

## «Ser e Existir», na perspectiva de Fr. João de S. Tomás, O. P.

### I — O CONCEITO DE SER

A um pedido, que se tornou uma obrigação, nesta circunstância, a minha intervenção \* sobre a matéria pretende ser breve e simples, tendo consciência da vastidão e complexidade do assunto. Tentarei evocar e transmitir o conteúdo dos textos mais significativos, de forma fiel e simples. Na continuidade de Aristóteles e atento às perspectivas do seu Mestre São Tomás, em síntese, ensina que o Ser é constituído pela *essência* e pela *existência*, como princípios intrínsecos. Todavia ele é apontado como o autor que efectivamente *insiste no primado do princípio «existência»*.

Confrontando rapidamente os lugares paralelos, de facto, confirmamos que a fórmula mais frequente é a de que a existência consiste no «*illud quo aliquid denominatur positum extra causas et extra nihil in facto esse*». Este «*quo aliquid est*», sendo intrínseco ao ser, faz com que sejam ultrapassados o nada e a potencialidade, colocando a essência na actualidade: um ser em relação existencial com outros seres existentes.

De facto, pela existência, a causalidade, a potencialidade, o «*fieri*», atinge a situação última e situa-se no «*factum esse*», ou seja, o possível concretizado. A existência é maximamente real, implica algo existente aqui e agora. E, pelo facto de ser e ser tal, não pode não ser. Neste sentido e objectivamente, a *existência existe*, enquanto participante no ser, faz com que

\* Intervenção feita na Associação dos Arqueólogos Portugueses — Lisboa, a propósito do IV Centenário de Fr. João de S. Tomás.

os seres se tornem aptos a serem referenciados, eventualmente, datáveis. Nesta perspectiva é evidente que a existência não tem referência a algo diferente de si mesma, porque «*unumquodque dicitur esse in ordine ad se*».

É por isso que o ser finito dispõe duma dupla e complementar referência de relatividade própria e relativa autonomia de ser e também a necessária dependência da respectiva causa de ser. O que existe, enquanto tal, tem a característica de «*ratione ipsius in*» enquanto sujeito existente, com relativa autonomia. Todavia esta inerência de ser mantém sempre a referência causal, visto existir como «*ens ab alio*»<sup>1</sup>.

### 1. Situação dos seres finitos

Do que fica referido, deduz-se que os seres finitos têm o próprio ser por participação; não está contido no conceito de essência, como predicado próprio: «*existentia est aliquid participatum in creatura et non essentia eius vel pars essentiae: sed est ab agente derivatum, eique continguntur convenientes*»<sup>2</sup>.

Efectivamente, o conceito de essência não implica actualidade existencial; só no existente em que se realiza a essência, torna-se um existente. Nessa síntese de essência e existência, os seres passam de potência para a situação de referentes e referenciados.

Na passagem acima citada e que nos serve de suporte, no n.º IX insiste que a essência existe no ser em acto segundo, enquanto recebe a forma que tudo actualiza: «*bene potest res aliqua necipere forma seu actualitatem per quem reddatur existens*». E nesta lógica não põe especial problema a afirmação de que os seres só são eles mesmos na medida em que são actualizados, situados e aptos a serem referenciados, graças ao princípio intrínseco do ser, que actualiza a essência.

Efectivamente «*rem esse existentem non potest esse extrinseca denominatio; nihil enim magis intrinseca denominat*

<sup>1</sup> Cf. *Cur. Ph.*, Tomo I, q. 3, disp. 4, art. 3, n.º 1.

<sup>2</sup> *Ibid.*

*quam ipsum esse quod illam realem et positam extra causas a parte rei*». Daqui se conclui que nada do que constitui a realidade é extrínseco à sua própria estruturação. Tudo é constituído pelo ser participado que embebe toda a realidade: «*imbibitur in unaquoque re*». É por isso que «*existentia maxime dicitur ad se*». Daqui que não seja a relação que funda o existente: «*non dicitur existens per relationem ad, sed per relationem*»<sup>3</sup>.

Por isso mesmo a existência não flui da essência como um predicamento próprio: «*ergo debet esse aliquid superadditum, et de novo participatum ab agente: et hoc vocamus existentiam*», como algo constitutivo e intrínseco dos existentes, na situação de efeito da causa criadora. Portanto a existência é princípio fundamental enquanto por ela passam a acto as substâncias; é o princípio de existência que os torna existentes e presentes à história.

Contra opiniões correntes, entre as quais se destacava a do Professor de Évora, Molina, Fr. João, insiste, de muitos modos, que a existência não pode ser um predicamento accidental. O argumento mais determinante, e que ele toma como evidente é que é próprio do acidente existir por via de inerência noutram, como suporte necessário.

No n.º XVI versa este assunto de modo exaustivo. Com efeito, «*accidens praedicamentale sustentatur a subjecto eique inhaeret; ergo supponit in subjecto existentiam et in actu... repugnat quod ipsum posimum esse substantiale sit accidens inhaerens...*»

Repugna aceitar essa imposição entitativa porque o acidente daria o que não possui; é contraditório supor que desempenha funções que negariam a sua própria definição de acidente: «*Accidens non potest dare nisi esse accidentale et inhaerens; ergo si ipsum primum esse substantiae est accidens, substantia haberet primum esse sum accidentale sic esse substantiale erit accidentale; quod repugnat*»<sup>4</sup>.

