

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Luiz Fernando Pereira de Aguiar

Sobre o ser e a essência nas *Quaestiones in Metaphysicam* de  
Sigério de Brabant

São Paulo

**2020**

Luiz Fernando Pereira de Aguiar

**Sobre o ser e a essência nas *Quaestiones in Metaphysicam* de  
Sigério de Brabant**

Dissertação a ser apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira.

São Paulo  
2020



Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A283s Aguiar, Luiz Fernando Pereira de  
Sobre o ser e a essência nas Quaestiones in  
Metaphysicam de Sigério de Brabant / Luiz Fernando  
Pereira de Aguiar; orientador Carlos Eduardo de  
Oliveira - São Paulo, 2020.  
243 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São  
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de  
concentração: Filosofia.

1. Sigério de Brabant . 2. Metafísica. 3.  
Essência. I. Oliveira, Carlos Eduardo de, orient. II.  
Título.

## **Agradecimentos**

instituições informais, ana b., bruna, daniela, eduardo, isabella, ivo, julia m., leonardo, lutti, rafael, secretariad fusp, mariê, geni, lucas, luciana, ruben, susan, cepame, moacyr, lorenzo, luiz m., cristiane, pedro, gustavo, júlia, gabriel, andré, especialmente, carlos eduardo e josé carlos, projetoplea, especialmente, sacrini, aomarrevolto, *paratodos*, *praninguém*, babiga, paul b., monique w., glauber r., caetano, gil, chico, reynaldo, marilza, celso, marialetícia, antonio k., tassia f., alia, ana p., casadecriadores, andré h., julia l., andré m., amauri g., alice, virgínia a., clímene, laura b., erick v., eveline, areté, tiago t., paulo f., breno z., fernando, raphael, simone g., especialmente, vicente, casadopovo, suzana s., gabriel n., daniel, lilian, gui b., ste., felipe r., mirela, marília b., russo, max, matheus r., marco, vivi, murilo, raffaella r., tamara s., fernanda p., rebecca l., felipe p., daniel b..

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## Resumo

AGUIAR, L. F. P. de **Sobre o ser e a essência nas *Quaestiones in Metaphysicam* de Sigério de Brabant**. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2020.

Na questão 7 da introdução das *Quaestiones in Metaphysicam* (edição Dunphy, 1981, manuscrito Munique, Clm 9559, fol. 93r-118v), Sigério de Brabant defende três teses complementares: a) o “sujeito” da Metafísica seria o “ente enquanto ente”; b) o ser pertenceria à essência dos causados; c) os termos “ente” e “coisa” significam a mesma essência e intenção diferindo no modo de significação correspondente a cada um dos termos: o termo “coisa” significaria a essência e a intenção a modo de hábito e o termo “ente” significaria a essência e a intenção a modo de ato. Nesta dissertação, explicitaremos as condições de possibilidade das teses defendidas por Sigério de Brabant, a partir de um comentário detido do texto em questão. Ademais, esse comentário será precedido por um balanço da bibliografia contemporânea sobre o problema ressaltado. De modo geral, defendemos que os comentadores oferecem chaves de leitura relevantes para a leitura do texto, contudo eles não explicitam o modo como Sigério conseguiria defender sua posição e, por isso, fez-se mister um comentário mais detido do texto.

**Palavras-chave:** Sigério de Brabant; Metafísica; ser (*esse*); ente (*ens*); essência; coisa (*res*)

## **Abstract**

AGUIAR, L. F. P. de **Sobre o ser e a essência nas *Quaestiones in Metaphysicam* de Sigério de Brabant**. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2020.

In the question 7 of *Quaestiones in Metaphysicam* (Dunphy's edition, 1981, Munich's manuscript, Clm 9559, fol. 93r-118v), Siger of Brabant sustains three complementary thesis: a) the "being as being" (*ens inquantum ens / ens secundum quod est ens*) is the "subject" of Metaphysics; b) The "being" (*esse*) belongs to the essence of caused beings (*ens*); c) the terms "being" (*ens*) and "thing" (*res*) signify the same essence and intention, differing about the mode of signification (*modus significandi*) that corresponds to each one of the terms: the term "thing" (*res*) signifying both essence and intention "by the mode of habit", and the term "being" (*ens*) signifying essence and intention "by the mode of act". In this dissertation, I intend to clarify the conditions of possibility of the thesis defended by Siger of Brabant proceeding a careful commentary of question 7, preceded by the due exposition of the relevant contemporary bibliography concerning the highlighted problem. In general, I argue that the commentators provide relevant readings of the text even though they do not clarify the way by which Siger would be able to defend his position providing, consequently, an opportunity to a closer reading of the text.

**Keywords:** Siger of Brabant; Metaphysics; being (*ens/esse*); essence; thing (*res*)

## Sumário

<b>Introdução</b>	001
<b>Capítulo 1:</b> As leituras contemporâneas para o posicionamento de Sigério contra a distinção real entre ser e essência	005
<b>Capítulo 2:</b> A Metafísica como a ciência do ente enquanto ente	021
<b>Capítulo 3:</b> O ser pertence à essência dos causados?	030
<b>Capítulo 4:</b> Contra a distinção real entre ser e essências	108
<b>Capítulo 5:</b> O ser não é algo acrescentado à essência da coisa: contra a <i>via média</i> de Tomás de Aquino	155
<b>Capítulo 6:</b> A solução de Sigério de Brabant: o ser pertence à essência dos causados e a teoria dos modos de significação	166
<b>Capítulo 7:</b> Averróis e Boécio como defensores da tese de Sigério	178
<b>Capítulo 8:</b> Respostas às considerações iniciais	188
<b>Conclusão</b>	220
<b>Bibliografia</b>	223



“A resposta da filosofia à ditadura passava por essa incompatibilidade visceral; (...) formou-se essa *Aufklärung*... Chegou a um ponto em que começou a formular um espírito anticapitalista sem precisar passar por Marx (...) Esse espírito crítico foi muito mais radical do que o marxismo industrializante que saiu daquele seminário [cf. Seminário Marx]. Portanto, devagar com o andor quando falemos mal dessa convicção da virtualidade política de uma leitura exigente de um texto que vem do espírito (...) Aí, pode ser Fichte; pode ser Hölderlin; pode ser João Cabral; pode ser tudo isso (...) Isso é um coquetelzinho Molotov, em um certo sentido. Era isso que estava na cabeça das pessoas”. ARANTES, PAULO EDUARDO. (2019). “Por que filósofo hoje?” In. *Filosofia e Vida Nacional: 25 anos de Um Departamento Francês de Ultramar de Paulo Arantes*. Evento realizado em outubro de 2019, FFLCH, USP, 1h04min –1h07min. Disponível em:

[https://www.youtube.com/watch?v=miZ\\_1r-smuM&ab\\_channel=uspfleh](https://www.youtube.com/watch?v=miZ_1r-smuM&ab_channel=uspfleh)

“No nosso tempo, a meditação filosófica não poderia escapar das exigências do tipo de sociedade em que vivemos: demanda por filósofos de massa, cuja presença regular — mensal, semanal, até mesmo diária — tende a transformar o pensar em um comentário banal do cotidiano. O grosso, porém, da pesquisa filosófica se concentra ainda nas universidades, onde o comentário de texto prevalece, às vezes formando lojas maçônicas em que os membros trocam entre si secretas chaves interpretativas”. GIANNOTTI, JOSÉ ARTHUR. ALINHAVANDO QUESTÕES. *Novos estud. CEBRAP* [online]. 2018, vol.37, n.3, pp.477-487. ISSN 0101-3300. (Disponível, também, em *Heidegger/Wittgenstein: confrontos*, Companhia das Letras, 2020).

<http://dx.doi.org/10.25091/s01013300201800030005>.

## Introdução

– Que représente à vos yeux l’expérience de S/Z, dont le titre, comme un mot d’esprit, symbolise le travail de lecture que vous avez accompli sur une nouvelle peu connue de Balzac: *Sarrasine*?

Roland Barthes: Je dois dire, en premier lieu, que l’année où j’ai commencé à écrire l’épisode *Sarrasine* – le séminaire que j’ai fait à l’École pratique des hautes études, puis le livre qui l’a suivi – a peut-être été la plus dense et la plus hereuse de ma vie de travail. J’ai eu l’impression exaltante que je m’attaquais à quelque chose de véritablement nouveau au sens exact du terme, c’est-à-dire qui n’avait jamais été fait. Il y a déjà longtemps que, pour faire avancer l’analyse structurale du récit, je voulais me consacrer à une micro-analyse, une analyse patiente et progressive, mais non pas exhaustive, car il ne s’agit pas d’épuiser tous les sens: une analyse perpétuelle, comme on dit un calendrier perpétuelle. J’ai eu ainsi la sensation profondément heureuse de me trouver parfaitement à l’aise et d’entrer dans une sorte de substance textuelle et critique d’une autre nature que celle qu’on rencontre quand on commente habituellement un livre, même si cette critique se montre originale. L’expérience de S/Z représente donc pour moi, avant toute chose, un plaisir, une jouissance de travail et d’écriture. (BARTHES, Roland. (1981). “Sur ‘S/Z’ et ‘l’empire des signes’”. In *Le grain de la voix: Entretiens, 1962-1980*. Paris, Éditions du Seuil).

A questão que comentaremos (q. 7, introdução de *Quaestiones in Metaphysicam*) está na introdução de um curso que Sigério teria ministrado na Sorbonne entre 1269-1271. Essa questão nos foi legada em três manuscritos: ms. Munique (editado, por último, por Dunphy, 1981), ms. Cambridge (editado, por último, por Maurer, 1983) e o ms. Paris (também editado por Maurer, 1983). Nós seguiremos o texto do ms. Munique e, quando for o caso, compararemos com o texto de outros manuscritos. A escolha pelo comentário do ms. Munique se deu a partir de uma sugestão de Maurer (1990) e de Vennebusch (1966). Ambos concordavam que o texto

do ms. Munique seria menos truncado do que os outros textos, em momentos-chave. Após, termos comentado o ms. Munique e trabalhado com os outros manuscritos, tendemos a crer que qualquer um dos manuscritos que fossem comentados renderiam resultados equivalentes, ressaltando que o texto do ms. Paris, da lavra de Godofredo de Fontana, poderia ser considerado um resumo instrutivo dos momentos principais que aparecem nos outros dois manuscritos de forma desenvolvida.

O problema da questão é saber se o ser pertenceria à essência dos causados. Para Sigério, a resposta é positiva. O ser pertenceria à essência dos causados, pois os principais defensores de teses diferentes não teriam conseguido provar o contrário. Os principais defensores do não pertencimento do ser com relação à essência dos causados seriam, segundo Sigério, Avicena, Alberto Magno e Tomás de Aquino. Ao passo que os principais defensores do pertencimento do ser com relação à essência dos causados seriam o Comentador e o Filósofo (respectivamente, Averróis e Aristóteles).

Assim, para Sigério, a posição *default* do debate é que o ser pertence à essência dos causados, sendo o ônus da prova atribuído a quem não concorda com essa posição. Sigério não deixa claro, contudo, fica evidente pelo contexto histórico tal como lembrado pelos comentadores (principalmente, Gilson, 2016; Imbach, 1981; Maurer, 1990) que Sigério estaria colocando-se de forma contrária às leituras criacionistas da *Metafísica* de Aristóteles. Dessa maneira, é importante lembrarmos que o fato de essa questão estar em uma introdução a um curso sobre a *Metafísica* pode significar que Sigério, o professor, estaria munindo seus alunos de um repertório de argumentos e de um repertório vocabular para que eles pudessem lidar com um debate candente sobre a recepção de uma obra fundamental e com efeitos políticos manifestos (cf. As condenações de 1277 in Hissette, 1977; também, Gauthier, 1982, 1983, 1984; Van Steenberghen, 1977).

Com esse contexto em vista, podemos adiantar alguns resultados que Sigério teria alcançado, ao longo dessa questão. Em primeiro lugar, Sigério afirma que o sujeito da ciência metafísica é o ente enquanto ente (algo que ele desenvolve nas questões 1 e 2 de sua introdução, com mais vagar). Após apresentar dez considerações iniciais contrárias ao pertencimento do ser com relação à essência dos causados e quatro considerações favoráveis, Sigério parte para a avaliação da tese forte da distinção real entre ser e essência (defendida por Alberto Magno e Avicena) e da “via média”

(defendida por Tomás de Aquino). Segundo Sigério, Avicena e Alberto Magno teriam falhado em provar que o ser é distinto da essência, pois a) cometeram um erro lógico e b) lidaram de modo ambíguo com a preposição de alto teor metafísico “ex” (“a partir de”) e “per” (“por”). Para o caso de Tomás de Aquino, Sigério não encontrou nenhum erro lógico, mas Sigério mostra que Tomás não teria conseguido fazer valer sua “via média”, a qual seria uma leitura forçada que Tomás teria feito em sua segunda lição sobre o *Metafísica* IV. Após, mostrar a inviabilidade das principais propostas contrárias ao pertencimento do ser com relação à essência dos causados, Sigério afirma que o ser pertence à essência dos causados e que isso tem impacto na relação entre os termos “ente” e “coisa”.

O vocabulário latino para lidar com a *Metafísica* de Aristóteles se desenvolveu ao longo de séculos, tendo sido estabilizado por Boécio (cf. Gilson, 2016, apêndice I). Um dos termos que mais causaram problemas foi o termo “coisa”. Os defensores da distinção real entre ser e essência defendiam que “coisa” significaria um elemento real distinto do elemento real que seria significado pelo termo “ente”. Sigério mantém a diferença entre os termos, porém deflacionando-a. A diferença entre ambos deixa de ser ontológica (implicando a composição entre essência e ser para um indivíduo dado no mundo) e passa a ser linguística (implicando um modo de significar distintamente o mesmo indivíduo real). Sigério diz que o *ente* e a *coisa* significam a *mesma* essência e intenção (conteúdo mental que está por algo atual) de modos distintos: a coisa significa a essência e a intenção pelo modo do hábito (ou modo da potência, segundo o ms. Cambridge), ao passo que o ente significa a essência e a intenção pelo modo do ato. O modo do hábito seria, em linguagem Aquiniana, o indivíduo atual de modo não designado, i. e., a *coisa* se refere às condições de possibilidade de uma classe de indivíduos (ou, de outro modo, a *coisa* contém os critérios a serem cumpridos para a existência de algo, fazendo parte do silogismo científico); o modo do ato, por seu turno, seria o equivalente a um juízo de existência (ressaltando que, para Sigério, o ente é o primeiro apreendido).

Após ter exposto seus resultados, Sigério interpreta a distinção entre “o que é” e “ser” de Boécio e conclui não se tratar de uma distinção real, mas de modos diferentes de significar indivíduos do mundo. O procedimento de Sigério é simples, aproximar todas as fontes históricas relevantes para sua posição: Boécio, Averróis, Aristóteles e,

sim, Avicena. Para Sigério, Avicena teria errado ao supor que diferenças no uso da linguagem implicam diferenças reais. Uma vez resolvido esse problema, Sigério assume a posição de Avicena deflacionando todas as conclusões ontologicamente relevantes.

Por fim, Sigério responde às considerações iniciais. Como ficará claro, abaixo, com os resultados da solução, Sigério poderia responder a todas essas considerações. Contudo, ele não o faz, justamente, para explicitar outras questões suscitadas (veremos no decorrer do texto).

Sobre a ordem aqui proposta para os capítulos, pensamos em, pelo menos, duas outras ordenações diversas: a) tendo em vista as teses explicitadas, acima, seria o caso de ler as considerações iniciais juntamente com suas respectivas respostas ou b) ler a solução e, depois, as perguntas e as respostas. Na vertente “a”, o roteiro seria começar pelos capítulos 1 (leituras contemporâneas), 2 (o problema do sujeito da metafísica), 3 (considerações iniciais), 8 (respostas às considerações iniciais) e, por fim, os capítulos 4, 5, 6 e 7, os quais lidam com momentos diferentes da solução de Sigério. O roteiro “b”, por seu turno, implica o seguinte caminho: cap. 1, 2, 4, 5, 6, 7, 3 e 8.

Por que, então, escolher a ordem que, finalmente, foi aqui apresentada? Influenciados por um lado pelos comentários da Clarendon Aristotle Series e, por outro, pelo comentário que Barthes desenvolveu do pequeno romance *Sarrasine* de Balzac, decidimos por um comentário que respeitasse a ordem do texto. Além disso, pesou na escolha desse modo de apresentação uma preferência pessoal por esse tipo de trabalho. Em nossa defesa, as sínteses sobre a ontologia de Sigério feitas por Bazán, Maurer, Van Steenberghen, Imbach e, *last but not least* Gilson já eram suficientes em si mesmas para impedir qualquer desenvolvimento ulterior. Nesse caso, podemos dizer que houve avanços, justamente, por causa desse comentário detido.

## Capítulo 1

### As leituras contemporâneas para o posicionamento de Sigério contra a distinção real entre ser e essência

Neste trabalho, nós pretendemos tratar especificamente do estabelecimento dos termos *esse* (ser), *essentia* (essência), *ens* (ente) e *res* (coisa) nas *Quaestiones in Metaphysicam* de Sigério de Brabant e da sugestão implícita de Sigério de como resolver o problema do sujeito da metafísica<sup>1</sup>. Há três *reportações* dessas *questões*, editadas por Dunphy (1981) e Maurer (1983)<sup>2</sup>. Dunphy editou a *Reportatio* contida no manuscrito de Munique e Maurer as *Reportationes* contidas nos manuscritos de Cambridge e Paris. Cada uma dessas *reportações* contém uma introdução composta de uma série de questões que precedem e apresentam àquelas a que, a bem-dizer, propriamente se refere o título da obra. Nessas introduções, uma questão centraliza os esforços definitórios de Sigério para os problemas por nós destacados: a questão 7, na *Reportatio* de Munique<sup>3</sup> e Cambridge, e a questão 2 na *Reportatio* de Paris.

Para esta dissertação, daremos ênfase à questão 7 da introdução do ms. Munique (CIm 9559) tal qual editada por Dunphy.

#### Descrição da introdução do ms. Munique

<sup>1</sup> Para uma cronologia sobre a vida e a obra de Sigério de Brabant vide Van Steenberghen (1977) pp. 432-433.

<sup>2</sup> Diz Dunphy (1981): “Les quatre recensions sont des reportations d’étudiants et sont le fruit des leçons de Siger à l’Université de Paris” (p. 5). [Em tradução nossa: “As quatro recensões são reportações de estudantes e são o fruto de lições de Sigério na Universidade de Paris”]. Há uma outra reportação que está em Dunphy (*ms.* Viena); todavia não a utilizaremos, pois foge do período que pretendemos estudar e versa sobre os livros V-VII da *Metafísica* de Aristóteles (trata-se de uma obra tardia). Para a datação, seguiremos a proposta de Van Steenberghen (1977, pp. 432-433), que propõe que as *Quaestiones* tenham sido compostas entre os anos de 1272 e 1273.

<sup>3</sup> Para evitar confusões, lembre-se que os manuscritos tratam de três *Reportationes*, isto é, de três anotações de aula por estudantes, referente às aulas dadas unicamente na Universidade de Paris, e não de *Reportationes* de aulas dadas nas cidades da proveniência dos manuscritos. Desse modo, ao fazermos referência, por exemplo, à *Reportatio* de Cambridge, não pretendemos mais que indicar a *Reportatio* contida no manuscrito de Cambridge, e assim por diante.

