas a composição entre suposto e natureza é substancial, pois tudo o que compõe ou constitui a substância é substância. Por conseguinte, o que o suposto adiciona não é um acidente, seja ele intrínseco ou extrínseco.

Descartadas essas possibilidades, Suárez retorna à ideia de substância como formalmente identificada com a ideia de autonomia existencial. Logo, aquilo que o suposto incorpora à essência substancial é a subsistência entendida como causa de sua perseidade ontológica. Por conseguinte, foi necessário avançar mais um passo no sentido de delinear os contornos essenciais sobre o que vem a ser tal complemento da essência.

A noção de subsistência como aquilo que o suposto adiciona à natureza foi se moldando em um processo de diálogo com a escola tomista que a entende como estando diretamente relacionada com a existência. Nesse sentido, foram apresentadas três diferentes leituras, a saber, a de Capréolo, a dos “Modernos” e a de Caetano. Cada uma dessas opiniões foi contribuindo para a solução de mediação proposta por Suárez.

Para Capréolo, o princípio da subsistência se identifica com a existência que realiza a natureza substancial. Já o suposto é a mesma natureza individual enquanto mantém uma relação atual com sua própria existência. Nessa exegese, natureza e suposto se relacionam extrinsecamente com a existência, sendo esse o ponto rebatido por Suárez. De fato, se a existência é o ato de todos os atos, mesmo que ela não exija por sua “natureza” realizar esta ou aquela essência, sem embargo ela trará sempre embutida intrinsecamente uma relação constitutiva com a essência. Do balanço realizado em torno da teoria capreolista, Suárez concluiu um ponto importante que será uma peça chave de seu próprio conceito de subsistência: para assegurar a distinção entre suposto e natureza, assim como a composição com unidade substancial entre eles, é preciso que o suposto adicione à essência algo incluído intrinsecamente em sua razão essencial.

Tal conclusão da adição de algo intrínseco realizada pelo suposto em relação à natureza serviu de enlace para a apreciação da segunda opinião dentro da escola tomista que Suárez atribui aos que chama de “modernos”. Embora não concorde com o conteúdo atribuído à subsistência como aditamento do suposto sobre a natureza, Suárez, no entanto, endossa e integra a solução dos “modernos” em seu aspecto estrutural: a subsistência e a natureza se comportam como partes que se dizem do

suposto entendido como um composto. Assim, da mesma maneira que o todo é mais que a soma das partes que o compõe, igualmente o suposto se compõe de partes — a essência e a subsistência — sem se reduzir a mera soma delas, comportando-se antes como a coisa que inclui e os elementos incluídos.

Disso se infere uma interessante circularidade entre as partes — essência e subsistência — e o todo do suposto: ao mesmo tempo que as partes, ao se comporem, resultam no suposto; este, ao não se identificar com nenhuma das partes, as sintetiza em si com unidade substancial modificando a natureza para existir em si e recebendo dela sua caracterização essencial. Por esse motivo, o suposto se diz o sujeito (*quod*) que subsiste em determinada natureza. Já a natureza e a subsistência não se configuram como sujeitos que subsistem, mas sim como elementos (*quo*) do suposto. Daí que propriamente não se possa dizer que uma determinada natureza enquanto tal subsista, mas sim o suposto que subsiste em determinada natureza.

Nesse ponto Suárez trouxe à baila a leitura de Caetano que contribuirá para delimitar com precisão o conteúdo e o estatuto ontológico da subsistência. Para Caetano, a subsistência se distingue tanto da essência quanto da existência, tipificando uma terceira entidade MF no âmago da substância. Tal entidade se define como um puro término da essência substancial cuja função é preparar a essência para receber a existência, alçando-a de princípio *quo* da existência a categoria de sujeito (*quod*) imediato da existência e demais predicados acionais. Suárez essencialmente concorda com Caetano ao descrever a subsistência como término da natureza. No entanto, discorda em dois pontos: primeiro porque rejeita a distinção real entre essência e existência de maneira que esta resulta absorvida naquela. Assim a ternaridade de Caetano fica reduzida a binaridade essência existente e subsistência. Suárez, ademais, precisa que é suficiente uma distinção modal entre essência e subsistência. Logo a subsistência é um puro término modal da substância segundo o ser da existência e não segundo o ser da essência como havia sustentado Caetano.

Ato seguido, analisamos duas propriedades da subsistência criada: a indivisibilidade e a incomunicabilidade. A subsistência como término modal da natureza material será composta como a própria natureza que ela modifica. Ademais, assim como a matéria e a forma se unem por uma composição essencial que resulta em uma entidade com unidade *per se*, assim também a subsistência. No entanto, a pesar de a natureza, assim como a sua correspondente subsistência, incluírem a composição, seus componentes se unem formando uma unidade substancial. É em

virtude dessa unidade que a natureza e a subsistência se dirão em certo sentido indivisíveis.

Todavia, dado que a natureza material possui dois gêneros de composição: a accidental pela qual se compõe de partes integrantes e a essencial que se dá entre matéria prima e forma substancial, esta indivisibilidade da subsistência não será absoluta, sendo qualificada de duas maneiras, dependendo do tipo de composição em jogo. Acidentalmente falando, o que se diz divisível não é a subsistência em si, mas a continuidade da extensão. Como resultado, a subsistência completa será indivisível, mesmo sendo composta de partes. O que sucede com a divisão quantitativa é destruição da subsistência completa que se resolverá em suas partes que eram, antes da divisão, só parcialmente subsistentes e terminam integralmente subsistentes após a divisão.

O modo de união será aquilo que determinará se ambas as partes subsistem parcialmente no todo ou se somente uma o faz. Se uma das partes se une a outra por inerência, somente uma terá subsistência parcial, como sucede com a mão que fora do todo perde sua identidade ontológica. Agora, se as partes materiais compõem o todo sem dependência, ambas serão cossubsistentes como as partes da água são subsistências parciais antes mesmo de a divisão estabelecer um novo termo quantitativo.

Aqui começa já a aparecer um ponto chave para o entendimento da noção de subsistência: que o modo de inerência é contraditoriamente oposto ao de subsistência, de tal maneira que a presença de um elimina a do outro. Logo, se uma parte compõe por inerência, ela necessariamente não será subsistente.

Este é um conceito que ajuda a entender a composição da subsistência em partes essenciais. O que se divide não é, novamente, a subsistência em si, mas o modo de união que, neste caso, é substancial. Aqui também as partes essenciais podem ser ambas parcialmente subsistentes ou apenas a matéria prima constará de uma subsistência parcial. O ponto chave, outra vez, é saber se uma das partes que compõe a subsistência integral se une por inerência. Se sim, esta parte não poderá ser subsistente. Em função disso, afirma Suárez que: “[...] o subsistente, enquanto tal, exclui a inerência do acidente e da forma material, mas não a imperfeição da parte,

disso se conclui que a alma humana é subsistente como algo incompleto”.⁴ Já com respeito à matéria prima sua existência:

*[...] é tal que não se apoia em outro como em um sujeito ou sustentante. E por isso, por sua natureza, traz consigo o seu término parcial de subsistência que a matéria conserva sob qualquer forma, assim como também [sua] existência. Pois, da mesma forma que a matéria subjaz a qualquer termo da geração como algo que existe, igualmente [o fará] como algo subsistente, porque realmente se supõe como existente a partir de si e por si.*⁵

A matéria prima sempre terá uma subsistência parcial, pois ela é o substrato último que, por ser tal, inclui em sua razão entitativa o fato de ser essencialmente um sujeito. Agora, como a subsistência inclui em sua razão uma negação de dependência, o caráter puramente subjetivo da matéria implicará também em sua subsistência. Em contrapartida, por parte da forma substancial, se ela incluir em sua razão essencial uma negação de dependência, esta será também subsistente como a alma racional. Entretanto, se a forma exigir a necessidade de se compor com a matéria por modo de inerência, tal forma não será subsistente.

Esta negação de dependência por inerência é o eixo que articula a passagem para a compreensão da segunda propriedade da subsistência: a incomunicabilidade. Sobretudo na substância composta é necessária uma exegese para entender o sentido em que sua subsistência se diz incomunicável, pois a subsistência material se compõe de elementos que se unem e comunicar-se não é outra coisa que unir-se. Fazendo uma análise por exclusão a fim de desvendar a incomunicabilidade que corresponde a cada tipo de composição, concluímos que a incomunicabilidade absoluta não pertence à razão de subsistência.⁶ Em outros termos, a subsistência enquanto tal não é o que torna a substância absolutamente incomunicável. A incomunicabilidade em sentido formal pertencerá ao suposto enquanto suposto e à subsistência corresponde uma incomunicabilidade *secundum quid* ou qualificada.

⁴ “[...] subsistens, ut sic, excludere inhaerentiam accidentis et formae materialis, non tamen imperfectionem partis, unde concludit, animam humanam esse subsistentem, ut quiddam incompletum” **DI**, XVII, 1, 10.

⁵ “[...] talis est, ut non innitatur alteri tanquam subjecto, vel sustentanti, et ideo natura sua secum affert suum partialem terminum subsistentiae, quem materia conservat sub quacumque forma, sicut et existentiam; sicut enim materia substat utrique termino generationis, ut quid existens, ita etiam ut quid subsistens, quia re vera supponitur ut existens ex se et per se.” *Ibidem*, XVII, 2, 4. Itálico nosso.

⁶ “Nam res subsistens communicari potest alteri” *Ibidem*, XI, 3, 9.

Neste contexto, emergem dois pontos importantes para a compreensão do ente substancial em Suárez. O primeiro foi o que chamamos de desenho ontológico da substância material e o segundo foi a peculiar distinção que Suárez traça entre subsistência e suposto. A substância material consta de uma quadripartição ontológica: matéria, forma, modo da matéria e modo da forma. Todas elas são entidades objetivas, mesmo que o modo guarde uma razão de identidade com a entidade modificada.

O segundo corolário deste estudo sobre as propriedades da subsistência foi a distinção entre subsistência e suposto. Como visto, o suposto denota a subsistência completa e ultimamente determinada e incomunicável em seu gênero. Por outro lado, a subsistência não exclui toda e qualquer comunicação, mas somente a que se dá por composição inerente. Consequentemente o suposto como determinação última da substância “[...] inclui estas três coisas: primeiro o existir, pois é um ente em ato e realmente existente na natureza; segundo, o existir por si, por ser algo que é; terceiro, o existir por si de modo incomunicável, pois nisto se completa a razão de suposto”.⁷

Finalmente, apresentamos no capítulo 13 o papel da subsistência na relação entre substância primeira e substância segunda. Nele tivemos a oportunidade de estudar três temas: primeiro, a dinâmica análoga que atravessa a substância primeira e segunda; a caracterização da substância em geral e o discernimento do modo como diferentes realidades se colocam baixo o conceito de substância.

No primeiro ponto, mostramos a correlação existente entre substância primeira e segunda. Tal correlação está assentada ontologicamente nos três elementos relativos à substância: a essência, a subsistência e o suposto resultante da composição entre esses dois primeiros. Portanto, assim como na substância primeira os nomes concretos como “este homem” significam formalmente “esta humanidade” como parte e denotam materialmente o suposto que inclui a natureza como subsistente, assim também no caso da substância segunda, os nomes concretos como “homem” denotam formalmente a “humanidade” e insinuam materialmente a necessidade de um sujeito que exercite tal natureza em si mesmo.

⁷ “[...] includit haec tria, primo, existere, est enim aliquod ens actu, et in rerum natura existens; secundo, per se existere, est enim id quod est; tertio, incommunicabiliter existere per se, nam in hoc completur ratio suppositi” **DI**, XI, III, 6.

Essa correlação nos ajudou não somente para uma melhor compreensão da dinâmica que corre entre essência, subsistência e suposto, como também serviu de alicerce para podermos descrever a substância em geral. Em virtude da mesma performance entre substância primeira e segunda, concluímos que essas duas noções compartilham fundamento comum com duas facetas: como *fundamentum fundans* temos a “aptitudinalidade” da subsistência implicado naquilo que a substância concreta significa formalmente: a essência substancial como forma MF. Como *fundamentum fundatum* temos o suposto como todo resultante da composição de natureza e subsistência, sendo que essa pertence e se inclui intrinsecamente no próprio suposto. Esse suposto ou sujeito subsistente é o significado adequado de substância, porque a natureza como parte somente se realiza e se exercita por esse todo. Trocando em miúdos, a substância é uma realidade tal que sua natureza demanda ser exercitada por um sujeito autônomo capaz de adicionar sobre essa natureza a subsistência.

A distinção entre natureza como parte e todo subsistente é o ponto a partir do qual elaboramos a coordenação do predicamento da substância. Dessa forma, tudo aquilo que denota uma razão de todo, isto é, de substância completa, se colocará imediatamente no predicamento da substância, começando pelo suposto singular, passando pelos concretos universais até chegarmos ao gênero supremo de substância enquanto tal. Em alternativa, tudo aquilo que denota uma noção de parte, se colocará lateral ou relativamente no predicamento de substância. Denomina-se, então, indiretamente substância, a matéria prima, a forma substancial, a subsistência enquanto tal, as partes integrantes da substância material, etc.

14.3. A ontoteologia da subsistência

Antes de proceder à exposição do papel da subsistência na configuração do sistema suareziano, gostaria de chamar a atenção para as motivações ontoteológicas derivadas do *ethos* filosófico e cultural de Suárez. Como evidenciado acima, toda a primeira parte de nosso trabalho foi uma explicitação da noção de ente que compreende em seu conceito generalíssimo o Ente Infinito e os finitos. Suárez tem uma preocupação ontoteológica no sentido de incluir a Deus sob a inteligibilidade da noção de ente a fim de articular uma teologia positiva. Tal preocupação tem como raiz as Condenas de Paris de 1277 que, dentre outras coisas, excluíram da ortodoxia uma

teologia natural negativa. Para que Deus e as criaturas pudessem estar compreendidos sob a inteligibilidade da noção de ente, foi preciso conceituá-la em função da essência. Assim, desde Egídio Romano, a tendência a uma leitura unívoca do objeto da MF parece ter se tornado a interpretação “canônica” de boa parte dos autores.

Suárez, no entanto, possui motivações mais próximas que essa busca generalizada das condições de possibilidade ontológica para uma teologia positiva. Como notamos anteriormente, FS vive no conturbado século da Reforma Luterana e da Contrarreforma Católica na qual a Companhia de Jesus assumiu um papel de relevância em uma defesa forte da ortodoxia católica, especialmente dos dogmas da Trindade, da Encarnação e da Eucaristia. Essa defesa, embora inspirada em Santo Tomás, deu-se efetivamente a partir de uma concepção essencialista e analítica ascendente derivadas, respectivamente, das Condenas de Paris e da *via modernorum*. É desde essa ótica que Suárez revisita e sistematiza os diversos conceitos da filosofia que, entendida como serva da teologia, deveria fornecer-lhe as ferramentas metafísicas para se pensar a inteligibilidade dos mistérios revelados.

Retornando ao tema da subsistência, essas preocupações ontoteológicas mais imediatas serão determinantes para a própria resposta que nosso autor dará para essa questão. De fato, toda articulação que Suárez faz da noção de Subsistência, seja desde a perspectiva semântica, ontológica ou lógica gira em torno da distinção entre suposto e natureza. Mas, nos perguntamos, qual a justificativa última dessa distinção? A resposta a encontramos na seção 2 da DP 34. Nela nosso autor investiga “se, nas criaturas, o suposto adiciona à natureza algo real positivo e distinto dela ‘ex natura rei’”. A opinião contrária afirma que há somente uma distinção de razão entre os termos de tal maneira que o suposto, na realidade, não adiciona coisa alguma à natureza. Esta distinção de razão poderia significar ou a simples composição de matéria e forma (tese atribuída a Aristóteles, Durando e Henrique de Gand) ou uma negação formal de dependência de outro (Escoto).⁸

Suárez, em seu primeiro argumento contra a interpretação do suposto como composição de matéria e forma, reconhece de modo surpreendente que não seria possível demonstrar racionalmente a falsidade de tal opinião. No entanto, em função

⁸ DM, XXXIV, 2, 4; 10.

do mistério da Encarnação, seria necessário assumir uma distinção real, ao menos em sentido amplo, entre natureza e suposto.

*Mas esta opinião, embora não se possa convencer de sua falsidade somente com a razão natural, de modo algum pode defender-se porque, segundo a fé, uma humanidade singular foi realmente assumida e unida hipostaticamente ao Verbo divino. Não foi, ao contrário, assumido um suposto criado e humano. Logo, é necessário que na realidade se dê uma distinção entre esta humanidade e seu suposto próprio visto que aquela permanece em Cristo, mas este não. Mas a mesma razão se aplica para aquela humanidade e para todas as naturezas criadas, especialmente as materiais. Assim, a humanidade que há em Cristo é uma natureza criada singular, mas não é um suposto criado. Portanto, falta algo que o suposto adiciona além da natureza singular.*⁹

Essa referência é ainda modesta se a comparamos com outras em que nosso autor expressamente faz a distinção entre natureza e suposto depender do mistério da Encarnação. Perguntando-se se o suposto adiciona algo distinto à natureza das substâncias separadas, nosso autor afirma diretamente que:

Falando em termos absolutos, esta parte não pode demonstrar-se, como opino, com a razão pois considero que nem sequer das outras substâncias criadas isso pode ser provado, a não ser que o mistério da Encarnação nos declarasse esta distinção. Por isso, dele deve tomar-se *a posteriori* o principal argumento apontado acima: aquilo que Deus fez na natureza humana ao assumi-la, poderia fazê-lo também na angélica. Logo, dá-se a mesma distinção.¹⁰

O mistério da encarnação não é somente a razão para se afirmar a distinção entre natureza substancial e suposto, ele é também o critério hermenêutico que ajuda

⁹ “Sed haec sententia, quamvis fortasse sola ratione naturali non possit convinci falsitatis, tamen, supposito Incarnationis mysterio, defendi nullo modo potest, quia, secundum fidem, in re ipsa humanitas singularis fuit assumpta et unita hypostatice Verbo divino; non fuit autem assumptum suppositum creatum et humanum; ergo necesse est ut in re aliqua intercedat distinctio inter hanc humanitatem et proprium suppositum eius, quandoquidem illa manet in Christo hoc autem minime; eadem autem est ratio de illa humanitate et de omnibus creatis naturis, praesertim materialibus. Item humanitas quae est in Christo est singularis natura creata, et non est suppositum creatum; ergo aliquid deest quod suppositum addit ultra naturam singularem.” *DM*, XXXIV, 2, 5. Itálico nosso. A mesma ideia já havia sido antecipada In: *Ibidem*, XXXIV, 1, 8. Especialmente onde diz: “Quod fortasse vix posset intelligi aut credi intra limites naturalis luminis sistendo; ex sacro tamen Incarnationis mysterio satis nobis manifestatum est, ut sequenti sectione latius declarabimus”. Itálico nosso.

¹⁰ “Ratione non potest, ut opinor, convinci haec pars, absolute loquendo, quia nec de aliis substantiis creatis existimo potuisse hoc sola ratione probari, nisi mysterium Incarnationis distinctionem hanc nobis declarasset. Unde ex illo sumendum est a posteriori argumentum potissimum supra insinuatum; nam quod fecit Deus in humana natura assumendo illam, potuisset facere in angelica; ergo est eadem distinctio.” *Ibidem*, XXXIV, 3, 10.

a compreender o caráter específico daquilo que o suposto inclui a mais em relação com a natureza tomada precisamente. O todo substancial inclui, além da natureza, a subsistência que se relaciona com a natureza, respectivamente, como a coisa e modo. A justificativa última para tal entendimento está no mistério a Encarnação:

[...] se prova, em primeiro lugar, porque essa distinção basta para salvar todos os argumentos que demonstram que essas coisas se distinguem *ex natura rei*, e de maneira especial os ensinamentos da fé sobre o mistério da Encarnação, que tem constituído o *principal motivo para que se introduzisse essa distinção*; logo não há razão para inventar uma distinção maior.¹¹

Por último, a Encarnação, para Suárez, não só ilumina a compreensão da natureza modal da subsistência. Sem ela não poderíamos sequer compreender a própria noção essencial ou quiditativa de substância. Investigando, na DP 35, sobre os atributos das substâncias separadas, nosso autor comenta que não temos um conhecimento quiditativo direto das noções de ente e substância, mas só podemos descrevê-las de modo confuso e indireto por negações ou certas relações.¹² Em concreto, da noção de substância conhecemos somente que ela inclui uma negação de existência em outro ou a relação que ela estabelece com outros como suporte dos acidentes; o pouco que conhecemos de sua razão essencial intrínseca se infere da fé no mistério da Encarnação:

Isso mesmo consta de maneira mais evidente no conceito de substância cuja razão concebemos senão por negação de existir em outro ou por uma relação de sustar em outros, coisas essas que não pertencem à razão quiditativa da substância. *Além disso, não conhecemos quiditativamente a razão da subsistência. Mais ainda, não teríamos distinguido a subsistência da essência somente com o conhecimento natural se não conhecêssemos o mistério da Encarnação pela luz da fé*; mas sem conhecer quiditativamente a subsistência, é impossível conhecer quiditativamente a substância.¹³

¹¹ “[...] probatur primo, quia haec distinctio sufficit ad salvandum omnia quae probant haec esse distincta ex natura rei, et maxime ad ea quae fides docet de mysterio Incarnationis, propter quae praecipue introducta est haec distinctio; ergo non est cur maiorem distinctionem fingamus.” *DM*, XXXIV, 4, 32.

¹² *Ibidem*, XXXV, 3, 3.

¹³ “Hoc ipsum evidentius constat in conceptu substantiae, cuius rationem non concipimus nisi aut per negationem non existendi in alio, aut per habitudinem substandi aliis, quae non pertinent ad quidditativam rationem substantiae. Rursus non cognoscimus quidditative rationem subsistentiae; immo, si lumine fidei non cognovissemus Incarnationis mysterium, per solam naturalem cognitionem non distinxissemus subsistentiam ab essentia substantiae; non cognita autem quidditative subsistentia, impossibile est quidditative cognoscere substantiam.” *Ibidem*, XXXV, 3, 4. *Itálico* nosso.

Logo, o pouco que conhecemos da razão intrínseca da substância nos foi dado como uma conclusão ou inferência daquilo que está contido no dado revelado do mistério da Encarnação. Dessa forma, o panorama que temos diante de nós é o de uma ontoteologia revelada; isto é, conceitos centrais na MF de Suárez são modelados em função de um dado de fé. Poderia se argumentar contra essa ideia, afirmando que Suárez usa argumentos teológicos em várias discussões ao longo das Disputas, mas isso não significa atribuir um peso determinante às razões teológicas. Nas DM, Suárez sempre dá preferência à exposição dos argumentos filosóficos, colocando muitas vezes questões teológicas como exemplos ou argumentos complementares.¹⁴

Nos trechos apresentados, a situação é diferente: a razão teológica é abertamente reconhecida como o fundamento para estabelecermos uma tese ontológica. O mesmo sucede quando nosso autor passa a discutir a opinião de Escoto. O primeiro argumento trazido contra a interpretação de que o suposto nada mais é que a própria natureza singular com uma negação de dependência é também teológico. Mas agora a referência é o mistério da Santíssima Trindade:

Em primeiro lugar, porque o mistério da Trindade não poderia ser compreendido se a razão formal do suposto consistisse em uma negação. Caso contrário, as três pessoas divinas se constituíam por negações. A possibilidade de se aceitar isso é tão remota que Escoto considera provável não somente que existam três relações, mas também três razões pessoais absolutas pelas quais sejam constituídas aquelas pessoas. Mas a sã doutrina ensina que aquelas pessoas se constituem por razões reais e positivas, ainda que relativas. *Se, portanto, nas coisas divinas, a pessoa adiciona à natureza algo positivo, mesmo que seja somente distinto pela razão, logo também na criatura adiciona algo positivo, embora realmente distinto por causa da imperfeição da criatura.*¹⁵

Nos demais argumentos contra Escoto, nosso autor volta se apoiar novamente no mistério da Encarnação. Inclusive o argumento mais filosófico de toda

¹⁴ Um excelente inventário quantitativo e qualitativo da ocorrência desses argumentos teológicos nas DM, é o estudo de Julio Sochting. Para mais detalhes, vide: SÖCHTING HERRERA, 2021c.

¹⁵ “Primo enim mysterium Trinitatis intelligi non potest, si ratio formalis suppositi in negatione consistit; alioqui tres personae divinae tribus negationibus constituerentur, quod tantum abest ut Scotus concedat, ut probabile censeat non solum esse necessarias tres relationes, sed etiam tres rationes personales absolutas, quia quibus personae illae constituantur; sana autem doctrina docet illas personas realibus ac positivis rationibus constitui, quamvis relativis; si ergo in divinis persona addit naturae aliquid positivum, quamvis ratione tantum distinctum, ergo etiam in creatura addit aliquid positivum, in re tamen distinctum, propter imperfectionem creaturae.” **DM**, XXXIV, 2, 10. Itálico nosso.

seção é, em realidade, de natureza apologética. Suárez assume, por uma questão de argumentação, a ideia de ecceidade de Escoto. Agora se Escoto aceita que o indivíduo adiciona algo real e positivo sobre a natureza comum como fundamento da incomunicabilidade própria do singular como negação no domínio da multiplicação ou divisão numérica, não haveria razões fortes para se dizer o mesmo do suposto que incluiria uma incomunicabilidade no domínio da união.

É interessante notar também a ordem com a qual Suárez lida com essas teses contrárias pois ela sugere também a centralidade do tema da Encarnação. O Mistério da Trindade é epistemologicamente posterior ao da Encarnação, pois não se conheceriam nem se infeririam as relações trinitárias sem a ocorrência do primeiro. Além disso, todos os demais argumentos contra Escoto versam sobre a incongruência da noção escotista de subsistência como negação de dependência de frente ao fato de que a Pessoa do Verbo, por meio da encarnação, exercita duas naturezas.¹⁶ Essa ontoteologia da Encarnação permeia não somente o tema da subsistência, mas, como veremos nos próximos capítulos, ela está presente em todas as teses centrais da MF suareziana, erigindo-se como centro de gravidade e critério hermenêutico de seu pensamento.

¹⁶ **DM**, XXXIV, 2, 11-19.

CAPÍTULO 15 - A subsistência e os elementos da MF suareziana

15.1. Subsistência e a noção de ente real

O capítulo de nossa investigação referente ao objeto da MF esteve centrado em dois pontos: a questão extensional e intencional da noção de ente real. No que se refere à extensão do objeto da MF, emergiu a pergunta do que entra dentro de seu arcabouço. Tendo presente que a filosofia deve ser serva da teologia, Suárez coloca como objeto da MF o ente enquanto ente real. Tal definição compreende tudo aquilo investido de verdadeira consistência ontológica: Deus, criatura, substância, acidente, etc. Ficam de fora de um estudo direto da MF, como parte de seu objeto próprio, as entidades puramente de razão e o que de maneira imprópria se denomina ente.

Um dos problemas levantados por um objeto assim compreendido foi o da unidade. Do ponto de vista extensional argumentamos como Suárez resolve essa questão da seguinte maneira: o objeto da MF tem uma unidade fundada na formalidade com a qual o intelecto enxerga aquilo que está sob seu alcance. Ou seja, a MF aprecia essa multiplicidade de objetos sob o espectro do terceiro grau de abstração ou *separatio*.

Isso abriu o caminho para a pergunta relativa à intensão do objeto da MF. Em outros termos, se sua unidade estava apoiada também em um objeto que lhe fosse materialmente adequado. Assim, se no primeiro eixo estudamos *an sit subjectum*, neste opera-se um giro em direção à pergunta *quid sit subjectum*. Partindo da distinção de conceito formal e conceito objetivo, chegamos à conclusão de que a MF tem um objeto que lhe é materialmente adequado: o conceito objetivo de ente. Um conceito unitário e distinto racionalmente das designações específicas dos entes concretos. Todavia, tal distinção e precisão não é um puro objeto lógico, pois tem seu fundamento na realidade. Todos os entes se assemelham entre si na existência em virtude da qual têm realidade suficiente para se oporem unitária e contraditoriamente ao nada.

Por último estudamos o fundamento quiditativo desse objeto material e adequado da metafísica. Sob essa perspectiva, distinguimos ente como nome e ente como participio. Este se refere à coisa em sua completude como ente em ato, correspondendo materialmente ao conceito objetivo de ente. Por ente em sentido nominal, entende-se a essência real, equivalente ao ente em potência. Somente a

Deus, por ser ato puro, se atribui essencialmente o ser em ato. Para todas as criaturas, o ser em ato lhes advém como algo extrínseco com relação à essência real, mas não identificado com a existência. Logo, somente a essência ou ente em sentido nominal se predica necessariamente de tudo que é real, sendo isso aquilo que essencialmente define o ente enquanto ente real.

Como é evidente, essa noção de ente que estudamos atentamente no capítulo a ela dedicado, é central na MF de Suárez dela dependendo todo seu desenvolvimento. No conceito suareziano de ente, observamos claramente uma preocupação ontoteológica congruente com o direcionamento dado à filosofia e à teologia pelas Condenas de Paris. Por isso o cuidado de nosso autor em incorporar a Deus sob a inteligibilidade da noção de ente de tal maneira que a filosofia, como serva da teologia, ofereça as condições de possibilidade para uma teologia racional positiva. Suárez também segue, em linhas gerais, o giro essencialista que viabilizou essa reintegração de Deus ao domínio da MF. Como vimos, isso era algo que já fazia parte do ambiente filosófico desde, pelo menos, o final do Século XIII com Henrique de Gand.¹ O essencialismo, do qual nosso autor muitas vezes vem acusado,² não é um traço exclusivo de Suárez.

Por outro lado, FS era bem consciente das exigências de concretude derivadas do nominalismo que, como vimos, também foi fortemente influente na Segunda Escolástica. Podemos dizer que seu essencialismo está banhado de nominalismo. Não obstante, a acusação nominalista tampouco faz jus ao pensamento de Suárez. Isso fica claro já na descrição que ele nos oferece do conceito formal e objetivo de ente. O ente é um conceito que reúne em sua formalidade tudo quanto é real, não se distinguindo realmente dos inferiores ao qual se aplica. Isso, porém, não quer dizer que ente seja só um conceito porque ele possui um fundamento fenomênico real na semelhança ou conveniência que toda essência real possui na existência entendida como o ser fora das causas e do nada.

No fundo, Suárez busca fazer uma integração das vertentes essencialistas e existencialistas do Augustinismo filosófico que ganhou força depois das Condenas de Paris de 1277.³ Tanto que nos apresenta não uma, mas duas noções de ente: mais

¹ Cf. PRIETO LÓPEZ, 2013b, p. 104-105; 166-168.

² Cf. RÁBADE ROMEO, S. La metafísica de Suárez y l acusación de esencialismo. **Anales de la Cátedra Francisco Suárez**. v. 3, p. 73-86, 1963.

³ Consultar o Capítulo 1 do presente estudo.

alinhado com o essencialismo temos o ente como nome e com o existencialismo, o ente como partícipio. Como vimos, essas duas leituras da noção de ente não dividem uma razão comum. Isso quer dizer que elas não são unívocas, mas possuem significado equívoco ou quase equívoco em virtude de uma distinção positiva.⁴

Suárez articula esses dois conceitos de ente em uma dinâmica de ato e potência que visa pacificar os lados da questão, evidenciando a possibilidade de uma leitura conjunta de ambos. Comentamos anteriormente como, em função do ideal metodológico que condiciona a arquitetura mesma das DM, nos é oferecida, nesse primeiro momento, uma solução estrutural da relação entre os dois significados de ente. O conteúdo, no entanto, dessa relação entre ato e potência é apenas insinuado.

Em uma leitura apressada, Suárez parece oscilar quanto ao peso ontológico que se deve assignar a um ou outro sentido de ente que se refletirá nas diferentes interpretações de seu pensamento. Nossa investigação se posicionou no sentido de que não se pode fazer uma leitura isolada dos diversos temas abordados nas DM. É preciso uma compreensão integral de Suárez desde Suárez que leve em conta suas motivações e objetivos que não eram só de ordem puramente metodológica ou filosófica, mas também, e sobretudo, teológicas. Caso contrário, arriscamos projetar nossa própria bagagem filosófica sobre uma questão específica nas DM fazendo, em realidade, uma releitura extrínseca de seu pensamento.

A pergunta, no entanto, ainda paira: como Suárez lê ou interpreta essa relação de ato e potência no contexto da articulação das noções de ente como nome e ente como partícipio? Para nosso autor é claro que os dois sentidos são reais e distintos (quase equívocos). Isso sugere que toda interpretação que, de algum modo, minimize um dos significados ou termine por reduzir um no outro já se configura como uma releitura de Suárez, não se adequando verdadeiramente ao pensamento de nosso autor. Nossa proposta nessa investigação é que o centro gravitacional e a chave hermenêutica não só histórica, mas também teórica de Suárez reside na noção de subsistência. Como notamos anteriormente, a influência da noção de subsistência não se restringe somente à teoria dos modos, mas se estende à determinação categorial, supracategorial, alcançando inclusive a transcendental. Isso não é diferente para o conceito de ente, a noção transcendental que é a porta de entrada das DM.

⁴ DM, IV, 2, 9.

Para compreender isso, recordemos algumas das conclusões de nossa análise feita no capítulo 3. Vimos que, o fundamento do conceito objetivo de ente vem assentado em sua relação ou conveniência comum com a existência.⁵ Com isso em mãos, nosso autor explora a razão quiditativa ou formal do objeto da MF, apresentando-nos seu conceito binário de ente (como nome e como participio) em vista de uma compatibilização das posições de Avicena e Soto. Para o primeiro, o ente se diz tal pela relação atual da essência com a existência lida esta como algo extrínseco e não necessário adicionado à essência. Soto, por outro lado, descreve o ente em função da essência: algo intrínseco e necessário, independentemente de seu estado atual ou potencial.

O posicionamento de Avicena é problemático se desejamos articular uma ciência do ente enquanto ente, pois toda ciência visa o conhecimento certo e necessário de seu objeto. Contudo, Suárez reconhece que o conceito objetivo de ente não exclui uma atualidade composta de ato e potência; sua razão só exige uma completude atual que é aquilo que estruturalmente se entende por ente participial. Por outro lado, Suárez está alinhado com Soto quando diz que o ente formalmente se refere à essência, mas discorda que a existência venha separada totalmente dessa essência.

Como vimos, para nosso autor, o ente como participio significa conjuntivamente a entidade atual e a existência atual. O ente tomado como nome propriamente supõe a essência ou entidade atual; ou seja, já inclui a razão de coisa existente. Tal essência atual, no entanto, é ainda potencial, pois precisa receber um complemento ou ulterior camada de atualidade para que a denominemos “coisa existente atual”. Ente como nome e ente como participio não são, portanto, dois conceitos que dividem uma razão comum e unívoca de ente. Há entre eles uma dinâmica de sobreposição de um sobre outro, mas não à maneira como o particular que só racionalmente se entende como adicionado a individualidade sobre a razão comum da espécie sem, na realidade mesma das coisas, engajar-se em uma composição real. A essência (ente como nome) não se equipara a uma essência comum que exclui de seu conceito a existência imediata.

⁵ DM, II, 2, 14.

Temos, em realidade, o mesmo ente que vem representado com um duplo significado imediato: um com razão de todo atual (particípio) e outro com razão de parte (nome). Daí que a relação entre eles seja real: a essência real recebe um complemento de atualidade também real que se coloca fora de sua razão essencial.⁶ Tal adição que designa o ente como particípio não pode ser a existência sobre uma essência meramente possível, pois a potência atribuída ao significado nominal de ente não é negativa, mas só precisiva.⁷ Por isso que esses dois significados são chamados de quase equívocos.

Ficam, assim, delineadas as condições para a compreensão do conteúdo da estrutura ontológica de ente como nome e ente como particípio:

- o conceito objetivo sinaliza o ente em sua atualidade existencial completa.
- essa atualidade é distinta em Deus e nas criaturas: o Ente Infinito é pura atualidade e as criaturas incluem composição de ato e potência. Assim a atualidade existencial está incluída na essência divina; nas criaturas ela está fora dela.
- para que Deus e as criaturas venham concebidos no domínio de uma ciência MF é preciso localizar na essência a razão formal do ente.
- disso surge a divisão ente nominal e participial que possuem uma relação de potência e ato.
- como ato, o ente participial não se identifica com a existência enquanto tal pois, para Suárez, ela não se distingue realmente da essência atual.
- ente nominal tampouco é o mesmo que a potência objetiva. Suárez confirma essa ideia quando matiza que, na MF, o intelecto aprecia a essência por meio de uma abstração precisiva e não privativa de tal maneira que a existência atual da essência não é negada nem excluída.
- ademais, essa relação de potência e ato não é de razão quer ela se entenda de maneira mútua como espécies que dividem um mesmo gênero, quer não-mútua como o indivíduo que, mesmo sendo algo real, não adiciona nada real à razão da espécie.
- concretamente, ente nominal e participial se relacionam como a parte incluída e o todo inclusivo.

⁶ **DM**, II, 4, 12.

⁷ *Ibidem*, II, 4, 11.

Podemos afirmar, por conseguinte, que o conteúdo da noção de ente como nome se localiza na essência em sua razão de entidade real, isto é, sem negar dela sua existência. Suárez não separa radicalmente essência e existência, em realidade ele as une; fora da essência atual ou existente, só há a potência objetiva que, em si, é nada. Por isso, o registro da relação potência e ato não pode assentar-se sobre a essência enquanto tal (objetiva) e a existência enquanto tal (o ser fora das causas). O ente como participípio não pode estar localizado simplesmente na existência, pois isso nos forçaria a atribuir uma realidade à potência objetiva que nosso autor explicitamente nega.

Assim tal registro de potência e ato, no que ele tem de real, deve sofrer um “deslocamento para a direita”; é por isso que nos posicionamos no sentido de colocar o conteúdo da noção de ente como nome na essência real que, sem negar ou excluir a existência, deve ser entendida não como todo, mas como parte. Surge, então, a pergunta: o que viria a ser o complemento de atualidade que resulta no todo denominado ente como participípio? Nossa tese é que o ente participial como atualidade holista e última que corresponde ao ente como objeto da MF se identifica com a essência atual modalmente determinada na ordem da existência que resulta no suposto ou no acidente atualmente inerente. Tal modificação adiciona formalmente, por denominação intrínseca sobre a essência, não a existência — esta já está incluída na razão da essência —, *mas sim o modo de subsistência ou inerência*.

Dessa forma, assim como propriamente “o ente, tomado com valor de nome, não significa o ser em potência enquanto oposto privativa ou negativamente ao ser em ato”,⁸ pois dessa forma só se diz ente por denominação extrínseca ou referência a sua causa, assim somente de modo impróprio deve ser interpretado o ente participial aplicado à existência ou ser fora das causas enquanto tal. Apresentamos de modo esquemático essa nossa leitura no quadro abaixo:

⁸ DM, II, 4, 11.