Contra a corrente molinista, com ironia discreta, argumentando pela via da contradição ou confusão entre acidente

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

e substância, conclui: «*Reliquitur ergo quod existentia debet esse aliqua formalitas, sui realitas substantialis...*». Todavia, continua, defendendo-se da perspectiva essencialista... «*non tamen tanta quod sit praedicamentum essentiale et constitutum essentiae, aut pertinens directa ad praedicamentum (...) quia existentia convenit naturae jam totaliter constitutae et accidit illi*»<sup>5</sup>.

Neste particular, Fr. João, em exigente fidelidade ao que lhe parece central no domínio da constituição última do ser, não hesita em fazer o próprio caminho, confrontando-se sem dúvidas, mas também sem azedume, com as perspectivas que seriam as de Molina e Caetano. Não se contenta em refutar: apresenta fundada alternativa que lhe parece ser a verdadeira.

## 2. O limitado e o ilimitado na ordem existencial

Na ordem do concreto, a forma torna-se acto constitutivo e determinativo do género e da espécie. E nesta perspectiva desempenha a função de fazer existir, o que em si mesmo é uma perfeição; todavia também se inscreve na linha do circunscrito e do limitado.

A potencialidade, em si ilimitada, é limitada pela formalidade existencial, torna-se existente: «*extra causas et extra nihil*». O que significa, por um lado perfeição, mas situando-se como limitada, enquanto determinante dum género e espécie que se concretiza no indivíduo; mas é evidente que a perfeição essencial e os limites estão inscritos na linha da essência: «*forma est actus constituens aliquid in determinato genere et specie, et sic qua propria ratione habet terminos suae determinatae perfectionis*».

A perfeição ser, considerada em si mesma, é infinita; é a diversidade, que provem das respectivas essências, que limitam o ser que acolhem e as tornam existentes.

Neste sentido pode dizer-se que a existência é limitada pelas essências que actualiza. A suprema perfeição é ser; e enquanto ser é perfeição ilimitada; o que põe limites ao puro

<sup>5</sup> *Ibid.*

acto de ser, será a potencialidade dos seres informados e actualizados.

Assim sendo as essências, limitando as potencialidade do acto de ser que as informa, também tornam os existentes contingentes. As essências, situando-se num determinado género, são, portanto, limitadas, enquanto o ser não está situado em nenhum género; são as essências que limitam o ser que as coloca fora da situação de potência, passando a ser referenciados no respectivo género, espécie e número. Neste sentido, a perfeição máxima que é ser, fica reduzida à qualidade estrutural dos seres que actualiza.

Donde se segue que a analogia do ser faz com que ele seja diversamente participado, segundo as diferentes essências e modalidades actualizadas<sup>6</sup>.

O ser por essência contem em si toda a perfeição e o ser, enquanto é participado, poderá acolher diversidade de graus de perfeição. E isto limita pois, a respectiva capacidade em si ilimitada, como já foi referido e assim «*esse, ut participatum in essentia talis speciei; habet imperfectionem juxta modum illius*»<sup>7</sup>.

Claro que o ser em si é incausado; todavia, ao ser participado pela essência é determinado, proporcionado e limitado pelo mesmo facto de ser participado. Por seu lado, o ser participado e enquanto tal denomina-se «*existência que faz emergir as substâncias da potencialidade*», passando à realidade, segundo a orientação da essência, que define as formalidades do género e da espécie. E neste particular é «*superior*» ao princípio «*existência*», cuja função é actualizar as essências que acolhem o ser por participação.

O ser em si transcende toda e qualquer essência e todas dependem do acto de ser que as constitui, «*extra causas et extra nihil*». Efectivamente, «*esse secundum se in posterius essentia, sed ordo ad esse in ipsa essentia imbibitur; et ita si esse est receptum et consequentur finitum, ordo essentiae recipientis ad illud etiam constituet, essentiam limitatam ut pote ordinatam ad limitatam esse*»<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, n.º XVIII.

<sup>7</sup> *Ibid.*, n.º XXIII.

<sup>8</sup> *Ibid.*, Q. 7, disp. 8, § único.

Neste sentido, a essência e o ser limitam-se reciprocamente, enquanto ordenados entre si com funções diferentes ou diversas, mas necessárias, para atingir o sentido de ser o que pode e deve ser no concreto.

### 3. A essência e a existência unem-se no suposto sujeito

Efectivamente, até os acidentes sem mistura, nem identificação, mas apenas por inerência, unem-se no mesmo sujeito, mantendo a respectiva natureza: *«accidentia et subjectum inter se uniuntur, quia conveniunt in uno subjecto seu supposito; et similiter existentia et natura non sic uniuntur, quasi fiant unum, ita quod existentia sit natura, et existentia natura existentia, vel quasi misceantur in uno tertio: sed uniuntur in uno, id est supposito»*<sup>9</sup>.