A Introdução da *Reportatio* de Munique aparece dividida em dois blocos<sup>4</sup>. Primeiramente, Sigério expõe os argumentos relevantes considerando a Metafísica como ciência do ente enquanto ente (questões 1-6 e primeiras linhas de 7) e, em seguida (q. 7), ele estabelece os termos centrais dessa ciência, a saber: *ser*, *essência*, *ente* e *coisa*. Na sequência, é explorado o modo pelo qual o Primeiro Princípio pode ser considerado causa eficiente e final (questões 7-8). Na sétima questão – que é a de maior interesse para esta pesquisa – encontramos a seguinte dificuldade: “se, nos causados, o ser pertenceria à essência dos causados” (1983, intro., q. 7)<sup>5</sup>. Para responder a esse

<sup>4</sup> Para uma discussão dessa divisão vide Dunphy (1981, p. 12). Essa relação entre as questões 1-6 e as questões 7-8 da introdução (aliado à posição desses dois blocos no fôlio) criou um debate entre os editores. Destacaremos a posição de Dunphy sobre o assunto: “Toutefois plusieurs problèmes se posent encore concernant ces huit questions prises comme un tout pour former l’introduction de Siger à son cours sur la Métaphysique d’Aristote. Pourquoi le scribe a-t-il copié les questions 1-6 après les questions 7-8? Est-ce un simple accident dans l’organisation de son travail de copiste? Mais les questions 7 et 8 forment un bloc distinct, avec leur propre phrase introductrice. En outre, ces deux questions ne répondent pas entièrement aux cinquième et sixième points annoncés au début du bloc des questions 1-6. De plus, les questions 7-8 sont plus développées et se présentent davantage comme questions que les six premières. Enfin on peut relever une différence mineure entre les deux groupes: laissant de côté la question 1, qui est un exposé plutôt qu’une vraie question, on constate que les questions 2-5 sont introduites par le mot *an*, tandis que les questions 7 et 8 le sont par le mot *utrum*, terme classique au début de la *quaestio* scolastique. Sans doute, ces huit questions forment un bloc unique en P et en C [respectivement ms. Paris, Bibliothèque nationale, lat. 16297, e ms. Cambridge, Peterhouse 152, ambos reeditados por Maurer (1983)]. Mais ne se peut-il pas qu’elles n’étaient pas encore unies en M?” (1981, pp. 12-13). Ademais, podemos ressaltar outro aspecto daquilo que estava em jogo no ambiente intelectual no qual se insere a disputa sobre a distinção real e a vinda da Metafísica para o ocidente latino; nas palavras de Dunphy: “Rappelons que, dans les commentaires aristotéliens du Clm 9559 [ms. Munique], des passages plus ou moins étendus sont rendus illisibles au moyen de gros traits d’encre noire, larges de plusieurs millimètres et couvrant presque entièrement l’écriture; ailleurs des passages plus longs sont annulés par de gros traits croisés en forme de croix de S. André. Le contexte révèle qu’il s’agit de passages où sont développées des thèses condamnées par l’évêque de Paris le 7 mars 1277. Le propriétaire du recueil a sans doute voulu éviter tout risque d’excommunication en supprimant, dans les commentaires aristotéliens qu’il avait réunis, les passages qu’il jugeait atteints par le décret épiscopal; car celui-ci sanctionnait, non seulement tous ceux qui avaient enseigné les erreurs condamnées, mais aussi les auditeurs qui ne les désapprouveraient pas” (p. 14). O *ms.* Paris, por sua vez, contém em sua introdução apenas três questões. A primeira questão representaria o primeiro bloco e, as duas últimas questões, o segundo bloco. De maneira geral, os textos são mais reduzidos nessa reportagem, que parece ter sido feita por Godofredo de Fontana. Sobre isso, veja-se, também, a introdução de Maurer (1983), especialmente a p. 16. Ali, vê-se, ainda, Maurer também concordar com a proposta de Dunphy (além de também considerar a *Reportatio* do *ms.* de Viena um outro curso, mais tardio).

<sup>5</sup> Para os termos *esse* e *essentia* usaremos as traduções “ser” e “essência”. Os enunciados da questão 7, em Latim, é: “*utrum esse in causatis pertineat ad essentiam causatorum*”. As traduções, fora indicação em contrário, são nossas. Na *Reportatio* de Cambridge, o enunciado é “*utrum esse sit additum essentiae entium causatorum*” e, na reportagem de Paris, o enunciado é “*De distinctione inter esse et essentiam*” (respectivamente, “se ser é adicionado à essência dos

problema, Sigério defenderá as seguintes teses: a) o ser (*esse*) pertence à essência dos causados, não sendo de nenhum modo dela distinto; b) os termos “ente” (*ens*) e “coisa” (*res*) significam o mesmo *suppositum* segundo a essência (*essentia*) e a intenção (*intentio*) de modos diversos: “ente” significa o *suppositum* “a modo de ato” e “coisa”, “a modo de hábito”, o que implica, segundo os comentadores, a defesa da identidade real entre o *ente* e a *coisa*<sup>6</sup>.

### A questão 7 da introdução do ms. Munique

Na questão a ser analisada, Sigério de Brabant faz o possível para esclarecer os significados de *ser* (*esse*), *essência* (*essentia*), *ente* (*ens*) e *coisa* (*res*), tendo em vista as dificuldades propostas pela tradição, em especial, segundo as interpretações de Averróis, Avicena e Boécio. Sobre esse assunto, os comentadores oferecem caminhos distintos para o entendimento da inserção da obra de Sigério nesse debate, cujas linhas gerais exporemos brevemente. Ressaltamos, neste momento, para tornar mais clara nossa posição para o leitor, que nosso objetivo será uma leitura interna de alguns trechos da obra de Sigério (cujo cerne será a questão 7 da introdução das *QM* (ms. Munique)). Isso significa não termos nenhuma hipótese a priori de análise e, também, significa não termos como foco entrar em querelas histórico-interpretativas sobre Sigério de Brabant. Ou seja, faz parte de nossos objetivos reportar as posições de alguns comentadores sem, contudo, tomarmos parte, de antemão, nesse debate, pois

entes causados” e “sobre a distinção entre ser e essência”).

<sup>6</sup> Para um breve mapeamento das propostas de análise sobre a posição de Sigério na questão tratada, vide Gilson (1952), pp. 61-69; Gilson ([1948] 2016), pp. 85-94; Carol (1991), em especial pp. 33-54; Maurer (1946); Maurer (1990), capítulos 8-10, especialmente cap. 8; König-Pralong (2005), pp. 35-53; Imbach (1981), a partir da parte III, especialmente pp. 309-316; Van Steenberghen (1977), especialmente pp. 280-292; Flasch (2008), pp. 127-141; Hissette (1979); Wippel in Kretzman e outros (1984), especialmente, pp. 398-401; e, por fim, Wippel (2005). Os autores citados também se servem do livro III de *QM* (em especial do ms. Munique e Cambridge). Para Carol (1991), no livro III de *QM*, a questão 2 (ms. Munique) visa desenvolver algumas partes do argumento de Sigério sobre a participação das substâncias compostas no ser advindo do Primeiro Motor (vide pp. 44-47). As questões 8 (ms. Munique e Cambridge) e 3 (ms. Paris) da introdução não foram tratadas por nenhum dos autores, todavia elas podem ser vistas como um desenvolvimento de teses já apresentadas na questão 7/7/2 (respectivamente, mss. Munique, Cambridge e Paris). Ressaltamos, para isso, a marginália do copista, no começo da questão 7 (ms. Munique), convidando-nos a analisar a questão seguinte, no caso 8/8/3, respectivamente, mss. Munique, Cambridge e Paris, (vide Dunphy, 1981, p. 41, aparato crítico da linha 5).



deixaremos com que o texto de Sigério nos guie para uma melhor apropriação das propostas dos comentadores.

### Comentadores contemporâneos: Van Steenberghen e o contexto do século XIX

Vários autores propuseram diferentes narrativas para explicar o papel de Sigério de Brabant nos debates do século XIII. Nosso objetivo será o de analisar os comentadores que estão no século XX. Começamos com algumas linhas sobre a tríade Ernest Renan, Pierre Mandonnet e Martin Grabmann. De maneira breve temos que para Ernst Renan, a filosofia produzida na Idade Média seria menos *racional* que aquelas produzidas no século XIX e na antiguidade. Nesses dois períodos ressaltados, haveria o primado da liberdade e da razão. Todavia, na Idade Média, a forma da razão teria sido o averroísmo; contudo, Renan não teria tido acesso a nenhum texto estritamente “averroísta”. Para Pierre Mandonnet, o averroísmo seria apenas uma leitura anticristã de Aristóteles que teria tido em Sigério de Brabant um representante e, acrescenta Mandonnet, o antídoto para esse pensamento teria sido a apropriação que Tomás de Aquino teria feito das doutrinas de Aristóteles. Vale, aqui, citar Putallaz e Imbach (1997, pp. 11-12): “*la nouveauté remarquable introduit par Mandonnet, l’édition des textes de Siger, ne l’a pas empêché de partager le cadre interprétatif construit par Renan, se contentant d’inverser le jugement de valeur porté sur l’averroïsme*” [Em tradução nossa: “a novidade marcante introduzida por Mandonnet, a edição dos textos de Sigério, não o impediu de partilhar o quadro interpretativo construído por Renan, contentando-se em inverter o juízo de valor posto sobre o averroísmo”]. Martin Grabmann ressaltará a tese de que o averroísmo teria sido o oposto da visão de mundo cristã. Aqui, vale citar um pequeno trecho da mesma obra de Putallaz e Imbach, (pp. 12-13, itálico no original): “[...] l’averroïsme est un courant qui inclut tous ceux qui, sans aucune attention portée à l’enseignement de la foi chrétienne tentent de résoudre l’ensemble des problèmes *secundum viam philosophorum*” [Em tradução nossa: “[...] o averroísmo é uma corrente que inclui todos esses que, sem qualquer atenção ao ensinamento da fé cristã, tentam resolver o conjunto dos problemas *segundo a via dos filósofos*”]. Cabe ressaltar que a exposição de Putallaz e Imbach está em ordem

cronológica começando em meados do século XIX com Renan, avançando para o final do século XIX com Mandonnet e entrando nas primeiras décadas do século XX com Van Steenberghen. A posição de Mandonnet é, em parte, continuada por Gilson, Maurer e Carol.

Putallaz e Imbach acrescentam também o comentário de Van Steenberghen, cuja principal obra sobre o tema é *Maître Siger de Brabant* (1977, segunda edição)<sup>7</sup>, na qual o autor trata da trajetória intelectual de Sigério. De acordo com Van Steenberghen, Sigério teria sido um aristotélico radical/autêntico que evoluiu ao longo de sua carreira em direção à *via media* aquiniana sem tê-la alcançado completamente. O período de composição da obra que estudaremos, 1270-1273, marcaria o ponto de inflexão dessa evolução no pensamento do brabantino. Destarte, para Van Steenberghen, ainda que carregassem um traço marcadamente aristotelizante, a questão que estudaremos se encontrariam em um meio termo entre o aristotelismo estrito e a proposta tomasiana (a qual conseguiria unir razão e fé).

Para Van Steenberghen, é importante pontuar: “Alberto Magno é o principal representante da tendência avicenista; Sigério de Brabant far-se-á sobretudo o porta-bandeira do averroísmo; Tomás de Aquino ocupa uma posição média entre Avicena e Averroís” (1977, p. 282)<sup>8</sup>. Nesse sentido, toda a solução que Sigério oferece ao longo da questão sobre o pertencimento do ser à essência dos causados será analisada em contraposição ao próprio comentário de Tomás de Aquino sobre o livro IV da *Metafísica* de Aristóteles. Nesse comentário, Tomás de Aquino teria proposto a seguinte tese: “o ser é como que [*quasi*] constituído pelos princípios da essência” (1977, p. 86)<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> A primeira edição desta obra saiu em dois volumes em 1931 e 1942. O primeiro volume tornou-se obsoleto uma vez que lidava com a edição crítica de obras de Sigério, todavia o segundo volume é muito parecido com a edição de 1977. Vide *Avant-Propos* da edição de 1977.

<sup>8</sup> “Albert le Grand est le principal représentant de la tendance avicenniste; Siger de Brabant se fera d’abord le porte-drapeau de l’averroïsme; Thomas d’Aquin occupe une position ‘moyenne’ entre Avicenne et Averroès”. Aliás, ressaltamos que Kurt Flasch (2008) propôs colocar Sigério de Brabant como um continuador da “escola” de Alberto Magno, assim como Dietrich de Freiberg.

<sup>9</sup> “L’esse est pour ainsi dire constitué par les principes de l’essence”. A passagem se encontra na edição de Cathala (no. 558), a qual citaremos via Van Steenberghen (1977, p. 286 – os grifos são de Van Steenberghen): “*Esse enim rei, quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens, quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia*”. [Em tradução nossa: “o ser da coisa, embora seja a partir dessa essência, não é inteligido como algo que seja superadicionado ao modo do acidente, mas como se fosse constituído pelos princípios da essência. E, então, este nome ente, que é

Ou seja, o ser, apesar de não pertencer à essência, tampouco será acidente. Antes, será como que (*quasi*) constituído pelos princípios da essência. Esse “*quasi*” será a “pedra de toque”, nas palavras de Van Steenberghen, de Sigério de Brabant para criticar a via média. A questão de Sigério na introdução das *Quaestiones*, segue o autor do comentário, é posta a partir de uma perspectiva aviceniiana – a qual será criticada ao longo da questão, por não ser a expressão genuína de Aristóteles. A tese de Sigério é, por sua vez: a) o ser pertence à essência dos causados e, b) ente e coisa diferenciam-se apenas no modo de significar o suposto (*suppositum*), que o significa a modo de hábito para a coisa e a modo de ato para o ente – assim desidratando a posição mais marcadamente ontológica de seus contendores e fazendo, dessa forma, uma análise linguística.

Após essa apresentação, Van Steenberghen focará na crítica que Sigério faz à tese de Tomás. Segundo essa leitura, Sigério não teria compreendido a amplitude do pensamento do Aquinate uma vez que desconsideraria o termo *quasi* na questão tratada. Sigério teria afirmado que: ou o ser pertenceria à essência, ou seria acidente; uma vez que não é acidente, só poderia pertencer à essência<sup>10</sup>. Essa interpretação de Van Steenberghen sobre o uso de *ens* e *res* feito por Sigério é, porém, abertamente criticada por Imbach (1981)<sup>11</sup>.

imposto desde o mesmo *ser*, significa o mesmo nome que é imposto desde a mesma essência”].

<sup>10</sup> Citaremos Sigério, a partir do *ms.* Cambridge via Van Steenberghen, novamente (1977, pp. 287-288): “Item, dicitur sic quod esse est aliquid additum, nec est res ipsa, nec principium rei, sed est aliquid constitutum per principia essentiae. Sed constitutum per principia essentiae est res ipsa. Quare non erit additum, nisi tu dicas mihi quod sit constitutum effective sicut accidentia, et tunc erit accidens. Hoc enim dicimus accidens, quod advenit alicui quod habet formam vel quod advenit essentiae rei”. [Em tradução nossa: “item, é dito então que o ser é algo adicionado, nem é a coisa mesma, nem o princípio da coisa, mas é algo constituído pelos princípios da essência. Mas, constituído pelos princípios da essência é a coisa mesma. Então, não seria adicionado, senão tu me dirias que fosse constituído efetivamente como o acidente, e então seria acidente. Dizemos acidente o que advém a algo que tem forma ou que advém à essência da coisa”].

<sup>11</sup> Van Steenberghen e Imbach reconhecem o primado lógico-linguístico da proposta de Sigério de Brabant. A crítica de Van Steenberghen à tese sigeriana dos “transcendentais” é apresentada nas pp. 288-289: “Bref, Siger n’a pas saisi la différence entre les attributs transcendants *ens* et *res*, qui expriment l’un et l’autre le sujet concret tout entier, et les composants réellement distincts *esse* et *essentia*” [Em tradução nossa: “Brevemente, Sigério não captou a diferença entre os atributos transcendentais *ente* e *coisa*, que exprimem um e outro o sujeito concreto inteiramente, e os compostos realmente distintos *ser* e *essência*”]. Imbach (1981) critica essa proposta em seu texto na página 314: “Es besteht nach Siger zwischen dem Verhältnis der Transzendentalien zur Wesenheit und demjenigen von Sein und Wesen eine Parallelität. So wie jedes Seiende, sofern es ist, eins ist, ebenso sind Sein und Wesen vertauschbar. Es ist sicher unangebracht, Siger vorzuwerfen, er verwechsle die Transzendentalien *ens* und *res* mit den

Essa discordância parece envolver, de fato, uma disputa interpretativa. De maneira geral, para esses comentadores, não parece haver a possibilidade considerar a proposta filosófica de Sigério como provida de algum valor filosófico intrínseco, tomando a proposta de outros filósofos – sobretudo, Tomás de Aquino – como parâmetro de análise da discussão. Por seu turno, os que defendem uma posição mais próxima àquela de Imbach, propõem algo diverso: colocam Sigério como parâmetro de comparação e consideram a proposta filosófica de Sigério como válida, na medida em que Sigério traria argumentos para a defesa da filosofia como uma ciência autônoma, contudo, em nenhum momento eles se detêm em uma exegese mais profunda do escrito de Sigério. Imbach, Flasch e, em menor medida, König-Pralong teriam se valido da análise de outros pensadores, entre eles Tomás de Aquino, mas também, Henrique de Gand e Egídio Romano, por exemplo, para aferir com maior clareza as implicações da proposta de Sigério. Outra divergência entre os comentadores, especialmente entre aqueles que de alguma forma defendem que Sigério não teria compreendido a “amplitude” do pensamento de Tomás de Aquino, diz respeito a uma leitura segundo a qual os problemas colocados por Sigério no debate sobre a distinção entre o *ser* e a *essência* seriam filosoficamente “incipientes” (Van Steenberghen) ou “estéreis” (Gilson). Gilson e os que com ele concordam consideram que o principal problema das teses defendidas por Sigério estaria no fato de serem apenas consequências da presunção de certa interpretação averroísta, o que resultaria na elaboração de um aristotelismo equivocado.

Seinsprinzipien esse und essentia [aqui, Imbach nos remete a Van Steenberghen, 1977, pp. 288-290]. Diese Verwechslung ist ja gerade seine Absicht; nur deshalb konnte er den Gedankengang des Averroes überhaupt für die gestellte Frage fruchtbar machen”. De modo geral, concordamos com a tese de Imbach contra Van Steenberghen, contudo, não concordamos com a formulação, pois faria com que Siger padecesse de uma *petição de princípio*. Não parece ser esse o caso. Sigério analisa seus contendores, justamente, a partir dos termos que os contendores mobilizam e, por fim, remete a Aristóteles quando o problema precisa de um critério fora da análise lógica mais imediata. É importante ter em mente que Sigério precisa fazer essa introdução à *Metafísica*, pois o arcabouço terminológico latino transcendia o arcabouço ontológico de Aristóteles (vide, por exemplo, o peso ontológico do termo “res” na tradição latina). Também é relevante ter em mente os diferentes objetivos em jogo com relação à obra de Aristóteles (objetivos políticos; principalmente, advenientes das disputas entre franciscanos, dominicanos e o papado). Nesse sentido, Sigério precisou, também, cortar certas interpretações excessivamente ligadas ao dogma católico (ou mobilizáveis para tal empreendimento, como as interpretações advenientes de Avicena latino) e estabelecer um ambiente mais neutro para analisar a *Metafísica*.

### Carol (1991)

Assim, gostaríamos de prosseguir a partir da posição de Carol (1991), acompanhado de Van Steenberghen, aproximando-as, na medida do possível, às leituras de Maurer e Gilson<sup>12</sup>. Novamente, a análise feita da obra de Sigério de Brabant, tem como ponto de chegada e de partida as teses de Tomás de Aquino. Carol continua a proposta de Steenberghen de uma evolução de Sigério que culminaria em sua quase-aceitação da proposta da via média tomasiana. Por exemplo, diz o autor: “Não se trata, ao menos não é nosso propósito, de fazer de Sigério de Brabant um *filósofo tomista* sem mais, e sim de valorar sua filosofia à luz das evoluções às quais esteve submetida, compreendendo, ademais, que a maioria de suas obras são reportações” (1991, p. 48). Como se vê, a tese que subjaz é a de uma evolução doutrinal rumo à proposta de Tomás de Aquino<sup>13</sup>. Novamente, diz Carol: “o Mestre chegou, ao final de seus anos de docência, a uma postura que *podemos qualificar de ortodoxa*, isto é, em harmonia com a Revelação” (p. 58, itálico nosso).

### Maurer (1990)

O texto de Maurer (1990), fazendo uso de argumentos similares, é instrutivo na medida em que comenta (assim como o faz Carol) a solução da questão de Sigério sobre o possível pertencimento do ser à essência. O enquadramento é inicialmente o mesmo: comentar Sigério de Brabant tendo em vista uma evolução doutrinal rumo a Tomás de Aquino. No entanto, quanto à análise e a exposição do texto de Sigério, Maurer propõe como estratégia contrapor a posição do mestre de Brabant com as de Alberto, Avicena e

<sup>12</sup> Carol considera a posição de Gilson em relação a Sigério de Brabant demasiadamente dura. Vide p. 34: “Étienne Gilson destaca que en la metafísica aristotélica no hay lugar para la existencia y que Siger, sin más, cayó en esta misma equivocación. *A nuestro juicio es ésta una verdad tan sólo a media*” (itálico nosso). Na nota 47, Carol cita a proposta de Bazán em relação à proposta de Gilson. Bazán, com a aprovação de Carol, tira o peso da proposta gilsoniana. Mais adiante, na nota 70, Carol irá se identificar com outra posição que tenta mediar Gilson e Van Steenberghen que é a posição de Maurer (1990).