QUADRO 13 - ENTE COM NOME E COMO PARTICÍPIO

Sentido próprio ou por denominação intrínseca		
Deslocamento para direita	Potência	Ato
	Ente como nome	Ente como partícipio
	Essência como potência objetiva - não existe em si ou fora das causas	Essência real com existência atualizada modalmente
	Ente como nome	Deslocamento para esquerda
	Potência	
Sentido impróprio ou por denominação extrínseca		

Em favor dessa nossa interpretação, há inclusive uma referência indireta de Suárez na própria DM 2. Tendo explicado em termos estruturais a distinção de ente como nome e como partícipio, nosso autor aborda no parágrafo 13 a questão de como entender “ente” como um predicado essencial. Aqui vem retomada novamente a ideia de que Deus é pura atualidade e que, portanto, ente com valor participial se diz essencialmente só de Deus. O ente em sua atualidade última e completa (suposto substancial ou acidente inerente) não é um predicado essencial da criatura, pois o ente nesse sentido inclui algo que está fora da razão da essência real que, conforme nossa proposta é a subsistência ou inerência. Para não desviar do tema, Suárez simplesmente menciona de maneira vaga a alguns temas que serão estudados depois ao longo das DM. No entanto, a única referência concreta é uma passagem do DI:

Esta última parte, no que a Deus se refere é *teológica* e costuma tratar-se segundo princípios naturais no Livro 12; também discuti isso no *volume I da Terceira Parte, na Disputa 11, seção 1* e algo abordaremos abaixo ao disputar sobre Deus. No que se refere às criaturas, esse tema depende do que se há de dizer abaixo sobre a distinção entre essência e existência nas criaturas. Agora supomos, se distingam ou não, que se deve dizer que o existir de maneira absoluta não pertence à essência da criatura porque ele pode ser dado ou retirado e assim não possui uma conexão necessária com a essência da criatura concebida *precisivamente* que, sob tal razão, é invariável e se diz de qualquer coisa da qual é essência. Por tanto, por essa razão, o ente tomado como partícipio se diz que não é predicado quiditativa ou essencialmente das criaturas, sendo verdade, desde esse ponto de vista, a opinião de Avicena citada acima, a qual Santo Tomás também admite no Quodl. 2 já citado e em outros lugares referenciados anteriormente. Nesse sentido, Avicena pode ser censurado unicamente, ou por julgar que a existência é um verdadeiro acidente, matéria que nos ocuparemos no seu

devido lugar, ou por haver omitido outra acepção e explicação do ente.⁹

Quando procuramos a citação do DI, encontramos no prólogo que encabeça toda a DP 11 e introduzindo a seção 1, o seguinte título: *De Divina Existentia et Subsistentia*.¹⁰ Isto é, aquilo que o ente como participio inclui — essencialmente em Deus e de maneira contingente nas criaturas — é a modalização da existência como ser em ato da essência que, no caso da substância, é a subsistência!

Em primeiro lugar, Supomos — em função do que se viu nas Disputas Metafísicas referente à existência e à subsistência das criaturas — a razão ou significação comum destes nomes, pois embora se digam analogicamente de Deus e das criaturas, a razão dos nomes é, contudo, a mesma. Assim, entendemos pelo nome de existência aquele ser que a coisa possui para que que ela seja algo em ato ou uma entidade atual distinta do ente que só é em potência objetiva que, ao contrário não é em ato ou é nada. Já pelo nome subsistência entendemos o modo de existir por si.¹¹

Contra essa interpretação, poderia se objetar que Suárez, no próprio texto da DM, remete para a questão da existência ao aplicar o significado participial às criaturas. Assim deveríamos ler esse parágrafo 13 da seguinte maneira: o que Deus, em seu ser necessário, inclui em sua essência é a existência e não a subsistência.

Embora seja verdade que Deus é o ente que existe necessariamente, é preciso levar em conta duas coisas que estudamos no capítulo dedicado à distinção entre essência e existência: para Suárez é suficiente uma distinção de razão entre essência e existência nas criaturas para assim marcar a diferença delas com respeito

⁹ “Haec posterior pars, quatenus ad Deum spectat theologica est, et ex principiis naturalibus tractari solet infra, lib. XII, et eam late disserui in tom. I tertiae partis, in disp. XI, sect. 1, et aliquid attingemus infra, disputando de Deo. Quantum vero spectat ad creaturas, pendet ex dicendis infra de distinctione existentiae ab essentia in creatura; nunc supponamus, sive distinguantur, sive non, absolute esse dicendum existere non esse de essentia creaturae, quia potest illi dari et ab illa auferri, et ita non habet necessariam connexionem cum essentia creaturae praecise concepta, sub qua ratione est invariabilis et necessario dicitur de unaquaque re cuius est essentia; hac ergo ratione ens participialiter sumptum dicitur non praedicari quidditative seu essentialiter de creaturis, et quoad hoc vera est opinio Avicennae supra recitata, eamque admittit D. Thomas, dicto Quodl. 2, et aliis locis supra citatis, solumque potest Avicenna reprehendi, vel eo quod existentiam putaverit esse verum accidens, de quo infra suo loco, vel eo quod aliam acceptionem et explicationem entis omiserit.” **DM**, II, 4, 13.

¹⁰ **DI**, XI [p. 430].

¹¹ “Supponimus imprimis, ex iis quae in disputationibus metaphysicis, de existentia et subsistentia creaturarum dicuntur, communem rationem, seu significationem horum nominum, quia licet analogice de Deo et creaturis dicantur, tamen ratio nominum eadem est. Itaque nomine existentiae intelligimus illud esse, quod res habet ut sit aliquid in actu, seu actualis entitas distincta ab ente, quod tantum est in potentia objectiva, actu vero non est, seu nihil est; nomine vero subsistentiae intelligimus modum per se existendi.” *Ibidem*.

ao Ente necessário de Deus, no qual nem sequer racionalmente podemos distinguir entre essência e existência. Em segundo lugar, nosso autor distingue também entre existência em sentido absoluto, que consiste no ser atual e fora das causas da essência, e existência em sentido qualificado, que é a determinação modal da existência. Como a determinação modal é algo real e positivo fora de suas causas, podemos dizer que ela adiciona sobre a essência uma certa existência. Isso se confirma quando, discutindo a questão sobre aquilo que o suposto adiciona à natureza, Suárez explica o sentido em que podemos dizer que seja a existência:

[...] pois, da mesma forma como a entidade ou modo real na realidade não se distingue da mesma subsistência, assim também se pode considerar uma existência própria na mesma subsistência. *E sobre essa existência será verdadeiro que o suposto adiciona sobre a natureza alguma existência*, mas não aquela pela qual existe a própria natureza, mas pela qual existe o suposto enquanto é suposto ou, melhor, pela qual se completa a existência íntegra de todo o suposto; da mesma maneira como toda forma ou modo real adiciona alguma existência à coisa da qual é forma ou modo.¹²

Portanto, como conclusão dessa seção, afirmamos que, em Suárez, o conteúdo da noção de ente como nome se refere à essência real concebida precisamente, isto é, sem excluir ou negar sua existência, mas identificando tal essencial atual (*esse essentiae*) com seu próprio ser existencial (*esse existentiae*); já o ente em sentido participial é essa mesma essência mais sua atualização modal que se configura como uma atualização existencial em um duplo sentido: por parte da própria essência que se concebe sem negar sua existência ou atualidade e por parte de sua modificação modal. Tal essência atual ou existente ainda encerra certa potencialidade, pois de modo absoluto a existência somente diz uma coisa fora de suas causas. Por isso nosso autor a designa como apta para existir, ou seja, para existir de maneira qualificada ou determinada por uma última atualização modal. Atualização esta que se dá na ordem do ser da existência e não na do ser da essência como bem estudamos no capítulo 11. A própria atualização modal é ela mesma algo

¹² “[...] nam in ipsamet subsistentia potest propria existentia considerari, sicut et propria entitas vel modus realis, quae ab ipsa subsistentia in re non distinguitur. Et de hac existentia verum erit suppositum addere supra naturam aliquam existentiam, non tamen illam qua existit ipsa natura, sed qua existit suppositum ut suppositum est, vel potius qua completur integra existentia totius suppositi; quomodo omnis forma vel modus realis addit aliquam existentiam rei cuius est forma vel modus.” **DM**, XXXIX, 4, 16.

real e positivo. Portanto, ela mesma adicionará à essência atual uma certa existência distinta na mesma medida em que o modo se distingue da coisa modificada.

Essa mesma interpretação ajuda a entender a difícil passagem em que nosso autor afirma que o ente nominal e o participial não dividem univocamente o ente, pois são dois significados equívocos ou quase equívocos do seu conceito objetivo. Como estudamos no capítulo 8 sobre a determinação positiva do ente, o modo é algo real e positivo com uma distinção *ex natura rei* no confronto com a coisa modificada. Isso explica a primeira parte da disjunção em que se afirma que ente nominal e participial são significados equívocos. Essa mesma ideia é evocada no UT em que Suárez, tratando da noção de pessoa, afirma que ela não possui uma razão comum, mas se diz por certa analogia de proporcionalidade, termo que equivale ao quase equívoco empregado nas DM: “[...] pessoa assim abstrata não possui um conceito comum, mas significa imediatamente pessoa criada e increada; mais ainda, significa algo absoluto e relativo como sob uma disjunção e por certa analogia de proporcionalidade.”¹³

Contudo, nas criaturas, a pessoa ou suposto adiciona à natureza um modo *ex natura rei* distinto. Portanto, como todo modo, ele guarda também uma relação de identidade com a coisa modificada em função da dependência intrínseca que sua entidade inclui diante da coisa modificada; isso explica a segunda parte da disjunção: o “quase equívoco”. Assim, a distinção entre ente em ato e ente em potência não é unívoca, mas se apoia em uma distinção real demarcando os domínios do ente como nome e como participio.

Por fim, reforçamos mais uma vez que o ente participial, embora se refira diretamente ao suposto, pode ser também aplicado proporcionalmente à essência do acidente. Vimos, de fato, que no acidente se distinguem também a essência atual accidental (ente como nome) e o seu modo de inerência atual na substância (ente como participio).

Com isso encerramos essa seção sobre a noção de ente como objeto da MF e abrimos caminho para as próximas. De fato, o ente em seu sentido nominal é transcendente se aplicando a Deus, à criatura, à substância e ao acidente, identificando-se totalmente com a coisa enquanto aquilo que tem uma essência real.

¹³ “[...] personam sic abstractam no habere unum conceptum communem, sed immediate significare personam creatam et incretam; atque adeo absolutum et relativum, quasi sub disjunctione et perquamdam analogiam proportionalitatis.” UT, Tra. III, Liv. 7, Cap. 8, n. 6.

Isso nos levou a explorar o tema das propriedades transcendentais como uma expansão da compreensão daquilo que está contido virtualmente na noção de ente como nome ou na coisa que possui uma essência real.¹⁴ Expansão esta que, como veremos, está modelada em função da relação entre essência e subsistência.

15.2. Subsistência e as propriedades transcendentais

No capítulo 4, tivemos a oportunidade de estudar a doutrina geral dos transcendentais em Suárez. A esse respeito, nosso autor implementou dois grandes movimentos de distensão das noções de propriedade e transcendental. Em primeiro lugar, a noção de propriedade em geral vem dilatada a fim de viabilizar a construção de um discurso científico sobre as paixões do ente. Sedimentado esse referencial epistemológico, efetuou-se uma reestruturação da ideia mesma de transcendental a fim de adequar sua redução dos atributos do ente à lista tradicional dos seis transcendentais.

No primeiro caso, Suárez concebe a noção de propriedade como um gênero com duas espécies: as paixões e os atributos. As paixões são propriedades em sentido estrito, marcadas por duas características: a distinção real entre o sujeito e o predicado, sendo derivado este último necessariamente da essência do sujeito, mas sem estar incluído nela; assim como sua circunscrição ao segmento do ente categorial. Os atributos, por outro lado, não demandam uma distinção real para se efetuar uma verdadeira predicação de seu sujeito, já que ambos, sujeito e predicado, não se distinguem na realidade, sendo somente diferentes concepções da mesma coisa: uma mais confusa e substantiva (sujeito) e outra mais determinada e adjetiva (predicado).

Isso se deve ao fato de que o intelecto pode produzir, por meio de uma precisão ou abstração, vários conceitos que, mesmo não se dando separados na realidade, extraem dela sua razão de verdade enquanto conceitos. Assim a distinção entre sujeito e predicado nos atributos transcendentais estão a meio caminho entre a distinção de razão e a real. Na esfera do ente enquanto ente, não é possível operacionalizar uma distinção real dura entre coisa e coisa. De fato, não há nada que

¹⁴ **DM**, II, 4, 15.

se distinga realmente do ente mantendo ao mesmo tempo seu estatuto de realidade, visto que fora do ente só há o nada que, de por si, é o não-ente. Isso não quer dizer que as propriedades transcendentais sejam uma distinção puramente fictícia sem referencial ôntico. Em suma, nelas temos a elucidação de verdadeiros predicados necessários do ente enquanto tal.

O tema dos transcendentais antecipa e supõe importantes questões desenvolvidas em outros capítulos como a teoria das distinções já latente na determinação do objeto da MF e que far-se-ão presentes em outros tópicos como a questão da individuação e a distinção entre essência e existência. No entanto, como veremos, tal interrelação deve ser matizada e bem compreendida sob o risco de, por exemplo, fazermos uma interpretação transcendental de Suárez.

Em seu aspecto real ou fundacional, temos a importante conclusão de que as distinções de razão, inclusive as que são termos formais de uma negação, não necessariamente são redutíveis a conceitos da razão raciocinante, podendo ter um fundamento ontologicamente positivo.¹⁵ A ideia de uma negatividade epistemológica fundada em uma positividade MF mostrou-se importante não só para o transcendental *unum*, mas também para outros temas como o princípio de individuação e, especialmente, o da subsistência.

O segundo grande movimento realizado por nosso autor é a consolidação de uma nova sistematização da noção mesma de transcendental que agregaria sob si tanto termos sinônimos de ente alinhados ao polo substantivo da predicação transcendental como termos concebidos como adjetivos, genuinamente se configurando como propriedades transcendentais predicadas do ente. Esta estratégia tem por finalidade adequar a sua teoria da redução das propriedades transcendentais do ente à lista tradicional dos transcendentais.

Em suma, para Suárez, toda propriedade do ente é um transcendental, mas nem todo transcendental é uma propriedade, pois alguns serão somente sinônimos dele. Para atingir esta separação entre sinônimo e propriedade sob o manto comum de transcendental, destacamos duas condições que delineiam uma propriedade do ente: que esse termo abarque os mesmos itens que a própria noção de ente, isto é, que lhe seja coextensivo e, ademais, que o termo candidato ao status de propriedade

¹⁵ Cf. ESCRIBANO CABEZA, M. Francisco Suárez: la modernidad a disputa. **Cultura**. v. 32, p. 211-237, 2013, p. 5-8.

transcendental acrescenta uma maior carga cognitiva à realidade que vem designada materialmente pela noção de ente. Em outras palavras, uma propriedade transcendental aumenta a compreensão da noção de ente sem diminuir a sua extensão.

Sob essa ótica, uma autêntica propriedade do ente deve ter de maneira combinada coextensividade ontológica e acréscimo epistemológico. Para Suárez, somente *unum*, *verum* e *bonum* preenchem estes dois requisitos. No que toca à exposição dessas três propriedades transcendentais,¹⁶ o filósofo jesuíta se mantém, em geral, alinhado com a exegese escolástica clássica. Assim, na unidade transcendental, o ente se compara consigo mesmo sob a ótica da negação de divisão.¹⁷ Já a verdade e o bem lhe adicionam uma relação ou, como Suárez chama, denominação extrínseca. No caso da verdade, se adiciona ao ente uma relação com um intelecto mediante a qual se evidencia seu conteúdo inteligível¹⁸ como expressão intrínseca da entidade real da coisa verdadeira, conotando o conhecimento ao qual tal entidade se adequa.¹⁹ De modo análogo ao que sucede com a verdade, a relação com a vontade revela a apetecibilidade de todo ente decorrente de sua perfeição entitativa: todo ente é desejável por outro. Logo, todo bem pressupõe o ente e se converte com ele.²⁰

Já os termos *res* e *aliquid* são colocados como transcendentais em sentido amplo, mas não como propriedades ou paixões do ente. Isso porque, apesar de eles terem a mesma extensão que a noção de ente, epistemologicamente não dizem nada além daquilo que a sua mesma noção já diz, o que os configura somente como sinônimos dele. Tal conclusão resulta do conceito de ente adotado por nosso autor, que se reduz formalmente à essência. Como *res* e *aliquid* podem ser interpretados como termos que destacam a essência do ente, em nada se distinguirão do significado formal de ente que se sustenta na essência.²¹ No final das contas, o que sucede com *res* e *aliquid* não é tanto um rebaixamento, mas uma plena identificação com a noção

¹⁶ Lembramos que Suárez inclui junto com a explicação do transcendental “unum” outros temas relativos à unidade, mas alheios ao tema dos transcendentais em seu sentido estrito.

¹⁷ Cf. *DM*, IV, 1, 6-12; IV, 2, 3.

¹⁸ Cf. *Ibidem*, VIII, 1, 1-6.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, VIII, 8, 19-27.

²⁰ Cf. *Ibidem*, X, 3, 1-9.

²¹ Como comentamos, “aliquid” pode ser também sinônimos de “unum”. Mesmo aceitando que este seria o significado convergente com o sentido etimológico da palavra, Suárez se mostra mais favorável a identificar “aliquid” com “res” e, logo, com ente.

de ente. Isso será importante para o entendimento da MF de Suárez, para quem será ente em sentido forte tudo aquilo que seja algo dotado de consistência ontológica suficiente para ser entendido como uma coisa.

Em terceiro lugar, há termos que realmente aumentam a compreensão do ente. Todavia, esse refinamento termina por ocasionar a sua contração, diminuindo assim sua extensão. Estamos diante de termos predicamentais que de modo algum são predicáveis do ente enquanto ente como, por exemplo, substância, acidente, ente material, espiritual, etc. No entanto, entre as noções transcendentais e predicamentais, podemos entrever conceitos que podemos denominar supracategoriais. Tais conceitos não possuem a mesma universalidade extensional homogênea de um transcendental porque se atribuem distintamente a Deus e às criaturas. É nesse nível supracategorial que Suárez situa, por exemplo, ente em potência ou ente em ato, ente necessário ou ente contingente, duração, ente infinito ou finito, etc.

Finalmente, o filósofo jesuíta risca outras possíveis propriedades de razão que poderiam ser indefinidamente excogitadas acerca do ente. O motivo seria que estas descrições não são nem coextensivas com o ente, nem diriam algo novo dele. Aqui entrariam os entes fictícios, efeito exclusivo da razão raciocinante. Cabe notar que essa não-coextensividade no presente caso seria, digamos assim, não por defeito ou contração do ente, mas sim por excesso. Como já comentamos, Suárez retira do objeto da MF os entes exclusivamente de razão ou *per accidens*, visto que esses conceitos não revelam uma essência real. O máximo que se pode fazer com tais noções é tentar reduzi-las a algum dos transcendentais.

Com o cenário das paixões do ente montado, podemos agora proceder no sentido de evidenciar sua conexão com a ideia central de nossa investigação: a noção de subsistência. Apresentamos na seção anterior, o significado ontológico da bipartição do ente em Suárez: ente participial significa o suposto que, formalmente, adiciona à essência a subsistência. Essa distinção entre suposto e natureza será levada em conta aqui também para ajustar os contornos de sua concepção das propriedades transcendentais, levando nosso autor a um posicionamento muito preciso de frente ao ockhamismo, ao escotismo e ao tomismo.

Ente em sentido nominal se diz propriamente da essência tomada precisamente, isto é, sem negá-la ou excluí-la;²² o que a consideração precisava exclui da essência é a subsistência que lhe vem adicionada pelo suposto, mas não o ser da essência atual pelo qual ela se diz algo em si e fora de suas causas; tal condição da essência é o que, na prática, define o próprio conceito de existência para Suárez.²³ A essência concebida por uma abstração negativa, ou seja, que lhe exclui ou nega a existência ou ser em si não é um ente em sentido próprio, sendo concebido como tal exclusivamente por uma denominação extrínseca.²⁴ Nesse sentido ela não possui realidade em si, mas somente por referência às suas causas. Em si, ela se identifica com o nada ou não-ser.²⁵

Isso apresenta duas consequências imediatas. A primeira é que não podemos assignar propriamente qualquer prioridade ontológica da essência sobre a existência pois, se são reais, elas se identificam; caso contrário, serão distintas respectivamente como o não-ser e o ser.²⁶ Portanto, para nosso autor, o ente, não é uma coisa à qual lhe sobrepomos acidentalmente uma existência. Assim, em segundo lugar, encontramos em Suárez uma identidade real entre a coisa real e o ente nominal; a prioridade ontológica se coloca na essência existente de frente ao suposto subsistente que lhe adiciona a subsistência como modificação de seu ser existencial.²⁷

Dessa forma, o conceito de ente nominal lhe fornece a Suárez o suporte teórico para descartar da lista de propriedades transcendentais tanto a duração de Ockham como *res* e *aliquid* de Tomás. O ser da essência atual e a existência se identificam de fato, mas podemos distingui-los racionalmente como dois conceitos verdadeiros fundamentados na realidade. Encarando a questão pelo lado da existência, Suárez excluirá a duração das propriedades transcendentais; ela se identifica com a existência que, a sua vez, se equipara com a essência atual ou com o ente nominal.

Visto pelo ângulo do ser da essência, *res* e *aliquid* serão identificados com ente, perdendo seu respectivo estatuto de propriedades transcendentais, mas não de noções coextensivas com o ente enquanto tal. *Res* se diz daquilo que possui uma

²² **DM**, II, 4, 09.

²³ Cf. *Ibidem*, XXXI, 4, 6; XXXI, 6, 23; XXXI, 9, 27.

²⁴ *Ibidem*, II, 4, 12.

²⁵ *Ibidem*, XXXI, 2, 1-2.

²⁶ *Ibidem*, XXXI, 3, 1.

²⁷ *Ibidem*, XXXIV, 4, 23.

essência real que é, precisamente, a descrição do ente em sentido nominal. O mesmo vale para *aliquid* se o entendemos desde uma lógica de oposição absoluta com o não-ser.

O ente como participio também é determinante para o ajuste particular que nosso autor dá à sua determinação das propriedades transcendentais. Se pelo sentido nominal as paixões do ente se estabelecem, digamos assim, por dentro, o ente participial tem um papel decisivo em seu recorte por fora. É por conta do ente em sentido participial que nosso autor se afasta da leitura escotista que incluía entre os transcendentais as propriedades disjuntivas como, por exemplo, Ente Infinito e finito.

Unum, verum e bonum se dizem igualmente de todo ente ou essência real tomado com precisão, sem levar em conta a camada última de atualidade e completude conferida pelo modo de existência. Somente Deus inclui necessariamente em sua essência toda e qualquer atualidade. Na criatura ente como nome (a essência) e ente como participio (suposto) se distinguem realmente de modo equívoco ou quase equívoco pela adição da subsistência que se diz intrínseca ao suposto, mas extrínseca à natureza.²⁸ Assim, a noção de ente participial, mesmo sendo extensiva a toda coisa ou entidade real, já não pode reunir Deus e a criatura sob uma mesma razão comum; o modo como se aplicam a Deus e as criaturas são essencialmente distintos.

A subsistência é algo que se inclui essencialmente só na essência divina e não na das criaturas. Este é o fundamento que leva nosso autor a excluir das propriedades transcendentais os predicados disjuntivos: eles se referem ao ente como participio que, mesmo estando acima das categorias, se posiciona de fato em um nível abaixo dos transcendentais denominado supracategorial.

A luz disso se entende porque Escoto coloca estes predicados disjuntivos ao lado das propriedades do ente. Para ele, o suposto ou ente como nome só adiciona à natureza uma negação meramente formal de dependência, ou seja, não inclui nada real à natureza.²⁹ Assim, sem uma adição real, o ente como participio permaneceria ontologicamente inalterado em comparação com nominal. Por tanto, os predicados relativos ao ente participial serão atribuídos homoganeamente ao ente em sua máxima extensão.

²⁸ Cf. **DM**, XXXIV, 4, 7.

²⁹ Cf. *Ibidem*, XXXIV, II, 8.

Os transcendentais revelam uma dinâmica constante nas DM: a inteligibilidade por denominação. Para nosso autor, compreensão do ente não viria a ser propriamente uma penetração quiditativa de sua essência ou um *intus legere*. O ente se compreende desde fora de modo comparativo, por contraste ou, conforme o próprio vocabulário suareziano, denominativamente. Isso fica claro no modo como ele explicita o conteúdo de cada um dos transcendentais: a essência, comparada consigo mesma, é indivisível; comparada com o intelecto é verdadeira e com a vontade, boa. Suárez, no entanto, realiza o mesmo movimento, por exemplo, no seu empenho por revelar o conteúdo objetivo da noção ente como algo que se opõe em bloco ao nada.

Assim, mais que uma compreensão da “inte-ligibilidade” do ente, em Suárez, temos uma abordagem denominativa: busca-se uma compreensão do ente desde sua “para-legibilidade”. Desde o não-ser se compreende o ente como o que não é um puro nada; desde sua negação de identidade consigo mesmo o ente é *unum* (indivisível); desde o intelecto, ele é inteligível; desde a vontade bom; desde sua distinção no confronto com outros é singular; desde a dependência com respeito a ação criadora de Deus, é uma essência contingente; desde a negação de existência em outro, subsistência; desde a incomunicabilidade, suposto.

Tal “para-legibilidade” ontológica não é ela mesma unívoca. Isso fica evidente no caso do suposto em que temos não só uma adição conceitual, mas também real (a subsistência). Mas tampouco os conceitos derivados dessa análise que resultam em uma adição de razão com fundamento na realidade são necessariamente homogêneos, pois a realidade na qual se apoiam pode ser o ente participial ou nominal. As propriedades transcendentais se apoiam no ente nominalmente considerado; por outro lado, a distinção entre essência e existência é vista desde (para-legida) o ente participial. Assim, mesmo que a distinção dos predicados transcendentais de frente ao ente e a distinção entre essência e existência sejam ambos de razão com fundamento real, elas se apoiam em significados equívocos ou quase equívocos, o que nos impede de, por exemplo, fazer uma interpretação transcendental da MF suareziana; os primeiros, de fato, estão na ordem transcendental, mas distinção essência-existência está na supracategorial.

Antes, porém, de passar ao estudo das noções ligadas à ordem supracategorial, nos detivemos na exploração da mais intrínseca propriedade do ente: a unidade transcendental. Como veremos, ela também está ajustada em função da distinção entre essência e subsistência.

15.3. Subsistência e a unidade em geral

Das três propriedades transcendentais apreciadas por nosso autor, a unidade merece um lugar de destaque. *Unum*, de fato, figura como o atributo mais absoluto porque se diz do ente por denominação intrínseca privativa, enquanto *verum* e *bonum*, ao menos no que tange aos seus conceitos formais, se originam respectivamente a partir de referências extrínsecas (o intelecto e a vontade).

A questão foi estudada em três pontos: encaramos, primeiramente, o conceito formal ou o modo como pensamos *unum*; em segundo lugar, avaliamos o que na realidade designamos por meio desse conceito formal e, finalmente, sublinhamos a distinção de *unum* com respeito a outras noções derivadas: a unidade quantitativa e a singular.

Em um primeiro momento, acompanhamos Suárez na determinação precisa daquilo que constitui a razão formal do atributo *unum*. Concentramos nossas energias na demonstração de como ele não pode ser um predicado relativo, isto é, que resulta da negação de multidão, pois a unidade tem prioridade ontológica sobre a multiplicidade.³⁰ As coisas que se dizem muitas são tais porque elas mesmas tomadas isoladamente são unas. Ademais, afirmar que *unum* adiciona ao ente uma negação de multiplicidade, significaria que sua indivisão seria, no fundo, uma afirmação mascarada por uma pseudonegação.

Isso levaria a conclusão de que *unum* se constituiria em razão de algo positivo somado à noção de ente para assim formar o conceito de unidade. De fato, a multiplicidade implica uma negação: há uma multiplicidade de coisas quando uma se distingue realmente de outra. Mas, para distinguir-se de outra, é preciso que uma coisa não seja a outra. Logo, se *unum* formalmente significa uma negação de multiplicidade, isso significaria que ele seria uma negação de negação, isto é, uma afirmação.

Unum, contudo, não pode ser algo positivo dito do ente; se algo distinto *ex natura rei* for condição para que o ente tenha unidade, perguntamo-nos então se a unidade mesma é una por si ou por outra coisa... entraríamos assim em um processo infinito, a menos que admitamos a existência de algo uno por si mesmo. Tampouco a

³⁰ DM, IV, 1, 21.

unidade pode ser algo integrado racionalmente ao ente porque isso seria indiferente para o ente enquanto real e *unum* terminaria sendo ontologicamente um sinônimo de ente.

A conclusão de nosso autor é que o conceito formal que temos de *unum* não pode, de modo algum, ser relativo ou derivado da negação de outro distinto do ente.³¹ Logo, a unidade se atribui por uma denominação intrínseca ao próprio ente absolutamente considerado, o que só pode ser feito mediante uma negação ou privação no seio do mesmo ente. Em outros termos, o ente se diz *unum* por si mesmo e não por outro. Para compreendermos isso é preciso traçar uma analogia com a atribuição na ordem predicamental. Quando afirmamos que Pedro é cego, não estamos ontologicamente adicionando nada a Pedro; estamos somente afirmando uma privação de algo na própria natureza de Pedro.

No entanto, Suárez é cuidadoso ao dizer que a nível transcendental, a predicação de *unum* se dá à maneira de privação, pois a unidade diz respeito à própria perfeição do ente e não a algo que esteja faltando em sua natureza. Assim, a razão formal de *unum* descreve o ente desde a negação de divisão em si. Desse conceito formal, se exclui a negação com respeito de outro ou a negação com respeito de si e a negação absoluta do não-ser, o qual não possui entidade alguma que possa servir de parâmetro comparativo.³²

É preciso, contudo, marcar ainda mais os domínios da predicação categorial e transcendental. Para tanto, nos debruçamos na análise do segundo ponto: o conceito objetivo de *unum*. Tendo assentado que a unidade não é uma denominação extrínseca dita do ente nem sequer segundo nosso modo de conceber, mas uma negação de divisão no próprio ente, investigamos então, desde essa perspectiva intrínseca e por si, se a unidade, na realidade mesma, é também só uma negação formal.

Nesse sentido, nosso autor faz uma interessante distinção entre *unum* e *unitas* ao interno do próprio ente enquanto está sob a denominação de indiviso em si. É um expediente que já vimos na explicação do conceito objetivo de ente. Contudo, aqui o significado adequado (*unum*) e o formal (*unitas*) são só modos de significação

³¹ **DM**, IV, 1, 17.

³² *Ibidem*, IV, 1, 19.

sem uma distinção real; eles apenas apontam para diferentes ângulos desde os quais se vislumbra a mesma realidade.

Quando dizemos que Pedro é branco, o adjetivo “branco” significa formalmente a “brancura” como aquilo pelo qual algo é branco. No entanto, de modo adequado, “branco” significa a formalidade “brancura” conotando também o sujeito no qual tal brancura se realiza. Agora, afirmar que a *unitas*, isto é, aquilo pelo qual algo é *unum* se resume em uma pura negação formal seria uma transposição indevida da ordem predicamental à transcendental. Quando afirmamos que Pedro é cego, a “cegueira” não é de modo algum uma forma positiva, ela é só uma privação que conota indiretamente o sujeito positivo. O sujeito “Pedro” por sua natureza não inclui a “cegueira” e a “cegueira” tampouco inclui qualquer entidade real. Se *unum* fosse uma simples negação formal, ele somente conotaria ou sugeriria indiretamente o ente, sem inclui-lo em seu conceito.

Suárez vê isso como prejudicial para uma autêntica predicação transcendental. A unidade não significaria o ente, mas só o conotaria indiretamente no sujeito da predicação como ocorre quando dizemos que Pedro é cego. Se unidade como significado formal de *unum* fosse essa espécie de negação, não haveria autêntica convertibilidade entre ente e *unum*. Para ser uma autêntica propriedade transcendental, é preciso que *unum* inclua em seu significado a própria razão de ente e não só a signifique de maneira indireta ou conotada. Assim, para nosso autor, a unidade como sentido formal do ente-uno precisa se identificar com a própria entidade ou essência da coisa.³³ O ente se diz indiviso em si por sua própria essência tomada como algo íntegro e determinado.

[...] de fato, *unum* se distingue — por assim dizer — radicalmente em virtude da negação sobreposta ao ente. Contudo, *formalmente não se distingue pela negação como se fosse a forma de unum*, mas pela entidade indivisa. Assim *ente formalmente significa a entidade enquanto tal e unum significa formalmente a mesma entidade como indivisa*.³⁴

³³ DM, IV, 2, 9.

³⁴ “[...] unum distingui ab ente radicaliter quidem (ut sic dicam) ratione negationis quam superaddit enti; formaliter vero non distingui per negationem tamquam per formam unius, sed per entitatem indivisam; itaque *ens de formali dicit entitatem ut sic, unum vero dicit de formali eandem entitatem ut indivisam*.” DM, IV, 3, 8. Itálico nosso.

Tendo considerado os conceitos formal e objetivo de *unum*, avaliamos à maneira de conclusão algumas noções derivadas: a unidade quantitativa e a singular. O ponto comum entre elas é o fato de que estamos perante considerações determinadas do ente. Os atributos transcendentais, referem-se ao ente naquela máxima extensão e abstração permitida ao objeto da MF cujo significado é ser aquilo que possui uma essência real. Na esfera transcendental não consideramos, portanto, esta ou aquela essência determinada, mas somente a essência como princípio de consistência ontológica. *Unum*, ademais, inclui em sua razão formal própria a negação de divisão em si. Logo, toda noção que diz referência a uma razão determinada do ente ou a alguma alteridade, estará fora daquilo que *unum* significa formalmente.

O problema com a unidade quantitativa e singular está em que elas parecem ir contra essa conclusão. No caso da quantidade, temos o ser da essência determinado de maneira categorial que, não obstante, na medida em que a quantidade é uma essência real, na mesma proporção possui também unidade transcendental. Agora, como a quantidade é um complemento da substância material, poderíamos pensar que temos o caso de uma unidade transcendental adicionada extrinsecamente.

De fato, em relação ao ser da substância material, a quantidade aporta uma adição extrínseca que, mesmo não contradizendo a unidade transcendental, está além dela. Para compreender a articulação desses dois níveis de unidade, é preciso ter presente que assim como o ente enquanto ente se inclui essencialmente em todas suas determinações inferiores sem que elas esgotem tudo aquilo que é o ente, assim também o atributo *unum* está incluído em todas as categorias sem que elas individualmente esgotem tudo aquilo que é a unidade em si. Por isso a unidade quantitativa sob um aspecto é unidade transcendental e sob outro fica incluída e subordinada à transcendental.

Por fim, comentamos muito brevemente a questão da unidade singular que representa agora uma determinação do ente pela via do ser da existência. A unidade singular também está ligada a uma determinação relativa do ente: a negação de distinção de si mesmo ou negação de identidade com outro. Devido ao vínculo que há entre singular e existência parece que a unidade singular equiparar-se-ia à transcendental: tudo que existe ou pode imediatamente existir é singular. Novamente aqui temos o princípio de que a unidade transcendental se inclui nas particulares sem que elas signifiquem tudo aquilo que é a unidade entitativa. No caso da unidade

singular, FS a vê mais como uma propriedade de *unum*:³⁵ todo ente real é indiviso em si, mas só é de modo aptitudinal distinto de outros.³⁶ Suárez traça uma clara linha entre aquilo que é a indivisão em si e a distinção como respeito de outros.

Fechamos esta seção marcando os pontos de contato entre a noção de subsistência e a unidade transcendental. Todavia, é preciso dizer que aqui a relação não é tão direta e imediata. Não obstante, podemos notar que nosso autor constrói sua noção de *unum* de maneira que ela seja depois congruente com a articulação dada ao problema da subsistência.

Em primeiro lugar, notamos que aqui também se faz presente a distinção entre ordem transcendental e supracategorial que, como já comentamos, provém em última análise da distinção entre natureza e suposto. Isso fica claro na insistência de nosso autor em separar os conceitos indiviso em si e diviso com respeito de outros. O primeiro vem alocado como aquilo que descreve formalmente a unidade transcendental; o segundo, embora dependa e derive de *unum*, já declina o ente na ordem categorial do ser da essência ou da supracategorial do ser da existência.

Essa separação e complementariedade são importantes para nosso autor. Vimos no capítulo 11 que a questão da subsistência parte da esfera singular, isto é, o que “este homem” adiciona sobre “esta natureza”. Para Suárez são problemas de ordens distintas o que o suposto adiciona à natureza singular e o que a natureza singular adiciona sobre a comum. Ao fazer essa neta separação entre unidade transcendental (indivisão em si) e unidades particulares (distinção com respeito de si ou de outros) Suárez prepara o caminho para colocar a questão do suposto em uma esfera distinta da do singular; isso sem excluir ou negar a relação e a interdependência entre esses temas.

Há também outros pontos secundários que preparam e se colocam de maneira congruente com a questão da subsistência. Destaco o fato de que a unidade, mesmo sendo uma negação inclui como fundamento uma razão positiva. Em *unum* este fundamento positivo não se distingue da própria essência incluída intrinsecamente na sua razão formal. No suposto também temos uma negação adicionada ao ente que é incomunicabilidade ou negação de dependência com respeito de outro como sustentante. De modo análogo, o suposto inclui também um

³⁵ **DM**, III, 2, 6; IV, 1, 17.

³⁶ *Ibidem*, IV, I, 16.

fundamento positivo intrínseco que é a subsistência que ele adiciona à natureza substancial. A diferença é que negação de *unum* está na ordem transcendental e a do suposto na ordem supracategorial.

A subsistência é a atualidade última da natureza substancial segundo o ser da existência; um complemento extrínseco de frente à natureza existente fora de suas causas. Notamos que há um paralelo dessa dinâmica de complementariedade quando tratamos do tema da unidade transcendental em sua relação com a unidade categorial-quantitativa: ela se sobrepõe extrinsecamente a unidade transcendental porque a integra como um complemento extrínseco; a unidade quantitativa não é a transcendental, mas a pressupõe e a inclui de modo determinado assim como a existência em si da substância pressupõe a existência em sentido formal da essência. Por fim, o ser da essência substancial inclui somente de modo aptitudinal a perseidade conferida pela subsistência; de maneira semelhante, a unidade transcendental também só inclui aptitudinalmente a distinção com respeito de outros.