Portanto, o ser une-se à essência da substância, sem mistura ou confusão, mas conjugando-se no sujeito comum; n'ele e por adesão, os acidentes mantêm as próprias características, conjugando-se no sujeito comum; nele e por adesão, os acidentes mantêm as próprias características, conjugando-se tudo harmoniosamente no suposto comum: *«cum enim solum fit unio in uno, non unio qua fiant unum, non potest intelligi talis unio nisi interveniente supposito tanquam eo in quo fit unio»*<sup>10</sup>.

No mesmo sujeito, cada princípio mantém as respectivas características e funções, ainda que unificados no ser numérica e realmente uno.

### 4. Característica da alma humana

Fiel à antropologia de S. Tomás, insiste na unidade substancial como algo essencial à verdade humana.

A alma é o princípio total da subsistência da pessoa, ainda que o seu total desenvolvimento só o deverá conseguir na respectiva realização histórica, unida substancialmente ao próprio corpo.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, n.º IV.

Visto que, absolutamente falando, a alma humana pode subsistir por si, separada do corpo, isto significa que o corpo não tem subsistência parcial própria. A alma é forma do corpo com uma dinâmica diferente da composição hilemórfica. Neste caso, os princípios só existem enquanto estão unidos no suposto hilemórfico, como que dividindo a subsistência material e temporal: *«si vero in corpore non admittimus partialem subsistentiam est totam subsistentiam hominis dari in anima; sed non totaliter explicari in anima, sed in communicatione ejus ad corpus»*<sup>11</sup>. Assim a alma é humana porque unida substancialmente a um corpo humano.

Esta última referência chama a atenção para a perspectiva de que a alma só será o que deve ser enquanto referida a um corpo que a torna humana. Todavia é ela que lhe comunica a subsistência, formando uma só substância, como elemento formal de que ele é o elemento material, conatural e necessário.

### 5. O ser insere-se imediatamente no suposto

E insere-se, imediatamente, sem a mediação da essência.

Os acidentes, enquanto existentes noutrem, são elementos que convêm ao suposto como uma exigência natural. Todavia a existência não compete à substância, como algo accidental, nem como exigência da própria natureza substancial. Tudo existe no suposto: *«existentia non mediante natura convenit supposito, sed immediate respicit suppositum ut principium QUOD et ut rationem recipiendi: quia esse productum terminative et in facto esse, solum convenit ipsi toti seu supposito, ei mediante toto convenit naturae. Natura autem dicitur principium QUO existentiae, quantum ad ejus specificationem et denominationem»*<sup>12</sup>.

### 6. Analogia do ser<sup>13</sup>

Também nesta matéria, Frei João foi independente, afastando-se dos Mestres Caetano e Vasquez. Tratando-se da Filosofia do Ser, é inevitável que tenha de ser abordada a

<sup>11</sup> *Ibid.*, n.º XVIII.

<sup>12</sup> *Ibid.*, art.º IV, n.º XII.

<sup>13</sup> Cf. *Cur. Phil. Thomisticus*, Tomo I, Pars II, Q. 13, art. 3.

questão das características das formalidades de participação, apurando o que é semelhante e diferente e os tipos de proporcionalidade.

Admitida a analogia de proporcionalidade, Frei João defende também a real existência da analogia de atribuição ou de simples proporção, ou seja, secundum quid: «*licet verum sit quod Caietanus ipse solum analogiam, reliquas abusive...; tamen negari non potest quod ex usu scholae et sapientium, analogia summuntur generaliter pro his, quae nec pure aequivoca sunt nec pura univoca, ex quacumque habituridine unitatem illam proportionalem et secundum quid habeant, ita quod ratio significata non sit pure diversa*»<sup>14</sup>.

E contra o nominalismo de Vasquez e discípulos, argumenta que a analogia não se circunscreve ao domínio lógico, mas é de ordem metafísica: «*aliqui autem ex eo quod analogia a nullis analogatis praescindunt, neque etiam a modis seu differentiis, sed in illis imbibuntur, ex parte rei nullam unitatem analogis tribuunt, sed solum in significatione vocis...*»<sup>15</sup>.

Frei João defende que existe real proporção participativa, não unívoca, mas análoga, visto que há «*proportiones in quibus praedicatur eus vel esse constat rebus ipsis convenire; nihil enim magis reale quam esse, vel ens a quo quidquid reale est dicitur realitatem habere, si habet esse; argo esse in comuni, in quo omnia realia entia conveniunt, non appellationem dicit sed veritatem realitatis*»<sup>16</sup>.

Portanto o ser comum, enquanto tal, é um ente de razão; todavia corresponde a algo que existe na realidade concreta, porque essas coisas existem e o que as unifica é o ser que é conhecido e abstraído pela razão, a partir do real, segundo o processo indutivo.

### 7. A distinção entre analogia de atribuição e de proporcionalidade

Tem real importância no domínio metafísico como no gnoseológico, enquanto estabelecendo o que é comum e o que é diferente e tudo unifica e clarifica.