<sup>13</sup> Essa tese é defendida, hoje em dia, tendo por base a descoberta do texto *Les Quaestiones super librum De Causis*, editada por Marlasca em 1972 (em especial, vide nota 20, p. 21, em que o editor faz um resumo sobre as possibilidades da distinção real entre *esse* e *essentia* para esse texto de Sigério).

Tomás de Aquino. Ainda assim, Maurer padece do mesmo problema de não propor a análise de Sigério em seus próprios termos.

Podemos, agora, destacar algumas passagens em que Maurer explica os termos *coisa* e *ente* em Sigério e o modo como ele articular sua explicação sobre a obra de Sigério:

Na visão de Sigério, então, “ente” não é um conceito formal diferente de “coisa”, pois se fosse, designaria uma essência realmente diferente. Os dois termos significam o mesmo conceito [*intentio*] ou essência, mas de maneiras distintas: “ente” denotando de modo *dinâmico* o que “coisa” denota de modo *estático*. A distinção entre eles está de acordo com a ordem conceitual, pois ambos os termos correspondem a dois diferentes modos em que a mente concebe a mesma coisa. Então, ser [*existence*] e essência diferem em seu significado (*ratio*). A distinção, entretanto, não é conceitual se por isso é significado que os termos correspondem a dois conceitos formais diferentes (1990, p. 130 – itálico nosso)<sup>14</sup>.

Vejamos que, infelizmente, a distinção modo estático e modo dinâmico não ajudam a entender o problema. Em nossa análise, abaixo, mostraremos o problema sob uma ótica um pouco diversa da que é proposta por Maurer.

Dada essa primeira descrição, Maurer sugere três fontes para que se compreenda o tratamento dos termos *ente* e *coisa* tal qual proposto por Sigério: Averróis, Pedro de Espanha e Dietrich de Freiberg<sup>15</sup>. O trecho a seguir serve como exemplo desse expediente, no que Maurer mostra que o trabalho de Sigério não foi senão o de pontuar uma crítica de Averróis a Avicena, dando-se do seguinte modo:

[Avicena] falhou em distinguir entre termos que significam conceitos diferentes e termos que significam os mesmos conceitos [o termo está traduzindo *intentio*] mas de modos diferentes. Confundindo lógica com metafísica, ele acreditou que havia uma essência diferente correspondente a um *modo de significação* diferente, e desde que o modo de significação

<sup>14</sup> “In Siger’s view, then, ‘being’ is not a different formal concept from ‘thing’, for if it were it would designate a really different essence. The two terms signify the same concept [i. é, *intentio*] or essence but in different ways, ‘being’ denoting in a *dynamic* way what ‘thing’ denotes in a *static* way. The distinction between them is accordingly in the conceptual order, for the two terms correspond to two different ways the mind conceives the same thing. Hence existence and essence differ in their meaning (*ratio*). The distinction, however, is not conceptual if by this is meant that the terms correspond to two different formal concepts” (1990, p. 130 – itálico nosso).

<sup>15</sup> Dietrich de Freiberg é posterior a Sigério. Todavia, é possível que tenha se aproveitado das teses do Brabantino. Para isso, vide Imbach (1981, especialmente pp. 325) e Flash (2008).

da existência difere daquele da essência, ele concluiu que a existência denota algo adicionado à essência (p. 131, itálico nosso)<sup>16</sup>.

Não obstante, ressaltamos dois pontos do comentário supracitado de Maurer que acrescentam algo em relação aos comentadores anteriores. Em primeiro lugar, ao propor *res* (coisa) designando o suposto de uma maneira estática e *ens* (ente) de uma maneira dinâmica, o estático estaria referido ao suposto como algo destituído de ato, ou seja, apenas levando em conta a quididade daquilo que se analisa. Por sua vez, o dinâmico levaria em consideração o suposto em ato, ou seja, o suposto como aquilo que é *per se*. Em segundo lugar, Maurer chama à atenção o fato de a discussão sobre o *modo de significação* da essência estar relacionada a uma análise tipicamente linguística dos termos propostos<sup>17</sup>. Ou seja, Maurer avança em propor soluções para, pelo menos, um momento intrincado do texto de Sigério.

#### Gilson: *L'être et l'essence* e *Being and some Philosophers*

Gilson apresenta sua posição especialmente em dois textos: 2016 [1948] e, mais marcadamente 1952<sup>18</sup>. Cabe a ressalva de que a proposta de Gilson, em ambos os textos, está mais ligada a uma filosofia própria que a uma tentativa de estabelecer os termos de uma história da filosofia. Em suma, a tese de Sigério de Brabant, por ser estritamente aristotélica, seria estéril – por não ter percebido a impossibilidade de conceitualizar o *esse*. Tomás de Aquino o teria percebido e, portanto, teria acrescentado uma camada existencial ao aristotelismo. Em ambos os textos, após apresentar a posição de Sigério, segue-se a posição de Tomás de Aquino como uma evolução no que tange ao aristotelismo *stricto sensu*. O problema de Gilson com a tese do pertencimento do ser à essência é expresso no seguinte comentário: “fiel ao espírito que prevalece na metafísica de Averróis e Aristóteles, ele não se sente impressionado pelo fato de que entes criados

<sup>16</sup> “[Avicena] failed to distinguish between terms signifying different concepts and those signifying the same concept [o termo está traduzindo *intentio*] but in different ways. Confusing logic with metaphysics, he believed that there is a different essence corresponding to a different *mode of signification*, and since the mode of signification of existence differs from that of essence, he concluded that existence denotes something added to essence” (p. 131, itálico nosso).

<sup>17</sup> Para uma história da expressão *modo de significação*, Rosier-Catach (1995).

<sup>18</sup> Nota-se que a posição de Sigério é sempre apresentada no capítulo 2, após ter sido apresentado Averróis e antes de ser apresentado Tomás de Aquino.

*podem não ser*” (1952, p. 65)<sup>19</sup>. Ou seja, para o autor, a equivalência lógica dos termos *ser* e *essência* teria levado Sigério a tirar o peso da novidade do mundo. Com isso, Gilson propõe uma apropriação existencialista do termos *ser* (em contrapartida a uma apropriação lógico-linguística)<sup>20</sup>. Em suma, Gilson nega a evolução de Sigério rumo a um tomismo e acrescenta que a posição representada por Sigério impede uma visão cristã de mundo, na medida em que está fundada em um universo que não permitiria a novidade do mundo.

*Wippel in Kretzman (1984) e Wippel (2005)*

Embora Wippel (in Kretzman, 1984) siga a tese de Gilson, seu texto é menos um comentário estrito do que uma apresentação de várias posições sobre a controvérsia que subjaz ao estabelecimento dos termos *esse* e *essentia*. Wippel comentará alguns medievais: Avicena, Averróis, Boécio, Guilherme de Ockham, Henrique de Gand, Duns Escoto, entre outros. O autor coloca-se ao lado da posição de Gilson no que tange à atribuição da tese da distinção real entre ser e essência a Tomás de Aquino (cf. p. 394, n. 43) e da identidade real a Sigério de Brabant<sup>21</sup>. Sua leitura não parece, no entanto, diferir substancialmente daquela proposta pelos autores já apresentados.

No texto de 2005, Wippel expõe Sigério apenas em relação a Tomás de Aquino ressaltando dois problemas: o problema do sujeito da metafísica e o problema da relação entre ser e essência. A posição não traz nenhuma novidade com relação ao que foi apontado por outros autores. Vale ressaltar as primeiras palavras do texto: “While one need offer little apology for speaking on Thomas Aquinas’s views on being, *one might wonder why I have also proposed to consider this topic in Siger of Brabant*” (2005, p. 143). Claramente Sigério não aparece como um autor que dispõe de uma ontologia que mereceria uma análise minuciosa de suas posições – tanto é assim que Wippel nada

<sup>19</sup> “True to the spirit which prevails in the metaphysics of both Averroes and Aristotle, he does not feel impressed by the fact that created beings *might not be*”.

<sup>20</sup> Gilson acrescenta, ainda, uma tese polêmica: “Hermetically sealed against any kind of novelty, the existenceless world of Aristotle has crossed century after century, wholly unaware of the fact that the world of philosophy and of science was constantly changing around it” (1952, p. 72).

<sup>21</sup> Cf. nota 67, (1984, p. 398): “As Siger puts it, essence (*res*) and existence (*ens*) signify the same thing or essence and even the same intelligible content (*intentionem*) (...)”. Para a exposição sobre Sigério, especialmente, p. 398-401.



mais faz, ao longo do texto, do que parafrasear os textos de Sigério sem, nem ao menos, analisar suas posições.

Imbach (1981): Sigério como matriz de um pensamento contrário ao uso cristão de Aristóteles

Afastando-se das controvérsias sobre uma evolução doutrinal, Imbach foca seu esforço na interpretação do próprio texto de Sigério. Diz Imbach (1981, p. 310): “A pergunta de Sigério já foi muitas vezes bem analisada, especialmente por M. Grabmann, E. Gilson, A. Maurer e F. Van Steenberghen. Apesar disso, parece-me que alguns aspectos não foram levados em conta da maneira adequada”<sup>22</sup>. Essa atribuída falta de cuidado está em não ter sido ressaltado de maneira adequada pelos outros comentadores o direcionamento filosófico-linguístico com o qual Sigério teria tratado sua questão. Nas palavras de Imbach (p. 310, itálico do autor):

Nesse ensinamento da identidade real de res/coisa (*essentia*) e ens/ente (*esse*) é marcante a orientação *filosófico-linguística* [*sprachphilosophische*]. Ser e essência são primeiramente, duas expressões linguísticas distintas (...) Sigério coloca como necessário, antes de se propor a discussão sobre o relacionamento entre ser e essência e suas consequências, pontuar o fundamento linguístico-filosófico dessa discussão<sup>23</sup>.

Na página seguinte, Imbach é explícito em sua proposição do modo como deveríamos ler a questão de Sigério: “*res* (coisa) e *ens* (ente), *essentia* (essência) e *esse*

<sup>22</sup> “Die Frage Sigers ist schon mehrmals genauer analysiert worden, besonders von M. Grabmann, E. Gilson, A. Maurer und F. Van Steenberghen. Trotzdem scheint mir, dass dabei einige Aspekte nicht genügend berücksichtigt worden sind”. No que tange a Gilson, Imbach se refere ao *L'être e l'essence*, o qual citamos, em sua recente tradução (2016), mas não comentamos. No que tange a Maurer, Imbach se refere a uma versão mais antiga do texto brevemente analisado por nós [(1946) – importante notar que, nessa edição, há o texto da questão 7 da introdução de *QM* e, a partir desse texto, conseguimos estabelecer a ponte entre essa questão e a questão 2 do livro III, sobre a participação. Essa ponte é possível a partir do modo como Maurer deixa explícito que Sigério não responde a todas as considerações iniciais. A proposta de Carol é a de que, no caso do ms. Munique, a resposta faltante esteja, justamente, na questão 2 do livro III].

<sup>23</sup> “An dieser Lehre der realen Identität von res (*essentia*) und ens (*esse*) ist die *sprachphilosophische* Ausrichtung bemerkenswert. Sein und Wesen sind zuerst einmal zwei verschiedene sprachliche Ausdrücke (...) Siger erachtet es als notwendig, bevor man sich auf die metaphysische Diskussion über die Beziehung von Sein und Wesen und deren Konsequenzen einlässt, die sprachphilosophischen Grundlagen dieser Diskussion zu erörtern”.

(ser) designam o mesmo objeto e tem o mesmo significado, mas diferem no modo de significar”; “*Esse* (ser) e *ens* (ente), *res* (coisa) e *essentia* (essência) possuem o mesmo significado para Sigério” (1981, p. 311)<sup>24</sup>. A divergência quanto ao modo de significar faz referência ao já aludido modo de hábito e modo de ato<sup>25</sup>, indicando, na opinião do comentador, que a proposta de Sigério se enquadraria em “uma *redução semântica* da disputa sobre o comportamento de ser e essência” (1981, p. 314. Itálico do autor)<sup>26</sup>. Ainda assim, Imbach não deixa, de certo modo, de seguir os passos de Mandonnet, Renan e Gilson (retomando, aliás, a posição de Renan):

O tema do comportamento de *esse* (ser) e *essentia* (essência) dá uma oportunidade de aristotelismo radical que defende a tese de uma ontologia aristotélica-averroísta contra a alienação e adaptação cristãs. Como vimos, a motivação para uma tese metafísica da distinção real é a da busca de um esclarecimento do mundo como criação: Deve-se ser provado que tudo o que é, existe em dependência radical para com Deus. Para um aristotélico convencido, todavia a criação não é um problema *filosófico* (1981, pp. 338-339 – itálico no original)<sup>27</sup>.

#### Kurt Flasch (2008)

Flasch (2008), por sua vez, propõe continuar uma das propostas de Imbach (também lembrada por Maurer): a de estabelecer uma superfície de contato entre Sigério

<sup>24</sup> “Res und ens, essentia und esse bezeichnen denselben Gegenstand und haben dieselbe Bedeutung, allein ihr modus significandi ist verschieden”; “Esse und ens, res und essentia sind für Siger gleichbedeutend”.

<sup>25</sup> É preciso notar que na primeira edição do texto de Maurer que tratamos acima, não estava exposta a parte que corresponderia modo de significação. A primeira edição do texto de Maurer é de 1946 e difere sobremaneira da edição que citamos acima. O texto de Imbach é anterior à nova edição do texto de Maurer. Todavia, Maurer não cita Imbach em seu texto. Ademais, no tratamento do tópico linguístico-filosófico, Imbach deixa sua proposta metodológica mais clara ao citar Quine: “Ontologische Kontroversen enden, wie W. V. O. Quine in bezug auf die Gegenwart sagt, in Diskussionen über die Sprache” [em tradução nossa: “Controvérsias ontológicas terminam, como W. V. O. Quine diz com relação ao presente, em discussões sobre a linguagem”].

<sup>26</sup> “Man kann von einer *semantischen Reduktion* des Disputs um Sein und Wesen sprechen”.

<sup>27</sup> “Das Thema des Verhältnisses von esse und essentia gibt einem radikalen Aristoteliker Gelegenheit, die Grundthesen einer aristotelisch-averroistischen Ontologie gegenüber christlichen Verfremdungen und Adaptionen zu verteidigen. Wie wir gesehen haben, ist die Motivation zur metaphysischen These der Realdistinktion der Versuch einer Erklärung der Welt als Schöpfung: Es soll dargetan werden, dass alles, was ist, in radikaler Abhängigkeit von Gott existiert. Für einen überzeugten Aristoteliker aber ist die Schöpfung *kein philosophisches Problem*”.

de Brabant e Dietrich de Freiberg. O foco de seu artigo será o de anunciar alguns pontos em comum entre ambos os autores e dar especial atenção ao comentário por eles propostos do livro *Z* da *Metafísica* de Aristóteles<sup>28</sup>, propondo uma agenda de estudos comparativos entre Egídio Romano, Godofredo de Fontana, Henrique de Gand, Dietrich de Freiburg e Sigério de Brabant (p. 128). Destaca-se nessa interpretação o fato de que Flasch aproxima Sigério e Dietrich como fazendo parte de uma suposta “escola” de Alberto Magno, deixando claro que sua proposta analítica, no que tange à questão que aqui nos interessa, segue a análise de Imbach. Interessantemente, porém, na descrição que resume sua compreensão do pensamento de Sigério, Flasch (p. 129) acaba assumindo uma posição que, ainda que às avessas, parece pô-lo exatamente de acordo com Gilson: “Sigério coloca-se em nome do Aristóteles *autêntico* contra um mundo de inimigos acadêmicos que, a seus olhos, eram ‘pouco’ aristotélicos” (destaque nosso)<sup>29</sup>.

### **Justificação dos comentadores para a importância da proposta de Sigério**

Ao tratar da importância da discussão sobre a distinção entre o *ser* e a *essência* para o século XIII, Maurer une-se a Gilson (1952, p. 62)<sup>30</sup> no seguinte diagnóstico:

A questão da relação entre essência e existência estava no ar na segunda metade do século XIII. Todos os mestres, incluindo Alberto Magno, Boaventura e Tomás de Aquino, expressaram suas visões sobre o assunto, mas a partir do melhor de meu conhecimento, nenhum deles formulou a questão geral da relação entre essência e existência nas criaturas. Sigério parece ter sido o primeiro a fazê-la e, depois dele, a questão tornou-se padrão nas escolas (Maurer 1990, p. 120)<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> O comentário ao livro *Z* da *Metafísica* de Aristóteles que será citado por Flasch (da parte de Sigério) será aquele que foi editado por Maurer (1983). No caso de Dietrich, Flasch se utiliza do *De accidentibus* e do *De quidditatibus*.

<sup>29</sup> “[Sigério] steht im Namen des authentischen Aristoteles gegen eine Welt von akademischen Feinden, die in seinen Augen Halbaristoteliher waren”.

<sup>30</sup> “For Siger to have asked it [refere-se aos termos ser e essência] in the very first place, the question must have already become, if not, as it now is, a perennial question, at least a question of the day”.

<sup>31</sup> “The question of the relation of essence and existence was in the air in the second half of the thirteenth century. All the masters, including Albert the Great, Bonaventure and Thomas Aquinas, expressed their views on the subject; but the best of my knowledge no one of them formulated the general question of the relation between essence and existence in creatures. Siger seems to have been the first to do so, and after him the question became standard in the schools”.

Gilson alude ainda à perenidade da questão. Como se sabe, para ele, a problemática proposta pela questão do *ser e da essência* nasce no Mundo Antigo e se estende até, pelo menos, o existencialismo contemporâneo (cf. Gilson 2016)<sup>32</sup>.

Ainda sobre isso, König-Pralong destaca a importância dessa questão para a filosofia e sua história, colocando-a como central pelo menos até as críticas kantianas:

A distinção entre a essência - isso que é a coisa -, e a existência - o fato de ser pela coisa -, caracteriza o ensinamento metafísico no ocidente até o final do século XVIII e sua célebre crítica por Kant. (...) a distinção torna-se em seguida princípio de elucidação da filosofia e de sua história. Não obstante, em suas formas escolásticas, clássicas e modernas, o problema do ser e da essência é condicionado pela recepção, no ocidente, das grandes interpretações árabes de Aristóteles (2005, p. 35)<sup>33</sup>.

Ainda nesse sentido, poderíamos oferecer mais uma formulação de uma justificativa a partir de Imbach (1981), novamente ancorada na história da filosofia como disciplina:

mesmo que duvidassem do conteúdo de seu significado, os historiadores da filosofia medieval não poderiam, então, deixar de ver (*übersehen*) que a disputa sobre o comportamento de ser e essência no último quartel do século XIII e no primeiro quartel do século XIV teve (*gespielt hat*) um papel importante (p. 299)<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Maurer contribui com a obra de Gilson acrescentando personagens nessa reconstrução histórica. Na nota 7 de seu texto (1990, p. 120), Maurer alude ao modo como a discussão se desenvolveu entre Godofredo de Fontaines, Egidio de Roma e Henrique de Gand. Para esse assunto, além do texto de Wippel sobre o pensamento metafísico de Godofredo de Fontaines (citado na nota do próprio Maurer), vale ressaltar, também, o de König-Pralong *Être, Essence et Contingence: Henri de Gand, Gilles de Rome et Godefroid de Fontaines*. Ed. Les Belles Lettres: Paris, 2006 e o artigo de Imbach (1981), já citado.

<sup>33</sup> “La distinction entre l’essence – le ce qu’est la chose –, et l’existence – le fait d’être pour la chose –, caractérise l’enseignement métaphysique en Occident jusqu’à la fin du XVIIIe siècle et sa célèbre critique par Kant. (...) la distinction devient ensuite principe d’élucidation de la philosophie et de son histoire. Or, dans ses formes scolastiques, classique et moderne, le problème de l’être et de l’essence est conditionné par la réception en Occident des grandes interprétations arabes d’Aristote”.

<sup>34</sup> “Selbst wenn er an seiner sachlichen Bedeutung zweifelt, so kann die Historiker der mittelalterlichen Philosophie nicht übersehen, dass der Disput um das Verhältnis von Sein und Wesen im letzten Viertel des XIII und im ersten Viertel des XIV Jahrhunderts eine sehr wichtige Rolle gespielt hat”.