15.4. Subsistência e a unidade singular

Nosso estudo sobre a unidade singular iniciou com a pergunta relativa à sua existência. Tal pergunta exigiu o desenvolvimento prévio de um tópico imprescindível e decisivo que permeou toda a dilucidação da questão, a saber, a descrição da noção de singular em seu conceito formal. O singular vem apreendido pelo intelecto em contraste ou comparação com o universal. Concretamente, a unidade numérica se descreve como algo diametralmente oposto a uma razão comum. Portanto, se o comum é aquilo que se verifica igualmente em muitos, o singular é aquele ente que tem uma unidade que não pode verificar-se em muitos tal como ele mesmo é. Dessa negação de multiplicação do singular por distribuição centrífuga, se infere a sua radical distinção com respeito de outros entes singulares. A noção de singular, portanto, inclui uma negação de comunicação, especificamente a de identidade com outros. Em suma, por singular se denomina o ente maximamente determinado e distinto.

Uma vez explicitada a noção de singular, procedemos à exposição da sua existência. Em linha com o realismo moderado, Suárez adverte que um termo ou conceito comum não poderá existir como algo realmente diverso de seus inferiores, visto que neste caso não seria já comum a muitos por incluir em si um caráter distintivo. Logo, uma essência comum não pode existir à parte na realidade por sua

própria razão comum e indeterminada mediante a qual ela vem predicada de muitos. Se, então, uma essência ou razão comum exclui a existência real como condição do seu ser comum, também de modo inverso é possível dizer que uma essência intensivamente determinada e distinta implicará uma relação com a existência real, pelo menos de não exclusão ou negação. É desse modo que nosso autor entende e justifica a afirmação de que tudo que existe ou pode imediatamente existir é singular.

A partir da descrição feita concernente ao modo como pensamos a unidade numérica e sua existência, avançamos na compreensão do seu estatuto ontológico real, delineando inicialmente as características daquilo que o singular adiciona à natureza comum em virtude do qual o indivíduo assume seu caráter incomunicável e distinto. Embora o intelecto capte a noção de singular como composto de uma razão comum e sua diferença individual, não se pode dizer que, na realidade mesma, o ente singular seja um composto real de natureza comum e diferença individual ou ecceidade, pois isso implicaria um realismo exagerado que atribui uma existência real ao próprio universal que, como vimos, exclui a existência imediata.

Em contrapartida, se o escotismo confere demasiada consistência ontológica ao universal, o nominalismo cai no extremo oposto. Ao esvaziar completamente todo e qualquer significado real da essência comum, o nominalismo redundaria na impossibilidade de uma predicação essencial. Em síntese, para o escotismo, o singular adiciona algo real e positivo à natureza comum entendida também ela como algo real e positivo; para o nominalismo, o singular não adiciona nada à natureza comum, pois ela não possui realidade alguma à qual se possa adicionar qualquer coisa.

Nosso autor buscou oferecer uma via média entre estas duas leituras. A essência comum não é um puro nome ou conceito sem qualquer referente ontológico. Assim como o conceito objetivo de ente tem sua referencialidade garantida pela semelhança de todas as coisas dotadas de uma essência real na razão de existência pela qual elas se opõem ao não ente; da mesma forma, outros conceitos comuns, embora mais determinados que a noção generalíssima de ente, se fundamentam em uma maior ou menor semelhança percebida pelo intelecto entre as coisas reais. Por isso o intelecto percebe uma maior semelhança entre “Pedro” e “Paulo” na razão de “homem” que, por exemplo, entre “Paulo” e “este cavalo na razão de “animal”.

Todavia, um conceito comum não tem uma existência real fora dos singulares dos quais ele vem atribuído ou predicado. Portanto, nosso autor enxerga entre o

comum e o universal uma distinção de razão com fundamento na realidade.³⁷ De frente ao conceito comum que emerge do singular, se diz, então, que ele lhe adiciona algo real e positivo, mas tal adição se faz pela razão que pode depurar nos indivíduos conceitos racionalmente distintos. Poderíamos dizer, em suma, que na relação entre universal e singular temos uma adição de razão inversa que vai do singular existente em direção da razão comum; é uma dinâmica contrária à de Escoto, em que se propõe uma adição real e descendente: do comum ao particular.

Finalmente, indo contra o posicionamento da escola tomista, segundo o qual a matéria dimensionada pela quantidade é o princípio de individuação, Suárez sustenta que aquilo que se adiciona à natureza comum não lhe pode ser extrínseco. Um acidente, no caso a quantidade, não pode ser, portanto, aquilo que constitui a substância individual.

Tendo descrito essas condições e os contornos daquilo que o indivíduo adiciona à espécie, nosso autor buscará detectar o que há no ente que cumpre este papel de princípio de individuação. Suárez argumentou no sentido de mostrar que o princípio de individuação não é a matéria, a forma, a existência nem tampouco a subsistência. Diante disso, a conclusão é que a substância singular é tal por sua própria entidade, não sendo necessário outro princípio de individuação além daquilo que é a sua própria essência,³⁸ que funda a distinção radical de um ente em relação a outro.³⁹

Podemos constatar duas grandes influências que modelam a leitura suareziana referente a essa questão. A primeira remonta ao ambiente filosófico pautado pelas Condenas de Paris e a outra, mais próxima, ligada ao tema da subsistência. Em seu afã por defender a onipotência divina, algumas proposições de 1277 miravam diretamente a teses referentes à individuação. Tomás, seguindo Aristóteles nesse ponto, mantinha que a multiplicação numérica das essências se devia à composição com a matéria. Assim sendo cada inteligência separada esgotaria, em um único indivíduo, toda sua espécie de tal maneira que a multiplicidade de entidades espirituais se devia a diversidade em espécie e não a instanciação

³⁷ **DM**, V, 6, 1. Especialmente onde diz: “Non enim negat haec opinio in illa individua entitate posse ratione distingui naturam communem ab entitate singulari, et hoc modo individuum addere supra speciem aliquid ratione distinctum, quod, secundum metaphysicam considerationem, habet rationem differentiae individualis”

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, V, 6, 14-15.

numérica dentro de uma mesma espécie. Nem mesmo Deus poderia multiplicar em distintos indivíduos uma essência espiritual, visto que nela se identificam “aquilo que são” (*quod est*) e “aquilo pelo qual são” (*quo est*). Destacamos, nesse sentido, quatro proposições condenadas que vão na contramão desse enquadramento da questão:

79. Que as substâncias separadas são sua essência, pois nelas é idêntico aquilo pelo qual são e aquilo que são.⁴⁰

81. Que, pelo fato de as inteligências não terem matéria, Deus não poderia fazer uma multiplicidade de mesma espécie.⁴¹

96. Que Deus não pode multiplicar os indivíduos sob uma mesma espécie sem matéria.⁴²

191. Que as formas não recebem divisão, a não ser pela matéria.⁴³

Tais proposições significaram um convite para se repensar novas e diferentes formatações sobre aquilo que viria a ser o princípio ou causa da individuação assegurando a inteligibilidade da multiplicação numérica inclusive no contexto dos entes espirituais. Contudo, a compreensão mais plena das proposições citadas e seu impacto na configuração do problema da individuação, exige que tenhamos presente outro ponto ligado ao modo como Tomás entende essa questão.

No Aquinate, o papel da matéria na multiplicação das essências vem incorporado dentro do escopo mais amplo de sua MF que distingue nas mesmas entidades espirituais uma composição real entre ser e essência. Como vimos anteriormente, a integração do pensamento aristotélico no plano de uma filosofia cristã fez surgir o problema de como consolidar uma linha demarcadora entre Deus e a criatura; problema este que se agrava muito quando consideramos concretamente as criaturas espirituais.

Isso seria uma das motivações para a distinção entre ser e essência em Tomás que, à sua vez, está vinculada à compreensão do ente como o objeto da MF e

⁴⁰ “79. Quod substantie separate sunt sua essentia, quia in eis idem est quo est, et quod est.” DENIFLE, 1989, p. 548.

⁴¹ “81. Quod, quia intelligentie non habent materiam, Deus non posset facere plures eiusdem speciei.” *Ibidem*, p. 458.

⁴² “96. Quod Deus non postest multiplicare individua sub uma specie sine materia.” *Ibidem*, p. 549.

⁴³ “191. Quod forme non recipiunt divisionem, nisi per materiam.” *Ibidem*, p. 554.

de Deus como sua causa eficiente e transcendente. Temos, assim, uma análise do ser criado sob a ótica de distintos níveis de realidade. Por outro lado, Deus, devido à sua transcendência, seria conhecido somente através de uma teologia negativa em que tudo positivamente afirmado d'Ele viria atribuído por analogia ou referência aos seus efeitos no ente criado. Essa maneira de articular Deus e as criaturas no domínio da MF suscitou suspeitas de agnosticismo por parte de uma ala mais conservadora na faculdade de teologia da época. Por isso, outras duas proposições condenadas pelo Bispo de Paris afirmavam:

215. Que sobre Deus não se pode conhecer somente que Ele é ou o mesmo ser.

216. Que não é inteligível que Deus positivamente seja um ente por si; mas privativamente é ente por si.⁴⁴

Como vimos, isso conduziu a um giro essencialista na MF de maneira que se pudesse compreender a Deus de modo positivo em relação com as criaturas. Em vez de captar a realidade verticalmente em distintos níveis ontológicos, agora temos uma compreensão nivelada ou homogeneizada por meio da caracterização do ente não mais como aquilo que tem o ser, mas como aquilo que tem uma essência real. É nesse sentido horizontalizado, pensando o ente a partir da essência, que se compreende o debate em torno da individuação apreciado por Suárez e seus interlocutores.

Como vimos, tal giro essencialista termina por anular a distinção entre existência e essência ou por substancializar esses princípios erigindo-os como coisas, naturezas ou entidades em si. Se a essência não é mais uma potência que limita o ato de ser, será problemático localizar na matéria o princípio de individuação. Isso é assim não só pelo fato de a matéria, em sua razão essencial, ser algo indeterminado, mas também porque sua aplicação geral às substâncias separadas incorreria na assunção de um hilemorfismo universal comprometendo o caráter verdadeiramente espiritual das inteligências separadas.

Por isso, o escotismo se viu obrigado a achar outro candidato para essa função: a ecceidade. Uma entidade formal e positiva que se adiciona à quiddidade,

⁴⁴ "215. Quod de Deo non potest cognosci, nisi quia ipse est, sive ipsum esse. 216. Quod Deum esse ens per se positive, non est intelligibile; sed privative est ens per se." DENIFLE, 1989, p. 555.

contraindo-a neste ou naquele indivíduo. Como bem nota Suárez, o problema com essa tese é que postular uma distinção real entre essência comum e ecceidade já supõe tomar a quiddidade como algo existente em si e, portanto, como singular. Além disso a ecceidade viria a ser uma última entidade formal que se adiciona real e positivamente a uma essência sem ser ela própria uma essência.⁴⁵ Em outros termos, a ecceidade seria uma entidade indefinível, visto que não possui uma essência ou quiddidade própria.⁴⁶

Mas aqui está o problema: em uma MF que conceitua o ente em função da essência, assumir a ecceidade parece conduzir a um agnosticismo por baixo ou posterior. Talvez essa fosse a vantagem ou o preço que Escoto estava disposto a pagar para se ter um entendimento unívoco de Deus e das criaturas. No doutor sutil, o que está além da essência é a determinação última das coisas criadas. Aquilo, porém, que a criatura recebe de Deus, a essência, é em si inteligível. Isso, pelo menos evitaria um agnosticismo por cima ou anterior ao qual pareceria cair o *esse* tomista que era o ato primeiro recebido por participação de Deus — o *Ipsum esse subsistens* — e limitado pela essência, mas que, em si, tampouco era algo definível nem determinado. Assim, colocando o ente na ordem da essência, seria evitado que tal agnosticismo alcançasse a Deus como causa do ente criado.⁴⁷

Dessa forma, sai-se de um agnosticismo e se entra em outro. A alternativa, seria afirmar que o ato se limita por si mesmo. Tese aderida por Ockham e favorecida até certo ponto por Suárez. O problema do nominalismo, no entanto, encontra-se no esvaziamento que ele promove com relação a essência do existente, comprometendo a inteligibilidade central da realidade que se buscava salvar desde o início. Como vimos, para nosso autor, o nominalismo peca por ambiguidade, isto é, por não precisar e valorizar o papel da essência no ente criado. Essa matização da ideia de uma essência em ato que se limita e individua por si mesma será feita tendo em conta a noção de subsistência.

A negação da matéria como princípio de individuação em Suárez tem não somente as motivações que sinalizamos há pouco e as outras que analisamos com

⁴⁵ IOANNES DUNS SCOTUS. **Ordinatio: Liber Secundus a distinctione prima ad tertiam**. Civitas Vaticana: Polyglottis Vaticanis, 1973, d. 3, pt. 1, q. 5-6, n.181.

⁴⁶ *Ibidem*, d. 3, pt. 1, q. 5-6, n. 192.

⁴⁷ Em geral, o expediente usado pela escola franciscana para evitar esse agnosticismo “por baixo” é a assunção de um conhecimento intuitivo do singular. Cf. PRIETO LÓPEZ, 2017.

mais detalhes no capítulo dedicado a esse tema. A principal razão está na distinção entre suposto e natureza; é a partir dela que nosso autor toma ocasião para demarcar com precisão a incomunicação própria do indivíduo e a que pertence ao suposto. Para Suárez, aquilo que distingue o suposto é a adição de algo real e positivo sobre a natureza singular existente: a subsistência como puro término da natureza segundo o ser da existência: uma informação que nosso autor extrai do dado revelado e que busca, em função dela, articular seu sistema. Por isso, para nosso autor, é preciso separar os conceitos de suposto e natureza individual. Caso contrário, se o suposto se reduzisse a individuação da essência, as próprias condições de possibilidade para a união hipostática do Verbo com a natureza humana cristo mediante uma união substancial e *per se*, estariam comprometidas.

Essa diferença entre indivíduo e suposto encontra-se nos distintos tipos de negação ou incomunicabilidade que um e outro incluem na essência. O que temos são duas ordens essencialmente distintas de incomunicabilidade: a que se dá por uma negação de composição real em que uma entidade depende da outra e a que exclui a instanciamento de uma mesma entidade em muitas outras que são só numericamente distintas. Uma nega a comunicação que se configura como o encontro que concentra duas entidades reais; em outra temos a negação de comunicação por distribuição numérica. Por isso que a incomunicabilidade da matéria não coincide com aquela do indivíduo, pois o fato de ela excluir a existência em outra coisa como seu sujeito, não necessariamente exige que ela seja singular. A matéria enquanto substrato é algo comum a muitas matérias singulares e a muitas formas. Por isso que logicamente a matéria é comunicável a muitos inferiores que se referem a ela como subordinados na ordem da predicação. Assim, a incomunicabilidade que pertence à noção de matéria enquanto tal:

[...] não concerne ao assunto que agora estamos tratando, seja porque não pertence à razão de indivíduo enquanto tal ser incomunicável a outro como sujeito, pois os acidentes são individuais a pesar de se comunicarem desta forma, assim como a formas substanciais; seja também porque aquela incomunicabilidade não é suficiente para fundar a noção de indivíduo. A matéria, de fato, por força de sua espécie é algo incomunicável daquela maneira e, contudo, não é individual por força de sua espécie, mas comum a muitas matérias que diferem numericamente. Logo, aquela incomunicabilidade não é a primeira raiz da individuação, nem sequer da própria matéria. Daí que muito menos poderia a matéria ser o princípio de

individação da substância em virtude desta incomunicabilidade.⁴⁸

A matéria possui um ato entitativo próprio que, por sua própria razão essencial é subsistente, isto é, inclui a negação de dependência de outro como sustentante. Em suma, é à luz da noção de subsistência como algo real e positivo adicionado à essência existente que Suárez delimita o domínio próprio da incomunicabilidade do singular: a negação por distribuição centrífuga de uma essência tal como ela mesma é em muitos indivíduos. Enquanto a incomunicabilidade do suposto, por um dado revelado, se faz por um movimento de aglutinação por composição real, resta à incomunicabilidade do indivíduo a negação por composição de razão inversa. Ao indivíduo se atribui a incomunicabilidade que sobra depois de se assegurar os contornos daquilo que figura na incomunicabilidade do suposto.

Tendo estabelecido que a incomunicabilidade da matéria é de uma ordem distinta da do indivíduo, nosso autor se perguntou se a forma substancial seria capaz de fazer às vezes de princípio de individuação. De fato, o ente quanto tal e a unidade transcendental, na realidade mesma das coisas, só se verificam incluídos nas coisas concretas existentes. Logo, se a nível transcendental o princípio do ser se identifica com o da unidade, o mesmo será válido também para unidade singular. Mas, na realidade concreta, é a forma aquilo que dá o ser (*forma dat esse*), logo a forma seria o princípio de individuação.

Suárez reconhece que a forma tem uma maior razão determinativa quando comparada com a matéria, mas mesmo assim ela não pode ser o princípio de individuação, pois a entidade das substâncias materiais não depende só da forma, mas da forma e da matéria tomadas conjuntamente, visto que a substância material é uma realidade composta. E daqui surge outro obstáculo, esta substância material não pode ser constituída por “forma” e “matéria” em geral, mas é “esta forma” e “esta matéria” que compõem a essência “desta substância material”. Logo, a forma em si não é suficiente para explicar a singularidade do ente e isso é válido inclusive nas

⁴⁸ “[...] est impertinens ad rem de qua agimus, tum quia non est de ratione individui ut sic, quod sit incommunicabile alteri ut subiecto, nam accidentia sunt individua, licet communicentur hoc modo, et formae etiam substantiales; tum etiam quia illa incommunicabilitas non sufficit ad rationem individui; materia enim ex vi suae speciei est illo modo incommunicabilis, et tamen non est individua ex vi speciei, sed communis multis materiis numero differentibus; non est ergo illa incommunicabilitas prima radix individuationis, etiam in ipsa materia; multo ergo minus poterit materia esse primum principium individuationis substantiae ratione huius incommunicabilitatis.” **DM**, V, 3, 6.

entidades espirituais. O papel da forma é instituir a identidade do indivíduo dentro de uma espécie; não a individuação.

Em um primeiro momento, parece que a distinção ontoteológica entre suposto e natureza não possui impacto sobre o modo como Suárez enxerga a forma em sua relação com a matéria de frente ao problema da individuação. A influência, no entanto, é determinante e ela ficará clara lendo esse tema em conjunto com a DM 15, seção 11 onde nosso autor estuda o tema da forma MF.

Como já notamos anteriormente, um traço típico do pensamento suareziano é a reificação dos princípios ontológicos reais do ente. É por isso que nosso autor, concretamente, entende a relação entre matéria e forma como uma composição física. Consequentemente, a própria forma como elemento dessa composição física será qualificada como “forma física” (o mesmo diga-se da matéria). Embora seu estatuto ontológico seja o de uma entidade parcial, a forma, de fato, é algo simples e singular ordenado à constituição da substância material.

Nosso autor, contudo, não abandona a ideia de uma forma MF, ele a redefine — agora sim — em função de sua distinção ontoteológica. Uma forma e sua relativa composição, em princípio, se dizem metafísicas por não depender essencialmente ou abstrair da matéria. Em Suárez, há dois casos que se enquadram nesse conceito: tem-se a composição que se dá entre natureza e suposto, e a que ocorre entre gênero e diferença específica. Esta última se diz MF, por ser uma composição de razão ou lógica.⁴⁹ Já a distinção ontoteológica de suposto e natureza é a que se diz propriamente MF e real. Comentando a diferença entre essas duas espécies de composição, afirma nosso autor que:

[...] na primeira composição, *um extremo é toda a essência da coisa; o outro, porém, não se relaciona intrinsecamente com a essência, mas é um término ou modo da essência*. Na outra composição, ambos extremos são essenciais e nenhum diz explícita ou atualmente toda a essência da coisa, embora possa incluí-la toda de modo confuso. Daí que a primeira costuma ser chamada também de forma metafísica do todo de maneira real e eminentemente própria; já a segunda é antes uma forma segundo a razão e pode chamar-se não somente metafísica, mas também lógica.⁵⁰

⁴⁹ DM, XV, 11, 1.

⁵⁰ “[...] in priori compositione unum extremum est tota essentia rei, aliud vero non spectat intrinsece ad essentiam, sed est terminus aut modus essentiae; in alia vero compositione utrumque extremum est essentiale et neutrum dicit totam essentiam rei expliciter seu actualiter, licet confuse totam illam includere possit. Unde fit ut prior dici etiam soleat forma totalis, realis ac propriissime metaphysica;

Destacamos na citação acima uma ideia importante: a forma MF, em seu sentido próprio, significa a essência completa e singular da coisa que, no caso das entidades materiais, inclui esta matéria e esta forma. Em outros termos, a forma MF é outra maneira de designar a essência singular que estamos revisitando nessa seção.⁵¹ O interessante é que isso também explicita a relação entre singular e subsistência: ela está fora da essência singular completa (não se relaciona intrinsecamente). Esta conclusão, em nosso autor, é de natureza ontoteológica, pois ela se fundamenta na distinção entre suposto e natureza derivada do mistério da Encarnação:

Pois no homem, por exemplo, esta forma do todo se diz que é a humanidade, a qual, ao constar de matéria e de forma, diz toda a essência do homem. Mas o que o homem adiciona à humanidade não pertence à essência do homem como falaremos mais adiante ao tratar da subsistência e se evidencia brevemente no mistério da Encarnação, pois em Cristo está toda a essência do homem, embora não exista uma subsistência criada.⁵²

É em virtude do mistério da Encarnação que Suárez demarca os limites daquilo que constitui a entidade singular — a forma MF — da coisa e aquilo que é sua subsistência. A fim de explicar isso, comparemos os posicionamentos de Escoto e Suárez. Para Escoto, o suposto somente adiciona à essência singular uma negação formal de dependência, identificando-o, na prática, com a essência individual naquilo que possui de real. Como já notamos no capítulo anterior, Suárez, mesmo reconhecendo que a razão não pode provar a adequação ou não dessa articulação, rejeita esse entendimento por considerá-lo incompatível com o mistério da união hipostática que é de natureza substancial.⁵³ A subsistência não é um constituinte da natureza singular; o que ela constitui — junto com a natureza já individualizada — é o suposto.⁵⁴ Se o suposto fosse idêntico com a realidade mesma do singular, ficaria comprometida a verdade da união entre as naturezas humana e divina na pessoa do

posterior vero magis est forma secundum rationem, et ideo non tantum metaphysica, sed etiam logica appellari potest.” **DM**, XV, 11, 2. Itálico nosso.

⁵¹ *Ibidem*, XV, 11, 3; XV, 11, 6.

⁵² “Nam in homine, verbi gratia, haec forma totius dicitur esse humanitas, quae cum ex materia et forma hominis constet, totam essentiam hominis dicit; id enim quod homo addit humanitati non est de essentia hominis, ut infra dicemus tractando de subsistentia et in mysterio Incarnationis breviter patet; nam in Christo est tota essentia hominis, quamvis non sit humana subsistentia creata.” *Ibidem*, XV, 11, 3.

⁵³ Consultar especialmente o inciso 3 do capítulo 14.

⁵⁴ **DM**, XV, 11, 8.

Verbo, pois de duas substancias singulares e completas em sua ordem não pode intermediar mais que uma união accidental.

Porque nisso é maximamente verdadeiro aquele axioma segundo o qual de dois entes em ato, a saber, integralmente completos e perfeitos não pode fazer-se uma unidade *per se*; pois, se ambos componentes são completos e íntegros no gênero da substância, e pela união não perdem nada que seja necessário para tal complemento, não se pode entender satisfatoriamente de que maneira se dá união substancial entre eles e como se ordenam a constituir uma substância com unidade *per se*.⁵⁵

Escoto, enfatizando a perfeição da natureza humana, entende o suposto como uma simples denominação extrínseca negativa; Suárez, sublinhando o caráter substancial da união hipostática, atribui ao singular somente a incomunicabilidade por distribuição centrífuga da essência comum, retirando dele aquilo que viria a ser o último complemento da essência que a torna incomunicável por composição com dependência inerente. No quadro abaixo, formalizamos essa comparação entre Escoto e Suárez:

⁵⁵ “In hoc enim maxime verum habet illud axioma, ex duobus entibus in actu, omnino scilicet completis et perfectis, non fieri unum per se; nam si utrumque componentium in genere substantiae completum et integrum est, et per unionem nihil amittit quod necessarium sit ad illud complementum, intelligi satis non potest quo modo substantialis unio inter ea fiat et ad constituendam substantiam per se unam ordinetur.” **DM**, XXXIV, 2, 15.

QUADRO 14 - DISTINÇÃO DE PESSOA E SUPOSTO

	Escoto	Suárez
Singular	Essência comum + ecceidade (composição real)	Essência comum + diferença individual (composição de razão)
Suposto	Singular + negação de dependência (composição de razão)	Singular + subsistência (composição real)

Em suma, a composição real entre natureza e suposto é MF por dois motivos: primeiro porque seu conhecimento, em última análise, está além daquilo que naturalmente podemos alcançar com a razão: o mistério da encarnação; em segundo lugar, porque ela se aplica ao domínio do ente enquanto tal e não só às substâncias materiais. A forma MF assim descrita — isto é, identificada com a essência singular e distinta da subsistência como constitutivo formal do suposto — é aquilo que na MF podemos predicar de Deus e das criaturas. Suárez evoca essa aplicabilidade da forma MF ao argumentar que ela é, também, sinônimo de natureza:

Consta pelo uso que, de fato, esta forma metafísica propriamente costuma ser denominada com o nome de natureza. *Assim, pois, a atribuímos também a Deus a natureza divina, às inteligências a angélica, aos homens a humana e do mesmo modo para as demais coisas. Ademais, é dessa maneira que distinguimos a natureza do suposto seja realmente como nas coisas criadas, seja somente com a razão como na divina*; e assim dizemos que não é a natureza em Deus que gera, mas o suposto; e que o Verbo divino assumiu uma natureza, mas não uma pessoa humana. Por fim, cada coisa deve a sua natureza o ser tal e o distinguir-se essencialmente das outras coisas. Logo, a natureza de uma coisa substancial é adequadamente (por assim dizer) a mesma forma total pela qual é essencialmente tal.⁵⁶

Essa leitura vai ao encontro de nossa interpretação referente ao significado de ente como nome e ente como participio proposta da seção 1 deste capítulo. Ente como nome, em sentido próprio, se diz da essência sem excluir ou negar sua

⁵⁶ “Quod vero haec forma metaphysica soleat naturae nomine propriissime appellari, constat primo ex usu; sic enim tribuimus etiam Deo naturam divinam, intelligentiis angelicam, hominibus humanam, et sic de caeteris rebus. Deinde hoc modo distinguimus naturam a supposito, vel ex natura rei, ut in substantiis creatis, vel ratione tantum, ut in divina; atque hoc modo dicimus naturam in Deo non generare, sed suppositum, et Verbum divinum assumpsisse naturam, non personam humanam. Item, unaquaeque res per suam naturam habet quod talis sit et quod essentialiter distinguatur ab aliis; ergo natura rei substantialis adaequate (ut ita dicam) est ipsa totalis forma qua talis est essentialiter.” **DM**, XV, 11, 4. **Itálico nosso.**

existência sendo este a maneira como o ente se aplica a tudo quanto é real; por outro lado, ente como partícipio corresponde ao suposto que adiciona a subsistência como um modo não incluído na essência ou forma MF da substância. Aqui fica mais claro como tal consideração precisiva do ente só é possível a luz da distinção entre suposto e natureza que tem sua origem na teologia da Encarnação.

Essa interpretação existencial do sentido próprio de ente como nome localizado na forma MF que representa o ente singular se confirma quando nosso autor responde a uma dificuldade que surge ao identificar propriamente a forma MF com a essência do suposto. De fato, a essência tomada dessa maneira inclui a individuação que é algo que está fora da razão essencial de uma natureza, assim como tampouco a existência se inclui no conceito da essência criatural. Logo a forma MF não poderia ser algo singular e existente. Contra esse argumento, nosso autor responde que:

Pois se ela vem comparada com a espécie comum tomada precisamente, inclui somente os princípios essenciais específicos e a humanidade diz a forma total do homem. *Mas se ela vem comparada com um indivíduo determinado, inclui, desse modo, os princípios essenciais individuais e particulares que, embora não pertençam à essência da coisa absolutamente falando — pois nesse sentido se inclui certa precisão da mente —, pertencem, no entanto, à essência do indivíduo enquanto é indivíduo, tal como se declarou tratando sobre o princípio de individuação.* De forma semelhante, deve-se afirmar com respeito à existência. Pois, mesmo que ela não pertença de maneira absoluta à essência da coisa criada ou criável, pertence, contudo, à sua essência enquanto existente ou constituída na razão de entidade atual; e assim, *embora esta forma não inclua senão a essência da coisa, sem embargo, enquanto a constitui atualmente, inclui a existência não só como condição necessária intrínseca ou concomitante, mas também como intrinsecamente constituindo a entidade atual da mesma natureza pela qual formalmente constitui tal substância ou indivíduo substancial.*⁵⁷

Com isso aterrizamos no último ponto: a exclusão da possibilidade de que a individuação se faça pela existência ou pela subsistência. Como já insinuamos nesse

⁵⁷ “Nam si comparetur ad speciem communem praecise sumptam, includit tantum principia essentialia specifica, et humanitas dicit formam totalem hominis. Si vero ad determinatum individuum comparetur, sic includit principia essentialia individualia et particularia, quae, licet non sint de essentia rei, absolute loquendo, quia in hac voce includitur quaedam praecisio mentis, sunt tamen de essentia individui ut individuum est, ut supra declaratum est tractando de principio individuationis. Similiter dicendum est de existentia; nam, licet haec non sit absolute de essentia rei creatae seu creabilis, est tamen de essentia eius ut existentis seu ut constitutae in ratione entitatis actualis; et ideo, licet haec forma non includat nisi rei essentiam, tamen, ut eam actualiter constituat, includit existentiam, non tantum ut necessariam conditionem extrinsecam aut concomitantem, sed etiam ut intrinsece constituentem actualement entitatem ipsius naturae, per quam formaliter constituit talem substantiam vel substantiale individuum.” **DM**, XV, 11, 11. Itálico nosso.

inciso ao tratar da forma, nosso autor concorda que todo ato possui também uma razão determinativa diante da potência que lhe é proporcionada. Tal ideia também se mantém aqui no que diz respeito aos conceitos de existência e de subsistência. Com efeito, ambos possuem pelo menos uma razão de ato de frente à essência. Logo seriam candidatos a serem levados em conta para o posto de princípio de individuação.

A refutação dessa tese deu-se, antes de mais nada, a partir da premissa da reificação dos princípios metafísicos e limitação do ato por si mesmo que foi se configurando a partir de 1277. Isso se intensificará com Ockham que, visando libertar a onipotência divina das amarras condicionantes do realismo exagerado de Escoto, termina por negar toda consistência ontológica das essências identificando-a com a existência. Tudo quanto é real possui sua entidade em si e fora de suas causas, sendo, por seu próprio conceito, um existente.

Por outro lado, se insistimos na separação e distinção real entre essência e existência, manteríamos uma dinâmica determinativa do ato sobre a potência. Essa determinação, contudo, não seria na ordem da individuação, mas a pressuporia para a efetivação de uma composição real que, como tal, exige uma proporcionalidade ente ato e potência. Seríamos forçados a escolher entre afirmar a realidade da essência ou da existência. Como tudo que é real é, também, algo existente, a opção seria novamente negar a realidade da essência e afirmar a individuação do existente por si mesmo.

Como notamos, Suárez não rejeita completamente a tese nominalista de que o existente se individua por si mesmo. Sua crítica está dirigida ao esvaziamento do papel da essência.⁵⁸ Diante do mistério da Encarnação, em que Cristo assume uma essência humana real e singular, fica claro o esforço de nosso autor em manter o papel central da essência na individuação, fazendo um movimento de aproximação da existência em relação à essência. Como vimos, essa aproximação resulta em uma distinção de razão fundada na identidade ontológica real com a essência atual. É, portanto, a distinção ontoteológica entre natureza e suposto — como pressuposto e fundamentação da doutrina da união hipostática em um sentido substancial forte — que faz nosso autor se afastar de Ockham. Dessa forma, a existência, identificada

⁵⁸ **DM**, V, 5, 2.

com a atualidade da essência, não poderá ser um ato verdadeiramente determinativo, pois isso requer uma composição real.

A existência virá incluída e identificada com a essência que se compõe realmente com a subsistência para formar o suposto incomunicável. Daqui surge a questão de se a subsistência adicionada pelo suposto tem algum papel na individuação.

A razão de negação de dependência não está incluída naquilo que constitui o singular. Em outros termos ela tem que ser algo positivo distinto do singular. Caso contrário, na visão de Suárez, a união hipostática entre a natureza humana, real e singular, e a divina na pessoa do Verbo seria impossível. Pensemos da seguinte maneira: a negação de dependência pertence a constituição do singular; mas a natureza humana de Cristo depende da pessoa do Verbo para se unir à natureza divina. Em outros termos, ela não possui a negação de dependência que seria necessária para a constituir como singular. Logo, a natureza humana de Cristo não seria singular. Se não é singular, é comum; se é comum, não possui existência imediata. O que significa dizer que a natureza humana de Cristo não existe em si e fora de suas causas. Como vimos, num contexto de contrarreforma em que se buscava uma afirmação forte dos mistérios da fé, insinuar que a natureza humana de Cristo não existe é algo que deveria ser completamente evitado.

Por outro lado, se tentarmos manter — ainda nesse contexto de inclusão da negação de dependência na razão constitutiva do singular — a realidade da humanidade de Cristo, estaríamos automaticamente dizendo que sua natureza humana é um suposto (algo singular, existente e incomunicável), comprometendo a realidade da união hipostática, outra verdade que era preciso salvar. A única solução seria, separar aquilo que constitui o indivíduo e aquilo que constitui o suposto afirmando uma dinâmica real de ato e potência localizada na composição entre natureza ou forma MF e subsistência, que torna a essência — singular e existente — incomunicável na ordem da composição por dependência inerente.

Como temos uma composição real de ato e potência, Suárez consente em afirmar que a subsistência possui uma razão determinativa ou individante como sucede com as pessoas na Trindade.⁵⁹ Contudo, nosso autor rapidamente clarifica

⁵⁹ **UT**, Tra. III, Liv. 3, Cap. 3, 3-4; **DM** V, 5, 6.

que a subsistência exerce um papel na determinação do suposto enquanto suposto e não na singularidade da natureza. Isso porque, para construir uma base teórica que articulasse conjuntamente, em sentido forte, a união hipostática a nível substancial e a realidade existencial da natureza humana de Cristo, nosso autor se viu obrigado a distinguir dois tipos distintos de incomunicabilidade: aquela que nega a multiplicação da essência por distribuição centrífuga (correspondente àquilo que marca a essência singular) e a incomunicabilidade por aglutinação ou composição por dependência inerente atribuída ao suposto.

Tal incomunicabilidade do suposto se constitui pela composição da natureza já singularizada com o modo de subsistência, que por ser uma entidade *ex natura rei* distinta da essência e existente fora de suas causas é já, em si, algo singular. Logo a individualidade ou determinação que a subsistência promove na constituição do suposto está além da determinação singular, esta corresponde à incomunicabilidade por adição de razão ou por distribuição numérica; a do suposto corresponde a incomunicabilidade por composição real modal ou por aglutinação dependente. Fica, portanto, ainda a questão de porque esta subsistência, que constitui o suposto, é ela mesma individual, pois sobre ela é ainda possível pensa-la como uma instância ou entidade singular que contrai a razão comum de subsistência. Por isso, Suárez afirma:

Por outro lado, a pessoa de Cristo tem unidade numérica sendo um suposto singular, mesmo que possua uma dupla natureza, pois somente tem uma subsistência. Logo, o suposto enquanto tal se individua pela subsistência. *Apesar disso, com respeito à própria subsistência, fica ainda a questão de porque se torna esta, pois também a razão de subsistência, a saber, a humana é comum e específica, enquanto em Pedro é esta subsistência numérica.*⁶⁰

Dito de outra forma, só podemos atribuir a individuação à subsistência de maneira qualificada, mas nunca de modo absoluto. Com isso encerramos esta seção em que tentamos evidenciar o papel da distinção ontológica na caracterização do princípio de individuação em Suárez. Como se pode notar, o tema tocou tangencialmente a questão da existência e sua relação com a essência.

⁶⁰ “[...] persona autem Christi est una numero, et unum numero suppositum, quamvis habeat duplicem naturam, quia solum habet unam numero subsistentiam; suppositum ergo ut sic per subsistentiam individuat. Quamvis de ipsa subsistentia quaestio supersit, per quid fiat haec; nam etiam ratio subsistentiae, verbi gratia, humanae, communis est et specifica; in Petro vero est haec numero subsistentia” **DM** V, 5, 6. Itálico nosso.

Aprofundaremos esta questão específica na próxima seção em que aproximaremos a noção de subsistência ao problema da distinção entre essência e existência.

15.5. Subsistência e distinção de razão entre essência e existência

Como estudamos anteriormente, a noção de ente se diz de tudo aquilo que possui uma essência real. Por isso, em Suárez, tanto Deus como as criaturas estão compreendidos sob o objeto da MF. É essa comunidade na noção de ente que permite um discurso positivo acerca de Deus a partir das criaturas. Feito isso, será preciso — em um segundo momento — marcar a distinção entre Criador e criatura. Essa é a motivação principal da empreitada de Suárez ao discutir o problema da distinção entre essência e existência.

Esse esforço por evidenciar a configuração própria da essência criada está inserido no contexto filosófico e teológico geral que se originou das Condenas Parisinas estudadas no capítulo 1. A tentativa de assegurar as bases teóricas para uma teologia natural positiva se realizou por meio de um giro essencialista no modo de compreender o ente, desaguando em uma tendência reificante da MF: tudo quanto é real, deve ser entendido como uma coisa ou *res*. Outro ponto que deveria ser integrado a esse quadro era a defesa da criação, desenvolvendo vias de compreensão da essência que não comprometessem ou minimizassem o papel de Deus na produção total (*ex nihilo*) do ente.

Suárez entende que, para salvar a diferença entre Criador e criatura, assim como a criação *ex nihilo*, basta uma distinção de razão com fundamento na realidade entre essência e existência. Para chegar a essa conclusão, foi preciso esclarecer duas premissas: o que é a essência antes de ser produzida e, à luz disso, o significado da articulação dos termos ente em ato e ente em potência. No que se refere ao primeiro ponto, nosso autor afirma que a essência da criatura, antes de ser produzida por Deus, não possui de si mesma nenhum verdadeiro ser real em si. Prescindindo assim da existência, a essência é simplesmente nada.⁶¹ Antes de ser criada, a essência só se diz real em outro (seja por estar contida no escopo do poder causal de Deus ou intencionalmente em um intelecto), mas não em si.

⁶¹ DM, XXXI, 2, 1.