<sup>14</sup> *Ibid.*, art. 3.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, art. 3.

Frei João coloca o problema de modo muito diferente e explícito: «*definitur ergo analogum proportionis, seu attributionis quorum commune est ratio vero significata eadem est SECUNDUM TERMINUM, diversa secundum habitudines ad illum. Analogia proportionalitatis dicuntur quorum commune est, ratio vero significata eadem secundum similitudinem seu convenientiam proportionum*»<sup>17</sup>.

Portanto, a analogia de simples proporção, estrutura a respectiva unidade no respeitante ao termo de referência dos analogados inferiores, segundo as respectivas proporções diversificadas.

Por seu lado a analogia de proporcionalidade, estabelece a unidade na semelhança das relações em que os termos são, no mínimo, quatro, a saber:

- a) A analogia de proporção ou atribuição é aquela em que há coincidência «*secundum intentionem et non secundum esse*», pois que a razão de ser está apenas no analogado principal.
- b) A analogia de proporcionalidade diz-se se existe: «*secundum esse et secundum intentionem*». Neste caso há proporção intrínseca entre os analogados. Esta proporção não é só lógica, mas intrínseca e formal, em todos, com modalidades próprias em cada um. Nesta perspectiva, o conceito de ENTE é análogo de proporcionalidade.

A analogia entre o Criador e as criaturas é de PROPORCIONALIDADE PRÓPRIA, enquanto o conceito Ser convem a DEUS e às criaturas existentes. Todavia inclui, implicitamente, a atribuição, enquanto as criaturas dependem do seu Criador: «*Idem est de ente, respectu Dei et creaturarum, quia creaturae formaliter existunt, licet tota diversitas essendi ab ipsa ratione entis derivatur*»<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Cur. Theol.*, Tomo I, pas. I, disp. 5, art. 2, n.º VII-VIII.

Assim, de forma explícita faz o seu próprio caminho, tentando ser fiel a S. Tomás, explicitando e ampliando os respectivos princípios e intenções, sempre em busca da coerência e da verdade, consciente dos limites e das possibilidades de acesso ao Ser pelos seres. Foi uma constante preocupação e ocupação: «*utrum existentia distinguatur ab essentia in creatis et quomodo?*»<sup>19</sup>

Sobre isto muito elaborou, se bem quem nem sempre fiel aos últimos textos de S. Tomás; diremos que para Fr. João a essência é um puro possível e que para S. Tomás mais que isso, está na esfera do real.

### 8. A existência em Fr. João

É pois um tema muito caro a Frei João. Todavia convem esclarecer que as palavras EXISTÊNCIA e ESSE, existência e ser, exprimem conceitos que não coincidem entre os escolásticos, nem muito menos entre os filósofos posteriores.

Referindo a perspectiva tomista, diremos que ela se situa entre extremos. S. Tomás usa o conceito ESSE de modo muito original.

Efectivamente os seguidores de Santo Agostinho, nomeadamente S. Boaventura, admitem a composição hilemórfica, ou seja, a estrutura de matéria e forma para todas as criaturas, incluindo as almas e os anjos. Em sentido contrário, os averroístas, entre os quais sobressaía Siger de Brabante, faziam coincidir no ser finito, a identidade de *ESSENTIA* e *ESSE*. S. Tomás, inspirado em Aristóteles, defende que todo o ser finito é composto de essência e existência, de *ESSENTIA* e *ESSE*.

Posteriormente, Capreolo, Sotto, Gil Romano, Vasquez, Suarez, Molina, Scotto, Durando, de Gand, etc., entram em polémica. E não faltou quem seguisse Avicena, a tal ponto que Gil Romano, conhecido de Fr. João, defende que «*creatura ipsa sit suum esse*», que pelo respectivo status tem características particulares.

Fr. João movimenta-se no meio desta Babilónia de opiniões contraditórias, sem fazer recurso à perspectiva histórica, não

<sup>19</sup> *Cur. Phil.*, Tom. II, pars I, Q. VII, art. 4.

refere o texto mais importante sobre este assunto: «*De spiritualibus creaturis*», de S. Tomás.

E é evidente que Fr. João estruturou a sua personalidade intelectual, fundamentou as suas perspectivas no ambiente barroco, enfático e formalista da Escolástica do século XVI.

Assume frontalmente a posição de que «*essentia distinguitur ab esse tamquam res a re...*». Este princípio é defendido no Curso de Filosofia e, bastante mais desenvolvido, no Curso de Teologia: «*esse essentiae et esse actualis actualis existentiae differunt realiter ut duae diversae «e» existentia et essentia differunt, ut duae diversae res. Mihi tamen videtur... existentia addit realitatem eiusque generis cujas fuerit existantia et ad illud praedicamentum reductam scilicet si est substantia substantialem, si accidens accidentalem, si modus modalem*»<sup>20</sup>.

Efectivamente «*essentiae est actus primus existentia vero actus secundus*».

Esta é a conclusão a que chega, depois de analisar várias expressões de S. Tomás e com elas concordar no essencial. Passa ainda em revista vários autores, anteriores e contemporâneos, para ter uma opinião mais abalizada.