O mesmo autor ainda pontua: “Essa outra reformulação de um argumento averroísta é para o período seguinte de grande monta, pois quase todos os contrários à distinção real usá-lo-ão” (1981, p. 315)<sup>35</sup>.

Vê-se, desse modo, que, independentemente de como seja interpretada, a querela sobre a relação entre *ser* e *essência* foi um ponto de mobilização de importantes pensadores medievais, motivada em grande medida pelas discussões provocadas pela própria redescoberta de grande parte das obras de Aristóteles no Ocidente latino medieval. A inserção de Sigério de Brabant no debate pode ser notada pela própria acolhida de sua proposta por seus coetâneos, como Godofredo de Fontaines, Deitrich de Freiberg, Tadeu de Parma, etc.<sup>36</sup> A magnitude da contribuição de sua obra, no entanto, ainda está em delineamento, lançando luz à necessidade de estudos sobre o tema, guiado tanto pela leitura de seus textos, como pelo debate proposto por seus comentadores contemporâneos.

<sup>35</sup> “Diese Umformung eines averroistischen Arguments ist für die Folgezeit von grosser Bedeutung, denn fast alle Gegner der Realdistinktion werden von ihm Gebrauch machen”. Para o mesmo argumento em uma forma mais desenvolvida vide o primeiro parágrafo da parte V (1981, p. 316). Os continuadores, segundo Imbach, da proposta de Sigério são Henrique de Gand (em alguns aspectos – vide p. 318), Godofredo de Fontana, Dietrich de Freiburg, Tomás de Sutton, Hervaeus Natalis, João de Jandum e Tadeu de Parma.

<sup>36</sup> O texto de Imbach (1981) inteiro é dedicado a mostrar a vitalidade da proposta de Sigério.

## Capítulo 2

### A Metafísica como a ciência do ente enquanto ente

Iniciamos, agora, uma análise detalhada sobre a questão 7 da introdução de QM (*Quaestiones in Metaphysicam*). Essa análise consistirá em um exame dos argumentos que Sigério mobiliza para a defesa de suas duas teses: 1) a de que a Metafísica é a ciência do ente enquanto ente e 2) a de que o ser pertence à essência dos causados. Iniciemos, pois, com as primeiras linhas das questões que trata do problema da Metafísica enquanto ciência.

Se, nos causados, o ser pertence à essência dos causados<sup>37</sup>.

Deve-se, então, perguntar sobre o sujeito desta ciência. E, primeiramente, se o ser nos causados pertence à essência dos causados. (Dunphy, 1981, p. 41, lin. 1-5).

Nessa passagem dois temas são levantados: i) no *caput* da questão (acrescentado pelos editores anteriores do texto e continuado por Dunphy) temos a pergunta norteadora: se o ser pertence à essência dos causados; ii) qual seria o sujeito da Metafísica (da ciência; e, talvez, do livro, *Metafísica*; Sigério parece fazer convergir a ciência e o livro de Aristóteles). A resposta ao problema “ii” será dada, no texto, logo em seguida, nas lin. 6-12. Outro ponto de destaque do trecho tratado é a nota do editor para a linha 5. Nessa nota, Dunphy retira do texto o seguinte trecho “et quaere istam quaestionem alibi simul cum alia quaestione: utrum scilicet solus Deus sit causa Socratis secundum quod ens”<sup>38</sup>. Ele justifica a retirada da seguinte maneira: “Addition

<sup>37</sup> Utrum esse in causatis pertineat ad essentiam causatorum. Tunc quaerendum est de subiecto huius scientiae. Et primo utrum esse in causatis pertineat ad essentiam causatorum.

<sup>38</sup> Em tradução nossa: “e procure este tema [esta questão] em outro lugar conjuntamente com outra questão: se, a saber, apenas Deus seria a causa de Sócrates segundo o que [é] ente”. Como nota, podemos ressaltar que se Deus for a causa de Sócrates enquanto ente dado no mundo material (um indivíduo concreto designável com suas particularidades), então teríamos a validade da tese da causalidade direta de Deus no mundo material. Sigério defende uma tese contrária. Em linhas gerais, para Sigério, a causação do Primeiro Motor ou Primeiro Princípio é mediada pelos motores intermediários. A tese da causação direta, por sua vez, é subsidiária da tese de que o ser não pertenceria à essência dos causados e tem uma matriz aviceniana, pelo menos tal como Sigério interpreta. Como veremos, Sigério desmobiliza, principalmente, os

du copiste pour guider le lecteur: cf. l'*Introduction, supra*, p. 12". A nota do copista remete o leitor para a questão 8, também da introdução de QM, isto é, a questão que se segue a essa questão que estamos analisando. Assim, poderia ser o caso de tratar as questões 7 e 8 da introdução como um todo. Em seguida, Dunphy nos remete ao momento da introdução de sua edição de QM, na qual ele faz uma série de observações sobre o ms. Munique, as quais valem a pena serem ressaltadas.

Primeiramente, as questões 1 e 2 da introdução de QM também lidam com o problema do sujeito da Metafísica. A questão 1 tem como título "utrum ens sit ponendum in metaphysica pro subiecto" (ed. Dunphy, 1981, p. 35) e a questão 2: "an de quaesitis in hac scientia debeat esse inquisito de primo principio" (p. 38).

Tanto na questão 7 como nas questões 1 e 2, a resposta é a mesma, i. e., o ente enquanto ente é aquilo o que se busca esclarecer na metafísica, e o Primeiro Princípio, sendo ente, faz parte do escopo dessa ciência como um objeto dentre os demais (como veremos com mais detalhes, em seguida, nas lín. 6-12). Essa relação entre as questões 1-

momentos em que Avicena toma uma posição ontologicamente marcada, i. e., Sigério segue a estrutura aviceniana de análise, contudo não embarca em suas posições sobre a estrutura do real. Veremos isso, abaixo, especialmente, em dois momentos. Na solução, quando Sigério propõe uma abordagem semântica para os problemas da ontologia e na formulação do quinto argumento inicial (A5) e na resposta ao mesmo (RA5). Em A5, Sigério reconstrói a teoria, atribuída por ele a Avicena, de que a coisa é certificada pelo ente, pois, quando se pergunta "o que é a coisa?", temos como resposta: "aquilo que é", expressão cuja abreviação é "ente". Disso, segundo Sigério, Avicena conclui que o ser não pertence à essência dos causados, tese com a qual Sigério discorda; entretanto a estrutura da argumentação de Avicena será usada em sua solução sem seus comprometimentos ontológicos (i. e., o argumento da *certificação* permanece, contudo tratar-se-ia de um modo de dizer e não da estrutura do mundo – Sigério aprofundará esse ponto em sua resposta ao argumento inicial 5 (RA5)). Os meandros desse problema são dados, abaixo. Aprofundamo-nos nessas questões, nessa nota, para, de antemão, colocarmos "entre parênteses" expressões como "averroista", "aristotelismo radical" e "avicenianismo" para se referir ao trabalho de Sigério. Nossa posição é a de que, no mais das vezes, essas expressões não significam muita coisa e confundem o trabalho empreendido por Sigério com o trabalho empreendido por autores que viveram em outros contextos. Nós, por outro lado, entendemos que Sigério mobiliza os autores que tem à disposição para adequar o vocabulário que lhe é legado pela tradição latina, para debater as obras de Aristóteles, especialmente a Metafísica, em um momento em que uma posição sobre essas obras era passível de escrutínio político, exegético e dogmático. Desta feita, reduzir o trabalho de Sigério a esses chavões não ajuda a esclarecer sua posição conceitual e nem sua posição em um âmbito de disputas intelectuais no circuito universitário do século XIII. Assim, nosso trabalho será, nesse momento, o de esclarecer os argumentos mobilizados por Sigério, na questão que, por ora, tratamos. Isso implica explicitar os pressupostos desses argumentos, avaliar possibilidades de resolução de passagens truncadas e mostrar como a bibliografia secundária sobre o tema fornece chaves de leitura da questão – a qual é crucial para pensarmos na posição de Sigério sobre a ontologia de Aristóteles.

2 (1-6, mais especificamente) e as questões 7-8 da introdução (aliado à posição desses dois blocos no fôlio) criou um debate entre os editores.

Dunphy formula alguns questionamentos paleográficos, os quais poderiam vir a ter implicações na interpretação filosófica de QM:

Toutefois plusieurs problèmes se posent encore concernant ces huit questions prises comme un tout pour former l'introduction de Siger à son cours sur la *Métaphysique* d'Aristote. Pourquoi le scribe a-t-il copié les questions 1-6 après les questions 7-8? Est-ce un simple accident dans l'organisation de son travail de copiste? Mais les questions 7 et 8 forment un bloc distinct, avec leur propre phrase introductrice [destaque nosso]. En outre, ces deux questions ne répondent pas entièrement aux cinquième et sixième points annoncés au début du bloc des questions 1-6. De plus, les questions 7-8 sont plus développées et se présentent davantage comme questions que les six premières. Enfin on peut relever une différence mineure entre les deux groupes: laissant de côté la question 1, qui est un exposé plutôt qu'une vraie question, on constate que les questions 2-5 sont introduites par le mot *an*, tandis que les questions 7 et 8 le sont par le mot *utrum*, terme classique au début de la *quaestio* scolastique. Sans doute, ces huit questions forment un bloc unique en P et en C [respectivement ms. Paris, Bibliothèque nationale, lat. 16297, e ms. Cambridge, Peterhouse 152, ambos reeditados por Maurer (1983)]. Mais ne se peut-il pas qu'elles n'étaient pas encore unies en M? (1981, pp. 12-13).

Ou seja, uma das conclusões possíveis do problema tal como exposto por Dunphy seria *considerar o bloco com as questões 7-8 como um bloco à parte* e, em seguida, investigar até que ponto há convergência entre as propostas de 7-8 e 1-6. Em uma abordagem preliminar, não parece haver grandes distâncias entre os posicionamentos. Contudo, as questões 7 e 8 dão uma dimensão mais completa da proposta de Sigério, dado que desenvolvem os temas de maneira mais cuidadosa – exceção feita ao problema do sujeito da Metafísica que, na questão 7 é tratado em duas linhas e, na questão 1 tem um desenvolvimento mais alongado, embora o encaminhamento do argumento venha a ser o mesmo do que o dado na questão 7:



a) Deus não seria objeto da Metafísica, pois a *prova de sua atualidade estaria na física*<sup>39</sup>;

b) Deus é um ente dentre outros<sup>40</sup>.

Outro ponto destacado por Dunphy, que poderá ser de interesse para a investigação de QM como um todo, é um outro aspecto daquilo que estava em jogo no

<sup>39</sup> Em Sigério, a Metafísica não teria como pressuposto uma certa proto-“univocidade do ente” (cf. Duns Scotus), nem teria o papel que tem em outros autores como o de um modo racional de falar sobre o divino, como em Tomás de Aquino, de modo muito esquemático. *Sigério trabalha a Metafísica a partir dos resultados preliminares de outras áreas do saber como a física, a lógica/gramática, a noética (especialmente, o papel do intelecto possível) e outros comentários das obras de Aristóteles de cunho mais descritivo*. Isso posto, a *Metafísica* teria um papel ambíguo: a) ela seria a ciência que investigaria os elementos que constituem tudo aquilo que é, i. e., o que há de comum entre os indivíduos do mundo (entes) e, portanto, uma ciência superior, pois mais formal/abstrata; b) ela seria uma tentativa de dar conta de uma miríade de resultados obtidos por outras áreas e, assim, não seria possível para a *Metafísica* provar a atualidade/existência do(s) ente(s) e, portanto, não seria possível provar os princípios do ente enquanto ente, mas, apenas destacar/explicitar um modo de usar seus elementos (forma, atualidade, potencialidade, substancialidade, essencialidade e materialidade, este último apenas para entes sublunares). Um exemplo talvez ajude a deixar clara a posição. 1) Sigério argumenta em seu ensaio sobre a eternidade do mundo (*De aeternitate mundi*) que o mundo é eterno e, por isso, não seria possível pressupor uma causa para o “ente enquanto ente”; 2) do mesmo modo, como ele mostrará na questão que estamos tratando, a tese de que o ser pertence à essência dos causados (tudo o que não for Deus/Primeiro Princípio), aliada a essa tese sobre o mundo, implicaria que não haveria uma causa para o “ente enquanto ente”; 3) ademais, a própria posição de Sigério sobre o Intelecto Possível implicaria entre outras coisas a capacidade de o intelecto apreender algo universal de uma miríade de indivíduos *dados de antemão*, os quais, a partir dos resultados 1-2, teriam uma causalidade incessante, a qual não seria possível atribuir nem um começo nem um fim. Uma análise mais fina desses exemplos seria necessária, contudo, supondo-a verdadeira, temos: para Sigério (tomando-o como *scholar* especialista em Aristóteles, antes de tudo), na *Metafísica*, o mundo real é pressuposto e independente de qualquer criação, pois eterno, e a *Metafísica* seria a ciência que estabelece os modos como os termos devem ser mobilizados para que o mundo seja predicável e organizável (e, aqui, está a centralidade do Intelecto Possível como separado; do contrário não haveria predicação possível, pois teríamos um mundo de singulares, anulando a possibilidade de uma ciência). Nesse ponto, alguns textos são importantes para a formulação dessa hipótese: Angioni (2009), especialmente a introdução, pp. 17-44), Bazán (1977), Côté (2006) e Schields (2015). Acreditamos que a posição de Sigério é tradutível para o modo como ambos tratam a *Metafísica* de Aristóteles. Citaremos, para concluir, um excerto de Angioni (2009, p. 20): “Assim, a teoria da predicação [desenvolvida por Aristóteles, segundo Angioni] envolve uma *teoria semântica*, que busca delimitar as regras e condições pelas quais os termos, combinados nas proposições, podem objetivamente remeter a situações verificáveis no mundo, e por isso, precisamente, podemos dizer que ela se apresenta, ao mesmo tempo, como uma ontologia: a teoria da predicação é uma teoria a respeito *das correlações entre, de um lado, as estruturas objetivas pelas quais as coisas se dão no mundo e, de outro, as estruturas lógico-lingüísticas pelas quais pretendemos constatar-las e remeter a elas*” (destaque nosso). Sigério parece visar o mesmo na questão que analisaremos, especialmente, quando consideramos a parte positiva de sua solução, na qual ele

ambiente intelectual no qual se insere a disputa sobre a distinção real e a vinda da *Metafísica* para o ocidente latino. Nas palavras de Dunphy:

Rappelons que, dans les commentaires aristotéliens du CIm 9559 [ms. Munique], des passages plus ou moins étendus sont rendus illisibles au moyen de gros traits d'encre noire, larges de plusieurs millimètres et couvrant presque entièrement l'écriture; ailleurs des passages plus longs sont annulés par de gros traits croisés en forme de croix de S. André. Le contexte révèle qu'il s'agit de passages où sont développées des thèses condamnées par l'évêque de Paris le 7 mars 1277. Le propriétaire du recueil a sans doute voulu éviter tout risque d'excommunication en supprimant, dans les commentaires aristotéliens qu'il avait réunis, les passages qu'il jugeait atteints par le décret épiscopal; car celui-ci

mostra como os termos “ente” e “coisa” significam a realidade; e, quando consideramos a resposta de Sigério contra a distinção real entre ser e essência, na qual ele mostra o papel da relação entre os termos “ex” e “per” para aproximar sua proposta dos “per se1” e “per se2” de Aristóteles (para essa passagem, Dunphy sugere *Analíticos Posteriores* I, 4, 73a 34-37; texto que também foi levantado por Angioni para sua proposta). O mesmo procedimento será feito por Schields em seu artigo ao explicitar o papel do “per se” Aristotélico na definição do ente enquanto ente por Aristóteles.

<sup>40</sup> Trazemos, por ora, algumas partes relevantes de QM 1 (Ed. Dunphy, 1981, pp. 35-37). Na questão 1 de QM, temos, por exemplo, sobre o problema do sujeito da *Metafísica*: “Primo videtur quod ens debet poni pro subiecto huius scientiae, quia ratio subiecti debet esse communis et universalis ad omnes species, quarum accidentia quaeruntur in scientia.” [“Primeiramente, vê-se que o ente deve ser posto como sujeito desta ciência (i. e., *Metafísica*), porque a noção de sujeito deve ser comum e universal a todas as espécies; destas, na ciência, os acidentes são investigados”] (Ed. Dunphy, 1981, p. 35, lin. 3-5). A sugestão de Sigério, aqui, é a de que o ente pode ser expresso a partir daquilo que de mais geral e comum há. Contudo, ressaltamos que da posição de que o ente é o mais comum e universal, não se segue a univocidade do ente, pois o ente é dividido em dez categorias, cuja relação de cada uma com as outras se dá de modo equívoco (Sigério cita textualmente o livro IV da *Metafísica* para sustentar sua posição, cf. nota para linha 22 de QM 1, p. 36; outrossim, Sigério manterá a referência em QM 7; cf., também, a posição de Angioni, 2009, a qual acreditamos convergir com a de Sigério: pp. 23-27 para o problema do ente, e, para a relação entre a universalidade do “sujeito” e a equivocidade exposta nas categorias, pp. 31-35). Logo, temos que essa ciência, para Sigério, lida com o ente. Sobre a questão de se o sujeito da *Metafísica* seria Deus, Sigério diz, ainda na mesma questão: “Medium autem quo Deus ostenditur naturale est, quo Aristoteles utitur *XIII*º *huius*, quasi hoc supponens ex physicis. Sed si ratio subiecti debet esse universalis, tunc Deus non debet dici subiectum, quia per se accidentia quaeri debent subiecti et partium eius in scientia.” [“Ora, o meio pelo qual Deus é manifesto é um meio natural, tendo isto como se fosse a partir da física – para isso, Aristóteles utiliza-se, aqui, do livro XII da *Metafísica*. Mas, se a noção de sujeito deve ser universal, então Deus não deve ser dito sujeito, porque devem ser questionados os acidentes *per se* dos sujeitos e das partes dos sujeitos, na ciência”] (lin. 41-45). Ora, nesse sentido, como Deus é um ente específico e não algo universal, então, para Sigério, Deus não seria o sujeito da *Metafísica*. Essa posição, apresentada, aqui, a partir de QM 1, é o caso também em QM 7.

sanctionnait, non seulement tous ceux qui avaient enseigné les erreurs condamnées, mais aussi les auditeurs qui ne les désapprouveraient pas. (1981, p. 14).

Por ora, o problema aqui reportado não nos atrapalhará, contudo, é possível que em uma análise mais pormenorizada do texto do ms. Munique requeira lidarmos também com uma análise mais fina das proposições condenadas em 1277.

Por fim, Gilson e Maurer, como vimos acima, são explícitos em afirmar que o modo como Sigério coloca a pergunta já pressupõe um contexto de debate que será melhor visualizado, abaixo – no decorrer da análise da questão. Tentaremos tornar mais explícito o contexto do debate usando, especialmente, o enquadramento de alguns comentadores.

Gostaríamos de destacar o enquadramento de Imbach, o qual propõe que o contexto da questão citada seja o seguinte:

O tema da relação entre *esse* e *essentia* fornece uma oportunidade radicalmente aristotélica, cuja tese fundante defende uma ontologia aristotélico-averroísta contra a adaptação e alienação cristãs. Como vimos, a motivação para a tese metafísica da distinção real é a tentativa de esclarecer o mundo como criação. Seria preciso dizer que tudo o que existe em radical dependência para com Deus. Para um aristotélico convencido, a criação *não é um problema filosófico*. A velha repreensão de uma mistura entre *filosofia* e *teologia*, repreensão essa que Averróis aduziu contra Avicena, vale aqui, também. (1981, pp. 338-339, itálicos de Imbach)<sup>41</sup>.

Assim, o problema da distinção real do ser com relação à essência teria como ponto de fuga o problema da dependência direta de tudo o que é criado para com Deus. Desse

<sup>41</sup> “Das Thema des Verhältnisses von *esse* und *essentia* gibt einem radikalen Aristoteliker Gelegenheit, die Grundthesen einer aristotelische-averroistischen Ontologie gegenüber christlichen Verfremdungen und Adaptationen zu verteidigen. Wie wir gesehen haben, ist die Motivation zur metaphysischen These der Realdistinktion der Versuch einer Erklärung der Welt als Schöpfung: Es soll dargetan werden, dass alles, was ist, in radikaler Abhängigkeit von Gott existiert. Für einen überzeugten Aristoteliker aber ist die Schöpfung *kein philosophisches* Problem. Der alte Vorwurf einer Vermengung von *Philosophie* und *Theologie*, den Averroes gegen Avicena vorbringt, gilt auch hier.” (itálicos de Imbach).

modo, a distinção real entre ser e essência seria a fundamentação metafísica de uma teologia criacionista. Veremos, no argumento do corpo da resposta, que é apresentado na forma de um “sed contra” da solução (ed. Dunphy, 1981, p. 44, lin. 88-92), que justamente essa dependência de tudo para com Deus acaba levando os defensores da distinção real a uma contradição quando seus termos são forçados ao limite do argumento.