Conferir qualquer realidade para as essências antes da ação divina comprometeria a verdade da criação, pois estaríamos assumindo que elas possuem realidade própria à parte do influxo da ação divina. Logo, é somente a nível de nossos conceitos formais que a existência se entende como um estado da essência ou como uma atualização modal sua. No que concerne à sua realidade mesma, a essência meramente possível só se diz ente real de maneira imprópria ou por referência extrínseca; ela não é ou possui sua entidade em si, só em outro.⁶²

Essas reflexões abriram o caminho para definir o estatuto ontológico dos conceitos ente em potência e ente em ato: “[...] ente em potência e em ato se distinguem imediata e formalmente como o ente e o não ente de maneira absoluta.”⁶³ Aqui nosso autor conecta a ideia de essência possível com a noção de ente em potência: a essência antes de ser produzida por Deus não somente se entende como ente por denominação extrínseca, mas a ela lhe cabe também a designação de ente em potência objetiva, porque pode colocar-se como objeto da ação divina produtora ou criadora. Entre a potência objetiva e o ente em ato (ou seja, entre o não ente em si e o ente em si) não há distinção real positiva e, conseqüentemente, tampouco composição real.⁶⁴ Disso se infere o salto imediato entre a potência objetiva e a existência como atualidade da essência:

[...] pois o ser da existência não é outra coisa que aquele ser pelo que formal e imediatamente alguma entidade se constitui fora de suas causas e deixa de ser nada, iniciando a ser algo; mas isso mesmo é o ser pelo que formal e imediatamente a coisa se constitui na atualidade da essência. Logo é um verdadeiro ser de existência.⁶⁵

Sob essa luz, compreende-se o princípio constantemente defendido por nosso autor segundo o qual “[...] consta abertamente que não se pode exigir uma entidade da existência distinta da entidade da essência para que constitua intrinsecamente a mesma entidade da essência em sua própria atualidade.”⁶⁶ Em outros termos, se o

⁶² **DM**, XXXI, 2, 11.

⁶³ *Ibidem*, XXXI, 3, 1.

⁶⁴ *Ibidem*, XXXI, 4, 3.

⁶⁵ “[...] nam esse existentiae nihil aliud est quam illud esse quo formaliter et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas et desinit esse nihil ac incipit esse aliquid; sed huiusmodi est hoc esse quo formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentiae; ergo est verum esse existentiae.” *Ibidem*, XXXI, 4, 6. Itálico nosso.

⁶⁶ “[...] aperte constat entitatem existentiae distinctam ab entitate essentiae non posse requiri ut intrinsece constituat ipsam entitatem essentiae in sua propria actualitate.” *Ibidem*, XXXI, 6, 3. Ver também: *Ibidem*, XXXI, 6, 6; XXXI, 6, 9; XXXI, 10, 12; XXXI, 11, 17; XXXI, 11, 27; XXXI, 11, 29.

possível ou ente em potência em si é nada, a atualidade da essência não poderá advir da adição real de uma existência sobre um possível ontologicamente independente ou consistente.⁶⁷ Isso equivale a dizer que, na realidade mesma das coisas, a essência atual e sua existência se identificam.

Sem embargo, a constatação desse fato ainda não é suficiente para justificar a distinção entre Deus e criatura, porque a identidade entre essência e existência é algo comum tanto para a essência divina quanto para a essência da criatura produzida. Dito de outra forma, Deus e a criatura não se distinguem simplesmente no ser em si de suas essências atuais. É fundamental matizar ou determinar o caráter próprio de ser atual de Deus e da criatura.

Deus, sendo causa incausada, tem seu ser atual não somente em si, mas também de si mesmo (a se); a criatura, porém, possui seu ser em si de outro (ab alio). De si mesma, ela só se diz real por denominação extrínseca, porque sua essência, não envolvendo repugnância, está sob o escopo da causalidade divina. Em suma, devemos identificar como essa “abaliedade” se reflete na configuração dos contornos próprios do ser atual da criatura de frente à “asseidade” da essência divina.

Por fim, devemos também salvaguardar a liberdade da ação criadora de Deus. Não basta somente afirmar que a realidade da criatura procede de outro; um esquema de emanção necessária também iria contra a ideia de Deus como realidade onipotente, pois estaríamos retirando da ação divina o atributo da liberdade. Portanto, essa “abaliedade” da criatura deve ser compreendida como algo radicalmente contingente, sendo a vontade livre e onipotente de Deus quem determina a realização ou não de sua existência ou ser atual.

Para Suárez, a distinção de razão com fundamento na realidade é suficiente para sinalizar esses dois traços característicos da criatura. Ao contemplarmos o ser em si do ente criado, também o pensamos como algo contingente cuja existência depende de sua causa. Isso nos permite elaborar distintos e verdadeiros conceitos enraizados em uma mesma realidade. Ao focar nossa atenção na contingência de sua “abaliedade”, extraímos a noção de existência ou ser atual. Por outro lado, quando refletimos sobre a não repugnância que significa o ser atual da criatura, terminamos por concluir que ela se insere na esfera de possibilidades da onipotência divina e,

⁶⁷ Cf. HELLÍN, 1961, p. 157-159.

assim, extraímos a noção de sua essência e seus predicados necessários. Nesse sentido, da identidade ôntica entre essência e existência no ente criado não se infere uma identidade ontológica revestida de uma simples distinção linguística entre essência e existência.⁶⁸ Como já mencionamos, temos entre essas noções uma distinção menor que a positiva (real ou modal), mas maior que a fictícia ou conforme distintos modos de significar. Já em Deus, devido a sua “asseidade”, nem sequer racionalmente podemos distinguir entre sua essência e sua existência.

Digo, em terceiro lugar, que a essência e a existência se distinguem nas criaturas ou como o ente em ato e em potência ou, se ambas se tomam em ato, somente se distinguem racionalmente com algum fundamento na realidade; tal distinção será suficiente para afirmar que não pertence à essência da criatura existir em ato.⁶⁹

Todavia, a identidade real entre essência e existência não é algo exclusivo do pensamento suareziano. Outros autores como Ockham, Godofredo de la Fontaines e Tiago de Viterbo também afirmam a não distinção entre essência e existência. FS também identifica essência e existência no ente em ato. Todavia, um dos pontos que distingue nosso autor é a clara preocupação em não separar de forma alguma a existência daquilo que é a atualidade da essência. Em outras palavras, em Suárez é a existência que se absorve na essência atual e não o contrário.

Isso sugere a presença de mais uma variável sendo levada em conta na maneira como ele ajusta e entende concretamente essa não distinção entre essência e existência. Em outros termos, além de estabelecer as condições para uma teologia natural positiva e de delinear aquilo que é próprio do ente criado, nosso autor também está ponderando como encaixar nesse quadro a distinção ontoteológica entre

⁶⁸ Owens nos apresenta precisamente esta interpretação, a saber, que Suárez somente acerta em afirmar a identidade fática entre essência e existência, mas falha ao tentar estabelecer uma distinção entre elas recaindo, em última análise, numa distinção meramente negativa entre o não-ente (potência objetiva) e o ente. Segundo esse autor, Suárez tentaria, sem sucesso, manter uma distinção de razão no ente postulando arbitrariamente um conceito híbrido de essência a meio caminho entre a essência em potência e a essência em ato, nos moldes de um avicenianismo que poderíamos denominar mentalista. Segundo nosso parecer, Owens identifica radicalmente a noção de essência objetiva com a noção de essência o qual impede a inserção da noção de potência na esfera da essência em ato, fazendo da existência a atualidade última da essência. Como veremos mais adiante, essa não é a tese defendida por Suárez; a essência, embora existente e considerada em si, ainda possui potencialidade para ulteriores atualizações. Para mais detalhes sobre o posicionamento de Owens, vide: OWENS, 1957, p. 187-191.

⁶⁹ “Dico tertio, in creaturis existentiam et essentiam distingui, aut tamquam ens in actu et in potentia, aut, si utraque actu sumatur, solum distingui ratione cum aliquo fundamento in re, quae distinctio satis erit ut absolute dicamus non esse de essentia creaturae actu existere.” **DM**, XXXI, 6, 13.

natureza e subsistência,⁷⁰ garantindo um marco teórico que proporcione uma fundamentação e afirmação firme das verdades de fé assentadas sobre o mistério da Encarnação, segundo o qual Cristo assumiu uma natureza humana real, isto é, singular e existente.

[...] supõe-se para a assunção uma humanidade e entidade atual na ordem da natureza. Logo não se constitui no ser da entidade atual pela mesma assunção e consequentemente nem pela existência incriada pois o término da assunção não pode ser-lhe suposto.⁷¹

Para nosso autor, portanto, qualquer consolidação teórica que minimize a realidade da humanidade de Cristo comprometeria seriamente a união hipostática mediante a qual comunicam-se, na pessoa do Verbo, a natureza divina e uma natureza humana criada real, ou seja, que possui sua entidade em si e fora de suas causas.⁷² Eis aqui o interesse por manter a existência dentro da esfera da essência: garantir a realidade plena da natureza humana de Cristo e as condições de possibilidade para a união hipostática em sentido forte, isto é, substancial e *per se*.⁷³

Na prática, todo o problema está em como articular três conceitos (a essência, a existência e a subsistência) em uma chave ontológica binária, pois, em função do mistério da Encarnação, é necessário postular uma distinção real entre natureza e suposto (subsistência incomunicável). Autores como Tiago de Viterbo, Godofredo de la Fontaines e Tomás de Aquino atribuem propriamente a existência ao suposto, o qual terminaria por promover um enfraquecimento do modo de entender a união hipostática. Nos dois primeiros autores, o suposto adicionaria à essência os acidentes

⁷⁰ Norman Wells percebe esta mesma dependência da distinção de razão com respeito ao problema da natureza humana de Cristo na Encarnação. Seu estudo, no entanto, não expande essa ideia para além da DM 31 em que Suárez exclui do rol de possibilidades uma distinção modal entre essência e existência. Para mais detalhes, consultar: WELLS, 1962, p. 424.

⁷¹ “[...] Humanitas et actualis entitas ordine naturae supponitur assumptioni; ergo non constituitur in esse actualis entitatis per ipsam assumptionis, et consequenter nec per existentiam incretam, nam terminus assumptionis non potest illi supponi” **DI**, XXXVI, I, 8. Consultar também: *Ibidem*, XXXVI, 1, 6. Especialmente onde diz: “[...] quia humanitas Christi, ut condistincta a Verbo, intelligitur esse quaedam actualis entitas, quam ipsa secum affert, et illam a Verbo formaliter non recipit; ergo intelligitur esse existens perexistentiam propriam et creatam, omnino a Verbo distinctam”.

⁷² SALAS, 2018, p. 17; SÖCHTING HERRERA, 2007; Ver também: SALAS, 2017, p. 32.

⁷³ **DI**, XXXVI, 1, 16. Especialmente onde diz: “Si autem in Deo, sicut persona et natura ratione distinguuntur, ita etiam esse naturae et esse personae, ergo multo magis in natura et persona creata distinguetur esse naturae ab esse personae, et in Christo homine distinguetur esse naturae creatae, quod creatum est, ab esse personae increata. Et confirmantur tandem, quia humanitas Christi est res absoluta; ergo constituitur ut sic per aliquod esse absolutum, et non per relativum; sicut e contrario, persona Christi non est absoluta, sed relativa, quia in ratione personae non constituitur per terminum absolutum sed per relativum”.

ou a individuação, ambos elementos nos levariam a uma teoria da subsistência por adição accidental ou de razão; todas elas rejeitadas por Suárez como insuficientes para argumentar uma união verdadeira entre natureza humana e divina em Cristo.

Por outro lado, Suárez vê em Tomás um esvaziamento da essência pelo fato de a existência vir emparelhada e identificada com o suposto. Isso também comprometeria a união hipostática, pois como poderia haver uma distinção e união real com uma coisa (a essência) que não possui em si a existência e o ser fora das causas? Para nosso autor, a solução é deslocar a existência para o lado da essência reivindicando uma identidade real com distinção de razão.⁷⁴ Dessa forma, a existência se atribuirá própria e intrinsecamente não ao suposto, mas à natureza ou essência; em contrapartida, vem reduzido o alcance daquilo que se entende pelo efeito formal da existência: ela não mais significa a realidade da essência em sua completude final, mas somente o ser atual ou em si da essência que se mantém aberto para ser modificado na razão de subsistência (existir de modo incomunicável) ou de inerência (existir dependendo de outro).⁷⁵ Dessa forma, é possível distinguir realmente a essência existente da subsistência à qual não mais se atribuiria a função de adicionar a existência sobre a essência, mas uma modificação ou qualificação da existência da essência. No quadro abaixo ilustramos esse movimento realizado por nosso autor em comparação com entendimento tomista da questão.

QUADRO 15 - ALOCAÇÃO DA E EXISTÊNCIA EM SUÁREZ E TOMÁS

	Suposto	
Tomás	Essência	Subsistência (=existência)
Suárez	Essência (=existência)	Subsistência

À luz do exposto, podemos concluir que Suárez nos propõe um existencialismo que poderíamos denominar formal ou aptitudinal. Formalmente a existência diz unicamente aquela atualidade que constitui a essência em si e fora de suas causas. Qualquer atualidade que não corresponda a tal efeito formal, tampouco poderá ser apreendida de modo absoluto como causa do ser em ato da essência. Nesse contexto, surge o conceito de potência subjetiva. Para manter que algo

⁷⁴ ALCORTA, 1949, p. 214.

⁷⁵ **DI**, VIII, 4, 3; XXXVI, 1, 3. Consultar também: **DM** XXXI, 2, 10-11; XXXI, 6, 4; XXXI, 6, 8; XXXI, 6, 11; XXXI, 6, 21; XXXI, 6, 5; XXXI, 6, 18.

realmente distinto entre em composição com a essência é preciso encará-la como algo já em ato — isto é, existente em si e fora de suas causas — recebendo uma determinação. Será, em suma, uma atualidade ou formalidade ulterior à da essência atual moldando-a sob outros aspectos como, por exemplo, existente em si e por si, existente em si e dependente de outro, etc. Dado que essa atualidade ulterior não responde pelo efeito formal da existência, ela poderá ser prescindida sem prejuízo para realidade da essência.⁷⁶

Isso não quer dizer que essas atualizações posteriores sejam meramente acessórias. Elas possuem uma importância no que se refere ao complemento da essência em ato. Por isso podemos também qualificar o existencialismo suareziano como deflacionado ou aptitudinal. A existência é suficiente para compreendermos o ser em si da essência. No entanto, essa mesma existência não significa que temos diante de nós uma realidade acabada. Para existir na realidade, a essência fora das causas precisa ser qualificada. Não encontramos em nossa experiência simplesmente existências, mas a existência incomunicável, isto é, em si e por si, da substância ou a existência comunicável do acidente que existe fora de suas causas inerindo em outro. Portanto, em Suárez, a existência enquanto tal é um conceito que remete a uma realidade que ainda está aberta ou apta para ser determinada em outras ordens de atualidade como condição para que possa, de fato, exercitar em concreto a atualidade existencial de sua essência.

Se, portanto, esse outro ser — denominado por outros como existência — é realmente distinto da atualidade da essência, ele não pode constitui-la formalmente em tal atualidade. Logo se há alguma dependência da essência atual em relação à tal existência, não será como por um constitutivo formal intrínseco, mas por outra causa ou condição necessária. Ademais porque essa razão prova, caso se pondere atentamente, que não se dá existência alguma distinta dessa forma do ser atual da essência. *E se, por ventura, se desse alguma condição, termo ou modo necessário para que tal essência atual exista, isso não poderia ser nem se denominar existência, mas subsistência ou inerência.*⁷⁷

⁷⁶ Isto é o que sucede com a natureza humana de Cristo que existe realmente sem o complemento da subsistência que a faria existir de maneira incomunicável o que permite que essa mesma natureza, sem prejuízo daquilo que é sua realidade total, exista com dependência do Verbo e, assim se comunique com a natureza divina. Para mais detalhes, consultar: **DM**, XXXI, 6, 4; XXXI, 6, 8-9; XXXI, 6, 11.

⁷⁷ “Si ergo illud aliud esse, quod ab aliis vocatur existentia, est distinctum ex natura rei ab actualitate essentiae, non potest illam formaliter constituere in tali actualitate; si ergo aliqua est dependentia actualis essentiae a tali existentia, non erit ut ab intrinseco constitutivo formali, sed ut ab alia causa

Assim sendo, qualquer composição e adição real no bojo do ente em ato não poderá ser o que formalissimamente separa a essência, em sua atualidade radical, do não ente. Tudo quanto for além daquilo que, em primeira instância, institui a essência fora do nada já não possuirá uma razão de existência enquanto tal, mas somente de alguma atualidade qualificada ou derivada. Por essa razão Suárez argumenta que não é preciso assignar o termo e o conceito formal de existência a tais atualidades ou adições reais posteriores, mesmo que haja uma relação de dependência da existência para com tais adições, pois elas possuem um efeito distinto daquele que é modificar a existência já instituída.⁷⁸

Fica evidente aqui a íntima relação entre o presente tema da existência e o ponto central de nossa investigação, a subsistência; relação essa que remonta, em última análise, ao opúsculo anunciado por Suárez em sua primeira edição do DI: *De essentia, existentia et subsistentia*. Um texto que seria destinado a auxiliar seus alunos na compreensão da união hipostática e cujo desenvolvimento desencadeou e condicionou todo o processo de escrita das DM.

15.6. Subsistência e determinação positiva do ente

Como já vínhamos sinalizando, em Suárez temos uma MF da coisificação do real, isto é, toda essência que existe ou pode existir em si e fora de suas causas é entendida sob a noção de coisa ou um *id quod est*.⁷⁹ Agora, se matéria e forma são princípios reais, elas serão necessariamente também coisas. Aqui, no entanto, começa o refinamento do conceito de ente real em FS.⁸⁰ Temos aquelas entidades ou coisas em sentido integral ou completo, por exemplo, a substância espiritual angélica ou o composto atual de matéria e forma substancial. Por outro lado, temos a matéria e a forma substancial tomadas isoladamente. Elas também são coisas, pois consistem em uma essência ou entidade que existe ou pode existir em si e fora de suas causas. Não obstante, matéria e forma são entidades incompletas que incluem em sua

vel conditione necessaria. Praeterea, quia, si haec ratio attente ponderetur, probat nullam dari existentiam ita distinctam ab esse actualis essentiae; et si fortasse datur aliqua conditio, vel terminus aut modus necessarius, ut talis essentia actualis existat, illam non esse nec vocari posse existentiam, sed subsistentiam, vel inhaerentiam” **DM**, XXXI, 4, 7. Itálico nosso.

⁷⁸ **DI**, XXXVI, 1, 3.

⁷⁹ KNIGHT, D. M. Suarez’s Approach to Substantial Form. **The Modern Schoolman**. v. 39, n. 3, p. 219-239, 1962, p. 219-220.

⁸⁰ ANFRAY, 2019, p. 12.

essência uma aptidão para formar a unidade *per se* do composto substancial. Disso extraímos a distinção entre ente simples e ente composto. A substancia espiritual é um ente completo e simples; matéria e forma tomadas isoladamente também são entidades simples, mas não são completas e sim parciais; a união de matéria e forma resulta em uma entidade completa e composta com unidade substancial. Mais ainda, no caso da união entre substância e acidentes, temos um composto sem unidade *per se*, isso porque tal entidade composta, embora tenha uma união real, resulta de coisas completas em seu gênero.

Vimos que a matéria é o sujeito ou substrato último e comum que, como tal, é pura potência de fronte as determinações formais. No entanto, no que se refere à existência da matéria, Suárez entende que ela não é pura potência. Para exercitar essa função de sujeito, ela deve ser algo real que existe fora de suas causas; deve também ser uma coisa dotada de um ato entitativo ou existencial próprio. Dentro dos pressupostos teóricos de Suárez, se não afirmássemos a existência de um sujeito com essas características entraríamos em um processo de regressão infinito.

Depois de sinalizar vários argumentos em favor da existência e da entidade da matéria prima, salientamos que, para nosso autor, a demonstração última de sua realidade depende da existência de formas substanciais distintas das acidentais.⁸¹ Isto é, a matéria prima assim descrita como uma pura potência substancial, dotada de uma entidade real e parcial exige uma contraparte para na prática poder existir: uma entidade também parcial e substancial que se relacione com ela como seu ato proporcionado e ordenado à composição de uma entidade composta completa.

A dificuldade reside em que a matéria, sendo pura potência, deveria ser indiferente a qualquer ato formal. Como a matéria não inclui em si determinação alguma, ela estaria aberta a qualquer ato e todas as formas seriam acidentais em relação a ela. Portanto, seria supérflua a distinção entre ato substancial e acidental. As formas, além disso, estão sustentadas na matéria, mas inerir é próprio da forma acidental, logo a razão de forma parece excluir a possibilidade de que ela seja uma forma substancial. Ademais, a razão formal de substância está na sua subsistência pelo qual o ente se diz incomunicável existindo em si e não em outro. Agora, o fato de que a forma precise se comunicar e se compor com a matéria parece tornar

⁸¹ DM XIII, 1, 12.

incompatível a presença, em uma mesma entidade, das razões de forma e subsistência.

Suárez destacou vários indícios a fim de mostrar a viabilidade do entrelaçamento das noções de forma e de substância: primeiro, temos a alma humana como ato subsistente e forma do corpo. O homem em seu ser corruptível se compõe verdadeiramente de corpo e alma, isto é, de matéria e forma espiritual. Mas todos os demais seres materiais são tão corruptíveis quanto o homem. Isso, portanto, é um indicativo de que também neles existe a forma substancial. Finalmente, é preciso levar em conta que as substâncias materiais não são totalmente passivas. A tendência de uma substância em retornar a seu estado natural após a ação de um agente externo é sinal de que nelas há um princípio intrínseco não accidental que configura o sujeito não só como substrato, mas também como causa das disposições accidentais.

Diante dessa bateria de argumentos em favor da forma substancial, surge a pergunta sobre qual viria a ser o principal. Sobre esta questão, não há um consenso entre os comentadores da Disputa 15. Alguns sugerem que tudo está construído sobre a certeza da alma humana como forma e substância parcial; outros apontam para os argumentos abduativos vistos como meios de redução da multiplicidade à unidade.⁸²

Entendemos, não obstante, que a demonstração depende em última análise da articulação da noção de forma substancial com aquilo que representa o constitutivo formal da substância. Em outros termos, a compreensão da forma está condicionada essencialmente à compreensão da noção de subsistência.⁸³ Concretamente, a pergunta que se procura responder é como a exclusão de toda e qualquer dependência não figura como condição para se afirmar a substancialidade de uma entidade.

Incidentalmente também há outros condicionantes que tornam inteligível a existência das formas substanciais. Nesse sentido, abordamos o tema da especificidade da forma accidental que consiste em ser uma entidade completa essencialmente apta para inerir ou existir na substância, esta também uma entidade completa, formando uma unidade *per accidens*. Já a forma substancial é uma entidade parcial que está ordenada a formar uma unidade substancial ou *per se* com a matéria. Assim a forma, mesmo não sendo — no caso das materiais — uma entidade

⁸² PENNER, 2019, p. 60-61.

⁸³ HATTAB, 2012, p. 104.

subsistente em si como é a matéria, ela está pelo menos ordenada a completar a substancia em seu ser em si mediante a composição. Por outro lado, a matéria não está orientada ao acidente como seu ato próprio, isto é, não forma com ele uma unidade *per se*.

Nossa explicação da teoria dos modos em Suárez partiu desse fenômeno da união, isto é, como duas entidades reais podem formar um composto real. Para isso, é preciso que o composto não se reduza a um simples agregado das partes; a união delas deve ser real. Contudo, a realidade do vínculo que une as partes não poderia, paradoxalmente, ser ela mesma algo real e distinto como coisa e coisa dos elementos do composto. A união é um modo, não uma coisa ou entidade em sentido forte.

Para compreender a entidade modal, assentamos primeiramente o seu sentido linguístico. O modo pode ser entendido em, pelo menos, quatro acepções gerais: gramatical, metafísico, lógico e real. Em geral, por modo real se entende qualquer determinação formal de um sujeito. Por isso, Suárez distingue ulteriormente a noção de modo real em própria e imprópria. A adição propriamente modal não altera a identidade ontológica da coisa ao qual o modo se une, mas somente preenche um espaço de indiferença sob algum aspecto particular ou função fora da razão de uma essência atualmente existente.⁸⁴

Consequentemente, devemos assumir, no arcabouço ontológico de FS, a existência de uma entidade diminuta, ou seja, que não é nem uma coisa propriamente dita que pode existir em si, mas que ao mesmo tempo é algo real e positivo.⁸⁵ Isso porque o fenômeno da união é real e, em virtude do princípio de razão suficiente, inferimos que tal efeito possui uma causa proporcionada. Essa causa não pode ser uma entidade da mesma ordem dos elementos do composto; se assumimos isso, a união mesma seria impossível.

Em seguida, avançamos no sentido de compreender a essência de uma tal entidade. Em primeiro lugar, foi necessário evidenciar os diversos tipos de distinção em Suárez para assim compreender como o modo difere das demais entidades classificadas como coisas propriamente ditas. A partir desse estudo, identificamos, nos graus de separabilidade, os marcadores das diversas espécies de distinção. À medida que um conceito ou coisa é efetivamente separável, ou não, de outros, na

⁸⁴ ROSANAS, 1948, p. 32-33.

⁸⁵ MENN, 2018, p. 246.

mesma proporção será, ou não, distinto dela. Identificamos, assim, dois gêneros (*ratione* e *ex natura rei*) de distinção e quatro espécies: distinção de razão raciocinante, de razão raciocinada, distinção real e modal.

A entidade modal se enquadra dentro do gênero de distinção *ex natura rei*; ela é uma espécie de distinção real que tem como característica a não identidade real dos conceitos objetivos que se comparam. Se algo é de alguma maneira separável, não será idêntico, mas de algum modo distinto. Especificamente, o modo se caracteriza pela absoluta inseparabilidade não-mútua: nem mesmo a potência divina pode manter o modo separado de seu sujeito. Todas os demais tipos de separação real — mútua e não-mútua natural — configuram uma distinção real. Disso concluímos que o modo inclui essencialmente em sua entidade uma dependência de outro. Isso explica porque sua entidade não é real em sentido forte.

Por essa dependência intrínseca, o modo não pode, nem mesmo por ação da onipotência divina, existir separadamente, pois inclui em sua mesma entidade uma dependência intrínseca de outra coisa. Daí que o modo, unindo-se a seu sujeito, não lhe altera o registro ontológico, pois sua entidade não é capaz de constituir uma essência composta distinta de suas partes. A mesma essência mantém-se idêntica com sigio mesma depois da adição modal e o modo só se lhe adiciona como um complemento dinâmico de sua atualidade.

Quando compreendemos uma essência revestida de uma atualização modal, significamos a mesma essência existente declinada sob uma determinação que transborda o que precisamente significamos por sua entidade atual. Esse extravasamento, contudo, não é algo realmente distinto e separável da essência. Ele, ao contrário, se mantém congruente com ela, preenchendo uma folga de indeterminação deixada pela existência que, enquanto tal, só responde pelo ser fora das causas da essência.

Terminada essa análise, elencamos as propriedades do modo (positividade real, entidade diminuta, determinação atual, inseparabilidade e identidade com a coisa modificada) e avançamos no sentido de oferecer sua definição descritiva: o modo é uma determinação atual e formal última de uma essência existente. Encerramos, por fim, nossa análise, com espécies de entidades modais. Eis aqui que surge uma interessante questão. Os modos se dividem genericamente em modos substanciais e acidentais. A demarcação desta distinção se dá por exclusão: todo modo que não se enquadra como substancial é acidental. Mas qual é o critério para discernir um modo

substancial? É substancial tudo aquilo que entra na constituição da substância. Assim, por exemplo, tanto o modo accidental de localização quanto o modo substancial de subsistência se assentam sobre um sujeito substancial completo na ordem o ser essencial; nisso, por tanto, não pode residir suas respectivas distinções. O divisor de águas está em que a subsistência diz respeito à constituição da substância como ente que existe por si e não em outro, já a localização não.

Isso quer dizer que podemos compreender as espécies de modos por redução aos modos substanciais. Por sua vez, os modos substanciais (dependência, união e subsistência) podem ser escalonados com referência ao modo de subsistência que é o constitutivo formal da substância. De fato, o modo de dependência diz uma relação extrínseca da essência substancial com a ação criadora de Deus. Não se refere, por conseguinte, à essência em sua razão intrínseca. Ademais, a ação criadora de Deus tende como término ao ente subsistente, isto é, à substância.⁸⁶ Por outro lado, ainda que nossa análise tenha partido fenomenologicamente do modo de união substancial, ontologicamente esse modo se circunscreve somente na esfera da substância material. Logo, o modo de subsistência é mais universal que o modo de união, pois está ordenado à constituição da substância criada enquanto tal.

A subsistência é, portanto, o ponto ao redor do qual orbitam as diversas espécies de modo. Em Suárez contudo, a importância desse tema ultrapassa o domínio da teoria dos modos. Tivemos a oportunidade de constatar como a existência da matéria prima e da forma substancial estão entrelaçadas, em última análise, com a subsistência: a demonstração da existência da matéria prima depende da existência das formas substanciais que, à sua vez, depende da possibilidade de articulação dos conceitos de subsistência e forma. Ademais, a própria forma accidental guarda uma relação oblíqua com a subsistência: é accidental aquela forma que não está ordenada a formar um composto ou unidade *per se*, mas o ente que possui esse gênero de unidade é a substância, isto é, uma essência determinada pela subsistência para existir em si e não em outro; logo, é accidental aquela forma que, por essência, não está ordenada a existir de maneira incomunicável. Por fim, já emerge aqui a ligação ontológica entre subsistência e matéria prima: ora se a matéria se configura como um

⁸⁶ DM, XXXIV, 5, 32.

sujeito último e comum que detém uma existência ou ato entitativo próprio, isso significa que ela é algo subsistente: existe por si e não em outro sujeito.

Finalizamos aqui este capítulo em que procuramos ressaltar a estreita relação que a noção de subsistência possui com respeito aos diversos pontos nodais das DM. A distinção de ente como nome e ente com participio está emparelhada com a distinção de natureza e suposto. Ela é indispensável para marcar a diferença entre criador e criatura, aliviando as tensões entre as tendências à univocidade do ente em sentido nominal e à equivocidade do participial. Isso iluminou, por exemplo, os motivos de porque nosso autor localiza no ente nominal a maneira como a MF encara seu objeto.

Essa mesma distinção está presente na tratativa dos transcendentais guiando nosso autor em seu posicionamento na distinção entre transcendentais e propriedades transcendentais. No transcendental *unum* a noção de subsistência também se fez presente; é em função dela que Suárez isola a negação de divisão em si como razão formal da unidade transcendental.

Assim, a distinção com respeito de outros será alocada como traço característico daquilo que descreve a unidade singular, tema que também é desenhado para se adequar à maneira como nosso autor entende a subsistência. Suárez aqui separa as noções de singular e de suposto ou subsistência incomunicável. A incomunicabilidade da razão de singular é a negação de multiplicação de uma essência por distribuição centrífuga ou numérica; a do suposto é a negação de comunicação por aglutinação ou composição inerente.

O tema da existência também vem ajustado levando em conta o estatuto ontológico do suposto. Suárez, nesse sentido, separa novamente aquilo que formalmente constitui a existência ou atualidade da essência daquilo que formalmente constitui o suposto (a subsistência); no primeiro temos o ser em si e fora das causas da essência, no segundo temos uma determinação modal da existência. Finalmente comentamos o papel da subsistência na determinação positiva do ente.

Esperamos, com isso, ter embasado suficientemente nossa leitura existencial e ontoteológica das DM. No próximo capítulo, encerraremos esta última parte de nossa pesquisa com uma proposta de caracterização do sistema suareziano.

CAPÍTULO 16 - Caracterização do sistema suareziano

16.1. Mapeamento histórico

16.1.1. Um existencialismo formal

Tentaremos agora localizar o posicionamento de Suárez no horizonte do debate histórico que lhe precede referente ao problema da distinção entre essência e existência que lança suas raízes no esforço por compreender a relação e a distinção entre Criador e criatura.

Estudamos no capítulo 1 que a relação entre ser e essência emerge com mais força em Boécio como uma distinção linguística ligada à noção de pessoa e indivíduo ou, conforme terminologia empregada pelo autor, entre *esse* (ou *quo est*) e *quod est*.¹ Aqui a relação entre essência (*quo est*) e existência (*quod est*) está associada não somente ao enquadramento de Deus no horizonte da MF e sua distinção de frente ao ente criado, mas a outros condicionantes mais estritamente teológicos, a saber, os dogmas da Trindade e da Encarnação que demandam o estabelecimento de uma linha demarcatória entre o sujeito e a natureza exercitada por ele.² Sob esse ângulo, a distinção terá desdobramentos em outro tema intimamente ligado ao da existência: a individuação.³ Um tema que também é de suma importância para Suárez.

O mundo árabe, por outro lado, não desenvolve essa reflexão sobre a relação entre sujeito e natureza, enxergando o problema da existência mais explicitamente sob a lente criacionista. Para Avicenna, a essência em geral pode ser tomada de três maneiras: em si mesma, na realidade existente ou em um intelecto. Em Deus, sua essência inclui necessariamente sua existência; no caso das criaturas, a existência advém (*accidit*) sobre a essência; daí o entendimento segundo o qual ela se relaciona como um acidente ou, pelo menos, como algo extrínseco à essência.

¹ Cf. GILSON, 2019, p. 421.

² Cf. BOETHIUS, Anicius Manlius Severinus. **Theological Tractates. The Consolation of Philosophy**. New ed., reprinted. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 2003, p. 10; 40-42; 80 *et seq.*

³ Na prática essa via de interpretação representará um desdobramento da noção de incomunicabilidade do indivíduo: a incomunicabilidade de multiplicação numérica atribuída à natureza singular e a incomunicabilidade derradeira atribuída ao sujeito subsistente. Autores como Tiago de Viterbo e Godofredo de la Fontaines dão seguimento a essa linha de raciocínio tratando a existência assimilada à individuação.

Seja como for temos, quer em Boécio, quer em Avicena, a ideia de que o ente criado em sua atualidade seria como um término *ad quem* ou resultado da conjunção de diferentes elementos que vão além daquilo que é a própria essência. Diante disso, a crítica de Averróis consiste em problematizar a existência como o resultado de uma composição, porque levaria a um regresso infinito. Essa crítica pressupõe que o ente em sua atualidade existencial é o ponto de partida ou término *a quo* da reflexão MF.

No mundo cristão, Tomás de Aquino elabora uma grande síntese das diversas perspectivas do problema. Ao redor da noção de *actus essendi*, integram-se: a relação entre natureza individual e sujeito; a questão da distinção essência-existência e as perspectivas *a quo* e *ad quem* relativas à atualidade do ente criado. Em geral, no tomismo temos o conceito de subsistência ligado ao ato de ser: o subsistente ou sujeito é o ente substancial (*id quod est*) cuja natureza exercita como própria o ato de ser. No que tange ao problema da individuação, não obstante alguns lugares canônicos tratem do tema a partir matéria,⁴ há no entanto textos que sugerem uma leitura que o localiza no ato de ser.⁵

Sobre a relação entre essência e ser, Tomás se posiciona a favor de uma distinção real em que o ser ou existência é tratado como um princípio (perspectiva *a quo*) assim como um término (perspectiva *ad quem*). O *esse* tomista possui uma dupla valência: *esse ut actus*, que é um princípio metafísico ou um *quo est* e o *esse in actu*, que é o existente ou o ente em sua atualidade resultante (*id quod habet esse*).⁶ Para Tomás, Deus é a causa transcendente do ente:⁷ d'Ele todos recebem o ser, inclusive as substâncias separadas, pois todas as criaturas têm uma essência distinta de seu ser; somente Deus é o mesmo ser subsistente cuja essência se identifica com seu próprio ser.⁸

⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Super Boetium de Trinitate**; Ver também: *Idem. De ente et essentia*, Liv. II, p. 371 [l. 67-84]; *Idem. Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 2, a. 7, co.; *Idem. Suma Teológica*, I, q. 3, a. 2-3; q. 119, a. 1, co.

⁵ *Idem. Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 27, a. 1, ad 8. Ademais, pode-se ler em conjunto as seguintes passagens: *Idem. Suma Teológica*, I, q. 29, a. 1; III, q. 2, a. 2; III, q. 17, a. 1-2. Sobre o problema da individuação não ser um tema fechado em Santo Tomás, pode-se consultar o estudo introdutório de Paulo Faitanin que acompanha a tradução do opúsculo "De principio individuationis"; para mais detalhes, vide: *Idem. Sobre el principio de individuación*. Pamplona: Cuadernos de Anuário Filosófico, 1999, p. 20 *et seq.*

⁶ MCINERNY, R. "Esse ut Actus Intensivus" in the Writings of Cornelio Fabro. **Proceedings of the American Catholic Philosophical Association**. v. 38, p. 137-142, 1964; GILSON, 2019, p. 420-421.

⁷ TOMÁS DE AQUINO. In **XII Metaphysicorum**, Prooemium, p. 334.

⁸ *Idem. Suma Teológica*, I, q. 4, a. 3.

Siger de Brabante também está preocupado em marcar a diferença entre Criador e criatura. No entanto, sob a influência de Averróis, buscará fazê-lo sem postular uma distinção entre essência e existência. Ele, contudo, parece oscilar entre as perspectivas *a quo* e *ad quem* relativas à questão da existência. As criaturas, na medida que incluem em si uma negação (o não serem Deus), se afastam da pura atualidade divina e se aproximam da potencialidade (perspectiva *a quo*). Em outros lugares, Siger afirma que as substâncias separadas não se distinguem de Deus de modo negativo ou privativo; nelas há uma existência positivamente composta lastreada na composição de substância e acidente (perspectiva *ad quem*).

Como vimos, as Condenas de Paris foram uma reação ao averroísmo latino numa tentativa de salvar a onipotência divina e viabilizar um conhecimento natural de Deus e da criatura que fechasse as portas para qualquer interpretação agnóstica do real, a saber: Deus somente como causa transcendente do objeto da MF, ou seja, algo que está fora do escopo epistêmico dessa ciência; matéria e forma, substância e acidentes como causas imanentes do ente sem serem eles mesmos entes *quod*, mas somente princípios pelos quais algo é. Como solução para esses problemas, privilegiou-se uma leitura essencialista ou formalista da MF.

Assim a reflexão sobre o ente sofreu uma dupla mudança de registro: em primeiro lugar, passou-se a descrevê-lo não mais em função de sua atualidade como aquilo que tem o ser (*id quod habet esse*), mas em função de seu conteúdo quiditativo como aquilo que tem uma essência (*id quod habet essentiam*). Em segundo lugar, desestruturou-se o equilíbrio entre as perspectivas ou termos *a quo* e *ad quem* no que se refere à articulação do sentido e da inteligibilidade do ente, deslegitimando o reconhecimento da presença de princípios metafísicos no ente em ato. Ou seja, princípios que, embora sejam reais elementos que entram em composição, não são eles mesmos estritamente entes.