### 9. O Típico do ser da essência e do ser da existência

Coerentemente com a própria perspectiva sobre o conceito de ser, Fr. João recusa alinhar na corrente essencialista. Caminha pela via da afirmação, distinção e precisão: insiste que a essência não tem ser autónomo; existe enquanto participante do ser que a situa na existência. Relativamente à existência, a essência não passa de ser potencial: «*esse essentiae provenit a forma constituyente naturam, et est effectum formalis eius: quia non est aliud quam id quod in natura se habet per modum actus constituentis, et non potentiae*»<sup>21</sup>.

Quanto à entidade da essência, apenas poderá ser considerada no âmbito duma substância, enquanto actualizada na

<sup>20</sup> *Cur. Phil.*, Tom. II, Q. VII, art. 4.

<sup>21</sup> Cf. *Cur. Phil.*, q. 3, disp. 4, art. 3, n.° XXXIV.

e pela existência; anteriormente a essa fase ou situação, não passa de pura potência. Precisamente por isso, há que distinguir de modo conceptual, o ser da essência, ou seja, ID QUO a torna formalmente substância e o ID QUO da existência que a coloca na situação de existencialmente referida.

Donde se segue que a formalidade da essência e da existência são de ordens diferentes, sendo, a nível de ser, esta superior aquela. Com efeito, todo o ser é efeito de uma forma; mas são diversas as *formalidades* da essência e da existência: aquela determina o género e a espécie e esta faz sempre a passagem à existência; «*esse existentiae est etiam effectus formalis formae; sed non formae supervientis nature ex participatione agentis; et haec est existentia; et sic servatur quod omne esse est ab aliqua forma*»<sup>22</sup>.

Assim sendo, as duas formalidades ID QUO fazem parte, ou melhor, fazem com que os seres se classifiquem num determinado género e espécie — é o princípio formal substancial — e o outro, como forma superior, enquanto participada no e pelo sujeito, coloca-o na existência. Então, o que não passava de princípio constitutivo enquanto ID QUO, torna-se ID QUOD, ou seja, entidade autónoma que poderá ser identificada e classificada.

Donde se segue que o efeito da existência desempenha uma dupla função ou dimensão: primariamente faz com que o ser ultrapasse o nada, as causas e exista e, por outro lado a existência é limitada e caracterizada pela formalidade da espécie existente; «*ut limitata et determinata ad talem speciem habet*»<sup>23</sup>.

Não é a essência que desencadeia a existência como um efeito próprio; todavia num determinado sujeito, a existência assume as características e limites da respectiva natureza, sem se poder considerar que seja elemento constituinte: a função da existência «*precise habet effectum qui est ponere rem extra causas*»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

Na medida que exerce, participativamente, essa missão que transcende a essência, ao torná-la existente torna-se imanente à mesma, enquanto princípio formal do respectivo existente. Em todo o n.º XXXIV da Quest. 3, Disp. 4, art. 3, preocupa-se com precisar rigorosamente a função dos dois princípios e as mútuas relações do esse da essência e da existência.

#### 10. A situação da essência como entidade

Na mesma sequência, no n.º XXXVI, tenta apurar a situação intermédia da essência entre a respectiva existência e o puro nada.

Afirma peremptoriamente que «*essentia remota existentia est nihil; sed sub illa est aliquid, recipiendo esse per illam, non per identificationem cum illa. Itaque est medium inter esse nihil, et esse aliquid per idificationem existens: scilicet esse per receptionem*»<sup>25</sup>.

Significa isto que a essência torna-se uma referência potencial face à hipótese de actualização; nessa perspectiva é uma potência. Sem esta orientação, uma essência não é nada, não passa de uma quimera. Um ser «per receptionem» é apenas uma hipótese, não inclui real potencialidade. Neste sentido, a essência situa-se entre o nada e a existência, como princípio que, só por si, é insignificante, incapaz de se gerar o «*ipsum esse*». É que só a existência «*per se ipsam est sufficiens ratio redens existentem naturam*»<sup>26</sup>.

#### 11. Função da subsistência e estatuto da substância

A função da subsistência é ultimar e tornar um ser comunicável, único, exclusivo, determinando-o e situando-o, ou seja, por ela a essência torna-se uma substância. O assunto é abordado no Curs. Ph., Tomus 1, Pars I, Quaest. 3, Disp. 4, art. 1, n.º II. O discurso é linear: «*subsistentia reddit rem substantem et sustentatem allia et in se existentem sine indigentia ulterioris communicationis ad aliud substans et sustentans: quod*

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

*non facit sola individuatio es singularitas, ut patet in singularibus accidentium»*<sup>27</sup>.

Desta elaboração segue-se que, graças ao princípio da subsistência, a substância torna-se existente em si e apta a acolher e sustentar os acidentes.

Como vimos, o ser participado segue o modo de ser do subsistente e estrutura-se numa autonomia substancial, sem necessidade de recorrer a ulteriores elementos constituintes para se tornar indivíduo, situando-se em relação ao universal e aos seres singulare tanto como substância e como acidentes. e aos seres singulares tanto como substância e como acidentes. referentes aos inferiores.