Em seguida (lin. 6-12), temos uma resposta sumária ao problema do sujeito da metafísica, como dissemos, acima, e uma realocação do problema do pertencimento do ser com relação à essência dos causados, articulando esse problema com o problema dos termos “res” e “ens”.

[1] Como declara o Filósofo em *Metafísica IV*, certa ciência, que é dita “filosofia” ou “sabedoria”, especula o ente segundo o que é ente, e os princípios, causas e consequências do ente enquanto ente. [2] Por isso, voltando-nos a ela, perguntaremos sobre o próprio ente, em primeiro lugar, se o ente ou o ser, nas coisas causadas, pertence à essência dos causados ou é algo acrescentado à essência deles; [3] em segundo lugar, se o ente enquanto ente tem causa tal como Sócrates, enquanto é ente, é causado por outro<sup>42</sup>.

Neste trecho, que é a apresentação de q. 7, três temas aparecem conjugados: i) a paráfrase que Sigério faz do começo de *Metafísica IV* (1003<sup>a</sup> 21-23)<sup>43</sup>; ii) uma vez que é o ente o sujeito da metafísica, Sigério refaz a pergunta, mas dessa vez, da seguinte maneira: “se o *ente ou o ser*, nas coisas causadas, pertence à essência dos causados ou é algo acrescentado à essência deles” – ou seja, articulando os transcendentais “ente” e

<sup>42</sup> Sicut declarat Philosophus *IV*° *Metaphysicae*, scientia quaedam, quae philosophia seu sapientia dicitur, speculatur ens secundum quod est ens, et principia et causas et consequentia entis in quantum ens. Ideo, cum de ipsa sit intentio, primo quaeramus circa ipsum ens utrum ens vel esse in rebus causatis pertineat ad essentiam causatorum, vel sit aliquid additum essentiae illorum; secundo, utrum ens in quantum ens causam habeat, ut Socrates in quantum est ens causetur ab aliquo.

<sup>43</sup> Segundo a edição das obras completas de Aristóteles editada por J. Barnes, temos a seguinte tradução para o período: “There is a science which investigates being as being and the attributes which belong to this in virtue of its own nature.” (1991, p. 42).

“coisa” com os constituintes ser e essência<sup>44</sup>; iii) o problema da causa do ente enquanto ente (cf. QM, intro., q. 1 e q. 8).

Em [1], o foco de Sigério é, como nos informa Dunphy, no aparato crítico, o livro IV da *Metafísica* (cap. 1, 1003 a21-23). A filosofia tem como objetivo responder às perguntas: “o que é o ente?” e “quais são os princípios e causas do ente enquanto ente?”. Sigério não nos diz o porquê de não considerar, por exemplo, outras passagens da *Metafísica*, nas quais o sujeito dela parece dizer respeito às substâncias não-materiais e, assim, indicando alguma outra possibilidade de sujeito para a metafísica<sup>45</sup>. Para o caso da mobilização do livro IV da *Metafísica*, por Sigério, temos o seguinte problema: por que o critério para estabelecer o sujeito da Metafísica é dado pelo livro IV sem se levar em conta, por exemplo, que no livro VI 1, 1026a23-32, o sujeito da Metafísica parece ser entes imutáveis (cf. Kirwan, 1993, p. 77) e que a epítome de VI, 1, feita em XI 7, 1064a33, segue o mesmo procedimento? Ademais, por que não levar em conta a segunda parte do livro XII, na qual Aristóteles parece indicar que o sujeito da “Filosofia Primeira” seria o ato puro?

Sigério não responde a esses questionamentos. Para Sigério, o ente enquanto ente não teria causa, pois seria eterno. Há diversos lugares, nos quais Sigério mobiliza a prova oriunda do livro X da *Metafísica* para mostrar que o ato precede a potência implicando, assim, a eternidade do mundo e, portanto, do ente<sup>46</sup>. Segue-se a isso que Deus estaria incluído no problema do ente enquanto ente, como o ente que seria puro ato. As questões 1 e 2 da introdução de QM são exemplares para mostrar os motivos de Sigério para estabelecer o ente enquanto ente como sujeito da metafísica.

Em [2], Sigério especifica um dos problemas que o atrai no estudo da *Metafísica*: o ser pertenceria à essência dos causados? O modo de construir a pergunta mobiliza os termos “ente”, “ser”, “coisa” e “essência”. Veremos, abaixo, que, para Sigério, esses termos são equivalentes, contudo, para formular a questão, ele parece utilizá-los de modo mais livre. Para acompanhar a sequência dos questionamentos,

<sup>44</sup> Vide Van Steenberghen (1977, pp. 288-290).

<sup>45</sup> O livro de Zimmerman (1991) poderia ser utilizado como um guia prático para compararmos as mais diversas possibilidades de resposta para a pergunta: “qual seria o sujeito da metafísica?”.

<sup>46</sup> A principal referência seria Bazán (1972a) “De aeternitate mundi”. Ademais, teríamos Aiello (2015) “Quaestio de creatione ex nihilo”.

parece ser de valia considerarmos o seguinte: da pergunta sobre o que é o ente, segue-se a pergunta sobre se o ente ou o ser pertencem à essência das *coisas* causadas. Ora, aqui, aparece uma divisão *aparente*<sup>47</sup> entre o estudo do ente enquanto ente e o estudo da coisa (enquanto coisa); i. e., haveria um ambiente das coisas independentemente daquilo que possa ser caracterizado como “ente”? Sigério dará, segundo nossa interpretação, uma resposta para essa pergunta.

[3] Aqui, Sigério poderia referir-se ao seguinte ponto: Deus seria considerado a causa do ente, como na posição de Tomás de Aquino<sup>48</sup>. Sigério discorda dessa tese. Para ele, o ente enquanto ente não tem causa, e alguns são os meios para se chegar a essa conclusão. Um deles, como já dito, é mostrar a eternidade do Primeiro Princípio (doravante: PP). Se o Primeiro Princípio é eterno, então os mais diversos entes sublunares engendram-se sem cessar indefinidamente. Se o Primeiro Princípio é puro ato, então não pode ter vindo a ser em potência; portanto, não é causado. Se o ente enquanto ente tiver causa, então todos os entes teriam causa, inclusive o Primeiro Princípio, o que é incorreto<sup>49</sup>. Esse parece ser o caminho comprimido nesse início e que será desenvolvido, abaixo.

<sup>47</sup> Veremos, abaixo, como para Sigério: “ente”, “coisa”, “essência” e “ser” referem-se ao mesmo indivíduo concreto. Porém, os termos “ente” e “coisa” significam o indivíduo de modos distintos. (cf. parte positiva da solução, lin. 27-48, p. 45; e Imbach, 1981, pp. 311, nota 84).

<sup>48</sup> Zimmermann (1991, p. 222) diz, sobre o sujeito da metafísica para Tomás de Aquino: “Gott wird in der Metaphysik betrachtet als Ursache des Subjekts dieser Wissenschaft.” E, também: “Gott ist die alleinige Ursache des Seienden im allgemeinen, nicht aber dessen Teil.”

<sup>49</sup> Cf. *De aeternitate Mundi* (Ed. Bazán, 1972b).

## Capítulo 3

### O ser pertence à essência dos causados?

Neste capítulo, analisaremos dez argumentos iniciais (nomeados, doravante como: A1, A2, ..., A10) que Sigério dispõe no início de sua questão sobre o pertencimento do ser com relação à essência dos causados. O que une os argumentos entre si é a tentativa de provar ora que o ser não pertence à coisa, ora que o ente não pertence à essência e ora que o ser não pertence à essência, ou alguma variação como a da relação entre o ser e quiddidade da coisa. Ou seja, esses dez argumentos iniciais visam serem usados como prova para a distinção real entre ser e essência e, muito provavelmente, esses argumentos foram escolhidos, pois fariam parte do tópos argumentativo mobilizado pelos partícipes do debate e alunos, na época de Sigério. Há, de fato, uma confusão entre o problema principal, a distinção real entre ser e essência, e o problema daí decorrente, a relação entre os transcendentais *ens* e *res* entre si e entre os constituintes reais ser e essência. Tendo em vista esse panorama, em cada um dos argumentos iniciais nós explicitaremos sobre que tipo de argumento estamos tratando. Ademais, em momentos variados, nós adiantaremos a resposta que o próprio Sigério dará a cada um desses argumentos, o que implica que esse capítulo pode e deve ser lido em conjunto com o capítulo 8, no qual as respostas de Sigério serão analisadas com maior detalhe.

#### A1

Agora, então, iniciamos o debate com o primeiro argumento inicial (A1). Nele, o ponto principal é a exegese adequada de dois excertos do *De Anima*, de Aristóteles. Com base nos resultados dessa exegese, alguns partícipes do debate afirmariam a distinção real entre ser e essência (a partir da analogia entre *viver* e *ser*). Logo, dando início à exposição dos argumentos iniciais, Sigério escreve o seguinte:

Sobre o primeiro, argumenta-se que não. [1] O ser se vincula àquilo que é como o viver àquilo que vive; [2] ora, o viver não pertence a essência daquilo que vive, mas é uma disposição que lhe compete; [3] portanto, o

ser não pertence à essência daquilo que é, mas é disposição accidental. [4] A premissa maior é patente, porque o viver, para os viventes, é o ser. [5] A premissa menor é patente, porque, em *De Anima* II, Aristóteles diz que viver é mover-se segundo o lugar, apetecer, sentir e inteligir, os quais são todos disposições accidentais; razão pela qual etc. [sc. se segue a conclusão antes apontada: “o ser não pertence à essência daquilo que é, mas é disposição accidental.”]<sup>50</sup>.

Aqui, Sigério começa a expor os argumentos que ele considera serem os principais para os defensores da tese da distinção real entre ser e essência. Em A1, duas estratégias são mobilizadas: a) comparar os verbos (cf., a expressão “se vincula a”, ou “se habet ad”) “viver” com o “ser” e, em seguida, b) utilizar o *De Anima* como critério para mostrar que o viver seria accidental para os viventes (segundo Dunphy, as passagens mobilizadas seriam: 415b13 e 413a23). Apesar de o argumento ser claro em sua forma, falta-nos entender o porquê de o ser poder ser comparado com o viver para, justamente, tirar uma conclusão sobre o ser. Algumas das questões que se põe são: eles se comparam apenas pelo fato de serem verbos infinitivos? Por que o inteligir seria considerado como um acidente e não como algo que pertence ao próprio aspecto racional do homem, i. e., algo essencial<sup>51</sup>? A ação descrita pelos verbos converge para um mesmo referente real?

Esse argumento se organiza a partir de uma comparação, a qual se especifica ao longo do silogismo (“se habet ad”, “sicut” e “non pertinet ad”; i. e., trata-se de uma vinculação sem pertinência), entre os verbos “viver” e “ser”. Vejamos:

- 1) O ser se **vincula àquilo** que é **como** viver àquilo que vive; (critério: *De Anima*, 415b13)
- 2) O viver **não pertence** à essência daquilo que vive; (critério: *De Anima*, 413a23)

<sup>50</sup> “De primo arguitur quod non. Esse se habet ad illud quod est sicut vivere ad illud quod vivit; sed vivere non pertinet ad essentiam illius quod vivit, sed est aliqua dispositio ei competens; ergo esse non pertinet ad essentiam illius quod est, sed est dispositio accidentalis. Maior patet, quia vivere viventibus est esse. Minor patet, quia *II° De anima* dicit Aristoteles quod vivere est moveri secundum locum et appetere et sentire et intelligere, quae omnes sunt dispositiones accidentales; quare etc.”

<sup>51</sup> Vide a parte que começa com “minor patet” (p. 41, lin. 17-20). “A premissa menor é patente, porque, em *De Anima* II, Aristóteles diz que **viver** é mover-se segundo o lugar, apetecer, sentir e **inteligir**, os quais **são todos disposições accidentais (...)**” (negrito nosso).



- Conclusão) O ser não pertence à essência daquilo que é; i. e., o ser é disposição accidental com relação àquilo que é.

A explicação do porquê de comparar o viver com o ser dá-se no *maior patet*: “viver, para os viventes, é o ser”. Fato é que o fundamento desse “maior patet” é o *De anima* e Dunphy tem duas sugestões de passagens que podemos analisar: 415b13 e 413a23 (vide o aparato referencial para as lin. 17 e 18).

Ao trabalharmos com as passagens indicadas do *De anima*, não nos é claro como esse argumento se desenvolve, pois, em especial, há uma interpretação possível, na qual seria o caso de o viver pertencer à essência do vivente (alma) e, nesse sentido, seguindo a analogia, o ser pertenceria à essência dos viventes<sup>52</sup>.

Então, temos a seguinte relação: ser-viver / essência-alma. Essa relação é explicada pela negação da relação de pertinência entre viver e alma (aquilo que caracterizaria o vivente enquanto vivente).

Em *De anima*, temos que: “at vivere viventium est esse” (ed. Bekker, 415b13). Ou seja, Sigério, para compor o argumento, parafraseia quase literalmente uma passagem do *De Anima*<sup>53</sup>. O “minor patet” também é dito em A1 como uma paráfrase quase literal da passagem 413a23. Nesse sentido, do modo como A1 está organizado, o problema torna-se uma disputa pela exegese do *De Anima*. Assim, se esse for o caso, Sigério e os defensores da distinção real chegam a um impasse: como saber qual deveria ser a passagem do *De Anima* que deveria fundamentar a posição da distinção real? O contexto de onde as passagens do *DA* foram tomadas é diverso. A passagem que contém 413a23 é, a partir de Shields (2016, p. 24):

<sup>52</sup> Estamos, aqui, apenas, especulando sobre a passagem em si mesma independentemente de ela estar vinculada, nesse momento da questão, a uma defesa da distinção real entre ser e essência a que, como veremos, Sigério responderá em suas respostas pós-solução. Esse tipo de procedimento se justifica, pois permite-nos examinar com maior precisão onde se dá o afastamento de Sigério com relação aos defensores da distinção real e como o próprio Sigério agencia os argumentos principais desses defensores para, posteriormente, miná-los em suas próprias bases.

<sup>53</sup> Como exemplo, podemos colocar a posição de Shields (2016, p. 204) ao analisar a mesma passagem do *De anima* (415b13): “One immediate consequence (da passagem 415b13): “viver é ser para os viventes”) is that every living being is **essentially alive**: its being or essence (*to einai*) is its being alive” (itálicos do autor; negrito nosso). Ou seja, Shields vê nessa passagem uma prova contrária àquela do “minor patet”, na qual viver seria uma disposição accidental à alma. Shields, na mesma obra, escrever: “soul is coextensive with life” (p. 206).

But living is spoken of in several ways. And should even one of these belong to something, we say that it is alive: reason, perception, motion and rest with respect to place, and further the motion in relation to nourishment, decay, and growth (413a21-25).

Do contexto e da passagem depreendemos que aqui se inicia uma investigação sobre os sentidos em que o termo “viver” poderia ser utilizado. Dessa maneira, parece que estamos diante de algo ainda pouco seguro para fundamentar uma premissa. Da passagem que contém 415b13, temos:

The soul is the cause and principle of the living body. As these things are spoken of in many ways, so the soul is spoken of as cause in the three of the ways delineated (...) That it [the soul] is a cause as substance is clear: for substance is the cause of being for all things **and living is being for living things**, while the cause and principle of living is the soul (415b8-14, *negrito nosso*).

O contexto dessa passagem tem um caráter conclusivo. Todavia, essa passagem, em especial, é a passagem que vincula o problema do ser com o problema do viver (i. e., de todos os outros verbos possíveis, o verbo “viver” foi tomado, pois Aristóteles articulou os termos desse modo). Ou seja, não parece claro o porquê de não considerar a sentença de que o viver é ser para os viventes pelo seu valor de face; i. e., o viver pertenceria à essência dos viventes (à alma). Ademais, o seguinte problema se põe: se o viver é ser para os viventes e também é uma operação dos viventes, então o viver seria, ao mesmo tempo, algo de accidental e algo de essencial. Nesse sentido, o uso do termo, aqui, parece ter algo de equívoco – especialmente ao considerarmos que a passagem de 413a23 está em um contexto não conclusivo, ao contrário da passagem de 415b13.

No momento adequado (ed. Dunphy, p. 46, lin. 75-79), veremos que a resposta de Sigério irá justamente nessa direção: a premissa maior vale; contudo, a premissa menor tem o problema da ambiguidade do termo “viver”, com relação ao uso que se tem dele na premissa maior. De fato, viver nas acepções próximas a de um padecer é um acidente; contudo, o viver que pode ser comparado com o ser é o viver que é algo da alma e, assim, essencial.

É preciso que notemos, ainda, outro problema: para os *defensores da distinção real*, estão dados dois tipos de acidentes. Os tipos de acidentes mais comuns seriam aqueles que cairiam sobre as 9 categorias (i. e., excluída a categoria de substância). Nesse caso, teríamos o ser-branco, o ter-3-metros, o estar-em-tal-lugar, etc.. Esses acidentes/concomitantes podem ser ditos estarem “ao redor” da essência ou inerentes (termo adveniente de *inesse*) à essência. O segundo tipo de acidente, teria apenas um caso: o ser como um acidente que opera “no todo” da essência e/ou da coisa<sup>54</sup>; i. e., o ser, para que opere no todo da coisa, precisaria ser “aplicado” à forma de algo e, assim,

<sup>54</sup> Esse tipo de acidente teria como exemplo a proposta de Tomás de Aquino, na qual o ato de ser seria acrescentado às substâncias imateriais e, assim, essas substâncias diferenciar-se-iam de Deus por essa composição. As substâncias materiais, por sua vez, diferenciar-se-iam de Deus e das substâncias imateriais por terem dois tipos de composição: matéria e forma, e ato de ser e essência. Vide A7 (Dunphy, 1981, p. 42, lin. 47-52). Há uma formulação, digamos, intermediária entre lógica e ontologia para esse problema. Grosso modo, o comprometimento dos defensores da *indistinção real* é com o Argumento Cosmológico (as deduções lógicas descrevem realidades ou entes em ato, pois o que está dado no efeito estava potencialmente na causa, a qual deve ter alguma atualidade para que o efeito também a tenha – vide a prova física da existência de Deus), ao passo que os defensores da *distinção real* comprometem-se com um mundo “aberto” no qual Deus ou o ato de ser tem penetração em todas as esferas do cosmos (contrariando as passagens intermediárias defendidas pelos defensores da *indistinção* – por exemplo, o Primeiro Motor ou as inteligências moveriam esferas que movem o mundo, terminando no indivíduo e seu suposto livre-arbítrio); não é de se espantar que as provas da existência de Deus na *Suma de Teologia* de Tomás não mobilizam e nem têm o “jeitão” de uma prova/demonstração, mas uma de descrição lógico-verbal de um preceito de fé. Vale, com o perdão do alongamento e da repetição, citar Gilson (2016, cap. 2, pp. 92-93): “A verdadeira questão é saber se, eternamente ou não, Deus causa apenas substâncias. Ora, em Aristóteles e seus discípulos, nenhuma dúvida é possível. Para eles, trata-se exclusivamente de um Primeiro Motor que, pelo desejo que provoca, faz com que as formas engendrem, sem cessar, novas substâncias na matéria, e aí sua causalidade tem freio. Todos os intérpretes de Aristóteles e Averróis que, eles também, identificam o ser à substância, concluíram e concluem ainda hoje que o Deus de Aristóteles é um criador. Com efeito, o que é criar se não causar o ser? Portanto, argumentar-se-á corretamente, assim: o ser é a substância; o Deus de Aristóteles causa as substâncias; logo, ele causa os seres e, conseqüentemente, também é um criador. *Mas tudo se dá bem diferentemente para quem não considera a substancialidade o todo do ser. Se a existência é um ato constitutivo da substância real, a causa primeira das substâncias só será considerada criadora se sua eficácia atinge também, e, em certo sentido, inicialmente, o ato primeiro pelo qual a substância existe (...)* Essa ‘possibilidade’ de não ser é precisamente aquilo que falta ao mundo Aristotélico e de seus autênticos discípulos, para que o problema de sua origem radical possa ser proposto” (destaque nosso). Ou seja, para nos determos apenas no mais imediato da passagem para o comentário em questão: a “possibilidade radical” de não ser da qual fala Gilson é uma paráfrase da teoria do ato de ser de Tomás de Aquino, a qual, por sua vez, tem como contraparte o mundo estável de Sigério de Brabant, cuja estabilidade tem como homólogo lógico os ditames do Argumento Cosmológico (ou, como poderíamos renomear para ficar mais evidente o problema, “Princípio da Homogeneidade Cosmológica”; i. e., toda dedução feita no mundo sublunar pode ser igualmente feita no mundo supra-lunar permitindo, assim, deduzir o Primeiro Motor Imóvel a partir do movimento de indivíduos materiais em ato e ao mobilizar o intelecto possível para “construir” sentenças ou premissas universais que permitiriam a passagem do individual para o geral).

seria um acidente que operaria no interior da essência, diferentemente dos outros tipos de acidentes.