Como consequência, teremos uma consideração física da realidade desses princípios sendo eles ou elevados ao status de entes em sentido *quod* ou sendo descartados como desprovidos de significado ontológico real: um produto da mente ou da linguagem. Em suma, entendeu-se que a única maneira para se compreender a realidade, blindando-a contra qualquer brecha de agnosticismo, seria inviabilizar uma apreciação do ente como um termo *ad quem*, isto é, como resultado de princípios estritamente metafísicos. Resta, então, uma espécie de MF ao avesso em que o único modo de encarar o real é como um termo *a quo* do qual é possível fazer

quer uma série de depurações mentais e linguísticas ou sua conjunção com outras entidades *quod*. Estamos, portanto, diante de um atualismo, do qual Suárez também faz parte.

Nesse contexto, Egídio Romano propõe uma distinção entre existência e essência como duas coisas, o que inevitavelmente tornou sua posição vulnerável à já conhecida crítica sobre o perigo de um processo infinito. A fim de evitar essa dificuldade, nos deparamos com um espectro de opiniões que se colocam, de diversas maneiras, entre dois extremos opostos: a maximização da existência como um fato bruto e o esvaziamento total da realidade da essência (nominalismo de Ockham) ou, ao contrário, a maximização da essência e o correspondente esvaziamento da existência (essencialismo de Henrique de Gante).

Entre esses dois extremos, temos posições intermediárias que não drenam por completo a existência ou a essência de todo e qualquer significado ontológico. Do lado essencialista Escoto, entendendo a existência como um modo, a inclui na esfera da essência. Já Godofredo de la Fontaines e Tiago de Viterbo fazem o caminho contrário propondo uma identidade fática entre essência e existência com distintos modos de significar. A existência viria a ser a mesma coisa que o suposto, isto é, a essência completa tal como a encontramos na realidade: a essência atual com seus diversos complementos extrínsecos. Em outros termos, A existência significa, de modo inclusivo, a essência real em conjunção com tudo aquilo que for necessário para sua realização na natureza: para Godofredo isso será a individuação e para Tiago, os acidentes.

Nesses dois autores, ainda temos a essência que vem absorvida na existência ou suposto, mas não com a radicalidade de Ockham que defendia um esvaziamento total da essência. Neles observamos uma maior carga ontológica conferida à essência, mas ainda há uma separação daquilo que é uma essência real ou atual e a existência que lhe é adicionada pelo suposto por meio da individuação ou dos acidentes. O que faz FS é reinserir com força a existência no domínio da essência atual, desvinculando o suposto de sua relação direta com a existência enquanto tal.

Tendo em mente esses distintos posicionamentos, podemos compreender melhor o próprio Suárez. Nosso autor se vê alinhado com Ockham no que refere à primazia da existência na reflexão MF; contudo, discorda que a essência seja só um

nome ou modo de significar que se dissolve totalmente na coisa particular.⁹ Como acabamos de comentar, para FS, é a existência que se resolve na essência atual. Isso o afasta de Ockham e o aproxima de Godofredo e de Tiago, embora eles não identifiquem a existência com a atualidade da essência e sim com o suposto.

De fato, a influência do pensamento de Godofredo é muito clara, especialmente nas seções 2 e 3 da DM 31 avaliadas no capítulo 7 sob o título “Premissas para a compreensão da distinção de razão em Suárez”: os dois autores concordam que não se pode atribuir realidade à essência antes de ser produzida e que, em potência, a essência só se diz ente indiretamente ou por denominação extrínseca, isto é, enquanto está incluída no escopo produtivo de sua causa. Suárez, contudo, discorda que a distinção entre essência e existência seja apenas uma distinção linguística ou segundo diferentes modos de significar a essência atual.

O motivo de fundo da crítica de nosso autor a essa interpretação está no fato de ela alinhar suposto com a adição da individuação, forçando um deslocamento da atribuição da existência para a esfera do próprio suposto ou sujeito subsistente. Para Suárez são, certamente, dois temas muito próximos, pois tudo que existe é necessariamente singular; contudo, a recíproca não é verdadeira: é possível pensar realidades singulares não existentes. Por exemplo: o cavalo branco de Napoleão é uma essência singular possível que hoje não é mais existente; igualmente temos uma realidade singular possível em um determinado eclipse solar previsto pela astronomia, mas que ainda não se realizou.

Em definitiva, Godofredo parece não distinguir a significação abstrata da universal ou comum de tal maneira que aquilo que o indivíduo adiciona à essência comum também significaria necessariamente sua existência. Mas isso, para Suárez, são coisas bem distintas. Vimos no capítulo 13 que FS distingue claramente entre significação abstrata e significação universal ou comum. Por exemplo, entendemos que “homem”, em comum, adiciona ou diz algo mais que “humanidade” também em comum. No entanto, essa adição não é a existência, pois nenhum universal enquanto tal pode existir imediatamente. De maneira semelhante, entendemos que “este homem”, Pedro, inclui algo mais que “esta humanidade”, mas disso tampouco se infere que o sujeito concreto singular adiciona a existência à forma abstrata singular

⁹ GUILLELMUS DE OCKHAM. *Summa Logicae*, III, II, 27 [p. 553-555]; **DM**, V, 5, 2; VI, 1, 10. Consultar também: MAURER, 2002, p. 59-62.

mesmo que a existência venha atribuída imediatamente ao singular, pois a singularidade implica só a condição para da existência imediata e não sua necessária efetivação.

O cerne da discordância em relação à posição Godofredo está em que, ao atribuir uma distinção linguística à relação entre existência e essência, termina-se por identificar ontologicamente o indivíduo e sua essência atual (este homem, Pedro, não adiciona nada real à esta humanidade). Em suma, o ente ou aquilo que existe (*id quod est*) significaria a essência conotando sua individualidade. Estudamos no capítulo 6 que Suárez também pensa a essência singular existente como ente em sentido forte, isto é, como um *id quod est*. Isso, no entanto, não implica dizer que Pedro, por exemplo, se identificaria totalmente com sua humanidade, porque é preciso que se adicione algo realmente distinto a “esta humanidade” para que possamos dizer “este homem”.¹⁰

Sob essa ótica, o pensamento de Suárez se aproxima do de Tiago de Viterbo para quem há uma adição real “deste homem” no confronto com “esta humanidade”. Para realizar essa distinção, Tiago separa as noções de singular e de indivíduo. O singular é a essência atual distinta da essência universal e da essência enquanto contida na potência de sua causa. A essência assim apreciada seria o que entendemos, por exemplo, por “esta humanidade” de Pedro ou Paulo. É a essência feita incomunicável pela negação de multiplicação ou divisão específica.

No entanto, essa incomunicabilidade própria do singular não é absoluta; ela não exclui a comunicação por composição (capítulo 12). Por exemplo, a humanidade de Pedro é uma essência composta de matéria e forma que, para ser real, deve implicar a singularidade dos elementos que se compõe: esta matéria e esta forma que estão ordenadas por natureza a uma composição real substancial. Logo, são duas realidades singulares abertas à comunicação por composição. Por isso é possível pensar o indivíduo — inclusive nas substâncias espirituais — adicionando algo realmente distinto ao singular para que a essência se torne um todo completo e absolutamente incomunicável.

Até aqui há uma concordância formal entre os dois autores. Porém, eles divergem no conteúdo daquilo que o indivíduo adiciona à natureza e no impacto disso

¹⁰ Para mais detalhes sobre a relação entre singular e existência, vide: **DM**, XXXI, 11, 2-4.

sobre as noções de essência e existência.¹¹ Para Tiago, o indivíduo traz consigo a adição dos acidentes à natureza singular, o que a torna absolutamente incomunicável fechando a essência para a possibilidade de ulteriores composições. Com a individuação operada pela adição dos acidentes, a essência contará com tudo que é necessário para ser um *id quod est* ou uma realidade existente: a essência atual e a existência atual. De fato, não encontramos *in rerum natura* uma essência pura ou abstrata existindo sem seus acidentes. Por isso que, para Tiago, a existência atual significa a essência atual com a adição conotativa ou indireta de que a tal essência estão unidos os acidentes mediante os quais ela existe de maneira absolutamente incomunicável.

É precisamente essa separação entre essência atual e existência atual o ponto que distingue Suárez de Tiago. Isso se nota, em geral, pela insistência de nosso autor em afirmar que a existência atual é intrínseca àquilo do qual se diz existência ou que algo não pode ser dito existente por uma entidade realmente diversa de si. Em Tiago temos um certo esvaziamento existencial da essência, pois ele também separa a essência atual daquilo que realmente existe, a saber, o suposto que conota a essência atual singular em conjunção com os acidentes que a tornam individual e incomunicável.

O que Suárez faz em relação à Tiago é puxar novamente a existência para a esfera da essência: aquilo que existe, propriamente, é a essência atual cujo substrato é a realidade ou ser em si — algo fora das causas e do não-ser — da essência. Isso é o que leva nosso autor a afirmar que o ser atual da essência tem verdadeira razão de ser de existência:¹² qualquer coisa que detenha consistência ontológica suficiente para ser algo em si e escapar o nada será um existente ou um *id quod est*. Estamos de diante de um existencialismo formal que, para equacionar essência e existência, retira do alcance desta última toda e qualquer determinação que esteja além do simples fato de algo poder, de qualquer maneira, escapar o nada ou o não-ser. Isso permite que pensemos a essência atual como uma realidade existente ainda aberta,

¹¹ Suárez concorda com Godofredo e Tiago no tocante à ideia que o ente tal como existe na realidade em seu conceito objetivo, isto é, sem precisão do intelecto, exige uma série de composições. Contudo discorda que alguma delas seja equiparável às composições de essência e existência. Para mais detalhes, vide: **DM**, XXXI, 13, 25-29.

¹² *Ibidem*, XXXI, 4, 4.

perfectível em outras ordens além do ser em si e fora das causas que descreve a existência enquanto tal.

Eis, portanto, o traço característico do existencialismo de FS: enquanto os demais autores anteriormente estudados, em última análise, assumem que somente o ente completo existe atualmente na realidade,¹³ nosso autor retira essa exigência daquilo que se diz existente.¹⁴ No primeiro caso, terminamos em uma distinção de razão entre existência e ente completo (suposto); já em Suárez temos uma distinção real entre a essência existente (esta humanidade) e aquilo que lhe vem adicionado para sua denominação como realidade completa (este homem).

E assim, a humanidade é a mesma coisa que sua existência pela qual precisamente é constituída no ser tal essência ou natureza atual; mas se se leva em conta a existência íntegra do homem, ela não se identifica totalmente com sua essência, pois o homem não somente inclui a natureza ou essência do homem, mas também a subsistência e, assim, a existência adequada do homem inclui também a existência de toda a subsistência que se distingue da humanidade como aquilo que inclui e o incluído.¹⁵

Em conclusão, o que este homem, Pedro, adiciona à essência atual ou a “esta humanidade” não pode ser a existência enquanto tal, pois uma entidade fora das causas é por definição algo existente; tampouco pode ser a individuação, pois tudo que existe já é necessariamente algo singular nem, finalmente, algo accidental pois “este homem” possui “esta humanidade” como algo que lhe é essencial. Para Suárez, aquilo que o se adiciona à natureza é um ato modificativo que, entrando em composição com sua essência atual, constitui com ela sua existência atual e completa mediante a qual a natureza substancial de Pedro existe atualmente por si sem dependência de outro (subsistência) como um suposto plenamente comunicável.

¹³ Daí que por existência se entenda uma essência à qual estão incorporadas outras denominações extrínsecas à razão da própria essência tomada de modo abstrato (o ato de ser, a individuação, os acidentes) e que, sem as quais, ela nunca dá na realidade.

¹⁴ *DM*, XXXI, 11, 19.

¹⁵ “Atque ita humanitas est idem cum sua existentia, qua praecise constituitur in esse talis essentiae seu naturae actualis; si autem comparetur ad existentiam totius hominis, non est omnino idem cum illa, quia homo non solum includit naturam seu essentiam hominis, sed etiam subsistentiam, atque ita existentia adaequata hominis includit etiam existentiam totius subsistentiae, secundum quam distinguitur ab humanitate, tamquam includens ab incluso.” *Ibidem*, XXXI, 11, 32. Essa mesma ideia vem reforçada uns parágrafos mais à frente quando nosso autor afirma que: “Atque ita unumquodque ex his habet unum esse sibi proportionatum, non tamen in se omnino idem, quia plus includit esse humanitatis quam esse animae, scilicet, esse corporis et utriusque unionem, et similiter esse hominis plus includit quam esse humanitatis, scilicet, esse subsistentiae. Unde esse animae est unum ut simplex; esse vero humanitatis est unum ut compositum ex esse formae et materiae; esse vero hominis est unum ut compositum ex esse naturae et subsistentiae.” *Ibidem*, XXXI, 11, 35.

16.1.2. Dupla valência ontoteológica de Suárez

Como se pode observar, a subsistência resulta ser uma noção chave que serviu de guia para nosso autor na formatação dos contornos precisos do ente criado. Como visto nos capítulos 1, 2, 10 e 11, ela se origina da necessidade de se realizar uma defesa forte e uma articulação inteligível do dogma da Encarnação a partir das consequências teóricas derivadas das Condenas de Paris, principalmente o essencialismo e o univocismo de Escoto e o desafio do nominalismo de Ockham. Só conhecemos a distinção entre natureza e suposto — assim como a noção de subsistência derivada desta relação — pelo mistério da Encarnação mediante o qual Cristo assumiu uma natureza humana real, existente e perfeita enquanto natureza, mas sem ser tal natureza um suposto humano, pois foi assumida sem o complemento modal da subsistência sendo modificada para depender da pessoa do Verbo e, assim, ser exercitada por Ela.

Esperamos ter demonstrado ao longo deste estudo que a MF de Suárez possui uma dupla valência ontoteológica. Sua plena compreensão não passa somente pelo problema de integrar a Deus no escopo da MF como havia sugerido Heidegger. A isso se deve somar outra preocupação que era a de definir um esquema ontológico que servisse de base para a defesa da união hipostática em sentido forte e substancial no mistério da Encarnação. Consideramos que, ao avaliar os principais eixos teóricos das DM e relacioná-los com o tema da subsistência, temos exposto as engrenagens que colocam em movimento todo seu aparato conceitual.

Estimamos ser muito válida a aplicação que Gironella faz da distinção contexto da descoberta (*via inventionis* ou *ascensus*) e contexto da justificação (*via iudicii* ou *descensus*) ao pensamento de Suárez. No contexto da descoberta, a noção de subsistência revelou ser a gênese não só histórica e circunstancial das DM, mas sobre tudo o ponto de equilíbrio e centro de gravidade teórico que serviu para calibrar e ajustar os demais temas posteriormente organizados e estruturados segundo a ordem da doutrina. Avaliamos na quarta parte de nossa pesquisa como a distinção entre natureza, subsistência e suposto condiciona os temas basilares da MF de Suárez. Não se trata agora de repetir o que ali foi dito. Simplesmente reafirmamos que o papel da subsistência como constitutivo formal da substância mostrou ser a linha guia que une os pontos capitais das DM, desde a noção de ente enquanto tal até as

suas determinações por adição real e modal. Nesse sentido podemos dizer que a subsistência é o princípio hermenêutico à luz do qual podemos vislumbrar a unidade do pensamento metafísico de nosso autor. Antes disso, porém, devemos ponderar algumas conclusões sobre o contexto da justificação ou ordem doutrinal das DM.

16.2. Mapeamento doutrinal

16.2.1. Essencialismo existencial

Se pela *via inventionis* podemos com mais facilidade evidenciar o caráter existencial das DM, o mesmo não se pode dizer quando as consideramos pela *via iudicii* ou ordem doutrinal. Muitos interpretes inferem da primeira parte da obra um essencialismo que se impõe sobre a existência. Trata-se da tensão entre as Disputas 2 e 31.

Todo o problema está centrado na questão da determinação do que formalmente constitui o ente enquanto ente real. A resposta de Suárez — estudada no capítulo 3 — é que o ente formalmente se constitui como tal pela essência. Somente desde a perspectiva da essência é que se pode avaliar metafisicamente tudo quanto é real, identificando os predicados necessários do ente — que nas criaturas exclui a existência —, suas causas e gêneros supremos. Em uma leitura rápida, a MF só seria possível como uma ontologia do possível, em outros termos, do pensável sem contradição. Nesse contexto, a existência viria a ser um epifenômeno ou estado daquilo que realmente constitui o ente: a essência tomada precisamente desconsiderando ou abstraindo tudo aquilo que não lhe é necessário o qual, no caso das criaturas, inclui a existência. Em síntese, eis aqui o ponto de tensão entre as Disputas 31 e 2: enquanto a 31 parece integrar a existência na avaliação do ente — excluída aquela, esta é absolutamente nada —; na Disputa 2, Suárez parece considerar a essência possível, isto é, abstraída ou prescindida de sua existência como algo dotado de uma consistência ontológica suficiente a partir do qual viria construída a MF dentro dos critérios de cientificidade aristotélica.

Em nossa pesquisa chegamos as seguintes conclusões no que se refere a uma proposta de solução que, dentro de um realismo moderado, equilibre em justa medida o papel da essência e da existência na filosofia de Suárez. Eis aqui os pontos que ajudam a iluminar este problema. Em primeiro lugar, é preciso reforçar que nossa

proposta exposta acima sobre o existencialismo formal de Suárez não corresponde a uma dissolução nominalista da essência. Para Suárez, a essência não é um mero nome ou conceito elaborado pela mente.

Isso se confirma pelo fato de Suárez identificar a existência com o ser atual da essência mediante o qual algo existe em si e fora de suas causas. A distinção de razão entre essência e existência não é simplesmente uma elaboração mental, mas possui um fundamento real na contingência das criaturas permitindo que nosso intelecto conceba de distintas maneiras ou desde distintas perspectivas a mesma realidade. Dessarte, ao ser definida formalmente como o ser em si e fora das causas, a existência se absorve na atualidade da essência, confirmando teoricamente na DM 31 o que afirmamos acima no mapeamento histórico do lugar que ocupa a MF de Suárez no debate entre essência e existência.

Outro indício nessa mesma linha encontramos em nossa análise do problema da unidade singular, um tema que poderia sugerir novamente uma leitura nominalista de nosso autor. De fato, sinalizamos no capítulo 6 como inclusive Suárez considera parcialmente correta a posição nominalista, reprovando somente a ambiguidade com que esta escola trata a questão exclusivamente em termos de existência, o que dificultaria ou tornaria ambígua a função da essência. Embora não tenhamos estudado a unidade universal devido ao recorte dado a esta pesquisa, analisando unidade singular foi possível inferir que a essência comum ou o universal não é um simples conceito desprovido de significado fora da mente, mas encontra seu fundamento real na razão de semelhança entre os entes singulares percebida pelo intelecto.

Em segundo lugar, é preciso deixar claro que nosso autor traça uma clara distinção entre o que chama de abstração negativa e abstração precisiva. A abstração negativa é aquela que exclui a existência enquanto tal. Essa abstração é a que Suárez tem em mente quando fala que o ente em ato e o ente em potência objetiva (ente possível) se distinguem como o ente e o não ente absoluto de maneira que o ente possível em si é absolutamente nada. Não é essa a abstração que Suárez leva em conta quando trata sobre o modo como a MF formalmente considera seu objeto, isto é, desde a essência.

Nesse caso, abstração operada pelo intelecto é a precisiva que não nega nem exclui a existência. É sob esta ótica que se deve entender a explicação oferecida sobre o ente em sentido nominal e verbal. Se não levarmos em conta esses dois tipos de consideração do intelecto e os lugares e contextos em que nosso autor os emprega,

corremos o risco de facilmente tomar a abstração negativa usada na DM 31 e aplicá-la sem mais ressalvas à DM 2. O resultado é que teríamos a MF versando sobre essências que não passariam de um puro objeto do pensamento obtido a partir da negação de sua existência e de sua não contradição interna.

O ente possível cai no escopo da MF não por que seja em si ente real, mas sim indiretamente em função de sua causa. Essa denominação extrínseca já é suficiente para que possamos estender sobre ele as considerações que fazemos propriamente sobre a essência real em si. Não obstante tal relação exógena permita que ao possível venha atribuído o predicado do ente real, isso não significa que o possível simplesmente detenha o mesmo estatuto ontológico que o ente que se diz real em si mesmo. Dada a importância do tema para nossa interpretação, repetimos aqui a seguinte citação que corrobora o que viemos explicando:

[...] sem embargo, no que se refere à essência real, *o ente em potência também diz ente real contraído e determinado não por algo positivo, mas pela privação da existência atual. No entanto, o ente assim contraído, ou enquanto concebido em tal estado, não é significado por esta palavra ente, nem por alguma outra palavra incomplexa que me seja conhecida, mas somente por estes termos complexos: ente possível, ente em potência e outros semelhantes.*¹⁶

O ente real não se reduz ao possível. Ao contrário, a primazia se coloca claramente no ente real por denominação intrínseca, isto é, que existe imediatamente em si e fora de suas causas. A atribuição, portanto, da noção de ente ao possível ainda não existente se dá só por uma dilatação da mesma noção de ente viabilizada pelo vínculo externo que uma potência causal estabelece entre uma essência e sua existência. Daí que a aplicação da distinção ente como nome e ente como participio não se correlacione propriamente com a essência em potência objetiva e com a essência existente enquanto tal, mas somente por extensão ou denominação extrínseca, pois ao possível não se lhe atribui simplesmente e sem mais qualificações a noção de ente, mas somente os termos complexos ente em potência ou ente possível. Dado que tais denominações não designam intrinsecamente o ente real, mas

¹⁶ “[...] ens autem in potentia dicit etiam reale ens, quantum ad realem essentiam, contractum et determinatum non per aliquid positivum, sed per privationem actualis existentiae. Ens autem sic contractum, seu prout in tali statu conceptum, non significatur per hanc vocem ens, nec per aliquam aliam incomplexam quae mihi nota sit, sed solum per hos terminos complexos, ens possibile, ens in potentia et símiles.” **DM**, II, 4, 12. O primeiro itálico é nosso.

somente o fazem desde fora, infere-se que a distinção entre ente nominal e participial não exclui, em seu significado imediato a atualidade ou existência da essência.

Daí nos veio, em terceiro lugar, a pergunta: o que viria retirado por abstração precisiva do ente para alcançarmos o seu sentido nominal apreciado pela MF? O que seria isso que se diz necessariamente da essência divina e que as criaturas possuem de maneira contingente? Não pode ser a existência em seu significado formal de ser fora das causas, pois isso levaria a uma consideração extrínseca ou imprópria da essência como acabamos de relembrar. Deveria ser algo que está além da essência existente enquanto tal e que constitui a razão completa de ente em seu significado verbal; algo que poderíamos prescindir sem prejudicar a construção do edifício da ciência MF.

À luz da distinção ontoteológica de natureza existente e suposto, descobrimos que o ente como partícipio denota a essência cuja existência encontra-se determinada ou atualizada pelos modos de subsistência ou de inerência. Como vimos na quarta parte de nosso estudo, os modos existenciais não estão incluídos na essência das criaturas. Estas, em realidade, apresentam somente uma aptidão para existir de maneira completa por si ou dependente de outro. Com isso entendemos as expressões que muitas vezes nosso autor usa de modo correlacionado: essência atual e existência atual. A existência em seu sentido formal somente designa o ser fora das causas da essência sem determinar o modo como esta essência existente é de fato exercitada. Logo, uma essência atual ou existente pode ainda estar em estado potencial quanto à sua modalização existencial. Em sentido próprio, por tanto, a existência atual é a essência já existente e atualizada para exercer sua existência de modo autônomo como substância ou como acidente dependente de outro. Tudo isso nos permite interpretar as DM em termos de um essencialismo que não nega, mas que incorpora o existencialismo formal mencionado anteriormente. Um essencialismo existencial deflacionado.

16.2.2. Um sistema binário integrado

A ideia de que a existência não esgota toda a atualidade da essência não é nova, ela já se fazia presente em autores como Hellín, Alcorta e García Lopez. O que avançamos aqui com respeito aos estudos anteriores é a afirmação de que em Suárez a existência em seu significado formal somente responde pelo ser em si e fora das

causas da essência. Toda e qualquer qualificação ulterior será integrada à existência, mas não será derivada dela e sim das adições ou complementos modais frente aos quais a existência enquanto tal se mantém em estado potencial ou apta para ser terminada como subsistente o inerente.

Temos em Suárez duas noções de existência: a existência em seu significado formal que é, no entanto, abstrato e potencial e a existência atual que se integra à existência enquanto tal por adições modais reais que a complementam. Isso, contudo, não é algo que ocorre somente com a existência. Podemos caracterizar a MF de nosso autor como um sistema binário integrado, pois vários conceitos-chaves possuem esta dinâmica bipartida. Reflexo disso é a mesma divisão da obra em duas partes entendida por muitos como a raiz das ideias de MF geral e especial desenvolvida especialmente na escolástica alemã.¹⁷

No entanto, não é somente a divisão das DM em duas partes que corrobora nossa proposta. Ela está presente na mesma noção de ente como objeto da MF que possui dois significados imediatos: o nominal e o verbal. Vale a pena recordar que Suárez analisa estes termos no contexto da ordem doutrinal de suas DM. Como comentamos em nosso estudo, Suárez estabelece essa distinção sem, em um primeiro momento, se adentrar no significado do conteúdo de seus conceitos. Seu objetivo primeiramente é construir um esquema ontológico que torne possível em seu horizonte a coordenação das distintas opiniões com as quais ele está lidando e tentando harmonizar de maneira que venha à tona aquilo que formalmente qualifica o ente enquanto ente real. Esperamos ter mostrado em nosso estudo, especialmente no capítulo 14, que o significado desse par ontológico reside na essência existente e no seu modo existencial de subsistência ou inerência. Não obstante, se tomamos o possível ou ente que se diz real por denominação extrínseca, o esquema também se aplica à potência objetiva (ente nominal ou por denominação extrínseca) e à essência atual cuja existência se compreende como um modo de razão.

Outro conceito que aparece em uma articulação binária integrada é a noção de potência. Da mesma maneira que não marcar os distintos tipos de existência em Suárez nos forçaria a interpretar a essência como um simples cogitável, de modo análogo ocorre se não afirmarmos que a potência possui também dois significados:

¹⁷ COURTINE, 1990, p. 405 *et seq.*

colocaríamos as DM sob o rótulo de um atualismo rígido que exclui toda e qualquer potência de seu sistema. É certo que a noção de pura potência enquanto tal desaparece de sua MF, mas isso não quer dizer que se exclui de seu sistema toda e qualquer potência real. Tal interpretação é o resultado da homogeneização do conceito de potência, isto é, de assumir que em Suárez tal noção há somente um sentido: a potência objetiva, que em si é nada. Em Suárez, temos não só a ideia de potência objetiva, mas também, e sobretudo, a de potência subjetiva ou real. Assim a essência existente se comporta como potência subjetiva ou receptiva de frente aos modos de subsistência e inerência.

Temos ademais, dois conjuntos de predicados que abarcam toda a extensão do ente real: a propriedades transcendentais e os predicados disjuntivos ou supracategoriais. Lembremos que isso representa um ponto de divergência com Escoto para quem os predicados disjuntivos se incluíam entre as propriedades transcendentais do ente. Para nosso autor isso não é assim e o motivo que o leva a retirar os predicados disjuntivos do rol dos transcendentais está intimamente ligado ao problema da subsistência. As noções supracategoriais, tomadas em conjunto, englobam todo o real, mas se aplicam distintamente a Deus e às criaturas. A noção de subsistência e suposto pertencem a essência divina, enquanto nas criaturas o subsistir está fora de sua razão essencial. Assim, enquanto o ente nominal se predica tanto de Deus, como das criaturas, o ente participial possui um significado quase equívoco pois a essência divina inclui sua existência e sua subsistência enquanto nas criaturas existência e subsistência não são predicados necessários derivados da essência. O ente em seu sentido verbal abarca todo o real, mas de maneira supracategorial, pois se aplica de modo diferente a Deus e às criaturas.

Encerramos aqui a quarta e última parte da presente investigação. Nas considerações finais, buscaremos fazer três coisas: aplicar suas contribuições para a compreensão da unidade das DM; confrontar suas propostas com as interpretações expostas no levantamento bibliográfico e, por fim, apontar as perspectivas de pesquisa que se abrem a partir dela.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

1. SUBSISTÊNCIA E A UNIDADE DAS DM

Quando realizamos o inventário da literatura no início desta investigação, constatou-se a oscilação entre os enfoques essencialistas e existencialistas no que diz respeito às várias interpretações ao redor das DM. Uma dicotomia que comprometia seja o vínculo realista da especulação suareziana com a realidade registrando-a como uma ontologia transcendental do cogitável, seja a sua unidade ao acentuar o existencialismo das razões inferiores do ser, reduzindo as superiores a um mentalismo sem lastro real efetivo. Sob a influência escotista, um lado enfatizava a essência minimizando o papel da existência como um epifenômeno ou estado da essência; já o outro lia Suárez desde a ótica do nominalismo maximizando o papel da existência esvaziando, assim, a importância da essência em sua MF.

Em que sentido nossa investigação há contribuído para aliviar essas tensões entre as duas partes de uma obra que seu autor defende explicitamente ser mais de natureza editorial que teórica? Partimos do pressuposto geral de que Suárez como jesuíta estava imbuído de um espírito de conciliação ou de integração das distintas opiniões de seu tempo visando sopesar nelas os elementos de verdade e incorporá-los em um sistema harmônico que servisse de ferramenta para a defesa forte das verdades da fé. Influenciado pelos ideais e atitudes da Escola de Salamanca, nosso autor se via sobretudo como um teólogo que, sob a inspiração e guia de Tomás de Aquino, se inseria no tronco filosófico de um realismo moderado.

À luz desses elementos e das pistas históricas sobre a gênese das DM, chegamos à conclusão de que a dinâmica inerente à questão da subsistência se estende muito além da segunda parte das DM determinando a configuração do coração mesmo do objeto da MF. Dessa forma, evidenciamos uma ideia que perpassa toda a obra de nosso autor: a presença de um essencialismo existencial formal ou deflacionado. O ente como nome não significa a exclusão ou a negação absoluta da existência, mas só a retirada de suas declinações modais. A existência não esgota todas as potencialidades de uma essência; ela, ademais, tampouco priva a essência de seu significado real, porque formalmente vem definida como o ser atual ou em si da essência.

Assim a noção de essência em nosso autor não é homogênea, como tampouco a noção de potência e de ente. Da mesma maneira que há um significado formal e próprio da existência que vem declinado ou completado pela adição dos modos de subsistência e de inerência, da mesma maneira há um significado real de potência (a subjetiva) capaz de ser atualizada ou determinada mediante composições reais ou modais, enquanto a potência objetiva só se diz algo real por extensão ou referência extrínseca à capacidade produtora do agente.

O mesmo vale para a noção de ente; ela possui um núcleo de significado forte e outro derivado ou estendido. Isso ficou evidente quando abordamos o tema da teoria dos modos em Suárez. Nosso autor e seus principais interpretes sobre esse tema reconhecem que os modos não são entidades em sentido pleno pois possuem uma dependência intrínseca da coisa que eles atualizam. Somente aquelas entidades que podem existir separadamente sem uma dependência essencial são as que realmente, na concepção de Suárez, devem ser consideradas entes em sentido forte.

Embora o modo seja inseparável e dependente da coisa modificada, a ele também se estende o predicado de ente real, pois possui uma entidade diminuta que lhe opõe ao não ser. De modo análogo — mas menos próprio do que ocorre com o modo — podemos dizer que a designação de ente é extensível também à essência possível, não porque detenha alguma entidade em si, mas somente porque o possível se diz precisamente tal por referência à potência de sua causa. O ente possível, portanto, não se diz real porque possui uma entidade diminuta com estatuto ontológico próprio e em si como ocorre com o modo, mas somente por uma referência extrínseca, o que em si significa não possuir entidade alguma. Para Suárez, no entanto, tal denominação entitativa indireta é suficiente para incluir o possível sob o arcabouço da MF e, assim, formar deles juízos verdadeiros e necessários. Em suma, enquanto o predicado de ente real é aplicável ao modo em função da dependência de sua causa material; o predicado de ente real se estende à coisa possível em vista da dependência de sua causa eficiente.

2. NOSSA PROPOSTA DIANTE DAS INTERPRETAÇÕES DE SUÁREZ

Comentamos no inciso anterior que a essência ou o ente em sentido nominal, como perspectiva desde a qual a MF avalia seu objeto, não exclui nem nega de seu domínio a existência, mas somente suas declinações modais. O ente real em seu

significado formal e próprio — que abrange tudo quanto é real: Deus, criatura, substância e acidente — remete ao exercício de uma essência existente em si. No caso das criaturas, o ente não possui seu ser atual de si mesmo nem tampouco suas declinações modais estão incluídas em sua essência. Estamos diante daquilo que designamos como essencialismo existencial formal ou deflacionado vigente tanto na primeira quanto na segunda parte das DM.

Ele se aplica à primeira parte pois a precisão ou não consideração das determinações do ser da essência (ser finito e Infinito, substância e acidente) como das determinações modais do ser da existência (subsistência e inerência) não afetam a existência do ente em seu sentido abstrato ou formal. Ao prescindir dessas declinações modais somente renunciamos ou negamos do ente seu estado de realidade completa como substância ou acidente. Já na segunda parte das DM, a essência vem estudada com a inclusão de suas contrações categoriais e existenciais. Em outros termos, na segunda parte esse essencialismo existencial deflacionado está pressuposto na investigação das razões inferiores do ente como determinações do ser em suas valências essencial e existencial.

Logo, para que algo se coloque propriamente sob a noção de ente real estudado pela MF, basta o exercício atual de uma essência em si. Não é, portanto, necessário a determinação de qual gênero de essência estamos nos referindo nem do modo de sua existência. Ademais, *latu sensu*, o ente real também se predica do possível e do modo real, embora eles não possuam de maneira independente a entidade de suas essências. Assim sendo, a denominação extrínseca também deve ser enquadrada na figura de um existencialismo deflacionado: no caso do possível se estabelece um vínculo extrínseco com a existência ou ser atual da essência por referência à dependência da potência causal produtora; já a entidade modal também se diz ente em sentido amplo, pois sua existência, embora real em si, só se realiza por referência ou determinação atual da coisa modificada. Ilustramos no quadro sinótico abaixo, essa ideia de extensibilidade da razão de ente.

QUADRO 16 - EXTENSIBILIDADE DO PREDICADO DE ENTE REAL

← ente real →		
Denominação extrínseca (sentido estendido)	Denominação intrínseca (sentido próprio)	Denominação extrínseca (sentido estendido)
Essência possível	Essência em ato	Modos reais
Potência objetiva	Potência subjetiva	Ato terminativo
Não existente em si	Formalmente existente em si	Qualificadamente existente em si
Dependente de outro na linha da causalidade eficiente	Separável ou separado de outro	Dependente de outro na linha da causalidade material

Sinalizamos na introdução dessa investigação que as distintas abordagens entorno das DM apresentavam um padrão ou tendência comum: embora haja matizes semânticos e peculiaridades hermenêuticas próprios de cada autor, constatamos uma oscilação entre as leituras que denominamos transcendentais-essencialistas e existenciais-conceitualistas. A raiz dessas duas vias interpretativas varia conforme o acento da leitura se coloque respectivamente na primeira ou na segunda parte das DM. Elencamos resumidamente os principais traços característicos dessas duas tendências e como nossa proposta de interpretação se posiciona diante delas. Concluímos com algumas considerações especiais referente a proposta de interpretação de Julio Söchting, uma variante da via existencial-conceitualista que denominamos ontocristológica.

2.1. Interpretações transcendentais-essencialistas

Em termos gerais, as interpretações transcendentais-essencialistas avançam a proposta de uma ontologia que se caracteriza por um processo de explicitação a priori de seu objeto: o ente unívoco cuja raiz é a essência possível dotada de uma consistência entitativa própria (Balthasar, Honnefelder, Courtine, Volpi, Marion, Coujou, Aubenque, Romeo, Soliani). Nessa linha, a unidade da MF vem, de fato, preservada pelo foco dado ao constitutivo formal e unívoco da razão de ente tomada em si: a essência definida como algo que não inclui contradição ou repugnância interna. Em suma, estamos diante de uma reificação da possibilidade lógica. Tudo isso se faz mediante a minimização do papel da existência concebida como estado ou modo da essência. Como vimos no capítulo 7, Suárez, de fato, trata a existência como um modo, mas sem um valor físico ou real. É o intelecto que pensa a existência em

chave modal, na realidade, porém, ela se identifica redutivamente com a essência atual.

A origem desta interpretação está em um excessivo peso conferido à ideia de não repugnância lógica como traço distintivo da essência. Vimos ao longo da investigação que há outros matizes usados por Suárez para descrever uma essência real vinculados à existência seja de modo aptitudinal ou denominativo, seja de modo intrínseco e direto. A possibilidade como não repugnância lógica faz parte da compreensão daquilo que é uma essência real, mas ela é algo derivado e dependente do vínculo estabelecido com a existência. Este vínculo não é linear, mas se dá por camadas concêntricas: o ponto de apoio central e principal que nos consente qualificar uma essência como real é sua existência atual e completa. Dessa existência atual, podemos abstrair, sem prejuízo algum de sua realidade, suas determinações modais, pois nesse caso ainda nos resta o ser atual em si da essência ou sua existência em sentido formal; à parte da existência deflacionada, podem dar-se outros vínculos menos sólidos tal como a inclusão dessa essência no escopo de sua causa produtora ou, em última instância, sua não repugnância lógica.

A segunda causa reside no aplanamento da noção de existência. Suárez na DP 2, encarando a MF desde a ordem da doutrina, faz um discurso integrador sobre a razão essencial de seu objeto no horizonte de um debate com outros autores. Por isso aborda a questão da distinção de ente como nome e ente como participio em termos amplos a fim de dialogar com as diversas correntes e assim definir o constitutivo formal do ente sob o qual a MF estuda tudo quanto é real. Ao se assumir que a noção de existência em Suárez possui uma valência única, uma leitura rápida — e isolada de uma visão de conjunto da obra — pode facilmente concluir que o ente nominal abstrai totalmente da existência e que a MF aprecia a essência como uma possibilidade. Algo intrigante para a MF que deveria estudar aquilo que é real. Daí o passo que alguns autores dão no sentido de reificar a potência objetiva.

Esperamos ter mostrado que a noção de existência em Suárez não é algo homogêneo. Ela possui várias conotações: a existência em seu sentido formal só responde pelo seu ser fora das causas. Enquanto tal, a existência ainda permanece aberta ou apta para ser declinada por adições modais de subsistência ou inerência. Isso ficou evidente na quarta parte deste estudo quando Suárez, ao tratar da subsistência em confronto com a teoria tomista segundo a qual o princípio do suposto seria a existência, afirma que em sentido amplo também o modo de subsistência pode

ser entendido como a adição da existência à essência. Não da existência pela qual a essência se diz fora das causas, mas a existência do modo de subsistência, uma entidade distinta *ex natura rei*, e portanto existente, que advém à da essência atual. O que é prescindido ou retirado do ente verbal para alcançarmos sua especificidade nominal é a existência em sua razão de todo modalmente terminada.