A individualidade situa-se no âmbito da essência; a subsistência, mantendo-se na perspectiva da essência, dispõe esta proximadamente para acolher a existência: *diversas formalitates explicant singularitas et subsistentia, licet utraque incommunicabilis sit: quia incommunicabilitas singularitatis est respectu inferiorem, ne contrahatur per illa; incommunicabilitas subsistentiae est respectu termini ulterioris, ne sustentatur ab illo»*<sup>28</sup>.

Assim sendo, a individuação precede a subsistência, com duas determinações originais: uma encerra a essência e outra abre à existência individual, que tornará a essência uma substância determinada; sobre a identidade da subsistência, considera-se como um ponto da linha: *«Subsistentia et natura considerantur sicut quantitas et punctum»*<sup>29</sup>.

Esta estruturação funda-se na relação estruturante entre a essência e a existência. Efectivamente, *«subsistentia proprie non recipitur in natura sicut accidentia: sed est modus naturae substantialis reddens illam terminatam et incommunicabilem, ut possit natura ipsa reddi substans seu sustentans alia»*<sup>30</sup>.

Atribui um modo substancial à «subsistência», colocando-a, não na linha da essência onde são acolhidos os acidentes, mas na da existência enquanto a dispõe a passar à actualidade

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, Tom. II, Q. 3, disp. 4, art. 1, n.º XIII.

com um ser «primum esse», tornando a substância apta a acolher as modalidades acidentais.

Insiste que *«non pertinet ad conceptum naturae, immedite tamen illi advinere, quia complementum illius este ut terminatio eius»*.

Para Frei João a essência necessita da modalidade «subsistência» para existir como substância. A razão desta mediação é que a essência finita torna-se limitada e operativa pelos acidentes. E estes só existem numa substância, desde que esta se torne sujeito operativo.

Os acidentes e a operacionalidade não pertencem, directamente, à substância, mas ao sujeito existente. A essência encerra-se como tal, graças à modalidade substancial denominada «subsistência», quase como complemento da essência, tornando-se apta a existir, a acolher os acidentes e a tornar-se operativa. Todavia insiste que a «subsistentia» não é um TERTIUM QUID essencial entre a essência e a existência.

Com apurado exercício de elaboração, mas com, pelo menos aparente incomodidade, denomina-se não como acto formal estricito mas como modalidade entitativa. É que: *«subsistentia non aritur ex nature, secundum principia specifica, sed secundum principia individuantia et singularia; unde subsistentia originative importat principia individuationis: formaliter vero est terminus seu modus efficiens naturam singularem eamque implens»*<sup>31</sup>.

Insistindo que nada de formal ajunta à essência, distingue-se dela como «modalidade», transcendendo-a, tornando-a singular, apta a existir como indivíduo. Esta terminação, que não entra na formalidade da essência nem da existência, tem a missão de ultimar o indivíduo na linha da existência.

A temática é desenvolvida na mesma passagem, no n.º XXXIV, onde afirma que *«constat quod subsistentia est complementum est terminus naturae, reddens illam incommunicabilem»*. A «subsistência» é apresentada como «formalidade», «disposição», «complemento», cuja finalidade é tornar a essência incommunicável, tornando-se em condições de ser um

<sup>31</sup> *Ibid.*, Tom. I, Pars I, Q. 3, Disp. 4, art. 1, n.º XIV.

sujeito, um existente individualizado e singular, precedendo, nesta perspectiva, a existência pela qual a essência se torna um indivíduo existente.

De passagem, não parece ocioso relembrar que S. Tomás, nos primeiros tempos do seu magistério, parece não distinguir individuação e subsistência; posteriormente distingue-as, mas insistindo que a subsistência não brota da natureza, como princípio específico, mas como *terminus naturae*.

E, frei João, numa busca de precisão, diz que, falando em termos qualitativos, a subsistência está mais do lado da substância do que dos acidentes. É que primeiro há a exigência de concluir o suposto e torná-lo apto a acolher os acidentes. com efeito, «*licet natura sit principium quo, tamen non redditur capax recipiendi existentiam ut quod nisi sit supposita...*»<sup>32</sup>.

Assim, o ser compete à essência, mas mediante a situação de *Suppositum*. É que «*Suppositum proprie et directe terminus productus, et consequenter proprie et per se est quod fit, et consequenter id quod factum est; existentia est id quod aliquid este in facto esse*»<sup>37</sup>.

## II — O PROCESSO DO CONHECIMENTO

Também neste capítulo pretende ser fiel ao Mestre S. Tomás, ultrapassando a onda de nominalismo, que tinha sucesso na altura em que Fr. João faz conscientemente a sua opção pelo realismo moderado, na operação intelectual do processo do conhecimento humano. E opta por insistir que o verbo mental não depende da indigência do intelecto, mas como consequência do acto de conhecimento, como forma expressiva do que é entendido.