Há, também, um problema importante no decorrer de 415b13: a alma é considerada como causa eficiente, na medida em que causa movimento, percepção, etc., ou seja, essa seria a consideração que o primeiro argumento inicial traria. A alma como causa eficiente teria como implicação o viver considerado, em tudo aquilo que é, accidental. Esse tipo de problema reaparecerá na solução quando Sigério analisar o argumento dos defensores da distinção real. A resposta de Sigério será a partir da consideração dos problemas inerentes à relação entre causa eficiente e causa formal.

## A2

Nesse argumento, o problema é a relação entre *ser*, *ato* e *coisa* visando concluir que o ser não pertence à essência da coisa. Diz Sigério:

[1] Ainda, o ato não pertence à essência da coisa, [2] mas o ser é o ato da coisa; razão pela qual etc. [sc. se segue a conclusão antes apontada].<sup>55</sup>

Em [1], estão articulados três termos que serão discutidos ao longo do texto: “ato”, “essência” e “coisa”. Em [2], outro termo importante é dado: “ser”.

Essa passagem possui uma informação importante: ser é ato; posição com a qual Sigério parece concordar, como veremos adiante. A frase “o ato não pertence à essência da coisa” depende de uma certa noção de coisa como algo distinguível não atual (“não designada”), implicando, talvez, a noção de composto. Não se sabe o estatuto ontológico da coisa, pelo que está mostrado; contudo, o argumento é claro. Dessa forma, para Sigério desmobilizar esse argumento, será preciso mostrar que o ato pertence à essência da coisa; algo que será feito na solução da questão.

As perguntas que surgem a partir da exegese do excerto reaparecerão ao longo das considerações iniciais, em especial em A5 (p. 42, lin. 32-44). Em A5, estão aludidos os possíveis suportes da coisa. A coisa estaria na alma ou fora da alma, nada dizendo sobre a consideração absoluta da essência dela mesma. Ademais, em A4 (p. 42, lin. 28-31), temos duas propostas elucidativas. Primeiramente, a coisa seria imposta a partir da

<sup>55</sup> “Item, actus non pertinet ad essentiam rei; sed esse est actus rei; quare etc.”

quididade em comum, fazendo da coisa e da essência termos equivalentes – levando-se em conta o contexto em que estamos tratando. Em segundo lugar, é dito que as intenções de coisa e de ente, as quais são diferentes uma da outra, são imaginadas *pelo homem*. Se há sempre um sujeito no qual a consideração de algo possa ser feita, então a consideração absoluta de algo nada mais seria que a operação mental do sujeito do conhecimento, tornando a proposta de uma essência absolutamente considerada um mero jogo verbal.

### A3

Nesse argumento, o problema é, diretamente, o pertencimento do ser à essência dos causados e ele reaparecerá na solução da questão com algumas modificações, as quais exploraremos, abaixo. O núcleo desse argumento é a diferença entre ser algo a partir de si mesmo e ser algo a partir de outro. Os causados, como o próprio nome alude, dependem, em certa medida, de outro, i. e., aquele que causa. O argumento explora esse sentido interpretativo, o qual será rechaçado por Sigério, a partir da teoria das causas aristotélicas (mais especificamente, a relação entre as causas eficiente e formal). Vejamos:

[1] Ainda, aquilo a cuja essência o ser pertence e não é o mesmo por uma disposição acrescentada à essência ([2] tal como homem branco se vincula a homem não como disposição essencial) é o mesmo a partir de si mesmo e não carece de outro; [3] ora, nenhum causado é assim; [4] razão pela qual etc. [sc. se segue a conclusão antes apontada]<sup>56</sup>.

Para que esse argumento seja entendido de maneira imediata, seria o caso de termos [3] em mente e remontarmos o resto do seguinte modo: nenhum causado é “ex seipso” (i. e., ter o ser em sua própria essência), portanto, o ser não pertence à essência dos causados. Contudo, dois momentos do argumento não ficam claros: [2] e uma parte de [1] (“e não é o mesmo por uma disposição acrescentada à essência”). O argumento,

<sup>56</sup> [1] Item, illud ad cuius essentiam pertinet esse et non est ipsum per dispositionem additam essentiae, [2] sicut homo albus se habet ad hominem non sicut dispositio essentialis, [1] ipsum est ex seipso et non indiget alio; [3] sed nihil causatum est tale; [4] quare esse non pertinet ad essentiam eius cuius est; quare etc.

además, não explica que tipo de acidente seria o ser (seria como o “ter-3-metros”, o “ser-músico”, o “estar-em-tal-lugar”, os quais são acidentes do composto, ou seria algum tipo de acidente novo que operaria no âmbito da essência?).

Começamos explorando a ordem de exposição das premissas do silogismo. Em [1], é definido o uso do predicado “ex seipso” (“a partir de si mesmo”) como: “aquilo a cuja essência o ser pertence e não é o mesmo por uma disposição acrescentada à essência”. Na medida em que se pode atribuir “ex seipso” a algo, está implicado a propriedade “non indiget alio” (“não requer outro”). Ora, se esse algo não requer outro, então [3] torna-se redundante: aquilo que não requer outro, não é causado. Contudo, faltaria esclarecer como a propriedade “non indiget alio”, oriunda do ambiente da causa eficiente, estaria implicada no predicado “ex seipso”, oriundo do ambiente da causa formal; i. e., faltaria explicar se essa sobreposição de causas não seria nada mais do que uma confusão terminológica por parte dos defensores da tese da distinção real entre ser e essência, tal como Sigério a expõe no começo de sua questão.

Ainda em [1], outra frase precisa ser explicada: “e não é o mesmo por<sup>57</sup> uma disposição acrescentada à essência”. Temos um ambiente no qual estamos lidando com um certo indivíduo com as seguintes características: a) X é “ex seipso”, e isso implica: i) à essência de X pertence o ser; ii) X não é causado, pois não requer outro; b) X não é o mesmo por uma disposição acrescentada à sua essência. Esta última frase nos propõe o seguinte questionamento: o que poderia ser acrescentado à essência de algo e modificá-lo? E, também: o que seria “modificá-lo”? Sem recorrermos aos detalhes da teoria da aristotélica do movimento, podemos chegar à seguinte conclusão: tudo o que

<sup>57</sup> O jogo de contraposições entre “per” e “ex” perpassa toda a questão e será explicado com mais detalhes. Por ora, basta termos em mente que o modo como Sigério coloca a questão, ao utilizar o verbo “pertinet”, pressupõe o uso do termo “per se” exposto nos *Analíticos Posteriores*. Contudo, o argumento principal de Sigério contra a distinção real é marcado pela proposição “ex”. Está pressuposto no texto que ambas as expressões são sinônimas; contudo, para Sigério é importante atacar o uso da expressão “ex”, por causa do uso que Alberto Magno teria feito dela em seu comentário ao *Liber de Causis*. Alberto, nesse texto, explica justamente os usos que uma certa ontologia pode fazer do termo “ex” e esse argumento, ao que tudo indica, foi mobilizado pelos defensores da distinção real. Ora, se a prova de Sigério sobre o pertencimento do ser à essência dos causados requer o uso do termo “per” e os defensores da distinção real mobilizam o termo “ex”, seria o caso de mostrarmos em que consistiria a sinonímia entre “ex” e “per”, a qual Sigério já toma como dada. Talvez, o problema da sobreposição entre causa formal e causa eficiente esteja no uso que se faz da expressão “ex”, a qual seria menos precisa que a preposição “per”. Vide o caso para o comentário de Alberto ao *Liber de Causis*.

for acrescentado (“additam”) a uma essência, modificando-a, causou uma mudança *substancial*. Especificamente, o que poderia ser acrescentado à essência de algo? Ao que tudo indica, apenas o ser, assim, aos constituintes da essência (matéria e forma) o ser acrescentado garante atualidade concreta, com seus respectivos acidentes (designação). Se essa interpretação for plausível, o requisito “b” não acrescenta nada ao já proposto pelo argumento (e, nesse caso, teria sido justamente retirado da reposição desse argumento no “sed contra” da solução), vejamos:

- X possui o ser em sua essência, logo X é atual (“ex seipso”);
- Apenas o ser pode ser acrescentado à essência de algo;
- Portanto, nada mais poderia ser acrescentado à essência de X (uma vez que X já é atual);
- Portanto, X não seria modificado por algo acrescentado à sua essência.

Contudo, há uma outra interpretação possível para a frase. Vejamos em latim: “**et** non est ipsum per dispositionem additam essentiae” (destaque nosso). O termo destacado, “et”, poderia ser pensado como um sinal para indicar que a frase seguinte funcionaria como um aposto ou um complemento à ideia anterior. Assim, tudo aquilo cujo ser pertence à essência não seria o mesmo por alguma disposição acrescentada a sua essência – pois não haveria mais o que acrescentar à essência e não causar uma mudança substancial. Ademais, se o único ser a cuja essência o ser pertencer for Deus (ou PP, Primeiro Motor, etc.), então não faria sentido que houvesse matéria na essência desse indivíduo e, também, não se poderia esperar nenhum tipo de mudança substancial.

Consideramos a segunda interpretação mais interessante (i. e., tomar “et” como a introdução de um aposto). Assim, temos o seguinte caso:

- A essência de X contém o ser;
  - X não é causado;
  - X é “ex seipso”;
- Se a essência de X contém o ser, então nada mais poderia ser acrescentado à essência de X;
- Se nada mais poderia ser acrescentado à essência de X, então X não poderia ser modificado por algo acrescentado a sua essência;

- Ademais, com todas essas características, X só poderia ser PP, ou Deus, etc..
- Logo, essa sentença não precisaria ser reproduzida no “sed contra” da solução.

O papel de [2] é mais difícil de ser avaliado. Temos, novamente, um exemplo de uso da expressão “se habet ad” (“se vincula a”). A expressão tem como escopo todo tipo de relação que não seja essencial, a qual, por sua vez, teria como termo designatório o “pertinet” (“pertence”). Em [2], é dito que o predicado “branco” é acidental para o homem (“non sicut dispositio essentialis”); portanto, o branco não pertence à essência de homem (assim, usa-se a expressão “se habet ad” para relacionar, por exemplo, os constituintes reais de algo, mas que não sejam essenciais, os quais seriam descritos a partir do verbo “pertinet”). Contudo, em [1], o problema estava justamente em estabelecer “aquilo a cuja essência o ser pertence” (por exemplo, Deus, PP, Primeiro Motor, etc.) e [2] é introduzido por “sicut” (“como”), termo utilizado para fazer comparações diretas, talvez explicativas; dessa maneira, o exemplo se encontra fora de lugar. Mesmo que o exemplo viesse como um complemento de [3], ainda teria faltado explicar qual seria a relação entre o predicado “é” e os predicados “normais”, como: “ter-2-metros”, “ser-branco”, “estar-em-tal-lugar”, etc.. Como dito acima, temos uma hipótese sobre a questão: o predicado “é” é o único predicado a operar “dentro” da essência<sup>58</sup>, ou seja, esse predicado não *inere* em um dado substrato, mas faz com que no próprio substrato possa ser “inerido” por seja lá qual for o acidente, uma vez que torna esse indivíduo em algo atual. Nesse sentido, o exemplo torna-se ainda mais descabido.

Contudo, há uma outra interpretação possível. Talvez, o exemplo da vinculação entre homem e homem branco seja apenas para enfatizar o caráter acidental de “ter-o-ser”, no que tange aos causados: homem branco se vincularia a homem, assim como homem se vincularia a homem-que-é. Nesse sentido, o papel do exemplo seria de ênfase, tornando, assim, uma exegese mais profunda da proposta em jogo desnecessária.

Ao analisarmos em conjunto a frase, de [1] (“e não é o mesmo por uma disposição acrescentada à essência”), e, de [2] (“tal como homem branco se vincula a homem não como disposição essencial”), temos, dessa maneira, o seguinte caso: há o problema do acréscimo de uma característica que é acrescentada à essência de algo e, quando esperamos por um exemplo do que poderia ser acrescentado à essência, temos o

<sup>58</sup> Veremos, abaixo, que a “via media” atribuída a Tomás de Aquino segue o desconforto.



exemplo da vinculação entre homem e homem branco; vinculação esta que é dita ser não essencial (“non sicut dispositio essentialis”). Assim, temos que, novamente, o exemplo da vinculação pouco acrescenta à prova de que o ser não pertence à essência dos causados e, por isso, será deixado de lado na solução, assim como a frase “et non est ipsum per dispositionem additam essentiae”. De maneira resumida, temos:

- o ser pertence à essência de X;
- X não é o mesmo quando alguma disposição é acrescentada a sua essência;
  - quando alguma disposição é acrescentada à essência de X, X torna-se algo outro com a mesma vinculação que há entre homem e homem branco.
  - Ou seja, todo acréscimo advém como acidente, independentemente se se trata de um acréscimo à essência ou ao composto.
- Não há maiores explicações do tipo de acidente que o ser seria para a essência dos causados.
- As passagens são redundantes, se não, mesmo, irrelevantes para a tese de que o ser é acidental com relação à essência dos causados, uma vez que há [3].

Em A3, está dada a disputa pelo significado do predicado “ex seipso” e essa disputa será resolvida na solução (p. 44, lin. 96-06). O cerne do argumento é mostrar que nenhum causado é “ex seipso” e, portanto, não teria o ser em sua própria essência.

Mostramos que, no argumento, duas passagens são irrelevantes para o conteúdo de A3 ([2] e parte de [1]) e que alguns termos começam a se comportar como vocabulário técnico para as disputas em torno da *Metafísica* de Aristóteles (“ex”, “per”, “se habet ad”, “pertinet” e “additam”). A disputa sobre o escopo de cada um desses termos será resolvida na solução da questão.

Ademais, surge o problema de saber que tipo de acidente o “é” seria. Os defensores da distinção real (tal como é proposto nessa Reportação) não dão detalhes, contudo seria possível pensar o “é” como o único predicado que poderia ser acrescentado à essência e não ao composto. Essa parece ter sido a visão aviceniana e a de Tomás de Aquino, tal como Sigério a teria reconstruído (pp. 44-45, lin. 10-26).

Nesse sentido propomos a seguinte recapitulação ressaltando os problemas-chave engendrados por A3, sem, no entanto, atermo-nos à prova da distinção real (a qual, por sua vez, já foi debatida, acima):

- O que é que pode ser acrescentado à essência sem modificá-la: o ser. Este não modifica a essência e, sim, seu estatuto ontológico (i. e., atual ou não-atual).
- O que é que pode ser acrescentado à essência modificando-a?
  - Algo acrescentado à forma modificaria a essência (qualquer característica acrescentada ao racional faria com que a essência de homem desaparecesse – i. e., mudança substancial).
- Supondo essência = matéria e forma, podemos nos perguntar sobre o que poderia ser acrescentado à matéria. A matéria é simplesmente aquilo que explica as mudanças: mudanças acidentais ou a mudança substancial (explicada quando algo modifica a forma).
  - A matéria pode ser explicada pela posição do ente considerada na hierarquia dos seres proposta por Sigério em RA7.
  - Exemplo: a Lua, por ser eterna, sofre, apenas, mudança de lugar. O homem sofre outras mudanças, como a substancial.
- Sigério em seu livro sobre a eternidade do mundo argumenta que a espécie Humana é eterna<sup>59</sup>. Os defensores da distinção real discordariam da eternidade da espécie humana e de qualquer ente que não seja Deus.
  - A3 diz: o ser já pertence a essa essência considerada. Se houvesse algum outro acréscimo possível à essência, então esse acréscimo deveria mudar a essência desse X que já possui o ser em sua própria essência.
- O sentido geral da passagem é: algo é ex seipso se se modificar quando algo lhe for acrescentado e se o ser pertencer a sua essência. Ora, o critério “modificar-se quando algo lhe for acrescentado à essência” parece pressupor que o ser quando adicionado à essência dos causados modifica esse causado fazendo-o atual (uma mudança de estatuto ontológico).
- O exemplo sobre a vinculação entre homem branco e homem parece responder a essa questão: qualquer coisa acrescentada acidentalmente não modifica o

<sup>59</sup> Bazán (1972b).

estatuto da essência da coisa; apenas o ser modifica o estatuto ontológico da essência da coisa.

Dito isso, o ser não pertenceria à essência dos causados, pois o ser de algo causado depende do ser do causador. A intuição geral desse argumento seria, talvez, a questão da mudança substância dos entes sublunares, contudo, mesmo essa intuição não explica o caso da Lua e do Sol (causados eternos). Assim, estaria pressuposto, no argumento, um Primeiro Princípio que, de fato, causa o mundo. O que não fica claro, por esse argumento é, qual seria o estatuto ontológico da essência antes de receber o ser (algo a ser discutido, abaixo, na solução).

#### A4

Tendo apresentado argumentos de cunho mais gerais (A1-3), agora, Sigério começa a explorar argumentos oriundos de autoridades começando por Avicena (A4-5), em seguida, Boécio (A6), Tomás de Aquino (A7 e 10) – o argumento inicial 9 tratará do problema da participação e pode ser lido em conjunto com A7, e o argumento inicial 8 pode ser lido em conjunto com os argumentos atribuído a Avicena (A4-5). Vale ressaltar, ainda, que o argumento inicial 3 (A3) será mobilizado na solução da questão, a partir de uma posição atribuída conjuntamente a Alberto Magno e Avicena, fazendo dele, assim, um argumento que pode ser lido no bloco A3-5. Voltando-nos para A4, o ponto de destaque é a relação entre os termos “imposição” e “intenção” para a construção da diferença entre a “noção de ser” e a “noção de coisa” e, portanto, concluindo, ainda que não explicitamente, que o ser não pertence à essência dos causados. Para isso, será necessário explorar a relação entre as noções de algo e a atualidade de algo. Vejamos o argumento

Ainda, pela autoridade de Avicena, no segundo livro do *Tratado* e no segundo livro do *Sobre o céu e o mundo*: [1] a imposição de coisa se dá a partir [“a”, em latim] da quiddidade em comum, [2] e os homens

imaginam duas intenções: a intenção de coisa e a de ente; [3] portanto, a noção de ser é diversa da noção de coisa<sup>60</sup>.

Pretendemos discutir, nesse argumento: a) a oscilação semântica que ocorre nesse argumento entre os termos “imposição”, “intenção” e “noção”; b) a incompletude desse argumento, i. e., como é que das premissas ou informações ali expostas poderíamos chegar à conclusão de que ele poderia ser usado para defender a distinção real entre ser e essência.

Destacamos, ainda, que esse é o primeiro argumento dos argumentos iniciais a citar Avicena. Dele, são citados dois textos: *tractatu II°* e *II° Caeli et mundi*. Segundo Dunphy (1981, p. 42, nota sobre a linha 28), os textos citados são: *Metaphysica*, tr. I, c. 5, p. 34 e *De Caelo et Mundo*. Sobre a referência ao *De Caelo et Mundo*, o editor diz não ter encontrado a referência exata (*locus non inventus*).

Nesse argumento temos a frase: “a **imposição** de **coisa** se dá a partir da **quididade em geral**” (negrito nosso). A inter-relação entre os termos precisa ser explicada para que a frase fique mais clara. Independentemente do significado dos termos em negrito, a frase nos oferece o seguinte:

- a quididade em geral está dada de antemão;
- assim, tendo em vista a quididade em geral, é possível a “*imposição* de coisa”.