Nossa interpretação também integrou a possibilidade da se aplicar o par ente nominal e verbal, respectivamente, à essência em potência objetiva e à essência simplesmente existente pela via da denominação extrínseca. No entanto, cabe lembrar que denominação extrínseca, em ordem de importância, é derivada do ente descrito em sua razão intrínseca. Se a existência em Suárez não é monovalente, mas se diz por denominação intrínseca (ente que existe em si) ou por denominação extrínseca, estendendo-se ao ente que existe em suas causas, da mesma forma podemos aplicar o esquema nominal-verbal tanto de maneira própria à essência existente (ente nominal) com suas declinações modais (ente participial), como também imprópria à potência objetiva e ao ser atual.

Outra via interpretativa que comentamos consiste em não reificar a potência objetiva e manter que a MF versaria sobre a realidade noética das essências denominadas assim pela ação do intelecto que as apreende em função daquele conteúdo epistêmico generalíssimo capaz de abarcar todo real, existente ou não: aquilo que pode ser pensado sem contradição (Siewerth, Doyle, Barroso). Nessa conjectura, renuncia-se a apreciação do ente em sua realidade em si; o ente real se qualificaria não pela existência que realiza sua entidade, nem pela relação com sua causa, mas pela denominação extrínseca da operação mental que pensa como ente tudo aquilo que não envolve contradição.

Nossa crítica com respeito a essa corrente é semelhante à anterior. Assim como a denominação extrínseca causal representa uma qualificação entitativa da coisa derivada ou de segunda ordem, assim também a denominação extrínseca realizada desde o conceito formal de ente. Cabe lembrar também que o conceito formal para Suárez possui uma natureza intencional que consiste em remeter para algo além de si mesmo. O ato mental é um instrumento para as distintas camadas de compreensão do ente que se diz real em função da proximidade de sua essência com a existência.

Outra dificuldade surge se levarmos em conta o que Suárez nos diz sobre a potência objetiva na DP 31: que o ente em ato e o ente em potência se distinguem

imediatamente como o ser e o não ser absoluto. Por isso, a interpretação atualista rejeita a possibilidade de se atribuir realidade à essência possível ou potência objetiva, concentrando sua atenção naquilo que há de real na essência, isto é, sua atualidade. Nossa avaliação aqui é que, novamente, a existência é tomada como a atualidade última e homogênea da essência, tese que nosso autor evidentemente rejeita. Dentro da ordem da existência, a essência atual ainda está aberta para ulteriores determinações modais. Isso nos leva a conclusão de que Suárez não exclui totalmente a noção de potência real de sua MF. Em congruência com a virada essencialista ocorrida depois das condenas parisienses, só se exclui a pura potência da matéria prima. Sem sair de seu próprio gênero categorial, resta, todavia, a potência da essência que, existente, pode receber distintas determinações modais para existir por si ou com dependência de outro.

Tal linearidade na consideração da existência igualmente possui o mesmo efeito de assimilar a abstração precisiva na negativa pensando a existência como atualidade última da essência. Sanz e Prieto distinguem dois tipos de potência: a da ordem transcendental ou objetiva — a qual, na realidade mesma, não é nada — e a da ordem aptitudinal ou categorial quando, por exemplo, a substância recebe seus acidentes. Nossa proposta vai no sentido de especificar em dois subgrupos a potência aptitudinal ou subjetiva: ela se divide em potência subjetiva categorial (composição de matéria e forma ou substância e acidente) e potência supracategorial relativa à determinação da existência enquanto tal pelos seus modos de subsistência e inerência. Nosso veredito atinente à interpretação atualista é que ela não está totalmente equivocada. Corretamente ela coloca o acento da MF suareziana na essência atual ou existente o qual cremos ser a linha de interpretação correta. Não obstante, ao assumir a existência como ato último da essência, cai-se na dificuldade de uma insuficiente matização da noção de potência inviabilizando a conexão necessária que deve ser feita entre potência e existência em seu sentido formal a fim de obtermos uma mais afinada interpretação do sistema metafísico de nosso autor. Para tudo isso, mostrou-se indispensável a compreensão da subsistência como modo existencial que complementa o ser atual da essência.

2.2. Interpretações existenciais-conceitualistas

Em geral, a leitura de Iturrioz nos oferece uma interpretação existencial de Suárez, mas que assume, até onde alcançamos compreendê-la, um avicenianismo da essência como referência MF das razões superiores do ente. A fim de afastar o conceitualismo aplicado à primeira parte das DM, seria preciso afirmar a realidade da essência em si antes de sua realização mental ou real de maneira que o cerne da MF estaria no ente possível enquanto tal. O problema das leituras que concentram sua atenção no ente possível está na dificuldade de se aplicar este conceito a Deus que é um ente necessário, dificultando sua inclusão no horizonte da MF. Ademais, já argumentamos que o possível só é anterior à existência em ordem aos nossos conceitos.

À parte dessa proposta mista, os demais autores alinhados com a interpretação existencial-conceitualista se empenham em apoiar sua reflexão na identidade entre essência atual e existência. Nas criaturas, essa identidade é marcada pela contingência que justifica uma distinção de razão raciocinada entre essência e existência. Em Deus, por outro lado, a identidade essência-existência se assenta sob a razão de necessidade. A reunião entre ente necessário e contingente sob uma mesma ciência MF demandaria uma teoria da analogia construída com valência de relação causal de dependência. Novamente estaríamos em uma senda que termina em uma análise extrínseca ou desde fora do ente.

Em muitos desses autores, as razões superiores ou transcendentais só se verificariam de maneira instanciada nas inferiores, isto é, não possuiriam um referencial adequado na realidade. Surge, dessa forma, a dificuldade para se compreender a unidade das DM, pois o ente seria logicamente unívoco na esfera transcendental e análogo em sua realização ôntica. Daí o conceitualismo que parece estar implicado em alguns autores que acentuam o papel da existência. Para eles a MF seria um saber que emerge dos objetos concretos da experiência em direção às suas razões universais (Descoqs, Gironella, Fastiggi).

Não obstante, constatamos em nosso estudo que o ente e seus atributos transcendentais não são entidades puramente mentais, mas detêm um fundamento na realidade. Nesse sentido estamos alinhados com autores como Gracia, Heider e Garge ao defender que o referencial que justifica a predicação da noção de ente às suas razões inferiores reside no fato de que tudo quanto é real exercita uma essência. De nossa parte, simplesmente ponderamos que é preciso distinguir a predicação própria da imprópria referente à noção de ente real. Na predicação própria “possuir

uma essência” não exclui nem nega sua existência. Para alcançarmos a noção de ente enquanto tal, prescindimos das determinações de seu ser essencial (homem, animal, substância, branco, qualidade, acidente, etc.) e existencial (subsistente ou inerente).

Se a predicação se der por denominação extrínseca ou imprópria, então estaremos prescindindo não somente a especificação existencial e essencial que por natureza lhe corresponde, mas também negando sua entidade intrínseca sem, contudo, excluir sua aptidão para a mesma na potência de sua causa ou na ausência de contradição percebida por um intelecto. Em tal circunstância, o vínculo que a essência mantém com a realidade é muito mais tênue e indireto que na primeira alternativa, mas sempre suficiente para dela poder predicar a noção de ente.

Outros autores da linha existencialista entendem que o exercício de uma essência não seria suficiente para sustentar um entendimento realista das razões superiores do ser que acabariam ainda dependendo muito do terceiro grau de abstração ou *separatio* levado a cabo pelo intelecto. A solução consistiria em alocar o referencial do ente enquanto tal em Deus, ser por essência e que existe necessariamente. Sob essa ótica, somente a Divindade realizaria plenamente aquilo que significa o ente. As criaturas se diriam entes por participação, isto é, por extensão de seu conceito ou denominação extrínseca causal. Tal giro teria duas consequências principais: primeiro que a razão de dependência do ente criado seria algo intrínseco à sua essência; a segunda consequência seria privilegiar a analogia de proporcionalidade sobre a de atribuição intrínseca, pois o ente se diria essencialmente de Deus e por participação das criaturas (Hellín, Alcorta, Söchting).

Somente com o conhecimento das substâncias separadas é que se poderia garantir para o conceito de ente um lastro ontológico real que não dependesse exclusivamente da abstração da matéria segundo a razão. Nesse sentido, fala-se de uma assimetria entre as razões superiores e inferiores do ser, pois unicamente em Deus estariam satisfeitas as exigências ontológicas de Parmênides; as criaturas, por outro lado, estariam rebaixadas da plena condição de ente real em função de sua dependência materializada na relação de participação causal. Portanto, estudando o que é separado da matéria segundo o mesmo ser, é possível conhecer metafisicamente os entes materiais no que neles há de separável da matéria (Gnemini, Forlivesi).

Embora robusteça a carga ontológica do conceito de ente ao identificá-lo com Deus que possui sua essência de si mesmo em contraste com as criaturas que o fazem com dependência de outro, essa proposta não resolveria o problema do referencial do objeto da MF se apostamos em um realismo forte para Suárez sem reduzi-lo ao Escotismo. Caso se sustente que esta conjectura hermenêutica satisfaz aquilo que é na realidade o ente enquanto ente, concluiremos que ele só se diz intrínseca e essencialmente de Deus, enquanto das criaturas só se diria por uma analogia de proporcionalidade ou atribuição extrínseca na contramão da análise de Suárez que claramente prioriza a essência em sua entidade intrínseca. Se desejarmos não degradar o estatuto ontológico de ente real aplicado à criatura, então o ente finito e o Infinito teriam que estar reunidos sob a rubrica da participação por dependência causal (ente de si e ente de outro), recaindo novamente no problema da unidade e da consistência do objeto da MF.

Ademais de priorizar o ente descrito por denominação extrínseca, estaríamos retirando a suposta solução da esfera transcendental, realocando-a na supracategorial. A ideia, portanto, de uma predicação assimétrica da noção de ente não se adequa fielmente ao pensamento de Suárez para quem o objeto da MF se diz tanto do Ente Infinito quanto do finito. Sinal disso é distinção traçada entre objeto principal e adequado: Deus é o objeto principal da MF, seu *primus inter pares*, mas não seu objeto adequado que é o ente enquanto ente real. Outro dado que corrobora a dificuldade dessa interpretação é o fato de ela forçar a integração da razão de dependência na essência do ente criado contra o que mostramos no capítulo 7, sobre a distinção entre essência e existência, em que Suárez fala da dependência como um modo real extrínseco àquilo que é o ente criado. Ou seja, o ente, considerado enquanto tal, não inclui a dependência.

Nossa proposta, pautada na distinção entre natureza e subsistência, também resultou de grande valia para a compreensão desta questão: integrar a transcendência e o caráter absoluto de Deus, inserindo-o ao mesmo tempo dentro do objeto da MF. Mostramos que a questão da subsistência faz com que nosso autor restrinja o alcance daquilo que entendemos por existência: o ser atual ou em si da essência. Todas as demais determinações da existência como o ser em si e por si ou o ser em si e com dependência de outro estão além daquilo que se entende como o efeito formal da existência. Essas determinações ou declinações do ser da existência são efeitos

formais dos modos de subsistência e inerência que não se incluem naquilo que é o ser da existência do ente finito.

Outro corolário da distinção ontoteológica entre natureza e suposto é que para a consideração do ente real em seu sentido próprio ou por denominação intrínseca é suficiente a essência em seu ser atual em si ou existente enquanto tal (ente como nome), podendo ser prescindida sua apreciação em conjunto com o complemento existencial modal (ente como participio). Sob essa ótica podemos tratar o ente em termos de um predicado real, comum e necessário a Deus e às criaturas. Pode parecer estranho falar do ser atual da essência ou existência como um predicado necessário aplicado às criaturas... no entanto, se o centro de gravidade e o ponto de partida para compreensão do ente real é a essência atual e se a mesma essência atual não se distingue realmente da existência, ela será um predicado intrínseco e inseparável do existente enquanto existente.

Como prova disso, deixamos constância de um interessante texto da DP 15. Nela, Suárez está analisando o tema da forma MF ou forma do suposto, isto é, a essência completa e existente do ente nominal apta para receber sua modificação existencial. Nosso autor levanta a seguinte dificuldade: a forma do suposto não parece incluir, ademais da essência, os princípios individuantes e a existência que estão fora da essência em sua razão de totalidade? Nesse cenário, perderia força a tese de nosso autor segundo a qual o suposto resulta da adição positiva do modo de subsistência sobre a natureza, favorecendo posição de Escoto para quem o suposto não adiciona nada positivo além da essência singular e existente. Contra essa objeção sobre o que a essência em sua atualidade incluiria ou não necessariamente, afirma Suárez que:

[...] esta forma se deve tomar proporcionalmente com respeito àquilo que é constituído por ela e, nesse sentido, sempre expressa unicamente a natureza íntegra e sua essência. Pois, se se compara com a espécie comum tomada precisamente, inclui somente os princípios essenciais específicos de tal maneira que a humanidade expressa a forma total do homem. Mas se se compara com um indivíduo determinado, então inclui os princípios essenciais individuais e particulares que, embora não pertençam em sentido absoluto à essência da coisa — pois nesta palavra se inclui certa precisão da mente —, pertencem, no entanto, à essência do indivíduo enquanto indivíduo como se explicou antes ao tratar sobre o princípio de individuação. *Algo semelhante se deve dizer acerca da existência. Porque, embora ela não pertença de modo absoluto à essência da coisa criada ou criável, pertence, porém, à sua essência enquanto existente ou constituída na razão de entidade atual. E assim, mesmo que esta não inclua mais que a essência da coisa, todavia, enquanto a constitui atualmente, inclui a existência, não só como uma condição extrínseca necessária ou concomitante, mas também como algo*

*que constitui intrinsecamente a entidade atual da mesma natureza por meio da qual formalmente constitui tal substância ou indivíduo substancial.*¹

A ideia de que a existência é intrínseca e necessária ao ente em sua atualidade, vai ao encontro de uma debatida passagem presente na DP 50. Na seção 12, discute-se a relação entre existência e duração. Suárez argumenta em favor da identidade real entre elas, explicando que, para a diferenciação predicamental, é suficiente uma distinção de razão com fundamento na realidade, por isso o tempo se entende pelo intelecto como um predicamento accidental distinto da existência. Eis que surge, então, uma dúvida: se a duração se coloca dentro da categoria accidental do tempo pelo fato de nosso intelecto o pensar como certo modo que lhe convém accidentalmente à coisa, porque não deveríamos também pensar a existência como um acidente da essência?² Suárez responde que esse não é o caso:

Porque, em primeiro lugar, a existência não supõe algo ao qual sobrevenha, pois essencial e formalmente constitui o ente real em ato, o qual necessariamente deve supor-se para que algo lhe possa advir. A duração, porém, é concebida como algo já adicionado à coisa existente. Em segundo lugar, porque *a existência, enquanto existência, corresponde ao ente enquanto tal e pertence à sua razão intrínseca quer em potência, quer em ato conforme se tenha tomado o ente*. E dessa forma, como o ente não constitui um gênero especial, assim tampouco a existência. A duração, contudo, enquanto tal não pertence à razão do ente, mas se concebe como uma afeição sua existente fora de seu conceito.³

¹ “[...] hanc formam sumendam esse cum proportionem respectu illius quod per illam constituitur, et sic semper dicit integram et solam naturam et essentiam eius. Nam si comparetur ad speciem communem praecise sumptam, includit tantum principia essentialia specifica, et humanitas dicit formam totalem hominis. Si vero ad determinatum individuum comparetur, sic includit principia essentialia individualia et particularia, quae, licet non sint de essentia rei, absolute loquendo, quia in hac voce includitur quaedam praecisio mentis, sunt tamen de essentia individui ut individuum est, ut supra declaratum est tractando de principio individuationis. Similiter dicendum est de existentia; nam, licet haec non sit absolute de essentia rei creatae seu creabilis, est tamen de essentia eius ut existentis seu ut constitutae in ratione entitatis actualis; et ideo, licet haec forma non includat nisi rei essentiam, tamen, ut eam actualiter constituat, includit existentiam, non tantum ut necessariam conditionem extrinsecam aut concomitantem, sed etiam ut intrinsece constituentem actualem entitatem ipsius naturae, per quam formaliter constituit talem substantiam vel substantiale individuum.” **DM**, XV, 11, 11. Itálico nosso.

² *Ibidem*, L, 12, 14-15.

³ “Primo, quia existentia non supponit aliquid cui accadat, quia per se primo ac formaliter constituit ens reale in actu, quod necessario supponi debet ut ei aliquid possit accidere; duratio vero concipitur ut aliquid additum rei iam existenti. Secundo, quia existentia, ut existentia, correspondet enti ut sic estque de intrínseca ratione eius, vel in potentia, vel in actu, prout sumptum fuerit ens; et ideo, sicut ens non constituit speciale genus, ita neque existentia; duratio vero ut sic non est de ratione entis, sed concipitur ut affectio eius extra rationem eius existens.” *Ibidem*. Itálico nosso.

Essa enigmática passagem tem sido objeto de muito debate, pois afirma que a existência se inclui na razão essencial do ente, indo contra o afirmado na DP 2 que aparentemente a excluiria. Se lemos a passagem em *itálico* sob a luz da distinção suposto-natureza e das consequências que dela extraímos — o existencialismo formal ou deflacionado e o esclarecimento de que o ente como nome, em sentido próprio ou intrínseco, não nega nem exclui a existência, mas só sua variação modal —, a aparente contradição desaparece.

O ente como nome é a essência atual em si cuja existência deflacionada ou formalmente considerada só responde pelo seu ser fora das causas estando ainda *em potência* para suas declinações modais. O ente participial, inclui a essência existente (ente nominal) à qual lhe sobrevém sua atualização existencial modal (a subsistência ou inerência). Da composição entre natureza e subsistência resulta o suposto ou a essência existente em ato. Por isso que nosso autor afirma que a existência pertence à razão essencial do ente tanto em potência quanto em ato, pois a diferença entre o ente nominal e o participial consiste em que este último inclui, além da essência existente enquanto tal, o seu modo de subsistência.

Portanto, quando falamos do ente real em si — lembrando que a dependência também está fora daquilo que é a essência do ente — aquilo que marca o caráter absoluto de Deus e sua distinção da criatura é que n'Ele a atualidade de sua essência é plena, pois inclui sua subsistência não se distinguindo realmente dela. Já nas criaturas, a atualidade da essência não esgota tudo que nela poderia ser incluído atualmente e assim a existência ou ser atual do ente finito ainda está em potência para suas determinações modais. Deus não pode, conseqüentemente, ser o referencial adequado da noção de ente enquanto ente; fazer isso comprometeria ou o caráter real das essências criadas — junto com a possibilidade de um discurso positivo sobre Deus a partir das criaturas — ou a unidade da MF ao não podermos superar realisticamente a bifurcação ente *a se* e ente *ab alio*.

Tampouco pode esse referencial ser a essência possível enquanto tal, pois reduziríamos Suárez a uma variante do escotismo reificando a potência objetiva; nem simplesmente à existência sem mais qualificações, porque em tal caso estaríamos reduzindo o pensamento de FS a um conceitualismo derivado do nominalismo. O referencial do objeto da MF, comum tanto ao ente Infinito quanto ao finito, reside no exercício de uma essência que se diz real em sentido próprio, isto é, existente por denominação intrínseca; uma realidade que não exaure tudo que pode ser atual na

essência, mas só sua entidade em si e fora das causas. A única maneira, portanto, de equilibrar Suárez entre Escoto e Ockham é minimizando o papel da possibilidade como ente real. Em termos mais suarezianos, a possibilidade enquanto tal deve ser entendida como ente só por denominação extrínseca, derivada ou imprópria. Assim, acentuaremos o papel da existência na determinação daquilo que é o ente real; uma existência, contudo, que deve ser pensada de maneira deflacionada e aberta a ulteriores determinações e não como um ato homogêneo levando a cabo uma atualização cabal da essência.

Toda essa análise que acabamos de fazer vale, em boa medida, para os autores que enquadrámos dentro da abordagem integral ou teológica. Esses pesquisadores tem um olhar mais existencialista para a MF de Suárez com as mesmas dificuldades que temos exposto há pouco, tentando, porém, entendê-las desde a teologia. Comentamos aqui os principais pontos de interesse desses autores. Burrillo eleva a dependência causal ao status de relação transcendental, incluindo na essência do ser criado a dependência do seu criador. Vimos, porém, no capítulo 4, que a redução feita por Suárez das propriedades transcendentais do ser exclui do seu rol os transcendentais sinônimos e as noções supracategoriais. Por isso é incongruente com o seu pensamento inserir a causalidade dentro da esfera transcendental. Ademais, no capítulo 7 sobre a distinção entre essência e existência argumentamos com Suárez que a dependência é um modo da essência criada, não se incluindo assim em sua razão essencial.

Esposito e Colacicco embasam suas interpretações na doutrina da criação *ex nihilo*. Enxergam, portanto, a MF em um marco conceitualista a fim de abarcar criador e criatura sob a mesma noção de ente na primeira parte das DM, assignando, por outro lado, um marco analógico para segunda: Deus é ente por essência, as criaturas por participação ou pela via redutiva. Colacicco é mais específico ao identificar no dogma da Trindade — onde há principialidade sem causalidade — o fundamento teológico para a MF. Para inserir o Deus da razão e o Deus revelado no domínio da MF seria preciso absorver o conceito de causa no de princípio realizando uma racionalização dos dados revelados. Nesse sentido, além dos problemas que já identificamos ao assignar o eixo motor das DM na relação de dependência causal, teologicamente falando (e aqui estamos de acordo com Söchting) o dogma da Encarnação tem uma prioridade epistêmica sobre o da Trindade. Por isso em ordem

à gênese dos principais conceitos das DM, devemos priorizar a articulação ontológica do dogma da Encarnação.⁴

Ramella também argumenta no sentido de uma racionalização dos dados revelados minimizando assim a distinção entre fé e razão. Em concreto, para ele o suposto viria a ser um complemento da natureza substancial abstrata contribuindo para elucidar as relações entre substância primeira e segunda. Esta interpretação tampouco faz jus aos textos de Suárez, o problema do que a natureza singular adiciona à comum (capítulo 6) é bem distinto daquele outro que versa sobre a questão do que o suposto adiciona à natureza singular (capítulo 9 e 13).⁵

Outro ponto de interesse dos autores da abordagem integral é que muitos já apontam para a importância da teoria modal e para modalização da existência em Suárez. Contudo, segundo nosso entendimento, nenhum deles chegou a evidenciar o ponto chave que consiste em relacionar a teoria modal com o problema da MF e do seu objeto em geral. Pela sua completude, destacam-se os estudos de Alcorta. Não obstante, além de não entrever o papel dos modos para além das razões inferiores do ser, ele tampouco desenvolveu o papel central do modo de subsistência na configuração geral das DM como fizemos nos capítulos 8, 14 e 15.

De modo semelhante, García defende que a existência não é a determinação última, mas só o ser fora das causas de uma essência que pode estar em potência subjetiva de frente a adições reais e modais. Estamos alinhados com ele nesse delineamento geral. García, contudo, coincide com Alcorta em ver no modo a determinação última da essência atual, mas não enxerga o papel da subsistência para a MF em geral nem para a compreensão do problema de seu objeto em concreto. Algo parecido também defende Enes que vê nos modos só um complemento que explica a diversidade do ser atual contingente promovendo a essencialização última da existência. Como mostramos no capítulo 6 e 7, a questão da determinação da essência está mais ligada ao problema da individuação e da distinção de razão entre essência e existência. O tema da subsistência e dos modos em geral já supõe o ente individual e existencialmente determinado.

⁴ SÖCHTING HERRERA, 2021c, p. 82-83.

⁵ A análise de Söchting também confere um especial peso para a noção de suposto e demais conceitos anexos. Pela importância dessa interpretação e por dialogar diretamente com a nossa, faremos nossa avaliação individualmente no próximo inciso.

Pereira, por outro lado, também capta a ideia de existência aptitudinal ligada ao ente em sua valência nominal, o que é um ponto positivo com o qual estamos de acordo. Não obstante, discordamos da resolução que o autor faz da essência na existência. O existencialismo defendido por ele vai muito além daquele podemos defender com base nos textos de Suárez. Estudamos, sobretudo nos capítulos 2 e 7, que, em Suárez, é a existência que se resolve na essência atual e não o contrário. Embora Pereira caminhe na direção correta ao apontar para o conceito de existência aptitudinal, ele não descreve positivamente o que vem prescindido do ente participial a fim de alcançarmos seu significado nominal, insinuando somente que tal procedimento consiste em uma consideração da mente. Suárez, todavia, se posiciona em favor de uma distinção real modal ou *ex natura rei*. Tanto é assim que nosso autor afirma que os sentidos do ente nominal e participial são equívocos ou quase equívocos. Se entre eles houvesse só uma precisão de razão haveria um referencial real idêntico para ambos.

Hellín, junto com Courtine e Olalla, se destacam por uma prosta diversificada — e segundo nosso parecer parcialmente correta — sobre o significado dos termos ente nominal e participial. O ente nominal seria a essência em sua realidade existente e o ente participial especificaria que essa existência possui sua duração ou realização temporal atual. Essa interpretação, de modo parecido com o que nós também fizemos, busca aproximar os conceitos de essência real e existência. Ela também vai de encontro aos textos de Suárez que afirmam que o ente nominal se obtém por abstração precisiva, isto é, sem negar nem excluir a existência.

Todavia, como acabamos de mencionar, a relação entre ente nominal e participial é de distinção real; nas palavras de Suárez, a distinção desses termos é equívoca ou quase equívoca.⁶ Mas a distinção entre existência e duração é quase

⁶ Como sinalizamos ao início de nossa pesquisa, temos deixado de lado aquelas questões que tocam de algum modo temas epistemológicos como é o caso da analogia. Todavia, ao longo desta investigação a analogia foi mostrando uma faceta ontológica. É o caso da relação equívoca ou quase equívoca do ente em seu duplo sentido nominal e participial. Visando facilitar ao leitor a compreensão da ideia de “quase equívoca”, deixamos brevemente assentado nesta nota a relação entre as espécies de analogia e a teoria das distinções em FS. Com isso, ao evidenciar seu substrato ontológico, esperamos jogar um pouco de luz sobre a expressão acima referida. Em Suárez, observamos a existência de termos unívocos, quase unívocos, equívocos e quase equívocos, que correspondem às quatro espécies de distinções já estudadas. Assim os termos puramente unívocos correspondem à distinção de razão raciocinante; os termos quase unívocos, à distinção de razão raciocinada; os simplesmente equívocos, à distinção “*ex natura rei*” maior; finalmente, os quase equívocos estão ligados à distinção “*ex natura rei*” menor ou modal. Ao traçar estes paralelos fica mais claro a ideia de “equívoco ou quase equívoco” apresentada pelo autor. Dado que a distinção

unívoca; em outros termos, é uma distinção de razão raciocinada. Logo, a relação entre existência e duração não é mesma que se dá entre ente nominal e participial. Outra distinção é que a relação entre ente nominal e participial, à luz daquilo que extraímos da nossa análise do suposto, se dá entre uma natureza existente e seu modo ou determinação existencial. Assim, a subsistência é um modo da natureza substancial colocado dentro do predicamento da substância; a inerência, um modo de uma natureza accidental dentro do predicamento do acidente. Já a predicação da duração temporal está na ordem accidental, mas não exige que seu sujeito esteja no predicamento do acidente, o tempo pode ser dito tanto da substância quanto do acidente.

Nossa proposta já foi mencionada várias vezes: o ente participial não se diferencia do nominal pela duração temporal. Aquilo que o suposto adiciona *formalmente* à natureza é a subsistência, algo dentro do mesmo gênero da essência modificada. Cabe notar, que nossa interpretação não nega a de Hellín; ela, ao contrário, a completa e aperfeiçoa. Há, de fato, passagens em que Suárez relaciona ente participial e temporalidade⁷ e, nesse sentido, entendemos que é necessário distinguir entre aquilo que *formalmente* denota o ente participial e aquilo que vem conotado pelo mesmo.

Novamente a relação ontoteológica entre natureza e suposto ilumina toda a questão. Aquilo que o suposto formalmente adiciona sobre a natureza substancial existente é a subsistência cuja função é ser término da natureza substancial segundo o ser da existência, tornando-a completa e incomunicável no gênero da substância. No entanto, estudamos no capítulo 12 que a incomunicabilidade do suposto não exclui composição ou comunicação em outras ordens distintas da substancial, como as adições accidentais. Mas ainda, entendemos que a noção de substância completa exige esses complementos secundários não formal ou denotativamente, mas conotativa, indireta ou materialmente. Na realidade das coisas não existe uma

modal é “ex natura rei”, isto é real, ela se aproxima nesse quesito à equivocidade. Mas, por outro lado, visto que a distinção modal inclui uma razão de identidade com a coisa modificada, ela não poderá ser simplesmente “equivoca”, aproximando-se da univocidade. Por isso, FS nos reporta que ela é “quase equivocca”. Fazendo isso, é reforçada mais uma vez nossa tese de que a distinção entre ente nominal e participial está ligada diretamente não à distinção pura e simples entre essência e existência, mas à essência atual e sua declinação modal que, em última análise remete aos mistérios revelados, especialmente o da Encarnação. Finalmente, notamos que, para nosso autor, o domínio da predicação análoga está inserido na esfera dos termos quase unívocos e quase equivoccos.

⁷ Vide, por exemplo: **DM**, II, 4, 3.

substância completa ou suposto sem seus acidentes, dentre os quais está a duração temporal.

Aplicando essas ideias em um nível mais abstrato para acomodar nossa explicação ao objeto da MF, o ente nominal propriamente significa uma essência atual em si ou existente. Aquilo que o ente como partícipio formalmente adiciona à essência é a modalização de sua existência em conformidade com sua natureza completando assim a noção de ente em sua razão de realidade completa e acabada. Agora, essa evidenciação do constitutivo formal do ente participial não significa que a essência, tal como a encontramos existente na realidade, não possua outros predicados que a acompanham conotativa ou acidentalmente como é, por exemplo, a duração temporal.

A duração temporal e outros predicados próprios do ente completo estão condicionados a sua modalização existencial. Se por ventura a potência divina absoluta retirasse de uma essência seu modo de subsistência, tal essência não existiria naturalmente na natureza, isto é, lhe seria retirada também sua duração temporal. Por conseguinte, aquilo que Hellín identifica como traço do ente participial representa só seu sentido conotativo, isto é, sua camada mais externa, fenomênica ou física. Formal e metafisicamente, o ente participial se caracteriza pelo seu complemento modal último segundo o ser da existência seja ele a subsistência ou a inerência. Essa ideia de que a essência não exercita, de facto, sua existência sem sua correspondente determinação modal será um ponto importante para avaliarmos no próximo inciso a interpretação ontocristológica de Julio Söchting.

2.3. Interpretação ontocristológica

Dentre as propostas da abordagem integral, destaca-se a de Julio Söchting Herrera que denominaremos ontocristológica. Seu ponto de partida é muito semelhante ao da presente investigação: desenvolver a intuição fundamental de Iturrioz referente à centralidade da subsistência para a constituição e compreensão das DM. Estamos alinhados com o autor ao apontar para a distinção ontoteológica entre natureza e suposto como o horizonte teórico ao qual Suárez adequa e condiciona os conceitos centrais de sua MF; da mesma forma, somos também favoráveis a uma leitura realista das DM assignando um papel de relevo para a existência na compreensão da essência.

No entanto, as conclusões às quais o autor chega no tocante ao impacto que a subsistência tem na disposição e compreensão realista das DM são bem distintas das que apresentamos neste estudo. Söchting se insere na tendência geral de tentar fundar o realismo da noção de ente em Deus como o ente por essência, apostando na relação de dependência causal para reunir o ente Infinito e o finito em uma única extensão lógica do real. Tal linha de interpretação desemboca em três grandes problemas: primeiro, o de uma concepção assimétrica do ente quando aplicada a Deus ou às criaturas forçando uma reflexão que favorece a analogia de proporcionalidade sobre a de atribuição; em segundo lugar, há a dificuldade de fundar uma reflexão realista das razões superiores ou intensão lógica do ser; por fim, explica-se o ente em termos relacionais priorizando a denominação extrínseca sobre a intrínseca.

Söchting é influenciado por Doyle e Courtine, por isso tenta aproximar as relações entre o Ente Infinito e finito aos transcendentais. Com efeito, a soma total do Ente Infinito com os finitos cobre toda a extensão lógica do real. No entanto, isso não é suficiente para que tais relações se digam transcendentais; elas são só supracategoriais. Separar a extensão lógica da intensão lógica do conceito de ente viabilizaria o projeto courtiniano da MF como uma ciência transcendental, o qual Söchting parece aceitar. Entretanto, como estudamos no capítulo 4, Suárez não faz esta separação; para que uma noção seja transcendental não basta simplesmente que ela abrace toda a extensão do real. Caso contrário, as paixões disjuntivas de Escoto deveriam estar classificadas como transcendentais; algo categoricamente negado por Suárez.

A intensão lógica do ser e suas razões superiores são encaradas em termos de uma supertranscendentalidade. Esse movimento parece ser uma consequência necessária dessa ascensão das relações supracategoriais ao status de transcendentais. Nesse cenário, o conceito que unifica o Ente Infinito e finito estaria, de fato, para além dos transcendentais se eles são descritos só pela sua extensão lógica. A dificuldade é que tal leitura parece cair em um conceitualismo que compromete o realismo do conceito geral de ente enquanto ente. Para Söchting a solução encontra-se no caso único da Encarnação que vincularia real e historicamente, na pessoa do Verbo, o ser Infinito e o finito, salvando assim a unidade da intensão lógica do ente e da MF como um todo.

Para nós, o fundamento que permite um conceito comum e realista de ente não é o caso excepcional da união hipostática entre natureza humana e divina no Verbo, mas sim a ideia de um existencialismo formal ou deflacionado cimentando o essencialismo defendido por Suárez. Sem dúvida, é muito louvável o esforço realizado por Söchting para livrar as razões superiores do ser do conceitualismo de Doyle e sua solução não deixa de ser interessante. Não obstante, entendemos que, ao assumir os pressupostos de Courtine e de Doyle, ela não retrata plena e adequadamente o pensamento mesmo de Suárez. Sua interpretação termina por defender uma invasão muito mais incisiva da teologia sobre os domínios da MF; por isso que a denominamos ontocristológica.

Nossa interpretação reconhece que o peso de toda a estrutura das DM está apoiado na distinção ontoteológica de natureza e suposto da qual surge o conceito suareziano de subsistência e ao qual se acomodam os eixos teóricos principais de seu sistema. Também concordamos que a influência da distinção ontoteológica se expande até a primeira parte das DM. Sem embargo, concluímos em nosso estudo que as preocupações teológicas de Suárez não são só de natureza cristológica; seu sistema busca enquadrar no horizonte da MF tanto o Deus conhecido pela razão como vimos nos capítulos 2, 3 e 16 como também assentar as condições de possibilidade para explicação do Deus da fé. Somente levando em conta essa dupla valência ontoteológica é que estamos em condição de oferecer uma interpretação talhada de Suárez.

Ao que tudo indica, o excessivo peso conferido à questão cristológica na interpretação das DM se deve ao fato de que Söchting, talvez, não esteja levando em conta a primeira preocupação de Suárez: como colocar e entender o Deus da razão na esfera da ciência MF, de onde surge, para Suárez, a necessidade e a prioridade da analogia de atribuição intrínseca a fim de justificar uma noção de ente que se diga tanto de Deus, quanto da criatura, da substância e do acidente. Söchting coloca o fundamento da unidade da MF na noção de pessoa e, por isso, ao contrário de Suárez, condiciona a analogia de atribuição à de proporcionalidade. Para FS o ente possui uma razão comum real, mas a razão de pessoa não é comum às Pessoas Divinas e às criadas: “[...] pessoa assim abstrata *não possui um conceito comum*, mas de modo imediato significa a pessoa criada e a incriada; significa, ademais, o absoluto e o

relativo como *sob uma disjunção e por meio de certa analogia de proporcionalidade*.⁸ Por tanto, a unidade da MF não se pode fundar na noção de pessoa ou suposto.

A passagem que acabamos de citar é muito semelhante a outra que comentamos na DP 2 referente ao objeto da MF. Nela Suárez afirma que entre o ente como nome e o ente como participio há uma distinção equívoca ou quase equívoca. Deus e a criatura não podem ser tratados metafisicamente de maneira conjunta sob a rubrica do ente participial, pois Deus inclui essencialmente sua subsistência, enquanto, nas criaturas, a subsistência não se insere necessariamente em sua essência distinguindo-se *ex natura rei* dela:

Assim, pois, *ente não significa um conceito comum ao ente nominal e participial*, mas imediatamente possui uma dupla significação pela qual significa ou o ente prescindindo da existência atual ou o ente existente em ato. Por isso, aquela dupla significação ou é equívoca ou se aproxima muitíssimo à equivocidade por certa translação fundada em alguma *proporcionalidade*.⁹

A unidade da MF não está no ente tomado como participio ou na noção de suposto/pessoa, mas sim no ente nominalmente considerado tal como temos explicado; isto é, com prioridade para denominação e para a analogia de atribuição intrínseca que permite uma predicação real comum do seu conceito tanto a Deus quanto à criatura sem negar ou excluir dela sua existência atual, mas só prescindindo dela sua determinação ou obliquidade modal como subsistente ou inerente. Por isso, o ente nominal que se diz real e existente por denominação intrínseca figura como um predicado comum ao Ente Infinito e finito que funda de maneira suficiente em todos os entes reais — e não só no mistério da Encarnação — a unidade da MF.

[...] o ente tomado em sua valência nominal não significa ente em potência enquanto se opõe privativa ou negativamente ao ente em ato, mas significa somente o ente enquanto diz a essência real de modo preciso o qual é muito diferente. Assim como a abstração precisiva é diversa da negativa, assim o ente nominalmente considerado, ainda que diga de modo preciso o ente que tem essência real, no entanto *não adiciona uma negação, ou seja, a de*

⁸ “[...] personam sic abstractam no habere unum conceptum communem, sed immediate significare personam creatam et incretam; atque adeo absolutum et relativum, quasi sub disjunctione et per quamdam analogiam proportionalitatis”. **UT**, Tra. III, Liv. 7, Cap. 8, n. 6. Itálico nosso.