1. A problemática daquilo que é *entendimento*, é identicamente abordado no *Cursus Philosophicus* e no *Theologicus*, embora com diferente amplitude. A primeira questão gira à volta da natureza da operação imanente do conhecimento

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, art. II.

humano e conclui que «*brota como uma emanação, como um termo objectivo interno ao cognoscente em actividade*»<sup>34</sup>.

Nesta passagem insiste amplamente que *há identidade real entre entender e dizer*. O sujeito inteligente, no percurso cognitivo, desde a disponibilidade até à aplicação ao objecto e conclusão do processo, dá-se um movimento do não ser para o ser conhecido; mas há unidade entre «*inteligere in fieri*» e a conclusão do acto: «*dicere identificatur cum intellectione, quia non est actio distincta et scorsum ab illa*»<sup>35</sup>.

É claro que há distinção entre «*inteligere*» e «*dicere*»; todavia não há distinção real, visto que o acto de entender inclui a produção do verbo mental como uma necessidade de verdade e plenitude cognitiva.

No acto de entendimento, o cognoscente está em acto segundo, operativo, que lhe é próprio, enquanto actividade imanente necessária para conseguir a própria perfeição.

O «*verbo mental*» surge como consequência e conclusão da actividade intelectual, como subsistente do objecto «*antes*» conhecido, materialmente ausente: nele se diz o que realmente captou e entende.

Contra Scotto e Suarez, insiste que «*nec repugnat, sicut si visio emitteret ex se lucem vel colorem, simul videret et produceret objectum suum. Alias si prius formaretur verbum oporteret prius dicere quam cognocere, et illa dictio sui locutio caeco modo fieri dicendo, quod non cognoscit: Es tergo ipsa formativa verbi, ipso autem formato redditur perfecta et completa cognitio tanquam contemplatio, licet etiam postra iterum dicere ad manifestandum objectum ex abundantia intelligentiae*»<sup>36</sup>.

Portanto, o conhecimento é imanente e ligado ao verbo mental. Todavia, este é o resultado ou resultante do objecto que legitimamente representa, enquanto expressa o que foi entendido.

O conhecimento intelectual em acto, forma o que entende, o que concebe: «*nec repugnat, quod eadem cognitio simul cognoscat et format...*». O verbo mental não é espontânea imanência da mente, mas provocado pelo objecto conhecido.

<sup>34</sup> *Cur. Ph.*, IV, q. XI, art. I e II.

<sup>35</sup> *Ibid.*, IV, disp. XI, art. I, n.º 15.

<sup>36</sup> *Cur. Ph.*, q. XI, art. II, 10-27.

## 2. Conhecer e comunicar

Como foi referido, o verbo mental está presente à consciência, não enquanto indigência ou necessário para perceber e auto-aperceber-se, é formado internamente, mas enquanto íntima expressão dos objectos conhecidos. Neste sentido quem conhece, também se expressa e pode comunicar o entendimento como a respectiva plenitude.

É pelo verbo mental finito, conseqüente ao acto de conhecer, que se dá abertura dos seres e do ser: «*non ad intelligendum sed quia intellecta est*»<sup>37</sup>.

Neste sentido, o verbo mental teve uma dupla fundamentação e função; forma-se na imanência pessoal e é desencadeado pelo objecto conhecido que representa e torna-se meio de comunicação: «*intellectus ex sua perfectione et natura est manifestativus et locutivus*»<sup>38</sup>.

É, pois, próprio da actividade intelectual *ser manifestativa, locutiva e comunicativa*. Isto acontece enquanto a pessoa, pelo entendimento, atrai as realidades a conhecer ao seu íntimo e aí as analisa e pondera. É que o objecto só pode ser percebido enquanto está no entendimento, pela mediação do verbo mental, tornando-se assim, intencionalmente, presente em acto segundo. O conhecimento não *constroi* o objecto; o que consegue é uma substituição de semelhança pelo e no verbo mental.

Os seres humanos adultos não têm outro modo de conhecer que não seja exprimir-se em conceitos. A natureza humana dispôs da potencialidade imanente e de forma habitual, para conseguir a unidade entre o intelecto e o objecto entendido. Esta capacidade humana faz com que o cognoscente e o conhecido consigam entrar em total intimidade, consonância e imanência.

Todavia é o objecto real que desencadeia este processo, sendo o verbo mental a respectiva presença intencional, evitando assim a tentação idealista ou conceptualista, permanecendo no campo do realismo moderado.

A actualidade do entendimento é causada por acção imamente ao acto de entender, o verbo mental; o processo é desen-

<sup>37</sup> *Ibid.*, n.º 27.

<sup>38</sup> *Ibid.*, art. 5, n.º 25.

cadeado pela estimulação do objecto conhecido: «*verbum non oritur ex intellectu nostro nisi prout existens in actu*».

Deste texto, típico de S. Tomás, nunca Fr. João se afastou, antes o tentou clarificar de muitos modos. É evidente que para se produzir o acto de conhecer, há que aceitar a potencialidade anterior ao acto, embora cronologicamente o verbo mental surja no acto de conhecer em que se dá o contacto do sujeito com o objecto.