A frase seguinte não é menos enigmática: “e os homens imaginam **duas intenções**: a intenção de **coisa** e a de **ente**” (negrito nosso). Novamente, precisamos ter em mente qual seria o significado dos termos destacados. Contudo, chama a atenção que essa frase pode ser interpretada como começando com um “e” aditivo ou um “et” que funcionaria como um aposto. Se o “et” for tomado como um aposto, então poderia ser o caso de haver uma outra conotação em operação a partir da relação entre os termos “imposição” e “intenção”. O termo “intenção” diria respeito mais propriamente a toda apreensão de algo atual, enfatizando a atualidade como critério de uso do termo (algo como uma designação ou denotação); por outro lado, o termo “imposição” não daria ênfase à atualidade de algo, mas, simplesmente, atribui a um signo a capacidade de nomear uma característica comum, no caso a “*quidditate in communi*” (o termo

<sup>60</sup> “Item, auctoritate Avicennae *II° tractatu* et *II° Caeli et mundi*: res imponitur a quidditate in communi, et intentio rei et entis imaginantur ab hominibus duae intentiones; ergo ratio essendi est alterius rationis quam ratio rei”.

“imposição” seria aplicado como classificação adequada a termos comuns, pois o universo é povoado de indivíduos designados e não de comuns). Entretanto, como seria possível explicar que em [2] esteja “*intenção* de coisa”? No caso, para o termo “coisa”, o que temos é a designação de núcleos de estabilidade ou definições referidas a uma mesma diferença específica, sem conotar a atualidade; portanto, não seria equivocado o uso de “*intenção*” ou de “*imposição*”. Nesse sentido, o termo “*imposição*”, no caso específico de A4, implicaria, somente, a não-ênfase do aspecto atual de algo e, assim, explicitando os aspectos comuns a vários indivíduos.

A frase seguinte é: “**portanto, a noção de ser é diversa da noção de coisa**” (negrito nosso). O “portanto” indica o que parece ser a conclusão de um raciocínio/silogismo, e, agora, temos o termo “noção” (“ratio”) aplicado a *ser* e *coisa* onde poderíamos esperar “*intenção*” ou “*imposição*”, e que deveria ser sobre o ser e a essência, apenas (lembrando que o problema é defender a distinção *real* entre *ser* e *essência*, não entre as noções, intenções e imposições de coisa e ser, ou coisa e ente). Dessa maneira, para que o argumento funcione, parece estar pressuposta na leitura de Sigério sobre Avicena o uso, por este, da equivalência essência-coisa/ente-ser.

Van Steenberghen (1977, pp. 288-290), em seu comentário sobre o problema da distinção real entre ser e essência em Sigério (tendo como contexto a resposta que Sigério dá à “via média”, a qual é atribuída a Tomás de Aquino), diz que Sigério teria confundido o problema dos atributos transcendentais *ente* e *coisa* com o problema da pertinência ou não do ser com relação à essência dos causados<sup>61</sup>. Por A4, vemos que Sigério está seguindo a diretriz aviceniana, para tal. Ou seja, o problema é tal como

<sup>61</sup> Diz Van Steenberghen: “Bref, Siger n’a pas saisi la différence entre les attributs transcendantsaux *ens* et *res*, qui expriment l’un et l’autre le sujet concret tout entier, et les composants réellement distincts *esse* et *essentia* (...) Mais dans l’explication qu’il donne de son choix, il apparaît clairement, une foi de plus, qu’il **confond** les attributs transcendantsaux *ens* et *res* avec les composants *esse* et *essentia*; son raisonnement, identique sur ce point à celui de S. Thomas, vaut pour les transcendantsaux, mais non pas pour les principes constitutifs de l’être fini” (destaque nosso). Destacamos que na nota 32 (1977, p. 289) Van Steenberghen se refere a seu debate com Franz Pelster que, ao que é indicado pela nota, teria tido uma posição próxima a nossa. Infelizmente, não conseguimos acessar o texto de Pelster e, infelizmente, Van Steenberghen não o colocou em sua bibliografia (sabemos, apenas, que o texto foi publicado pela *Scholastik* em 1940). Ademais, vale salientar que o problema de Van Steenberghen está orientado pela comparação entre a posição de Sigério e a de Tomás de Aquino, tendo em vista mostrar que Sigério não teria rompido com nenhum dogma hodiernamente sustentado pela Igreja. Essa tese parece enviesar a posição do autor, apesar da qualidade de seu trabalho.

proposto pelos defensores da distinção real, i. e., eles colocam no mesmo ambiente os termos “ente”, “coisa”, “ser” e “essência” (pressupondo uma série de implicações ontológicas na avaliação semântica de cada termo), os quais precisarão ser explicados por Sigério, em sua solução. Nesse sentido, a interpretação de Van Steenberghen poderia ser contraposta a uma interpretação auxiliar, a qual mostra que Sigério teria sido obrigado a entrar no debate sobre a relação entre os termos transcendentais e os constituintes reais dos indivíduos, caso ele quisesse provar sua tese de que o ser pertence à essência dos causados e, desmobilizar a tese dos defensores da distinção real. Ou seja, Sigério precisaria jogar no campo do adversário para poder provar sua tese de maneira mais enfática, assim, não se trataria de uma confusão de atributos, mas de uma jogada mais nuançada dentro de um contexto de debates, no qual os termos ainda estavam em disputa. Imbach também discorda da crítica que Van Steenberghen faz contra Sigério, mas a partir de um outro ponto de vista<sup>62</sup>. Os passos da posição de Imbach são (1981, pp. 312-316): i) mostrar como Sigério mobilizaria a crítica que Averróis faz contra Avicena na relação entre *um* e *ser* (com Averróis tendo a posição de que *um* e *ser* significariam a mesma essência de *modos diversos*); ii) Averróis teria modificado a problemática de Avicena; iii) Sigério teria seguido a proposta de Averróis.

Então, novamente, temos:

**Problema “a”.** Não está clara a diferença entre os termos “imposição”, “intenção” e “noção”, e cada um deles acompanha o termo “coisa”, no excerto, o qual, tendo em vista estar entre os argumentos iniciais, deveria ser um argumento *em favor* da distinção real entre ser e essência. Nesse sentido, é o caso de compormos esse argumento detalhadamente:

- Premissa 1: “a **imposição** de **coisa** se dá a partir da **quididade em geral/comum**” (negrito nosso).
- Premissa 2a: “**e** os homens imaginam **duas intenções**: a intenção de **coisa** e a de **ente**” (negrito nosso).

<sup>62</sup> Diz Imbach: “Es besteht nach Siger zwischen dem Verhältnis der Transzendentalien zur Wesenheit und demjenigen von Sein und Wesen eine Parallelität. So wie jedes Seiende, sofern es ist, eins ist, ebenso sind Sein und Wesen vertauschbar. *Es ist sicher unangebracht, Siger vorzuwerfen, er verwechsle die Transzendentalien ens und res mit den Seinsprinzipien esse und essentia.* Diese Verwechslung ist já gerade seine Absicht; nur deshalb konnte er den Gedankengang des Averroes überhaupt für die gestellte Frage fruchtbar machen” (itálico nosso). Como referência a essa passagem, Imbach coloca as páginas da passagem que citamos acima de Van Steenberghen (vide nota 102).

- Premissa 2b: “**i. e.**, os homens imaginam **duas intenções**: a intenção de **coisa** e a de **ente**” (negrito nosso).
- Conclusão: “**portanto**, a **noção de ser** é diversa da **noção de coisa**” (negrito nosso).

**Problema “b”**. A Conclusão esperada seria “portanto, o ser não pertence à essência dos causados”; isto é, seria o caso de haver alguma explicação para a relação entre os termos “imposição”, “intenção” e “noção”, e a distinção real entre ser e essência.

Em [1], é-nos informado que se atribui o termo “coisa” à *quididade em geral*, a qual poderia ser considerada como a descrição da essência de algo, pois a generalidade da definição expressa pelo termo “quididade em geral/comum” está ligada à descrição da essência de algo, seu aspecto comum – i. e., como algo que pode ser usado para classificar espécies de indivíduos; ou: o que é comum a uma série de particulares. Assim, o termo “coisa” designa a essência de algo. Essa mesma proposta reaparecerá na solução (p. 43-44, lin. 81-87), momento a partir do qual Sigério reconstrói a proposta geral dos defensores da distinção real na figura de Alberto Magno como comentador do *Livro das causas*. Veremos que Sigério percebe a proposta de Alberto e de Avicena como convergentes e ele tratará dos problemas que ele enxerga em ambas (Ed, Dunphy, 1981, p. 44, lin. 96-06). Ademais, Sigério concordará com essa vinculação entre o termo “coisa” e o termo “essência”.

A sentença [2], por sua vez, precisará passar por um outro detalhamento. Para isso, reescrevemos essa premissa:

- Premissa 2’: (2’b)**i. e.**/ (2’a)**e** a intenção de coisa é diferente da intenção de ente. A explicação para P2’ é: o termo “intenção” já deixaria claro que estamos no ambiente da capacidade do homem de apreender algo dado no real. Assim, essa premissa está supondo que a apreensão de ente e de coisa possuem referentes distintos *no real* em operação no núcleo de estabilidade do indivíduo, o que implicaria que o ser seria acrescentado à essência dos causados. Não nos é explicado como, partindo da apreensão humana sobre o real, seria possível provar que *ente* e *coisa* implicam intenções distintas. Veremos, abaixo, que Sigério dirá que ente e coisa implicam “modos de significação”

distintos, tendo em vista mais uma diferença de registro no tratamento dos termos do que uma diferença de ontologia e, portanto, justificando o porquê de citar e desmobilizar essas teses no âmbito da introdução à *Metafísica* de Aristóteles (1981, p. 45, lin. 40-48) – caso fosse uma diferença de ontologia, a citação da tese dos defensores da distinção real teria, simplesmente, um caráter de exotismo e não o de uma disputa sobre o legado de Aristóteles. Ou seja, se a distinção real fosse, imediatamente, apenas, um tratamento do real a partir de um vocabulário que evocaria o ambiente aristotélico, não faria sentido deter-se tão detalhadamente em seus problemas para um curso sobre a *Metafísica*.

Seria o caso, então, de analisarmos P2'a e P2'b para sabermos se há mais nuances que podem ser postas para trabalharmos com a questão. Decidimos trabalhar com a versão P2'x (a ou b), pois ela é mais imediata que a versão original. Como indicado, acima, P2'b poderia explicar a variação de uso entre “imposição” e “intenção”: “imposição” seria uma não-ênfase do aspecto de atualidade de algo apreendido que o termo “intenção” carrega. Por outro lado, ao trabalharmos com P2'a, temos o problema da adição de uma premissa nova sem termos em mente o que une os termos “intenção” e “imposição”, no argumento, assim, a aproximação possível entre os termos dar-se-ia de maneira mais indireta utilizando-se de passagens da lógica de Avicena e de Pedro Lombardo, as quais ratificariam a proposta expressa de modo mais imediato em P2'b.

Nesse sentido, a “Conclusão” [3] segue-se com mais algumas dificuldades. Passamos de um problema no âmbito da apreensão do real, cuja nota característica seria o uso do termo “intenção”, para o problema no âmbito do significado, cuja nota seria o uso do termo “noção” (“ratio”)<sup>63</sup>. Chama a atenção que o modo como o argumento foi montado parte da *distinção real* entre ente e coisa (a partir do critério da apreensão de

<sup>63</sup> Diz De Libera e Michon (1996, glossário): “**Ratio** – Le terme est aussi polysémique que le grec *logos*. Le sens de faculté subjective de connaissance, distinguée d'*intellectus* et de *mens*, ou identifiée à eux, n'a pas à être considéré ici. Dans les textes étudiés, le terme est exclusivement pris au sens de détermination objective d'un contenu de connaissance ou de pensée. ‘Signification’, ‘définition’, ‘notion’ peuvent donc convenir, ainsi que ‘forme’, ‘nature’ ou ‘essence’: Thomas parle de *ratio significata per nomen*, de *ratio rei*, ou encore de *ratio intellecta*, désignant ainsi la forme de l'objet conçue par l'intellect, ainsi que la définition au moyen de laquelle il la conçoit. Parfois, ‘forme’ ou ‘aspect’ conviendront mieux, dans la mesure où un même objet, une même *res*, peut être considéré sous diverses *rationes*, que précisera la reduplication (*in quantum* dans *ens in quantum ens*, ou *homo in quantum animal*, etc.). Enfin, il peut servir à désigner les Idées divines, à la suite d'Augustin (*De div., quaest. 83, quaest. 46, de ideis*) et du pseudo-Denys (*Noms divins*, chap. 5, § 8)”.



duas intenções distintas, pelo homem) para se chegar a *distinção terminológica* entre ente e coisa; i. e., trata-se simplesmente de uma mudança de registro, não de uma prova sobre o pertencimento ou não do ser à essência dos causados. Ora, o argumento, de saída, pressupõe aquilo que ele deveria mostrar, i. e., serem ente e coisa distintos realmente. Nesse sentido, deveríamos ter tido, ao menos, alguma explicação da relação que se tem entre o fato de o “ser” não estar presente na definição nominal de algo (quididade) e o fato de, no real-concreto, o ser estar ou não presente, e como o homem poderia apreender a não-presença do ser na essência de algo *prescindindo* do critério de uso da definição nominal; ou seja, o argumento com a seguinte forma seria *errôneo*:

- Se a definição nominal de algo é sua parte material e sua parte formal, e na parte formal não está dada explicitamente a atualidade, então o ser não pertence à essência dos causados.

O argumento está errado justamente por pressupor que uma definição nominal exprima o real “à sua imagem e semelhança” (homologia estrutural entre linguagem e mundo). Então, precisamos saber o que seria a não-apreensão do ser pelo homem, a partir da consideração da essência de algo. Assim, a conclusão de que as noções de coisa (a qual, como em [1], nada mais é que a “quididade em geral”, a qual, por sua vez, pode ser dita “essência”) e de ser diferem nada acrescenta à explicação sobre o problema da distinção real.

Talvez, seja possível uma explicação deflacionária: o argumento tal como escrito seria, apenas, um índice do argumento tal como deve ter sido pensado, ou seja, partindo das noções diferentes de ente e coisa chegar-se-ia às intenções diferentes de ente e coisa, e vice-versa (indicando o porquê de o homem apreender intenções distintas a partir dos termos “ente” e “coisa”). Contudo, a Premissa 2, independentemente da redação utilizada, e a Conclusão ([3]) sustentar-se-iam circularmente: as noções são distintas, se e somente se, as intenções são distintas. O problema torna-se ainda mais complicado ao analisarmos a Premissa 1: usar o termo “imposição” para atribuir o termo “coisa” ao predicado “quididade em geral/comum” não é explicado e pode ser considerado contraditório com o uso da expressão “intenção de coisa” dada na Premissa 2.

O termo “imposição” difere do termo “intenção” na medida em que “intenção” diria respeito a uma atividade mental oriunda da percepção do sensível, enquanto que

“imposição” estaria ligado ao ato do arbítrio de nomear algo de uma certa maneira. Tanto a intenção de algo como a imposição de algo são usadas como fundamento epistemológico para que seja possível cunhar a noção de algo. Tendo isso em vista, duas hipóteses poderiam ser mobilizadas para dar conta dessa oscilação terminológica:

- i. Hipótese Deflacionária Geral. O reportador consideraria serem as notas características dos termos “imposição”, “intenção” e “noção” irrelevantes para o argumento, o qual teria o condão de mostrar (sem explicar/provar), simplesmente, que ente e coisa divergem intencionalmente, implicando uma distinção, também real, dos constituintes ser e essência.
- ii. Hipótese Nuançada<sup>64</sup>. O reportador atribui a cada termo suas notas características:
  - O termo “imposição” seria adequado para caracterizar o termo “coisa”, pois a coisa se aplica sobre a *quididade em geral*, a qual não estaria dada na realidade e, portanto, não poderia ser dita “intenção” de maneira própria. Contudo, para a finalidade da Conclusão, o termo “coisa”, por ser atribuído à quididade em geral, a qual nada mais é que a definição de algo, pode ser substituído pelo termo essência; assim, noção de coisa = noção de essência, e, portanto, poderia ser dito haver uma distinção real entre ser e essência, a partir de A4.
  - Entretanto, na Premissa 2, a expressão “intenção de coisa” é usada. Uma vez que, aqui, o referente não é “quididade em geral”, mas a coisa dada na realidade (um referente individual atual, sem, no entanto, enfatizar a atualidade desse indivíduo, pois este seria o papel do termo “ente”), seria possível utilizar o termo “intenção” para caracterizar a coisa. Teríamos como leitura mais própria a hipótese P2b, i. e., tomando “et” como indicativo de um aposto.

<sup>64</sup> O glossário de De Libera (1996, p. 499) dá o seguinte resultado para o termo *intenção*: “(c) chez Avicenne: représentation d’origine non sensible (par ex. la saisie d’un danger), formée dans les sens internes, associée à une perception sensible (par ex. la vision d’un loup)”. Para o termo *imposição*, temos (p. 498): “acte d’assignation d’une signification à un son vocal (= donation de sens, *impositio vocis ad significandum*). Activité du logothète (« premier auteur » supposé du langage). Synonyme : *institutio nominis*”.

- Nesse sentido, a coisa poderia se referir a duas problemáticas: a) problemática da “quididade em geral”, isto é, algo não dado na realidade, mas que, por outro lado, refere-se a uma descrição do núcleo de estabilidade de algo; b) problemática de algo dado na realidade sensível possuidor de um núcleo de estabilidade (essência) e de uma atualidade (ser), sem enfatizar estar última. (Veremos em A5, a partir da noção de “certificação”, como funcionaria, para os defensores da distinção real, o fato de a coisa se referir a algo real/atual sem, no entanto, enfatizar essa atualidade).
- A noção de coisa e a noção de ser difeririam, ademais, porque o ser já estaria pressuposto como sendo aquilo que garante a atualidade de uma essência, a qual seria designada pelo termo “coisa”. Nesse sentido, a noção de coisa estaria ligada a uma não atualidade de algo específico e o ser seria o que daria atualidade ao que é designado pela essência. Ora, a prova disso estaria na frase “os homens imaginam duas intenções (...)” que aparece em P2.
- Em suma, para A4 poder contar um argumento que sustente a distinção real, ele precisaria explicar uma série de passagens, as quais, pela citação inicial das obras de Avicena, devem estar expostas, restando, assim, recorrer a uma exegese mais profunda dos excertos avicenianos explicitados por Dunphy. Para o problema mais específico tratado, aqui, esse argumento será desmobilizado na solução com Sigério concordando com a [1]. Essa concordância ficará expressa na parte “negativa” de sua solução, quando os termos “coisa” e “essência” serão utilizados quase como sinônimos para, justamente, provar que a tese de Avicena não seria cabível, pois, quando levada às suas últimas consequências, tenderia a, justamente, negar a distinção real. Utilizaremos, abaixo, para explicitar a sinonímia de “coisa” e “essência” e para explicitar a convergência de coisa e essência,

no real, o termo, cunhado por nós, “coisa-essência”.  
(Explicaremos, no momento adequado, o porquê desse termo).

Assim, vimos que o argumento inicia 4 (A4) possui dois problemas: a) oscilações semânticas entre os termos “imposição”, “intenção” e “noção”; b) não se sabe ao certo o porquê de a Premissa 2 não fazer parte da Conclusão do argumento, pois o argumento teria justamente como objetivo defender a distinção real entre ser e essência (pressupondo a capacidade humana de apreensão do real, ou uma homologia entre o apreendido e o mundo). Para o propósito de defesa da distinção real, a Premissa 2 seria o mais próximo desse objetivo, pois as intenções seriam entes mentais que repõe a realidade de outra maneira (ou de modo não designado, para utilizarmos uma formulação tomasiana). Assim, defender a tese de que os homens intuem diferentemente coisa e ente poderia levar à conclusão de que, na realidade, a essência e o ser dessa essência seriam diferentes na realidade. Esse argumento, sustentado pela leitura deflacionária da Premissa 1 (ou seja, de que o termo “imposição” poderia ser substituído pelo termo “intenção”) e pela leitura “b” da Premissa 2, implicaria que: a) a coisa se refere à essência/quididade de algo (i. e., ao núcleo de estabilidade real de algo, não-designado); b) o termo ente, portanto, referir-se-ia, na mente, ao ser da coisa em sua atualidade/“concretude” (designado), explicitando um “juízo de existência”.

Nesse sentido, o argumento não parece ter sido desenvolvido na Reportação e, portanto, poderia ser apenas um índice daquilo que o argumento teria de mostrar: que da diferença intencional entre coisa e ente, alcançaríamos a distinção real entre ser e essência. Ademais, como vimos, o problema da relação entre os transcendentais e os constituintes reais não está na agenda de Sigério, de antemão, mas fora posta pelos defensores da distinção real (capitaneados por uma certa leitura das obras do Avicena Latino); assim, contrariamente ao afirmado por Van Steenberghen, Sigério não teria confundido os problemas; i. e., Sigério teria lidado com os problemas do modo como seus adversários o colocaram, todavia para desmobilizá-los.