⁹ “Ita ergo ens non significat conceptum aliquem communem enti nominaliter et participialiter sumpto, sed immediate habet duplicem significationem, qua significat vel ens praescindendo ab actuali existentia vel ens actu existens. Quocirca illa duplex significatio vel aequivoca est vel maxime ad aequivocationem accedit secundum quamdam translationem fundatam in aliqua proportionalitate.” **DM**, II, 4, 9. Itálico nosso.

carecer de existência atual que é o que a negação ou privação adiciona ao ente em potência. Isso também se manifesta pelo fato de o ente tomado com valor nominal ser comum a Deus e às criaturas, podendo ser afirmado verdadeiramente de Deus; o ente em potência não pode de modo algum ser predicado de Deus.¹⁰

Em concordância com a interpretação de que o realismo da intenção lógica do ente é salvo pela relação supertranscendental que une hipostaticamente a natureza humana com a divina na pessoa do Verbo, Söchting concentra o peso do realismo suareziano nas razões inferiores do ente, ou seja, na segunda parte das DM, fazendo com que a ordem supracategorial e categorial do ser venha reduzida à razão de substância. Novamente somos convidados a nos afastar de uma compreensão intrínseca e uniforme da noção de ente predicada tanto da substância quanto do acidente e, na contramão de Suárez, nos é sugerido que somente a substância realiza de maneira principal aquilo que é o ente. Dessa forma, a MF versaria sobre a estrutura do ente substancial: seu constitutivo formal (a subsistência) e sua distinção de razão entre essência e existência. Sem embargo, nossa investigação mostrou que Suárez é explícito ao negar que o objeto da MF se reduz à substância (capítulo 3).

Essa assimetria na predicação do ente ajustada às razões inferiores do ser também se reflete no modo como o autor decifra a questão da individuação em Suárez. Assim como — em função da prioridade do ser subsistente colocado na base da unidade da MF — o ente concreto existente se resolve no predicamento da substância; assim também o problema da individuação deveria reduzir-se à individuação da substância operada pela composição entre natureza e subsistência. Em linha com esse raciocínio, Söchting também sugere que os acidentes se individualizam por meio da substância. Suárez, com efeito, afirma que a subsistência tem um papel na individuação da substância, pois sempre quando há uma composição real de potência e ato, o ato possui uma razão determinativa diante da potência que ele atualiza. Porém, vimos no capítulo 6 de nossa investigação que Suárez expressamente nega que a subsistência seja o princípio de individuação da

¹⁰ “[...] ens sumptum in vi nominis non significare ens in potentia, quatenus privative vel negative opponitur enti in actu, sed significare solum ens ut praecise dicat essentiam realem, quod valde diversum est; sicut enim abstractio praecisiva diversa est a negativa, ita ens nominaliter sumptum, licet praecise dicat ens habens essentiam realem, non vero addit negationem, scilicet carendi existentia actuali, quam negationem seu privationem addit ens in potentia. Quod inde etiam manifeste patet, nam ens in vi nominis sumptum commune est Deo et creaturis, et de Deo affirmari vere potest; ens autem in potentia nullo modo potest praedicari de Deo.” **DM**, II, 4, 11. *Itálico nosso.*

substância; ademais, nosso autor também rebate a tese de que o acidente se individue pela substância, rejeitando mais uma vez a ideia de uma assimetria ontológica entre substância e acidente.

Estudamos no capítulo 6 que o tema da individuação está intimamente ligado ao da existência (capítulo 7). Sobre o clássico problema da distinção entre essência e existência, o autor dá a entender que a Encarnação foi decisiva para a tese suareziana da distinção de razão. Concordamos plenamente que a distinção de razão encontra seu sentido pleno em função da relação particular que Suárez estabelece entre natureza e suposto. À luz desta investigação, nossa conclusão é que o problema da subsistência não configura uma condição necessária e suficiente para a afirmação da distinção de razão entre essência e existência. Sinal disso é o fato de outros autores também terem assumido essa tese em termos muito semelhantes como Guilherme de Ockham, Godofredo de la Fontaines, Tiago de Viterbo.

O tema da subsistência foi determinante para moldar os matizes da distinção de razão raciocinada em vista do complemento que a essência atual receberia para a constituição do suposto. Em outras palavras, o que se origina da noção de suposto em Suárez não é a distinção de razão enquanto tal ou a identidade fática com a existência, mas sim o seu existencialismo deflacionado ou formal que descreve a essência em sua condição de ser atual ou existente.

Sobre a relação entre ente nominal e participial, Söchting identifica a essência com o ser pensável ou possível e o ente participial com o existente. Em nossa pesquisa constatamos que essa é uma possibilidade. Não obstante, esse emparelhamento do binômio ente nominal e participial é de uma ordem derivada ou secundária, pois ele se apoia na essência tomada como potência objetiva que só se diz ente real de maneira imprópria, ou por denominação extrínseca causal ou cognitiva. Propriamente falando, o ente como nome designa a essência existente enquanto tal (com seu ser atual em si) e o ente como participio é esta mesma essência existente contraída pelo modo de subsistência ou inerência. Talvez pela ausência dessa distinção entre ente real em sentido próprio ou intrínseco e impróprio ou denominativo, Söchting tende a equacionar dois conceitos distintos em Suárez: *ser em si* e *ser por si*. De nossa investigação, podemos concluir que *ser em si* significa o ente em ato ou existente. Assim, o próprio acidente real, sob certa perspectiva também é um ente em si, pois possui sua entidade não em outro, mas de maneira atual em

sua própria essência. Ser por si, significa a essência que existe sem dependência de outro, ou seja, a substância.

Outra fusão conceitual realizada pelo autor e que terá impacto em sua leitura de Suárez é a assimilação da ideia de *inexistência* à potência objetiva. Nosso estudo, porém, descobriu que a inexistência para Suárez é um modo substancial sobrenatural que sobrevém à natureza humana de Cristo para torná-la dependente do Verbo:

[...] qualquer coisa que existe, na mesma proporção que existe, possui algo de existência; daí que a personalidade criada, na mesma proporção que é algo distinto da natureza, possui à sua maneira uma existência própria pela qual, em união com a existência da natureza, forma-se uma existência substancial absoluta e completa de ambas. Portanto, a existência da natureza sozinha, comparada com esta existência completa, se diz imperfeita e incompleta. Pois, assim como a própria natureza ou humanidade — prescindida a pessoa — é uma substância incompleta, assim também sua existência tomada com precisão é incompleta. *Por conseguinte, a existência da humanidade de Cristo é incompleta e capaz do modo de inexistência no Verbo.* Porque, embora nada lhe falte no que toca a existência da natureza, todavia este todo é por si mesmo incompleto considerado precisamente, carecendo de seu término último como foi explicado.¹¹

Tendo mostrado que a inexistência não é a potência objetiva, mas o ato modal último de uma essência, chegamos a nossa última crítica da interpretação ontocristológica de Julio Söchting: a assunção de um isomorfismo entre dogmática e MF. Embora não seja estritamente uma ponderação de natureza ontológica, ela, porém, representa uma projeção de conceitos metafísicos sobre a cristologia de Suárez. Como temos amplamente estudado no capítulo 8, a relação entre natureza e suposto é a mesma que se dá entre uma coisa e seu modo. Agora, diferente da composição real entre coisa e coisa que necessita de um terceiro elemento mediador para selar a composição — por exemplo, o modo de união substancial no caso da composição atual de matéria e forma —, a composição modal é imediata.

Por isso, assim como a união entre natureza e subsistência resulta imediatamente no suposto, da mesma maneira Söchting projeta essa dinâmica para

¹¹ “[...] quidquid actu est, eo modo quo est, habere aliquid existentiae; unde fit ut personalitas creata, eo modo quo est aliquid distinctum a natura, ita suo modo habeat propriam existentiam, qua conjuncta cum existentia naturae, ex utraque conflatur una absoluta et completa substantialis existentia. Existentia igitur solius naturae, comparata cum hac completa existentia, dicitur imperfecta et incompleta; nam, sicut ipsa natura seu humanitas, praecisa a persona, est incompleta substantia, ita ejus existentia praecise sumpta incompleta est, et hoc modo dicimus existentiam humanitatis Christi esse incomplelam, et capacem modi inexistendi in Verbo; quia, licet nihil illi desit de existentia naturae, tamen hoc totum est de se incompletum praecise sumptum, et carens ultimo suo termino, ut explicatum est.” **DI**, XXXVI, 1, 18. Itálico nosso.

o caso particular da união hipostática, concluindo que a natureza humana de Cristo se uniria imediatamente à pessoa do Verbo. Mas Suárez é taxativamente contra esta união imediata. Primeiro, porque teologicamente a união hipostática se dá sem confusão nem mistura das naturezas humano e divina, o qual seria o caso se a pessoa do Verbo funcionasse como um modo da natureza humana. Segundo, porque metafisicamente falando a Pessoa do Verbo é uma substância completa ou uma *res* assim como a humanidade de Cristo também é uma coisa ou entidade fora de suas causas. Assim, a união entre a humanidade e a pessoa do Verbo demanda um terceiro elemento mediador que é o modo substancial de inexistência que completa a natureza para existir não por si, mas com dependência do Verbo. A união hipostática, por conseguinte, se entenderia melhor comparando-a proporcionalmente à união do acidente inerente com o sujeito substancial.

Portanto, na presente situação, que uma coisa exista em outra significa relação a um término ou suposto pela qual é sustentada em sua existência aquela coisa que se diz existir em outra. Assim como o acidente que existe em um sujeito significa relação e dependência deste em sua existência no gênero de sustentante mesmo que seja de um modo mais imperfeito e com causalidade material. Assim, portanto, existir em algo não é existir por sua existência, mas é possuir sua existência sustentada por outro e dependente dele naquele gênero. Por isso, supõe ou inclui antes a própria existência daquela coisa, adicionando, contudo, união ou conjunção a outra coisa pela qual é sustentada, seja como suposto que termina a dependência sem causalidade própria alguma, seja como sujeito no caso das formas inerentes. O primeiro modo é o que convém à humanidade de Cristo por razão da união hipostática. E assim, sua existência própria não se diz que seja uma existência atual por si, porque não é terminada pela própria subsistência, mas se chama inexistência, por estar apoiada no verbo de Deus.¹²

Diante da citação acima referida, podemos dizer que, em Söchting, encontramos uma intercomunicação isomórfica entre dogmática e MF. Foi comentado

¹² "Igitur rem aliquam existere in alio, in praesenti dicitur habitudinem ad terminum vel suppositum a quo sustentatur in sua existentia illa res quae in alio existere dicitur; sicut accidens existere in subiecto significat habitudinem et dependentiam ab illo in sua existentia in genere sustentantis, quamvis imperfectiori modo et cum materiali causalitate. Sic igitur existere in aliquo non est existere per existentiam eius, sed est habere existentiam suam sustentatam ab alio et in eo genere dependentem ab illo. Unde potius supponit vel includit existentiam propriam illius rei, addit vero unionem vel coniunctionem ad aliam rem a qua sustentetur, vel ut a supposito terminante dependentiam sine ulla propria causalitate, vel ut a subiecto, ut est in formis inhaerentibus. Prior autem modus convenit humanitati Christi ratione hypostaticae unionis. Et ideo eius existentia propria non dicitur esse per se existentia actualis, quia non est terminata per propriam subsistentiam, sed vocatur inexistencia, quia innititur Verbo Dei." **DM**, XXXI, 12, 26. Essa mesma interpretação que buscamos dar suporte com a citação que acabamos de mencionar também é defendida por Samuel Wiley. Para mais detalhes consultar: WILEY, 1949, p. 334-336.

acima que, para salvar a unidade e o realismo das DM, o dogma da Encarnação se projeta como pilar de suporte realista para a noção de ente enquanto tal na DP 2. Agora, em sentido contrário, a distinção entre suposto e natureza apresentada na DP 34 se projeta sob o dogma da Encarnação, sugerindo uma união imediata entre a natureza humana de Cristo e o Verbo. A interpretação que avançamos com este estudo, que agora vai chegando ao seu fim, entende que há, não um espelhamento ou isomorfismo ontocristológico entre dogmática e MF, mas sim harmonia e congruência entre as teses teológicas e filosóficas de Suárez.

A unidade da MF não é cristológica, mas ontológica. Uma unidade assentada sobre um conceito transcendente de essência que foi ajustado para ser predicado uniformemente de tudo que é real e, ao mesmo tempo, se acomodar ao modo como nosso autor entende o dogma da Encarnação. A metafísica considera o ente em seu sentido nominal que significa a essência real; primariamente uma essência se diz real pelo seu ser atual em si que é o substrato ao qual se reduz a noção de existência em Suárez. Tal conceito de existência deve ser entendido em seu sentido formal ou deflacionado, pois ela não é um ato que esgota todas as potencialidades da essência, mas responde só pelo seu ser em si e fora das causas, ficando — nas criaturas — aberta para ulteriores contrações modais. É no âmbito dessas adições modais que Suárez encontra o espaço ontológico suficiente para enquadrar sua explicação sobre o mistério da Encarnação.

De todo o exposto, podemos concluir que a crítica de Heidegger concernente à constituição ontoteológica da MF se aplica à Suárez, inclusive com uma abrangência maior que aquela vaticinada pelo professor de Friburgo, pois os condicionamentos teológicos presentes nas DM possuem duas frentes: viabilizar a inclusão do Deus da razão no domínio da MF e assentar as condições de possibilidade para a compreensão dogmática do Deus da fé. Não obstante, essa compenetração entre ontologia e dogmática é menor do que aquela registrada na interpretação ontocristológica.

Com isso encerramos nossa avaliação das principais teses metafísicas de Suárez interpretadas por Söchting. Pela natureza de nosso trabalho, várias questões de ordem mais estritamente teológica foram deixadas de lado. Embora nossa pesquisa tenha profundas divergências no que tange ao modo como o autor expõe o impacto da dogmática cristológica nas DM, deixamos constância, mais uma vez, da qualidade de seu trabalho como um todo. De modo especial, o levantamento e a

análise das obras teológicas de Suárez demonstra, sem sombra de dúvidas, o papel central da Encarnação no pensamento de nosso autor como um todo. Para finalizar, nos resta agora apontar os limites desta investigação e o horizonte de pesquisa que se abre a partir dela.

3. LIMITES DESTA INVESTIGAÇÃO E HORIZONTE DE PESQUISA

É evidente que nem todos os temas presentes nas DM possuem uma relação direta com a subsistência. Não foi nosso objetivo expor todas as conexões possíveis, mas, dentro do enquadramento que temos dado a essa pesquisa, fica claro que a subsistência e seu fundamento ontoteológico constitui o critério teórico em função do qual Suárez ajusta as suas principais teses ontológicas.

Os limites desta investigação estão ligados ao recorte que lhe temos dado: o ente real em si e por si. Um questionamento que poderia ser levantado seria a legitimidade de se distinguir entre ente real em sentido próprio ou por denominação intrínseca e ente real em sentido estendido ou por denominação extrínseca. Não seria uma convergência forçada a fim de se adequar ao recorte do tema? Nossa resposta é a seguinte: todas as interpretações buscam localizar um sentido próprio para noção de ente e, a partir dele, os demais significados que se dão por extensão. Algumas afirmam que o sentido principal do ente nominal é a pura possibilidade ou potência objetiva; em função disso, o ente existente seria entendido de maneira estendida como um complemento ou estado da essência; outros pensam ser Deus aquele que satisfaz por essência aquilo que é o ente e as criaturas por extensão se dizem entes por participação. Nosso modelo encontrou o significado primário de ente real na essência atual ou existente, estendendo sua predicação ao possível e aos modos reais. Esperamos ter mostrado ao longo da pesquisa como o tema da subsistência contribuiu para corroborar essa linha interpretativa, definindo com precisão satisfatória os contornos particulares do existencialismo suareziano.

O retrato metodológico deste estudo também nos levou a exclusão de temas de natureza epistemológica. O leitor com razão poderá ter se perguntado se fomos coerentes com esta exclusão. Ao longo do texto constantemente apelamos a temas relativos à gnosiologia de Suárez tais, como: conceito formal, conceito objetivo, abstração precisiva, abstração negativa, etc. Reconhecemos este limite e a necessidade de se estudar a filosofia do conhecimento de Suárez, assim como a

relação que ela tem com sua ontologia. Por exemplo, seria de especial interesse — à luz de tudo o que temos proposto sobre o existencialismo formal suareziano — investigar a intencionalidade do conceito objetivo: remete ele ao ente em sua realidade existente ou não? Nossa aposta consistiria em distinguir que conotativamente o conceito objetivo remete ao ente real em si, mas por denominação extrínseca ou em função do conceito formal pode-se prescindir de sua existência.

Outro ponto ligado a temas epistemológicos seria o problema do conhecimento divino das essências. É um tema ligado com a distinção de razão entre essência e existência e com a temporalidade do ente real que, à sua vez, relaciona-se com o tema do suposto. Seria necessário um estudo que evidenciasse as conexões entre a verdade da proposição e a existência. Nos parece que para a verdade da proposição é suficiente uma existência aptitudinal. Resta saber se tal existência potencial é a que corresponde à existência deflacionada da essência atual ou à essência como potência objetiva. Nossa hipótese consiste em distinguir entre a verdade da proposição em sentido próprio e impróprio. Em sentido próprio, a verdade requer pelo menos a existência aptitudinal intrínseca (a verdade sobre um eclipse solar futuro); em sentido impróprio, a verdade da proposição se aplica ao possível de maneira condicional. Assim, a proposição “todo homem é um animal” seria em realidade uma condicional: “se é um homem, então é um animal”.

Outro tópico que inicialmente estimamos estar mais vinculado a uma questão epistemológica foi o tema da analogia. Ao longo da investigação constatou-se que o tema também faz fronteira com a noção de suposto. Ora se o desafio de Suárez é colocar sob o guarda-chuva da MF tanto o ente finito quanto o Infinito, a primeira dificuldade que aparece é a de compreender como é possível um predicado comum a Deus e às criaturas que seja o ponto de partida para uma teologia natural positiva, preservando ao mesmo tempo a alteridade e a transcendência divina. Infelizmente, essa foi uma questão que fomos obrigados a deixar para uma futura investigação, pois sua inclusão significaria um aumento excessivo de nossa pesquisa.

Todavia, daquilo que temos concluído sobre a composição entre suposto e natureza e sua aplicação ao par ente nominal e participial, conjecturamos que o problema da analogia em Suárez pode ser revisto nos seguintes termos: o ente como nome está embasado em uma analogia de atribuição intrínseca que funda a possibilidade de uma ciência do real com um todo. Suárez dá sinais de que a analogia de atribuição se aproxima, mas não se reduz, à predicação unívoca do ente. Um

caminho para desvendar os contornos precisos dessa analogia de atribuição seria por meio da teoria dos modos e das distinções. Por outro lado, o que chancelaria a distinção entre ente Infinito e finito seria a analogia de proporcionalidade aplicada ao ente em seu sentido participial que nosso autor por vezes aproxima da predicação equívoca.

Sobre essa esteira, tampouco foi possível aprofundar neste estudo os conceitos supracategoriais do ente que englobam de maneira distintas o Ente Infinito e os finitos. Extraímos a ideia de conceitos supracategoriais ao perceber, em nosso estudo sobre os transcendentais, que Suárez exclui do rol das propriedades do ser tanto os transcendentais sinônimos de ente quanto as propriedades disjuntivas de Escoto — aquelas que abarcam toda a extensão do ente real, mas se aplicam de modo distinto a Deus e às criaturas. As noções supracategoriais estão espalhadas ao longo da primeira e da segunda parte das DM; por exemplo: o tema da unidade singular, da causalidade, da divisão do ser em Infinito e finito, da distinção entre essência e existência. Fica em aberto a necessidade de uma investigação que faça a caracterização dos contornos essenciais do que seja uma noção supracategorial, suas propriedades e o mapeamento de suas ocorrências.

Ainda no tocante à nossa prosta de interpretação para o binômio ente nominal e participial, resta entender como ela se aplicaria aos modos reais. Para Suárez, os modos não são entidades em sentido forte; mas eles tampouco se dizem entes por pura denominação, pois, ao se distinguirem da coisa modificada, possuem um ser em si, por mais que seu ser fora das causas inclua uma dependência essencial da coisa modificada. Pensamos que um possível caminho para enfrentar esse problema passe pelo estudo mais aprofundado da coordenação do predicamento da substância abordado no capítulo 13 dessa pesquisa e sua relação com a DP 37-39 sobre os acidentes em geral.

Finalmente, descobrimos que a teoria dos modos também conversa com o tema dos acidentes em particular. Nem todos eles se adequam ao esquema ente como nome e ente como participio, pois não possuem uma entidade real em sentido forte. Para Suárez há acidentes que são só modos da substância; outros como a duração não se distinguem realmente da existência da essência que eles qualificam; por fim, há acidentes que se dizem tais só por denominação extrínseca como a ação. Seria o caso, portanto, de investigar se Suárez realiza uma redução dos acidentes seguindo a tabela dos dez predicamentos só por uma questão de tradição e se os

conceitos de ente nominal e participial tem algum papel nessa suposta redução predicamental.

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias

AEGIDIUS ROMANUS. **De esse et essentia, de mensura angelorum, et de cognitione angelorum**. [s.l.]: [s.n.], 1503. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=NNRaAAAAcAAJ>>. Acesso em: 6 maio de 2021.

AEGIDIUS ROMANUS. **Theorems on existence and essence**. Trad. Michael V. Murray. Milwaukee: Marquette University Press, 1953.

ARISTOTELES. *Categoriae*. In: DIDOTTI, A. F. (Ed.). **Aristoteles: Opera Omnia Graece et Latine cum indice nominum et rerum absolutissimo**. Trad. Friedrich Dübner. 3. ed. New York: Georg Olms Verlag, 2007, v. 1.
ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. 3v.

ARISTOTELES. *Physics*. In: BARNES, Jonathan (Ed.). **The complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 1.

ARISTÓTELES. **Tratados de lógica (Órganon)**. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

ARISTOTLE. *Categories*. In: BARNES, Jonathan (Ed.). **The complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 1.

ARISTOTLE. *De Interpretatione*. In: BARNES, Jonathan (Ed.). **The complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 1.

ARISTOTLE. *On Generation and Corruption*. In: BARNES, Jonathan (Ed.). **The complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 1.

ARISTOTLE. *On the Heavens*. In: BARNES, Jonathan (Ed.). **The complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 1.

ARISTOTLE. *Posterior Analytics*. In: BARNES, Jonathan (Ed.). **The complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 1.

ARISTOTLE. *Topics*. In: BARNES, Jonathan (Ed.). **The complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**. Princeton: Princeton University Press, 1995.

AVICENNA. **Libro della guarigione**. Turim: Utet, 2013.

AVICENNA. *Logyca*. In: **Avicenne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata**. Frankfurt: Minerva, 1961.

BENEDICTUS PERERIIUS. **De communibus omnium rerum naturalium principijs & affectionibus, libri quindecim**. Roma: Franciscum Zanettum, & Bartholomaeum Tosium socios, 1576.

BOETHIUS, Anicius Manlius Severinus. **Theological Tractates. The Consolation of Philosophy**. New ed., reprinted. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 2003.

BOETIUS. Liber de Persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium ad Joannem Diaconum Ecclesiae Romanae. In: **Patrologiae cursus completus : sive Bibliotheca Universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad usque Innocentii III tempora floruerunt**. Paris: Apud Garnier Fratres Editores et J.-P. Migne, Successores, 1847, v. 64. (Series Latina, in qua prodeunt Patres, doctores scriptoresque Ecclesiae Latinae, a Tertulliano ad Innocentium III).

CAPREOLUS, Joannes. **In Tertio libro sententiarum amplissimae quaestiones**. Veneza: Haeredem Hieronymi Scoti, 1588.

GUILLELMUS DE OCKHAM. **Expositio in libros Physicorum Aristotelis**. St. Bonaventure: Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1985. (Guillelmi de Ockham opera philosophica et theologica: Opera philosophica).

GUILLELMUS DE OCKHAM. **Scriptum in Librum Primum Sententiarum Ordinatio**. St. Bonaventure: Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1970. (Guillelmi de Ockham opera philosophica et theologica: Opera philosophica Theoloica).

GUILLELMUS DE OCKHAM. **Summa Logicae**. St. Bonaventure: Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1974. (Guillelmi de Ockham opera philosophica et theologica: Opera philosophica).

IOANNES DUNS SCOTUS. **Commentaria Oxoniensia ad IV Libros Magistri Sententiarum: Tom. II In II. Lib. Sententiarum**. Florência: Quaracchi, 1914.

IOANNES DUNS SCOTUS. **Commentaria Oxoniensia ad IV Libros Magistri Sententiarum: Tom. I In I. Lib. Sententiarum**. Florência: Quaracchi, 1912.

IOANNES DUNS SCOTUS. **Ordinatio: Liber Secundus a distinctione prima ad tertiam**. Civitas Vaticana: Polyglottis Vaticanis, 1973. (Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilis et Mariani Opera Omnia).

JOHANNES DUNS SCOTUS. Quaestiones in Tertium Librum Sententiarum. In: **Johannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis, Ordinis Minorum, Opera Omnia**. Paris: Ludovicum Vivès, 1944, v. 14.

JOHN DUNS SCOTUS. **God and Creatures: The Quodlibetal Questions**. Trad. F. Alluntis; A. B. Wolter. London: Princeton University Press, 1975.

MELCHOR CANO. **De locis theologicis**. Madrid: Gazeta, 1774.

PEDRO DA FONSECA. **Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae**. Lyon: Sib. à Porta, 1585.

PROCLUS; DODDS, E. R.; PROCLUS; *et al.* **The elements of theology =: Diadoxos stoixeiōsis theologikē**. 2nd ed. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1992.

S. JOANNES DAMASCENUS. Expositio Fidei Orthodoxae. *In: Patrologiae cursus completus: sive bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad tempora Concilii Tridentini (Anno 1515) pro Latinis et Concilii Florentini (Anno 1459) pro Graecis Floruerunt*. Parisii: J. P. Migne, 1864, v. 94. (Series Graeca, in qua prodeunt Patres, doctores scriptoresque Ecclesiae Graecae, a S. Barnaba ad Photium).

SUÁREZ, Francisco. Commentaria ac disputationes in Primam Partem D. Thomae de Deo Uno et Trino, in tres praecipuos tractatus distributa quorum primus de Divina Substantia ejusque attributis tractat; secundus, de Divina Praedestinatione; tertius, de SS. Trinitatis Mysterio, cum indicibus necessariis. *In: ANDRÉ, D. M (Ed.). R. P. Francisci Suárez e Societate Iesu Opera Omnia*. Parisii: Ludovicum Vivès, 1856, v. 1.

SUÁREZ, Francisco. Commentaria ac disputationes in Primam Partem D. Thomae de Deo effectore creaturarum omnium, in tres praecipuos tractatus distribute, Quorum secundus de Opere Sex Dierum, ac Tertius de Anima. *In: ANDRÉ, D. M (Ed.). R. P. Francisci Suárez e Societate Iesu Opera Omnia*. Parisii: Ludovicum Vivès, 1856, v. 3.

SUÁREZ, Francisco. Commentaria ac Disputationes in Tertiam Partem D. Thomae, scilicet, Opus de Incarnatione. *In: BERTON, CAROLUS (Ed.). R. P. Francisci Suárez e Societate Iesu Opera Omnia*. Parisii: Ludovicum Vivès, 1860. v. 17-18.

SUÁREZ, Francisco. **Commentariorum ac Disputationum in Tertiam Partem Divi Thomae**. Alcalá: Petri Madrigalis, 1590.

SUÁREZ, Francisco. **Commentariorum ac Disputationum in Tertiam Partem Divi Thomae**. 3. ed. Salamanca: Apud Ioannem & Andream Renaut Fratres, 1595. v. 1: Priorum viginti sex quaestionum eius partis expositionem complectens.

SUÁREZ, Francisco. **De anima: commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima = comentarios a los libros de Aristóteles Sobre el alma**. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978-1991, 3 v.

SUÁREZ, Francisco. **Disputaciones Metafísicas**. Edición y traducción de Sérgio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Madrid: Gredos, 1960-66. 7v.

SUÁREZ, Francisco. Disputationes Metaphysicae universam doctrinam duodecim librorum aristotelis comprehendentis. *In*: BERTON, Carolus (Ed.). **R. P. Francisci Suárez e Societate Iesu Opera Omnia**. Parisii: Ludovicum Vivès, 1861. v. 25-26.

SUÁREZ, Francisco; WELLS, Norman Joseph. Translator's Introduction. *In*: **On the essence of finite being as such, on the existence of that essence and their distinction =: De essentia entis finiti ut tale est, et de illius esse, eorumque distinctione**. Milwaukee, Wis: Marquette University Press, 1983.

THOMAS AQUINAS. **Commentary on the Book of causes**. Trad. Vincent A. Guagliardo, Charles R. Hess; Richard C. Taylor. Washington, D.C: Catholic University of America Press, 1996.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentario a la sentencia de Pedro Lombardo: el misterio de la Trinidad**. Pamplona: Universidad de Navarra, Ediciones, 2002.

TOMÁS DE AQUINO. Commentum in Libros IV Sententiarum. *In*: FRETTE, Stanislaus Eduardus. **Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis Sacri Ordinis F. F. Praedicatorum Opera Omnia**. Parisii: Ludovicum Vivès, 1878, v. 30.

TOMÁS DE AQUINO. De ente et essentia. *In*: FRATRUM PRAEDICATORUM (Ed.). **Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita**. Roma: Editori di San tommaso, 1976, v. 43.

TOMÁS DE AQUINO. De propositionibus modalibus. *In*: FRATRUM PRAEDICATORUM (Ed.). **Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita**. Roma: Editori di San Tommaso, 1976, v. 43.

TOMÁS DE AQUINO. De quo est et quod est. *In*: FRETTE, Stanislaus Eduardus (Ed.). **Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis Sacri Ordinis F. F. Praedicatorum Opera Omnia - Opuscula Varia**. Parisii: Ludovicum Vivès, 1875, v. 28.

TOMÁS DE AQUINO. Divi Thomae Aquinatis in primum librum Posteriorum Analyticorum Aristotelis expositio. *In*: ZIGLIARA, Thomas Maria (Ed.). **Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelicis Opera Omnia iussu Impensaque Leonis XIII P. M. Edita: Commentaria in Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum**. Roma: Typographia Polyglotta, 1882, v. 1. 50v.

TOMÁS DE AQUINO. Expositio Libri Boetii de Ebdomadibus. *In*: FRATRUM PRAEDICATORUM (Ed.). **Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelicis Opera Omnia iussu Impensaque Leonis XIII P. M. Edita**. Roma: Éditions du Cerf, 1992, v. 50.

TOMÁS DE AQUINO. **In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio**. Roma: Marietti, 1950.

TOMÁS DE AQUINO. In Opuscula Introductio Generalis. *In*: FRATRUM PRAEDICATORUM (Ed.). **Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita.** Roma: Sanctae Sabinae, 1967, v. 40/A.

TOMÁS DE AQUINO. In XII Libros Metaphysicorum. *In*: FRATRUM PRAEDICATORUM (Ed.). **Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis Sacri Ordinis F. F. Praedicatorum Opera Omnia.** Parisii: Ludovicum Vivès, 1875, v. 24.

TOMÁS DE AQUINO. Quaestio disputata de spiritualibus creaturis. *In*: FRATRUM PRAEDICATORUM (Ed.). **Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita.** Paris: Du Cerf, 2000, v. 24.

TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones De anima.** Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1968.

TOMÁS DE AQUINO. Quaestiones de Quolibet. *In*: FRATRUM PRAEDICATORUM (Ed.). **Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita.** Paris: Du Cerf, 1996, v. 25.

TOMÁS DE AQUINO. Quaestiones Disputatae de Malo. *In*: FRATRUM PRAEDICATORUM (Ed.). **Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita.** Paris: Vrin, 1982, v. 23.

TOMÁS DE AQUINO. Quaestiones Disputatae de Potentia. *In*: FRETTE, Stanislaus Eduardus (Org.). **Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis Sacri Ordinis F. F. Praedicatorum Opera Omnia: Quaestiones Disputatae de Potentia. - de Malo.** Parisii: Ludovicum Vivès, 1875, v. 13.

TOMÁS DE AQUINO. Quaestiones Disputatae de Veritate. *In*: FRATRUM PRAEDICATORUM (Ed.). **Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelicis Opera Omnia iussu Impensaue Leonis XIII P. M. Edita.** Roma: Sanctae Sabinae, 1970, v. 22.

TOMÁS DE AQUINO. **Sobre el principio de individuación.** Trad. Paulo Faitanin. Pamplona: Cuadernos de Anuário Filosófico, 1999.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios: Livros I e II.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Predicatorum S.R.E. Cardinalis. *In*: FRATRUM PRAEDICATORUM (Ed.). **Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelicis Opera Omnia iussu Impensaue Leonis XIII P. M. Edita.** Roma: Typographia Polyglotta, 1888, v. 4-12. 50v.

TOMÁS DE AQUINO. Super Boetium de Trinitate. *In*: FRATRUM PRAEDICATORUM (Ed.). **Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelicis Opera Omnia iussu Impensaue Leonis XIII P. M. Edita.** Roma: Éditions du Cerf, 1992, v. 50.

TOMÁS DE AQUINO. **The power of God**. Trad. Richard J. Regan. New York: Oxford University Press, 2012.

Fontes Secundárias

ATKINS, P. W.; JONES, L.; LAVERMAN, L. **Princípios de química : questionando a vida moderna e o meio ambiente**. 7. ed. Porto Alegre: Bookman, 2018.

ACQUAVIVA, I.; Francisco Suárez on Metaphysics of Modality: An Actualist and Essentialist View on Real Possible Beings. **International Philosophical Quarterly**, v. 59, n. 1, p. 5-21, 2019.

AERTSEN, J.; EMERY, K.; SPEER, A. **Nach der Verurteilung von 1277 / After the Condemnation of 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts**. Boston: De Gruyter, 2013.

ÅKERLUND, E. Material Causality - Dissolving a Paradox: The Actuality of Prime Matter in Suárez. In: FINK, Jakob Leth. **Suárez on Aristotelian Causality**. Boston: Brill, 2015, p. 43-63.

ALARCÓN, E. Thomism Today. **Anuario Filosófico**, v. 39, n. 2, p. 497-520, 2006.

ALCORTA, J. I. **La teoría de los modos em Suárez**. Madrid: Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1949.

ALCORTA, J. I. La teoría de los modos en Suárez. **Revista de Filosofía**, v. 26, n. 7, p. 444-497, 1948a.

ALCORTA, J. I. Problemática de la existencia en Suárez. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, 4-10 de octubre de 1948, Barcelona. **Actas del [...]**. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1949, v. 2, p. 601-619.

ALCORTA, J. I. Problemática de la existencia en Suárez. **Revista de Filosofía**, v. 7, n. 27, p. 693-720, 1948b.

ALCORTA, J. I. Problemática del tema de la creación en Suárez. **Pensamiento**, v. 4, n. extra, p. 305-333, 1948c.

ALVAREZ GÓMEZ, M. Sobre el concepto de individuo en F. Suárez. In: CARDOSO, Adelino; MARTINS, António Manuel; SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Orgs.). **Francisco Suárez (1548-1617) tradição e modernidade**. Lisboa: Colibri, 1999, p. 45-64.

ALVES, A. A. Suárez e a escola de Salamanca. In: CRUZ, Manuel Braga da; PINTO, António Vaz (Orgs.). **Francisco Suárez nos 400 anos da sua morte**. Lisboa: Universidade Católica editora, 2019, p. 52-62.

ANFRAY, J.-P. A Jesuit Debate about the Modes of Union: Francisco Suárez vs. Pedro Hurtado de Mendoza. **American Catholic Philosophical Quarterly**, v. 93, n. 2, p. 309-334, 2019.

AUBENQUE, P. Suárez et L'Avènement du Concept D'Être. *In*: CARDOSO, A.; MARTINS, A. M.; SANTOS, L. R. (Orgs.). **Francisco Suárez (1548-1617) tradição e modernidade**. Lisboa: Colibri, 1999.

AUBENQUE, P. Suárez y el advenimiento del concepto de ente. **Logos. Anales del Seminario de Metafísica**, v. 48, p. 11-20, 2015.

BACIERO, C. Los problemas de la subsistencia creada en Suárez, Vazquez y Lugo. **Miscelánea Comillas**, v. 57, p. 205-243, 1972.

BALTHASAR, H. U. **Gloria. Una estética teológica. 5. Metafísica. Edad Moderna**. Madrid: Encuentro, 1988.

BARROSO FERNÁNDEZ, O. Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología. **Pensamiento**, v. 62, n. 232, p. 121-138, 2006.

BARRY, D. M. Arianism. *In*: CARSON, T.; CERRITO, J. (Orgs.). **New Catholic Encyclopedia. A - Azt**. 2. ed. Detroit: Thomson; Gale, 2003, v. 1, p. 660-664.

BELDA PLANS, J. **La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

BERGADÁ, M. M. El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna. *In*: CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA, 1., 1949, Mendoza. **Actas del...** Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo, 1950, v. 3, p. 1921-1926.

BLANC, M. F. Reflexividade e tautologia do ser considerações sobre natureza da ontologia. **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 31, p. 143-166, 2007.

BRANDÃO, B. L. O problema do misticismo em Plotino. **Revista Estudos Filosóficos**, v. 10, p. 29-39, 2013.

BURLANDO BRAVO, G. Duración y simultaneidad eterno-temporal en la meta-teología de F. Suárez. **Seminarios de Filosofía**, v. 10, p. 183-212, 1997.

BURLANDO BRAVO, G. Eternidad con duración Francisco Suárez. *In*: COMPANY, C.; GONZÁLEZ, A.; WALDE MOHENO, L. (Orgs.). **Discursos y representaciones en la Edad Media: actas de las VI Jornadas Medievales**. 1. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 499-518.

CAMELOT, P. T. Nestorianism. *In*: CARSON, T.; CERRITO, J. (Orgs.). **New Catholic Encyclopedia: Mos - Pat**. 2. ed. Detroit: Thomson; Gale, 2003, v. 10, p. 252-253.

CARMODY, J. M. Homoousios. *In*: CARSON, T.; CERRITO, J. (Orgs.). **New Catholic Encyclopedia: Hol - Jub**. 2. ed. Detroit: Thomson; Gale, 2003, v. 7.

CASTELLOTE, S. El hombre como persona según F. Suárez. **Anales Valentinus**, v. 2, p. 179-208, 1976.

CESSARIO, R. **A Short History of Thomism**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005.

COLACICCO, G. Hacia una ontología trinitaria: notas sobre el De Deo de Francisco Suárez. *In*: CARVALHO, Mário A. Santiago de; LÁZARO PULIDO, Manuel; GUIDI, Simone; *et al* (Ed.). **Francisco Suárez - metaphysics, politics and ethics**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p. 91-112.

COLACICCO, G. Il Libro Δ della Metafisica. Francisco Suárez e il confronto con Aristotele. *In*: FARACO, C.; LANGELLA, S. (Orgs.). Francisco Suárez, 1617-2017. **Atti del Convegno in occasione del IV centenario della morte...** Capua: Artetetra, 2019, p. 45-64.

CONTAT, A. Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento (prima parte). **Alpha Omega**, v. 11, n. 1, p. 77-129, 2008.

CORNELIO, F. Neotomismo e neosuarezismo: una battaglia di principi. **Divus Thomas**, v. 44, p. 167-215; 420-498, 1941.