Assim sendo, ultrapassou o sensismo, o intuicionismo, o empirismo e o racionalismo, em que muitos dos seus contemporâneos se perderam.

## 3. Outros aspectos do conhecimento

Assim pois o efectivo conhecimento humano acontece pela mediação do «verbo mental» em que há «*intelligere et dicere*» porque «*dicere identificatur cum intellectione*»<sup>39</sup>.

É complexa a análise que fr. João faz da questão do conhecimento humano. Intencionalmente apenas nos referiremos aos aspectos básicos da apreensão a partir dos sentidos e o papel do «verbo mental» no conhecimento natural da nossa situação de peregrinos.

Aceitando que nada se conhece sem a mediação dos sentidos, externos e internos, «*nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*»; o processo estabelece sempre uma «*relatio*» entre o cognoscente e o conhecido, mantendo a respectiva diferença e relativa autonomia. Efectivamente «*quiunque intelligit, intelligendo concepit verbum*», como diz S. Tomás e a que o discípulo se mantém fiel<sup>40</sup>.

- a) Efectivamente em todo o conhecimento encontram-se face a face um «cognoscente» e um «conhecido», um sujeito e um objecto. A *relação que existe entre ambos é o próprio conhecimento*. A oposição dos dois termos não pode ser suprimida. Esta *oposição* significa que os

<sup>39</sup> Cf. *Cur. Phil.*, IV, p. XI, Q. 1, n.º 40.

<sup>40</sup> *S.T.*, I, Q. 34, art. 2, ad um.

dois termos estão originariamente separados um do outro, transcendentemente um em relação ao outro e assim se manteriam, caso não se estabelecesse a relação..

- b) Os dois termos da relação não podem ser separados sem deixarem de ser objecto e este só é o que é pela sua relação com o outro. Eles estão ligados entre si por uma relação estreita e condicionam-se reciprocamente. Esta relação é uma correlação dos dois, com situações diversas. .
- c) A relação constitutiva do conhecimento, sendo dupla, não é reversível: o facto de desempenhar o papel de sujeito em relação a um objecto, é diferente do de desempenhar a função de objecto em relação a um sujeito. No interior da correlação de sujeito e objecto, não são portanto trocáveis porque a sua função é essencialmente diferente. Há, no interior desta correlação, duas relações qualitativamente diferentes, que sem dúvida estão estreitamente unidas e que não podem ser separadas, que são as duas faces de uma única e mesma relação, fundamentalmente, mas que no entanto, considerando cada uma por si só, são *absolutamente de sentido único* e não mudam nunca de direcção enquanto mantiverem a relação como acto segundo do cognoscente <sup>41</sup>.
- d) *A função do sujeito consiste em apreender o objecto e a do objecto em poder ser apreendido pelo sujeito e em sê-lo efectivamente*; de certo modo o sujeito torna-se o objecto conhecido.
- e) Considerada do lado do sujeito, esta «apreensão» poderia ser descrita como uma saída do sujeito fora da sua esfera fazendo uma incursão na esfera do objecto, a qual é *para o sujeito transcendente e heterogénea*. O sujeito capta as determinações do objecto e, ao captá-las, introduz-las, fá-las entrar na sua própria esfera. Neste sentido o sujeito assimila o objecto de conhecimento.

<sup>41</sup> Cf. *Cur. Phil.*, IV, p. p. XI, art. I, n.º 35.

- f) Todavia o sujeito não pode apreender as propriedades do objecto senão fora de si mesmo, porque a oposição de sujeito e do objecto não desaparece na união que o acto de conhecimento estabelece entre eles; antes permanece indestrutível. A consciência desta oposição é um aspecto essencial da consciência do objecto. O objecto, mesmo quando é apreendido, *permanece para o sujeito qualquer coisa de exterior*; ela é sempre o «objectum», quer dizer, aquilo que está diante. O sujeito não pode apreender o objecto sem se deixar a si mesmo, sem se transcender ou perder; todavia não pode tomar consciência do que é apreendido sem entrar de novo em si, sem se encontrar de novo na sua própria esfera. Portanto o conhecimento realiza-se em três tempos: o sujeito sai de si, ele está fora de si e entra finalmente em si: é neste processo que se estabelece a relação.
- g) O facto do sujeito sair de si para apreender o objecto — não muda a sua estrutura. O objecto não se torna por esse motivo totalmente imanente. As características do objecto, embora sejam apreendidas e como que introduzidas na esfera do sujeito, não são contudo deslocadas. Apreender um objecto não significa fazê-lo entrar no sujeito, mas reproduzir neste as determinações do objecto numa construção que apresentará um conteúdo idêntico ao do objecto. *Esta construção operada no conhecimento é a imagem do objecto*. Por conseguinte o objecto não é modificado pelo sujeito, mas sim o sujeito pelo objecto. Apenas no sujeito é que alguma coisa mudou pelo acto de conhecimento. No objecto nada de novo é criado; mas no sujeito nasce a consciência do objecto, com o seu conteúdo, a imagem do objecto.

Bernardo Domingues, OP