COSTA, E. F. Comentário de Santo Tomás de Aquino ao De Hebdomadibus de Boécio - advertência preliminar -. **Ágora Filosófica**, v. 1, p. 1-21, 2007.

COSTA, I. F. **El ente y el ejercicio del ser: Estudio comparativo de Boecio y Santo Tomás en la Lectio II del comentario al De Hebdomadibus**. 2009. 146 p. Dissertação, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma, 2009.

COUJOU, J.-P. Suárez et la renaissance de la métaphysique. *In*: **FRANCISCO SUÁREZ. Disputes métaphysiques I-III**. Paris: Vrin, 1998, p. 7-45.

COUJOU, J.-P. La généalogie d'une ontologie de l'essence. *In*: FRANCISCO SUÁREZ. **Dispute métaphysique XXXI: L'essence de l'étant fini en tant que tel, son être, et leur distinction réciproque**. Paris: Vrin, 1999, p. 9-36.

COUJOU, J.-P.; FRANCISCO SUÁREZ. **Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie: étude et traduction de l'index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de F. Suárez**. Paris: Peeters, 1999.

COURTENAY, W. J. **Ockham and Ockhamism: studies in the dissemination and impact of his thought**. Leiden ; Boston: Brill, 2008.

COURTINE, J.-F. Différence ontologique et analogie de l'être. Le tournant suarezien. **Bulletin de la Société française de philosophie**, v. 83, p. 41-76, 1989.

COURTINE, J.-F. Le principe d'individuation chez Suárez et chez Leibniz. **Studia leibnitiana**, v. 23, p. 174-190, 1983.

COURTINE, J.-F. Le projet suarezien de la métaphysique. **Archives de philosophie**, v. 42, p. 235-274, .

COURTINE, J.-F. Nominalisme et pensée classique: La situation privilégiée de l'oeuvre de F. Suárez. **Recherches sur le XVIIe siècle**, v. 1, p. 21-34, 1976.

COURTINE, J.-F. ¿Ontologie ou métaphysique? **Giornale di Metafisica**, v. 7, p. 3-24, 1985.

COURTINE, J.-F. Suárez, Heidegger, and Contemporary Metaphysics. In: **A Companion to Francisco Suarez**. Boston: Brill, 2014, p. 72-90.

COURTINE, J.-F. **Suarez et le système de la métaphysique**. Paris: Presses universitaires de France, 1990.

CROSS, R. Medieval Theories of Haecceity. In: ZALTA, Edward N. (Org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. [s.l.: s.n.], 2014. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/medieval-haecceity/>>. Acesso em: 08 de Setembro de 2021.

CUNNINGHAM, F. A. Averroes vs. Avicenna on Being. **The New Scholasticism**, v. 48, n. 2, p. 185-218, 1974.

D'AMATO, M. **Francisco Suárez's Concept of Being**. 1998. 86 f. Dissertação, Concordia University, Department of Philosophy, Québec, 1998.

DARGE, R. Suárez on the subject of metaphysics. In: SALAS, V. M. (Ed.). **A companion to Francisco Suárez**. Boston: Brill, 2014, p. 91-123.

DARGE, R. Zum historischen Hintergrund der Transzendentalienlehre in den Disputationes Metaphysicae. In: NOVÁK, L. (Ed.). **Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context**. Boston: De Gruyter, 2014, p. 47-65.

DE BONI, L. A. Filosofia y teología en Duns Escoto. El prologus de la „Ordinatio“ (p. I q. un.) y la condenación de 1277. In: AERTSEN, J. A.; SPEER, A. (Ed.). **Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages?** Berlin, Boston: De Gruyter, 1998.

DENIFLE, H. **Chartularium Universitatis Parisiensis**. Parisii: Fratrum Delalain, 1989.

DESCOQS, P. **Essai critique sur l'hylémorphisme**. Paris: Beauchesne, 1924.

DESCOQS, P. Thomisme et suarezisme. **Archives de Philosophie**, v. 4, p. 82-192, 1927.

DI VONA, P. **Studi sulla scolastica della Controriforma: L'esistenza e la sua distinzione metafisica dell'essenza**. Firenze: La Nuova Italia, 1968.

DONATI, S. A New Witness to the Radical Aristotelianism Condemned by Etienne Tempier in 1277. *In*: AERTSEN, J. A.; SPEER, A. (Ed.). **Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages?** Berlin, Boston: De Gruyter, 1998, p. 371-382.

DOYLE, J. P. Extrinsic Cognoscibility: a Seventeenth Century Supertranscendental Notion. **The Modern Schoolman**, v. 68, p. 57-80, 1990.

DOYLE, J. P. Heidegger and Scholastic Metaphysics. **The Modern Schoolman**, v. 49, n. 3, p. 201-220, 1972.

DOYLE, J. P. Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Work of Francis Suárez, S.J. **Vivarium**, v. 22, p. 121-160, 1984.

DOYLE, J. P. Suarez on the Analogy of Being. **The Modern Schoolman**, v. 46, n. 4, p. 323-341, 1969.

DOYLE, J. P. Suarez on the Reality of the Possibles. **The Modern Schoolman**, v. 45, n. 1, p. 29-48, 1967.

DOYLE, J. P. Supertranscendental Being: On the Verge of Modern Philosophy. *In*: BROWN, S. F. (Ed.). **Meeting of the Minds: The Relation between Medieval and Classical Modern European Philosophy**. Turnhout: Brepols, 1998, p. 297-315.

EMERY, K.; SPEER, A. After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations. *In*: AERTSEN, J. A.; EMERY, K.; SPEER, A. (Ed.). **Nach der Verurteilung von 1277 / After the Condemnation of 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts**. Boston: De Gruyter, 2001, p. 3-20.

ENES, J. Suárez e o Regresso ao momento ontológico de Parmênides. *In*: CARDOSO, A.; MARTINS, A. M.; SANTOS, L. R. (Orgs.). **Francisco Suárez (1548-1617) tradição e modernidade**. Lisboa: Colibri, 1999, p. 21-36.

ESCRIBANO CABEZA, M. Francisco Suárez: la modernidad a disputa. **Cultura**, v. 32, p. 211-237, 2013.

ESPOSITO, C. Francisco Suárez o del debito teologico dell'ontologia moderna. *In*: FARACO, C.; LANGELLA, S. (Orgs.). **Francisco Suárez, 1617-2017. Atti del Convegno in occasione del IV centenario della morte...** Capua: Artetetra, 2019, p. 65-82.

ESPOSITO, C. Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia. **Quaestio Journal of the History of Metaphysics**, v. 1, p. 407-430, 2001.

ESPOSITO, C. Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought. *In*: SALAS, V. M. (Ed.). **A companion to Francisco Suárez**. Boston: Brill, 2014, p. 124-147.

ESPOSITO, C. Suárez, filósofo barroco. **Cauriensia: Revista anual de ciencias eclesiásticas**, v. 12, p. 25-42, 2017.

ESPOSITO, C. Existence, relation, efficience. Le nœud suarézien entre métaphysique et théologie. *In*: ESPOSITO, C. (Org.). L'ESISTENZA / L'EXISTENCE, 23 - 25 gennaio 2003, Caen. **Atti del colloquio internazionale...** Turnhout: Brepols, 2003, p. 139-161.

FABRO, C. **Neotomismo e Suarezismo**. Segni: Edivi, 2004.

FASTIGGI, R. Algunos puntos de acuerdo y desacuerdo entre Suárez y Tomás de Aquino en la metafísica y la teología dogmática. **Studium**, v. 20, n. 40, p. 79-84, 2017.

FASTIGGI, R. Francisco Suárez as Dogmatic Theologian. *In*: SALAS, V. M. (Ed.). **A companion to Francisco Suárez**. Boston: Brill, 2014, p. 148-163.

FERNÁNDEZ BURILLO, S. Las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez S.J.: Su inspiración y algunas de sus líneas maestras en el IV centenario de la primera edición (1597-1997). **Revista Española de Filosofía Medieval**, v. 4, p. 65-86, 1997.

FERNÁNDEZ BURILLO, S. Suárez y el ontologismo. **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, v. 20, p. 213-243, 1993.

FORLIVESI, M. Approaching the Debate on the Subject of Metaphysics from the Later Middle Ages to the Early Modern Age: The Ancient and Medieval Antecedents. **Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale**, v. 34, p. 9-59, 2009.

FORLIVESI, M. Impure Ontology. The Nature of Metaphysics and Its Object in Francisco Suárez's Texts. **Quaestio Journal of the History of Metaphysics**, v. 5, p. 559-586, 2005.

FORLIVESI, M. In Search of the Roots of Suárez's Conception of Metaphysics: Aquinas, Bonino, Hervaeus Natalis, Orbellis, Trombetta. *In*: NOVÁK, L. (Ed.). **Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context**. Boston: De Gruyter, 2014, p. 22-46.

FORLIVESI, M. La distinction entre concept formel et concept objectif : Suárez, Pasqualigo, Mastri. **Les Études philosophiques**, v. 60, n. 1, p. 3-30, 2002.

FREGE, G. **Lógica e filosofia da linguagem**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

GALLEGO, J. J. El dominico Diego Mas y la primera metafísica sistemática. *In*: **Francisco Suárez: "Der ist der Mann"**. Valência: EDICEP, 2004.

GARCÍA DE LA MORA, J. M. Francisco Suárez interpretaciones y críticas. **Convivium revista de filosofía**, v. 9, p. 40-79, 1996.

GARCÍA LOPEZ, J. El constitutivo formal del ente finito. **Anales de la Universidad de Murcia**, v. 9, p. 133-194, 1950.

GARCÍA LOPEZ, J. La concepción suarista del ente y sus implicaciones metafísicas. **Anuario Filosófico**, v. 2, p. 135-167, 1969.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. El sentido de la realidad en la metafísica suareciana. **Miscelánea Comillas**, v. 9, p. 309-322, 1948.

GARCÍA-VILLOSLADA, R. **Raíces históricas del luteranismo**. Madrid: EDICA, 1976.

GAUDEL, A.-J. La théologie de l'« Assumptus Homo ». Histoire et valeur doctrinale (A propos du livre du P. Déodat de Basly : «Inopérantes offensives contre l'Assumptus Homo»). **Revue des Sciences Religieuses**, v. 17, n. 1, p. 64-90, 1937.

GERSONII, J. De concordia metaphysicae cum logica. *In: Doctoris et cancellarii parisiensis, quarta pars operum, conciones ad populum praesertim complectitur*. Paris: [s.n.], 1606, v. 4.

GILSON, E. **Being and some philosophers**. 2. ed. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952.

GILSON, E. **El ser y la esencia**. Buenos Aires: Desclée, 1965.

GILSON, E. **History of Christian philosophy in the Middle Ages**. Washington: Catholic University of America Press, 2019.

GILSON, E. **Index scolastico-cartésien**. Paris: Alcan, 1913.

GILSON, E. **A filosofia na Idade média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GNEMMI, A. **Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle «Disputationes Metaphysicae» di F. Suárez**. Milano: Pubblicazioni dell'Università del S. Cuore, 1969.

GNEMMI, A. Postille: A Proposito di Fondamento Metafisico e di F. Suarez. **Rivista di Filosofia de Neo-Scolastica**, v. 65, n. 2, p. 410-417, 1973.

GNEMMI, A. Postille: Nuova postilla a proposito di fondamento metafisico e di F. Suarez. **Rivista di Filosofia de Neo-Scolastica**, v. 67, n. 3, p. 622-626, 1975.

GÓMEZ CAFFARENA, J. Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez. **Pensamiento**, v. 15, n. 57-58, p. 135-154, 1959.

GONÇALVES, J. C. Francisco Suárez e a modernidade filosófica: a distinção essência-existência. *In: CARDOSO, A.; MARTINS, A. M.; SANTOS, L. R. (Orgs.)*.

Francisco Suárez (1548-1617) tradição e modernidade. Lisboa: Colibri, 1999, p. 121-131.

GONZÁLEZ, A. P. Presencia y disposición de las Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez en el Proyecto ontológico-existencial de Martin Heidegger. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 56, n. 2, p. 178-205, 2011.

GOSSIAUX, M. D. James of Viterbo. *In*: GRACIA, Jorge J. E.; NOONE, Timothy B. (Ed.). **A companion to philosophy in the middle ages**. Malden, MA: Blackwell Pub, 2003, p. 332-333.

GOSSIAUX, M. D. James of Viterbo on Metaphysics. *In*: CÔTÉ, Antoine; GOSSIAUX, M. D. (Ed.). **A companion to James of Viterbo**. Boston: Brill, 2018, p. 33-69.

GOSSIAUX, M. D. James of Viterbo on the relationship between essence and existence. **Augustiniana**, v. 49, n. 1/2, p. 73-107, 1999.

GRACIA, J. E.. Francis Suárez. *In*: GRACIA, J. E. (Ed.). **Individuation in scholasticism: the later Middle Ages and the counter-reformation (1150-1650)**. Albany: State University of New York Press, 1994.

GRACIA, J. E. Fundamentals in Suárez's Metaphysics: Transcendentals and Categories. *In*: SCHWARTZ, D. (Ed.). **Interpreting Suárez**. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 19-38.

GRACIA, J. E. **Individuality: an essay on the foundations of metaphysics**. Albany: State University of New York Press, 1988.

GRACIA, J. E. Individuals as Instances. **The Review of Metaphysics**, v. 37, n. 1, p. 37-59, 1983.

GRACIA, J. E. Introduction. *In*: SUÁREZ, Francisco. **Suárez on Individuation [Metaphysical Disputation V: Individual Unity and its Principle]**. Milwaukee: Marquette University Press, 1982.

GRACIA, J. E. Introduction: The Problem of Individuation. *In*: GRACIA, J. E. (Ed.). **Individuation in scholasticism: the later Middle Ages and the counter-reformation (1150-1650)**. Albany: State University of New York Press, 1994.

GRACIA, J. E. **Introduction to the problem of individuation in the early Middle Ages**. München, Wien: Philosophia Verl, 1984.

GRACIA, J. E. Suárez and Metaphysical Mentalism: The Last Visit. **American Catholic Philosophical Quarterly**, v. 67, n. 3, p. 349-354, 1993.

GRACIA, J. E. Suárez and the doctrine of the transcendentals. **Topoi**, v. 11, p. 121-133, 1992.

GRACIA, J. E. Suárez y la individualidad. **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, v. 10, p. 157-182, 1983.

GRACIA, J. E. Suárez's conception of metaphysics; a step in the direction of mentalism. **American Catholic Philosophical Quartely**, v. 65, n. 3, p. 287-309, 1991.

GRACIA, J. E. The Ontological Status of the Transcendental Attributes of Being in Scholasticism and Modernity: Suárez and Kant. *In*: AERTSEN, J. A.; SPEER, A. (Ed.). **Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages?** Boston: De Gruyter, 1998, p. 213-226.

GRACIA, J. E. What the individual adds to the common nature according to Suárez. **The New Scholasticism**, v. 53, n. 2, p. 221-233, 1979.

GRANT, E. The effect of the condemnation of 1277. *In*: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J.; *et al* (Ed.). **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 537-539.

GUERIZOLI, R. Sobre a refundação tardomedieval da metafísica. Os motivos de Henrique de Gand. **Discurso**, v. 40, p. 207-236, 2010.

HALFWASSEN, J. The Metaphysics of the One. *In*: FRANCIS, M.; TAYLOR, M. (Ed.). **Herbert Spencer: legacies**. London ; New York: Routledge, 2015, p. 182-199.

HATTAB, H. Suárez's Last Stand for the Substantial Form. *In*: HILL, B.; LAGERLUND, H. (Ed.). **The Philosophy of Francisco Suárez**. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 101-118.

HEIDEGGER, M. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2012b.

HEIDEGGER, M.; SARTRE, J.-P. A constituição onto-teológica da metafísica. *In*: **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

HEIDER, D. El concepto de ser en Suárez: ¿unívoco o análogo? **Studium**, v. 40, n. 1, p. 99-120, 2017.

HEIDER, D. Suárez on the Concept of Being: Is Suárez's Concept of Being Analogical or Univocal? **American Catholic Philosophical Quartely**, v. 81, n. 1, p. 21-42, 2007.

HEIDER, D. **Suárez's Metaphysics: From the Concept of Being via the Transcendental Unity to the Kinds of the Transcendental Unity**. Tese, Faculty of Philosophy & Arts, Charles University, Praga, 2007.

HEIDER, D. The Nature of Suárez's Metaphysics. *Disputationes Metaphysicae and Their Main Systematic Strains*. **Studia Neoaristotelica**, v. 6, n. 1, p. 99-110, 2009.

HEIDER, D. The Unity of Suárez's Metaphysics. **Medioevo, Rivista di Storia della Filosofia Medievale**, v. 34, p. 475-505, 2009.

HEIDER, D. **Universals in second scholasticism: a comparative study with focus on the theories of Francisco Suárez S.J. (1548-1617), João Poinset O.P. (1589-1644), and Bartolomeo Mastri da Meldola O.f.M. Conv. (1602-1673), Bonaventura Belluto O.f.M. Conv. (1600-1676)**. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2014.

HELLÍN, J. Abstracción de tercer grado y objeto de la metafísica. **Pensamiento**, v. 4, p. 433-450, 1948a.

HELLÍN, J. ¿Defiende Suárez la real distinción de esencia y existencia en las criaturas. **Pensamiento**, v. 9, n. 36, p. 490-499, 1953.

HELLÍN, J. El ente real y los posibles en Suárez. **Espíritu**, v. 10, n. 39, p. 146-164, 1961.

HELLÍN, J. El ente y la existencia en Suárez. **Espíritu**, v. 29, p. 45-54, 1980.

HELLÍN, J. Existencialismo escolástico suareciano. **Pensamiento**, v. 12, n. 46, p. 157-178, 1956.

HELLÍN, J. La teoría de los modos en Suárez. **Pensamiento**, v. 6, n. 24, p. 435-464, 1950.

HELLÍN, J. Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez. **Pensamiento**, v. 4, n. extra, p. 123-168, 1948b.

HELLÍN, J. Más sobre el existencialismo escolástico de Suárez. **Espíritu**, v. 30, n. 84, p. 161-169, 1981.

HELLÍN, J. Necesidad de la analogía del ser según Suárez. **Pensamiento**, v. 1, n. 2, p. 147-180, 1945.

HELLÍN, J. Nociones de la potencia y el acto y sus mutuas relaciones según Suárez. **Las Ciencias**, v. 17, p. 91-118, 1952.

HELLÍN, J. Sobre el ser esencial y existencial en el ser creado. *In: CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA*, 4-10 de octubre de 1948, Barcelona. **Actas del [...]**. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1949, v. 2, p. 517-561.

HELLÍN, J. Sobre el tránsito de la potentia activa al acto, según Suárez. **Razón y fe**, v. 138, p. 353-407, 1948c.

HELLÍN, J. Sobre la limitación del acto por la potencia. **Las ciencias**, v. 16, p. 329-365, 1951.

HELLÍN, J. Suarezianismus. **Archivo Teológico Granadino**, v. 63, p. 191-198, 2000.

HONNEFELDER, L.r; MANDRELLA, I.; BOULNOIS, O.; *et al.* **La métaphysique comme science transcendante: entre le Moyen Âge et les temps modernes**. Paris: Presses universitaires de France, 2002.

HURTADO, G. Entes y modos en las Disputaciones Metafísicas. *In*: CARDOSO, A.; MARTINS, A. M.; SANTOS, L. R. (Orgs.). **Francisco Suárez (1548-1617) tradição e modernidade**. Lisboa: Colibri, 1999.

ITURRIOZ, J. En torno al ockhamismo de Suárez. **Estudios Eclesiásticos**, v. 19, p. 61-130, 1945.

ITURRIOZ, J. **Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez, S.J.** Madrid: Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo S. J. de Oña, 1949.

ITURRIOZ, J. Existencia tomista y subsistencia suareciana. *In*: CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA, 1., 1950, Mendoza. **Actas del...** Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo, 1950, v. 2, p. 798-804.

ITURRIOZ, J. Fuentes de la metafísica de Suárez. **Pensamiento**, v. 4, n. extra, p. 31-90, 1948.

ITURRIOZ, J. La noción de subsistencia y supósito en Suárez. **Estudios Eclesiásticos**, v. 7, p. 33-74, 1943.

ITURRIOZ, J. Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora 'De essentia, existentia et subsistentia'. **Estudios Eclesiásticos**, v. 18, p. 330-359, 1944.

KNIGHT, D. M. Suarez's Approach to Substantial Form. **The Modern Schoolman**, v. 39, n. 3, p. 219-239, 1962.

KOBAU, P. Ontologia. *In*: FERRARIS, M. (Org.). **Storia dell'ontologia**. Studi Bompiani. Milão: Bompiani, 2010, p. 94-141.

KRONEN, John D. Substances are not Windowless: A Suarezian Critique of Monadism. **American Catholic Philosophical Quarterly**, v. 71, p. 53-81, 1997.

KRONEN, J. D. "The Importance of the Concept of Substantial Unity in Suárez's Argument for Hylomorphism. **American Catholic Philosophical Quarterly**, v. 65, p. 335-360, 1991.

KRONEN, J. D.; MENSSEN, S.; SULLIVAN, T. D. The problem of the continuant: Aquinas and Suarez on the prime matter and substantial generation. **Review of Metaphysics**, v. 53, n. 4, p. 863-885, 2000.

LÉON, F.; TEMPIER, E. **1277, la condena de la filosofía: edición del "Syllabus" del obispo Tempier en la Universidad de París**. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2018.

LIBERA, A. Philosophie et censure Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277. *In*: AERTSEN, J. A.; SPEER, A. (Ed.). **Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages?** Boston: De Gruyter, 1998, p. 71-89.

MAHONEY, E. P. Reverberations of the Condemnation of 1277 in Later Medieval and Renaissance Philosophy. *In*: AERTSEN, J. A.; EMERY, K.; SPEER, A. (Ed.). **Nach der Verurteilung von 1277 / After the Condemnation of 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts**. Boston: De Gruyter, 2001, p. 902-930.

MANDONNET, P. F. **Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin**. 2. ed. Fribourg: L'oeuvre de Saint-Paul, 1910.

MARION, J.-L. **On Descartes' Metaphysical Prism. The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesian Thought**. London: The University of Chicago Press, 1999.

MARSCHLER, T. **Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext**. Münster: Aschendorff, 2007.

MARTÍNEZ GÓMEZ, L. Lo existencial en la analogía de Suárez. **Pensamiento**, v. 4, n. extra, p. 215-243, 1948.

MARTINS, A. M. Tópica Metafísica: de Fonseca a Suárez. *In*: CARDOSO, A.; MARTINS, A. M.; SANTOS, L. R. (Orgs.). **Francisco Suárez (1548-1617) tradição e modernidade**. Lisboa: Colibri, 1999.

MARTINS, D. Nos Passos De Garcia Morente: Estrutura Metafísica Do Pensamento Filosófico. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 1, n. 2, p. 133-149, 1945.

MAS HERRERA, O. La esencia y la existencia: Santo Tomás y Francisco Suárez. **Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica**, v. 37, n. 91, p. 115-122, 1999.

MAURER, A. A. **The philosophy of William of Ockham in the light of its principles**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002.

MCINERNY, R. "Esse ut Actus Intensivus" in the Writings of Cornelio Fabro. **Proceedings of the American Catholic Philosophical Association**, v. 38, p. 137-142, 1964.

MENN, S. Suárez, nominalism and modes. *In*: WHITE, Kevin. **Hispanic Philosophy in the Age of Discovery**. Washington: Catholic University of America Press, 2018, p. 242-272.

MERCEDES BERGADÁ, M. El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna. *In*: **CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA, 1., 1949, Mendoza. Actas del [...]**. Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo, 1950, v. 3, p. 1923-1924.

MERINO ABAD, J. A. **Juan Duns Escoto: introducción a su pensamiento filosófico-teológico**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

MINER, Robert C. Suarez as Founder of Modernity: Reflections on a Topos in Recent Historiography. **History of Philosophy Quarterly**, v. 18, n. 1, p. 17-36, 2001.

MIRANDA BARBOSA, A. A individuação nas disputas metafísicas de Suárez. *In*: IV CENTENÁRIO DEL NACIMIENTO DE FRANCISCO SUAREZ, 1949, Burgos. **Actas del...** Madrid: Dirección General de Propaganda, 1950, p. 339-360.

MONACO, N. **Praelectiones Metaphysicae Generalis**. Prati: Giachetti, 1913.

MURPHY, F. X. Monophysitism. *In*: CARSON, T.; CERRITO, J. (Orgs.). **New Catholic Encyclopedia: Mab - Mor**. 2. ed. Detroit: Thomson; Gale, 2003, v. 9, p. 814-816.

NORMORE, C. G. Nominalism. *In*: LAGERLUND, Henrik; HILL, Benjamin (Ed.). **Routledge companion to sixteenth century philosophy**. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.

NOVOTNÝ, D. D.; GRACIA, J. E. Transcendentales y categorías en la Metafísica de Suárez. *In*: PICH, Roberto Hofmeister; CULLETON, Alfredo Santiago (Ed.). **Right and Nature in the First and Second Scholasticism**. Turnhout: Brepols, 2014, p. 449-458.

OCAMPO, F. El debate en torno al 'argumento del intellectus essentiae' y la 'distinción real' entre la esencia y el ser en el *De ente et essentia* de Tomás de Aquino. **Studia Gilsoniana**, v. 7, n. 2, p. 237-261, 2018.

ORREGO, S. The 16th Century School of Salamanca as a Context of Synthesis Between the Middle Ages and the Renaissance in Theological and Philosophical Matters. *In*: BURNETT, C.; MEIRINHOS, J.; HAMESSE, J. (Org.). **Continuities and Disruptions between the Middle Ages and the Renaissance: Proceedings of the colloquium held at the Warburg Institute, 15-16 June 2007, jointly organised by the Warburg Institute and the Gabinete de Filosofia Medieval**. Porro: Louvain-la-Neuve, 2008, p. 113-137.

OWENS, J. The Number of Terms in the Suarezian Discussion on Essence and Being. **The Modern Schoolman**, v. 34, n. 3, p. 147-191, 1957.

PANACCIO, C. Semantics and Mental Language. *In*: SPADE, P. V (Ed.). **The Cambridge Companion to Ockham**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

PAPA SÃO PIO X. Motu Proprio Doctoris Angelici. **Aquinate**, v. 11, p. 111-120, 2010.

PENNER, S. Suárez on Substantial Forms: a Heroic Last Stand? *In*: MARYKS, Robert Aleksander; SENENT DE FRUTOS, J. A. (Ed.). **Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the Complexities of Modernity**. Boston: BRILL, 2019, p. 46-71.

PEREIRA, J. O integralismo existencial de Suárez: *In* Calumniatorem Doctoris Eximii. **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 14, p. 295-312, 1998.

PEREIRA, J. Original Features of Suárez's Thought. *In*: SALAS, V. M. (Ed.). **A companion to Francisco Suárez**. Leiden: Brill, 2014, p. 297-312. (Brill's companions to the Christian tradition, volume 53).

PEREIRA, J. **Suárez: between scholasticism and modernity**. Milwaukee, Wis: Marquette University Press, 2007.

PEREIRA, J. The Achievement of Suárez and the Suarezianization of Thomism. *In*: CARDOSO, A.; MARTINS, A. M.; SANTOS, L. R. (Orgs.). **Francisco Suárez (1548-1617) tradição e modernidade**. Lisboa: Colibri, 1999, p. 133-156.

PEREIRA, J. The Existential Integralism of Suárez: Reevaluation of Gilson's Allegation of Suarezian Essentialism. **Gregorianum**, v. 85, p. 660-688, 2004.

PIRES, C. Acto da essência ou essência em acto? **Revista portuguesa de filosofia**, v. 6, p. 435-464, 1950.

PONCELA GONZÁLEZ, A. En contra del esencialismo: ente real y existencia en Suárez. *In*: MARYKS, R. A.; SENENT DE FRUTOS, J. A. (Ed.). **Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the Complexities of Modernity**. Boston: Brill, 2019, v. 22, p. 97-111.

PRIETO LÓPEZ, L. J. Res, aliquid y nihil en Suárez y la filosofía moderna. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, v. 30, n. 1, p. 49-69, 2013a.

PRIETO LÓPEZ, L. J. **Suárez y el destino de la metafísica: de Avicena a Heidegger**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013b.

PRIETO LÓPEZ, L. J. La crítica de Juan de santo Tomás del concepto suareciano de materia prima. **Scientia et Fides**, v. 6, n. 1, p. 1-22, 2018.

PRIETO LÓPEZ, L. J. La impronta escotista en la metafísica de Suárez conocimiento intuitivo, actualidad de la materia prima e hipostatización del accidente. **Logos Anales del Seminario de Metafísica**, v. 50, p. 207-227, 2017.

PRIETO LÓPEZ, L. J. Una clave de lectura de las Disputationes Metaphysicae el actualismo de Suárez. **Comprender**, v. 20, n. 1, p. 91-108, 2008.

QUILES, Ismael. **Antropología filosófica in-sistencial**. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1978.

QUILES, I. **Filosofía de la persona según Karol Wojtyla: estudio comparado con la antropología in-sistencial**. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1987.

QUILES, I. **Francisco Suárez, S.J: Su Metafísica**. Buenos Aires: Depalma, 1989.

QUILES, I. La intuición fundamental de la metafísica de Suárez. **Fascículos de la Biblioteca**, v. 3, p. 51-96, 1941.

QUILES, I. **La persona humana**. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1980.

QUILES, I. Más allá del existencialismo, Filosofía In-sistencial. **Ciencia y fe**, v. 5, n. 18, p. 16-37, 1949a.

QUILES, I. Un elemento existencial de la Tradición escolástica, la contingencia del ser finito. **Ciencia y fe**, v. 5, n. 19, p. 77-81, 1949b.

RÁBADE ROMEO, S. La metafísica de Suárez subjetivización y dinamismo. **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, v. 30, p. 145-155, 2003.

RÁBADE ROMEO, S. La metafísica de Suárez y l acusación de esencialismo. **Anales de la Cátedra Francisco Suárez**, v. 3, p. 73-86, 1963.

RAMELLA, F. Il costitutivo formale della persona in Francisco Suárez tra Teologia e Metafisica. In: FARACO, C.; LANGELLA, S. (Orgs.). Francisco Suárez, 1617-2017. **Atti del Convegno in occasione del IV centenario della morte...** Capua: Artetetra, 2019, p. 111-124.

REDLE, M. J. Beatific Vision. In: CARSON, T. (Org.). **New Catholic Encyclopedia: Baa - Cam**. 2. ed. Detroit: Thomson; Gale, 2003, v. 2, p. 168-177.

RIOS, A. R. Suárez e a doutrina das formas substanciais. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 41, n. 163, p. 525-539, 1996.

ROIG GIRONELLA, J. La oposición 'individuo-universal' en los siglos XIV-XV, punto de partida de Suárez. In: WILPERT, P.; ECKERT, WILLEHAD P. (Orgs.). **Miscellanea Mediaevalia: Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihr Ebedeutung**. Berlin: De Gruyter, 1963, p. 667-678.

ROIG GIRONELLA, J. La síntesis metafísica de Suárez. **Pensamiento**, v. 4, n. extra, p. 169-213, 1948.

ROIG GIRONELLA, J. Para la historia del nominalismo y de la reacción antinominalista de Suárez. **Pensamiento**, v. 17, n. 67, p. 279-310, 1961.

ROSANAS, J. El principio de individuación según Suárez. **Ciencia y fe**, v. 6, n. 21, p. 69-86, 1950.

ROSANAS, Juan. La teoría metafísica suareciana sobre los modos. **Ciencia y fe**, v. 4, n. 15, p. 32-42, 1948.

RUBIANES, E. La subsistencia creada según Suárez. **Ecclesiastica Xaveriana**, v. 2, p. 97-146, 1952.

SALAS, V. M. La orientación teológica de la metafísica de Francisco Suárez. **Pensamiento**, v. 74, n. 279, p. 7-29, 2018.

SALAS, V. M. Suárez e o início de uma forma secularizada de investigação ontológica, marca da modernidade. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, v. 17, n. 511, p. 31-35, 2017.

SANTA OLALLA, M. A. Existencia y duración en el pensamiento de Francisco Suárez. **Archivo Teológico Granadino**, v. 72, p. 5-29, 2009.

SANTAMARÍA, F. **En el tercer centenario de F. Suárez S. I.: Estudio crítico de las teorías de Sto. Tomás y de Suárez acerca de la distinción entre esencia, subsistencia y existencia y en relación con las verdades teológicas**. Madrid: Teodoro, 1917.

SANZ, V. La reducción suareciana de los trascendentales. **Anuario Filosófico**, v. 25, n. 2, p. 403-420, 1992.

SANZ, V. **La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez**. Pamplona: EUNSA, 1989.

SAVIAN FILHO, J. A distinção entre ESSE e ID QUOD EST no DE HEBDOMADIBUS de Boécio. **Coletânea**, v. 3, 2003.

SESKASOZI, E. **A comparative and critical analysis of the metaphysical theories of William of Ockham and Francisco Suárez as regards the principal of individuation**. Tese, University of Kansas, Lawrence, 1976.

SHIELDS, C. J. (Ed.). **The Oxford handbook of Aristotle**. New York: Oxford University Press, 2012.

SIEWERTH, G. **Des Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger**. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960.

SLATER, W. J. **Lexicon to Pindar**. Berlin: De Gruyter, 1969

SÖCHTING HERRERA, J. **El hombre en Dios. La Encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez**. Granada: Facultad de Teología de Granada, 2021a.

SÖCHTING HERRERA, J. Encarnación y subsistencia en las Disputaciones metafísicas de Francisco Suárez. Algunas cuestiones en torno a los fundamentos de la modernidad. In: MARYKS, R. A.; SENENT DE FRUTOS, J. A. (Ed.). **Francisco Suárez (1548-1617)**. Boston: BRILL, 2019, p. 154-177.

SÖCHTING HERRERA, J. La Encarnación en el pensamiento Teológico e Filosófico de Francisco Suárez: Una presentación. **Proyección**, v. 68, p. 396-398, 2021b.

SÖCHTING HERRERA, J. **La Encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez**. 2021. 697 p. Tese, Facultad de Teología de Granada, Granada, 2021c.

SÖCHTING HERRERA, J. **Perfecto en Humanidad: El misterio de la encarnación como problema ontológico en las Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez**. 2007. Dissertação, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2007.

SOLIANI, G. P. La connessione necessaria in Suárez tra assolutezza di Dio e assolutezza del possibile. *In*: FARACO, C.; LANGELLA, S. (Orgs.). **Francisco Suárez, 1617-2017. Atti del Convegno in occasione del IV centenario della morte...** Capua: Artetetra, 2019, p. 125-142.

STRIDE. *In*: CAMBRIDGE Dictionary. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. Disponível em: <<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-portuguese/stride>>.

TEIXEIRA, A. B. Suárez e o Objeto da metafísica. *In*: CARDOSO, A.; MARTINS, A. M.; SANTOS, L. R. (Orgs.). **Francisco Suárez (1548-1617) tradição e modernidade**. Lisboa: Colibri, 1999.

USCATESCU BARRÓN, J. El concepto de metafísica en Suárez: su objeto y dominio. **Pensamiento**, v. 51, p. 215-236, 1995.

VILLAGRASA, J. (Ed.). **Neotomismo e Suarezismo. Il confronto di Cornelio Fabro**. Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2006.

VOLPI, F. Suárez et le problème de la métaphysique. **Revue de Métaphysique et de Morale**, v. 98, p. 395-411, 1993.

WALLIS, R. T.; BREGMAN, Jay; INTERNATIONAL SOCIETY FOR NEOPLATONIC STUDIES (Ed.). **Neoplatonism and gnosticism**. Albany: State University of New York Press, 1992. (Studies in Neoplatonism, v. 6).

WEIS, E. A. Hypostatic Union. *In*: CARSON, T.; CERRITO, J. (Orgs.). **New Catholic Encyclopedia: Hol - Jub**. 2. ed. Detroit: Thomson; Gale, 2003, v. 7, p. 264.

WELLS, N. J. **Distinction of essence and existence in the philosophy of Francis Suarez**. 1955. 501 p. Tese, School of Graduate Studies, University of Toronto, Toronto, 1955.

WELLS, N. J. Esse cognitum and Suárez Revisited. **American Catholic Philosophical Quarterly**, v. 67, p. 249-258, 1993.

WELLS, N. J. Suárez, Historian and critic of the modal distinctions between essential and existential being. **The New Scholasticism**, v. 36, n. 4, p. 419-444, 1962.

WILEY, S. R. Suárez on the Incarnation. **American Ecclesiastical Review**, v. 120, n. 4, p. 327-336, 1949.

WIPPEL, J. F. Essence and existence. *In*: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan; *et al* (Ed.). **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**. Cambridge University Press, 1982, p. 383-410.

WIPPEL, J. F. Godfrey of Fontaines. *In*: GRACIA, Jorge J. E.; NOONE, Timothy B. (Ed.). **A companion to philosophy in the middle ages**. Malden, MA: Blackwell Pub, 2003.

WIPPEL, J. F. Godfrey of Fontaines and the real distinction between essence and existence. **Traditio**, v. 20, p. 385-410, 1964.

WIPPEL, J. F. Godfrey of Fontaines at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. *In*: AERTSEN, J. A.; EMERY, K.; SPEER, A. (Ed.). **Nach der Verurteilung von 1277 / After the Condemnation of 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts**. Boston: De Gruyter, 2001, p. 359-389.

WIPPEL, J. F. James of Viterbo on the Essence-existence Relationship (Quodlibet 1, q. 4), and Godfrey of Fontaines on the Relationship between Nature and Supposit (Quodlibet 7, q. 5). *In*: KLUXEN, Wolfgang (Ed.). **Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, 2. Halbbd**. Boston: De Gruyter, 1981.

WIPPEL, J. F. Possible Sources for Godfrey of Fontaines' Views on the Act-Potency "Composition" of Simple Creatures. **Mediaeval Studies**, v. 46, p. 222-244, 1984.

WIPPEL, J. F. Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277. **The Modern Schoolman**, v. 72, p. 233-272, 1955.

YELA UTRILLA, J. F. Modo y límite en Suárez. *In*: CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, 4-10 de octubre de 1948, Barcelona. **Actas del [...]**. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1949, v. 2, p. 533-546.

ZEHETNER, C. Substanz, Suppositum, Subjekt, Substrat: Suárez' 34. Metaphysische Disputation auf dem Weg zur "Transzendentalphilosophie"? *In*: BEIER, Kathi; ROSSI LEIDI, Tamar (Ed.). **Substanz denken: Aristoteles und seine Bedeutung für die moderne Metaphysik und Naturwissenschaft**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2016, p. 165-200.

ZUBIRI, J. **Naturaleza, Historia, Dios**. Madrid: Alianza, 1994.

ZUBIRI, J. **Sobre la esencia**. Madrid: Alianza, 1985.