**A5**

Talvez, A5 seja o argumento mais importante para a posição geral de Sigério, nessa questão introdutória de seu curso. Em A5, o problema central é o da relação entre os termos (sinonímia) e o da relação entre os termos de sentenças e a realidade, a partir da noção de “certificação” (i. e., explicitação do lastro real que une um enunciado e um item do mundo). A importância desse argumento para Sigério é explícita, na medida em que ele adotará a noção de certificação sem, no entanto, importar as pressuposições ontológicas que Avicena impõe ao termo (veremos isso com mais detalhes na solução). O argumento inicial 5 se inicia, assim:

[1] Ainda, das palavras dele, pode-se assumir que aqueles que significam a mesma essência são nomes sinônimos [2] e que a quiddidade de um não é certificada pela essência de outro. [3] No entanto, segundo Avicena, há certificação da quiddidade da coisa pelo ser: quando se pergunta “o que é a coisa?”, diz-se que a coisa é aquilo que é, e, assim, um é certificado pelo outro. [4] Donde nem todos entendem o [mesmo o] que esses dizem: que a coisa é a coisa e que, no entanto, não é. [5] E não se assume isso apenas de Avicena, mas também de Aristóteles no começo do livro IV da *Metafísica*: com efeito, diz que alguns são entes porque substâncias; outros, porque qualidades (e assim por diante) e outros, porque privações: razão pela qual o não ente não é ente, como ele diz literalmente. [6] Com efeito, por mais que as coisas que são nos singulares possam não ser, [7] cumpre dizer, porém, que é falso que a coisa seja coisa e, no entanto, que não tenha ser nem fora da alma nem na alma<sup>65</sup>.

A5 pode ser dividido de duas formas: I) [1-3], [5]; II) [4], [6-7]. Em I), temos o modo como a *certificação* parece implicar o problema da distinção real; em II), temos o problema do estatuto ontológico da “coisa que é a coisa e que, no entanto, não é” ([4]).

<sup>65</sup> “Item, ex verbis eius ibidem potest sumi quod eorum quae significant eandem essentiam sunt nomina synonyma et quidditas unius non certificatur per essentiam alterius; sed certificatio quidditatis rei est per esse, secundum Avicennam. Cum quaeritur quid est res, dicitur quod res est id quod est et sic certificatur unum per alterum. Unde qui dicunt quod res sit res et quod tamen non sit, non sunt de universitate eorum qui intelligunt. Et non solum habetur hoc ex Avicenna, sed etiam ab Aristotele in principio *IV<sup>o</sup> Metaphysicae*: dicit enim quod quaedam sunt entia quia substantiae, quaedam quia qualitates et sic de aliis, et quaedam quia privationes: quare non ens est non ens, ut dicit ipse in littera. Quamvis enim res quae sunt in singularibus possunt non esse, tamen dicendo quod res sit res et tamen quod non habeat esse neque extra animam neque in anima, falsum est”.

A *certificação* “resolve” o problema da distinção real ao mostrar como a quiddidade da coisa requer o ser (implicando, assim, a designação), o qual adviria de fora dela, i. e., do mundo. O problema do estatuto ontológico da essência é resolvido de maneira deflacionária: a coisa que é a coisa, propriamente dita, é a coisa *extra animam*, e a coisa que não é, seria a coisa na alma. Essa é a reconstrução de Sigério sobre o argumento clássico de Avicena da “essência absolutamente considerada”. Para a leitura de Sigério sobre Avicena, a essência não possui tanto uma consideração absoluta, mas uma consideração na alma. Sigério mobilizará, em sua solução, a proposta desse argumento para desmobilizar a tese da distinção real tal qual teria sido pensada por Avicena e Alberto Magno, na medida em que tira o peso ontológico dos termos tal qual seria o caso em Avicena.

Outro detalhe que podemos aludir é que esse argumento se remete ao argumento anterior dado o pronome “dele” (“ainda, das palavras dele [refere-se, aqui, a Avicena em A4], pode-se assumir (...)”/ *Item, ex verbis eius ibidem potest sumi (...)*) e dada uma referência verbal a Avicena (A5). Assim, continuamos no ambiente aviceniano trazido no argumento 4. Dunphy (nota sobre a linha 35, p. 43) mantém a referência no tratado metafísico de Avicena. Ademais, temos também a referência (Dunphy, nota sobre a linha 39) à *Metafísica* IV de Aristóteles (2, 1003b6-10).

Os tópicos enunciados no argumento são:

Parte I [1-2]: O problema dos nomes sinônimos e a relação entre quiddidade e essência (“e que a quiddidade de um não é certificada pela essência de outro”).

Parte I [3]: A quiddidade da coisa é certificada pelo ser, e “a coisa é aquilo que é”, segundo Avicena. Portanto, como conclusão implícita, os termos “ente” e “coisa” não são sinônimos, apesar de compartilharem o mesmo enunciado quiditativo (“aquilo que é”).

Aporte à Parte I [5]: O papel de Aristóteles no argumento.

Parte II [4, 6-7]: O que se deve entender da frase: “a coisa é a coisa e, no entanto, não é”? Resposta: “é falso que a coisa seja coisa e, no entanto, que não tenha ser nem fora da alma nem na alma”, i. e., não temos como opção aviceniana, segundo o Reportador, ao reconstruir as teses que defendem a distinção real entre ser e essência, o problema da “essência absolutamente considerada”, em sua versão mais forte (a qual, no argumento 4, *poderia* estar presente na expressão “quididade em geral”).

A primeira e a segunda sentenças do argumento ([1-2]) expõe a relação entre essência e quididade, aliados ao problema da sinonímia e da *certificação (tópicos a-b)*. Ambas referir-se-iam à natureza de algo real. A essência se refere ao núcleo de estabilidade de algo dado no mundo; já, a quididade se refere, por sua vez, à descrição (*logos/ratio*) desse algo cuja a essência é o núcleo de estabilidade. Essa relação entre essência e quididade pode ser expressa em um registro intermediário entre o ontológico e o semântico, pois a definição de sinonímia estaria ligada à referência que os nomes têm com relação a uma dada essência em ato. Vejamos a sentença:

Ainda, das palavras dele, pode-se assumir que **aqueles que significam a mesma essência são nomes sinônimos** e que a quididade de um **não é certificada** pela essência de outro.

Ou seja, o critério para saber se um nome é sinônimo de outro nome seria:

a) buscar o enunciado que delimita o escopo específico dos nomes envolvidos no processo (quididade)<sup>66</sup>;

<sup>66</sup> Por exemplo: o nome “homem” tem como expressões “delimitativas”, de seu escopo (não necessariamente a essência de homem), “animal racional” ou “animal bípede” ou “animal que ri”. A expressão “animal racional” pode ser considerada a expressão quiditativa. A expressão “animal que ri” pode ser considerada, em conjunto com “animal bípede” um acidente próprio ao homem (considerando a ausência de conhecimento, à época, sobre outros animais bípedes). Cada uma dessas expressões podem ser atribuídas ao nome “homem”, i. e., a denotação ou extensão de cada uma dessas expressões é o nome “homem”. Contudo, a conotação de cada expressões ou intensão (com “s”) é diversa, i. e., diferentes características são destacadas. Outro exemplo seria o do triângulo com três lados iguais. Este triângulo poderia ser descrito com as seguintes expressões: “triângulo equilátero” e “triângulo equiângulo”, ambas denotando o mesmo objeto, mas explicitando diferentes características..

b):

- se a extensão da quiddidade dos nomes for a mesma;
- e se os nomes se referirem à mesma intenção (algo a ser explicado abaixo)<sup>67</sup>, então o nome de um e o nome do outro são sinônimos.

Para explicarmos esse processo, precisamos, em primeiro lugar, entender melhor, a frase supracitada. Acreditamos que a frase poderia ser reescrita invertendo-se a ordem dos termos para tornar mais claro seu significado: “nomes sinônimos são aqueles que **significam** a mesma essência”. A descrição do processo que liga um nome a uma essência pode ser descrito da seguinte maneira: Nome (N) – Quiddidade (Q) – Intenção (I) – Essência (E). Independentemente de considerações epistemológicas ou ontológicas sobre essa ordenação, a descrição do critério para nome sinônimos pode ser melhor visualizada da seguinte maneira:

- **Nome1** – Quiddidade1 – Intenção1 – **Essência1**
- **Nome2** – (Quiddidade1) – (Intenção1) – **Essência1**
- Ou seja, apesar da diferença de nomes (por exemplo, *cachorro* e *cão*), eles partilham da mesma quiddidade (ambiente linguístico), intenção (ambiente mental) e essência (realidade).

<sup>67</sup> Tanto no caso da sinonímia quanto no caso da certificação, os nomes se referem à mesma essência. Contudo, no caso da certificação, apesar dos nomes terem a mesma quiddidade e a mesma essência a *intenção* deles é distinta, para o caso de Avicena (Sigério, abaixo, sustentará uma definição deflacionada da *certificação*). Essa diferenciação tem como objetivo:

- i. Distinguir os termos “ente” e “coisa”, pois ambos possuem a mesma quiddidade e se referem à mesma essência. Contudo, se ambos possuem a mesma quiddidade e a mesma essência, por que “ente” e “coisa” não seriam nomes sinônimos?
- ii. Resposta: para o caso dos nomes sinônimos, *tanto* a quiddidade/essência, *quanto* a intenção dos nomes e o indivíduo real referido convergem.
- iii. Atente-se que isso ocorre, tendo como contexto a defesa da distinção real entre ser e essência, onde o indivíduo real referido (o “em ato”) e a essência do mesmo diferem *realmente*.
- iv. Para o caso dos nomes em que ocorre a *certificação*, a quiddidade desses nomes e a essência dos mesmos convergem. Porém, os nomes se referem a intenções distintas e a “partes” distintas do indivíduo real referido. Essas “partes” diferentes do indivíduo real referido seriam: a) a essência, e b) a atualidade/ser do indivíduo (designação dos aspectos materiais).
- v. Outrossim, precisamos ter em mente que a tese da distinção real entre ser e essência tem como objetivo garantir uma causalidade direta de Deus, no mundo (cf. Imbach, 1981). Essa causalidade seria o ato de dar ser para as essências fazendo das mesmas indivíduos realmente existentes.
- vi. Nota-se que no texto, em nenhum momento aparece o termo “existir” ou “existência”.



Supondo que o sinal “—” seja a relação de significação, nós conseguimos reescrever o critério para que dois nomes sejam sinônimos. Esses nomes precisam se referir (ou significar) à mesma essência, mas, também ter a mesma quiddidade e intenção (algo implícito no argumento). Tendo em vista que nomes são imposições vocais, vemos que a ligação deles com certas intenções ou essência é arbitrária. Por exemplo, os nomes Marco e Túlio, podem ser usados para se referir ao senador romano Marco Túlio Cícero, dentro de um certo contexto, ou, em outro contexto, a dois indivíduos diferentes. Assim, o “arbitrio” na imposição dos nomes seria marca indicativa da falta de um contexto de enunciação, o qual indicaria se tratar-se-ia de uma sinonímia entre nomes ou de equivocidade (como, por exemplo, entre “manga”, a fruta, e “manga”, parte de uma camisa).

O próximo critério que o excerto destacado nos indica para sabermos se há sinonímia é: “que a quiddidade de um não é certificada pela essência de outro”. Essa frase diz que não há nada no enunciado quidditativo do nome 1 que não esteja no enunciado do nome 2, isto é, ambos os enunciados quidditativos expressam o mesmo composto (“essência em ato”), e implicitamente que há uma intenção igual para ambos os nomes; portanto, não haveria certificação de um nome pelo que há de atual do referente do outro nome. Dessa maneira, podemos entender que para o caso da certificação há “acréscimo”, na “essência” que precisa ser explicado e que será debatido abaixo.

A sentença [3] trata da certificação da coisa pelo ser, i. e., “ente” (termo que aparecerá em [5]) e “coisa” não seriam termos sinônimos e, portanto, a quiddidade de um seria certificada pela individuação/designação/atualidade de outro<sup>68</sup>. Esse tópico parece pressupor o problema tratado no argumento 4 (A4) sobre a relação entre noção, intenção e imposição. O termo “intenção”, estaria mais evidente em um ambiente de ontologia/epistemologia; por sua vez, “noção” e “imposição” estariam próximos a um

<sup>68</sup> Cabe notar que parece haver uma “oscilação semântica” quanto ao termo “essência”, quando consideramos o problema da *certificação*. A pergunta é: “o que, exatamente, da essência de algo pode **certificar** a diferença entre os termos ‘ente’ e ‘coisa’”? A resposta é: a atualidade da essência. Essa atualidade, para o caso da sinonímia pode, ou não, estar em pauta (i. e., a sinonímia pode ocorrer seja quando nos referimos à “quiddidade em geral” de algo, seja quando nos referimos ao indivíduo atual). Podemos, no entanto, lembrar que a sinonímia está relacionada com o “significar a mesma essência” ([1]), e, novamente, não teríamos como aferir qual a denotação do termo “essência” para essa problemática. Temos como hipótese que, pelo contexto das sentenças [1] e [2], no qual estão contrapostos os termos “quiddidade” e “essência”, o termo “essência” signifique o referente do enunciado dos nomes.

problema de linguagem, como no caso dos termos sinônimos (também problema de linguagem) do argumento 5 (A5). Ora, A4 fazia a passagem de um problema de ontologia (diferença entre as intenções de coisa e ente), para concluir com um problema de linguagem (diferença entre a noção de ser e de coisa). O A5, ao acrescentar a noção de “certificação” explicita o liame no qual, na visão do Reportador, a teoria latino-aviceniana propõe tratar a relação entre linguagem e ontologia: a noção de algo que se remete à natureza real de vários (i. e., a quiddidade) deve ser certificada pela natureza de algo real (i. e., a essência em atualidade ou designação).

O implícito, aqui, seria o *critério* que permitiria verificar a certificação. Ao que tudo indica, esse critério estaria vinculado ao processo de formação da intenção, como fundamento da diferença entre a intenção de coisa e a intenção de ente. Esta permite (a partir da apreensão do singular pelos sentidos e supondo não haver nenhum problema com relação aos sentidos do sujeito da apreensão – por exemplo, cegueira) a criação de uma imagem mental da coisa singular, imagem esta que seria passível de ser transformada em uma noção, a qual não levaria em conta aspectos individualizantes como a designação (verbo mental/logos/ratio)<sup>69</sup>. Essa noção, por sua vez, poderia ser comparada com outras noções também lastreadas em intenções (processo de unificação mental das apreensões sensíveis). A certificação da quiddidade pela essência seria então o processo de comparar intenções (oriundas do mundo sensível) e noções (procedimento intramental): se for possível atribuir à noção<sub>A</sub> à intenção<sub>B</sub>, então a noção<sub>A</sub> e a noção<sub>B</sub> são sinônimas e, portanto, se estivermos trabalhando com a noção específica chamada de “quiddidade”, então a quiddidade, por meio do processo de certificação (cujo fundamento é a intenção) será certificada pela essência (e, assim, não teremos nomes sinônimos). Dessa maneira, podemos comparar a sinonímia e a certificação:

- i. a noção de **sinônimo** tem como característica o fato de dois ou mais nomes terem como referente a mesma intenção e, portanto, o mesmo algo real, ou o mesmo núcleo de estabilidade;
  - Exemplo: os nomes Marco, Túlio e Cícero têm o mesmo referente real (Marco Túlio Cícero, figura histórica) e a mesma intenção (apreensão da figura histórica). (Esse exemplo será utilizado por Sigério, em sua solução).

<sup>69</sup> Essa seria a diferença entre a noção e a imposição, i. e., a noção estaria ancorada em uma imagem mental. Por sua vez, a imposição não necessita desse fundamento.

ii. ao passo que a noção de **certificação** tem como característica o fato de dois nomes que se referem à mesma quiddidade terem duas intenções distintas, sendo que cada nome traz uma *marcação* diferente daquele algo real que fundamenta a intenção.

- O exemplo dessa parte será discutido a abaixo, contudo podemos fazer algumas considerações. A intenção de um mesmo sujeito real pode receber o nome de “coisa” ou de “ente”. O termo “ente” indicaria a atualidade de algo real; por outro lado, o termo “coisa” indicaria a “quiddidade em geral” (cf. A4) sob a qual esse indivíduo recai, com suas designações. Uma vez que o termo “coisa” não se refere ao lastro real de algo, nesse caso, temos uma pista do porquê em A4 o reportador associou “coisa” e “imposição” (i. e., para destacar que o termo “coisa” se refere a uma intenção, mas não ao sujeito atual da qual a intenção fora formada). Todavia, ainda que em A4 a coisa esteja relacionada à quiddidade em geral, em A5 a coisa será definida como “aquilo que é”. (Apenas como complemento: a diferença da visada de Sigério e de Avicena sobre esse ponto é que a certificação, em Sigério, tem peso linguístico, ao passo que, em Avicena, tem peso ontológico tendo em vista a tesa da distinção **real** entre ser e essência).

Vejamos, novamente, a frase que estamos analisando:

No entanto, segundo Avicena, há **certificação** da quiddidade da coisa **pelo ser**: quando se pergunta “o que é a coisa?”, diz-se que *a coisa é aquilo que é*, e, assim, um é certificado pelo outro.

A quiddidade da coisa (i. e., a descrição da coisa que *indica* sua natureza) é certificada pelo ser. Se nossa interpretação do processo de certificação estiver correta, então temos como explicar como esse argumento é capaz de defender a distinção real entre ser e essência.

Em primeiro lugar, temos a definição de coisa como “aquilo que é”, o qual está relacionado com a formulação de a coisa ser certificada pelo ser; ou seja, o enunciado quiditativo de coisa é igual ao enunciado quiditativo do ente. Nesse sentido, temos:

- N1 (“coisa”) – Q (“aquilo que é X”) – I1 – E<sub>A</sub> (**aspecto não atual – “quididade em geral” (A4)**);
- N2 (“ente”) – Q (“aquilo que é”) – I2 – E<sub>B</sub> (**aspecto atual/designável – ser (A5)**).

De maneira breve, a certificação da quididade da coisa *pelo ser* se dá, porque a resposta à pergunta “o que é a coisa” é respondida pela definição de “ente”. Se a definição/quididade de ente e de coisa não são sinônimas, então algo difere. O que difere é que quando se diz “ente”, enfatiza-se a atualidade da essência da coisa, isto é, o ser da coisa. Ora, como esse argumento visa defender que o ser não pertence à essência dos causados, então diferem a essência e a atualidade/ser, no indivíduo concreto (isso foi exposto por nós na diferenciação entre “E<sub>A</sub>” e E<sub>B</sub>). Nesse argumento está implicado, então que, tendo em vista a certificação da quididade da coisa pelo ser, a intenção da coisa e a intenção do ente, diferem (pois diferem realmente essência e ser).

Cabe fazer a ressalva sobre a relação entre ente e ser. Diz-se “ente” quando

- a) referimo-nos a atualidade de um *indivíduo concreto*;
- b) referimo-nos às categorias (substância, quantidade, qualidade, (...); cf. [5]), o que não parece ser o caso para explicarmos a certificação, ou, pelo menos, essas categorias seriam referidas como partes de um composto em ato.

Por outro lado, diz-se “ser” quando:

- a) referimo-nos ao princípio de *atualidade da essência*.

Nesse sentido, a diferença entre “ser” e “ente” no caso em questão é intensional (com “s”), uma vez que a essência em atualidade e o indivíduo concreto dado a ser apreendido não diferem<sup>70</sup>.

<sup>70</sup> Por exemplo, tomemos, novamente, o exemplo de um triângulo dado com três lados iguais. O enunciado quiditativo desse triângulo poderia ser: “triângulo equilátero” ou “triângulo equiângulo”. Foram enfatizados aspectos distintos do triângulo, contudo a extensão, ou o referente, é a mesma.

Em [5] (**tópico c**)<sup>71</sup>, temos a alusão ao começo do livro IV da *Metafísica* (segundo Dunphy, 1981: cap. II, 1003b6-10), no qual Aristóteles discute dois temas: a) a fundamentação da ciência do ente enquanto ente, e b) a igualdade entre *um* e *ente* (Imbach [1989, parte III] explorará o modo como, a partir de Averróis, Sigério mobiliza esse argumento para desmobilizar a distinção real). Essa passagem de [5] é praticamente uma citação do trecho aludido do capítulo II do livro IV da *Metafísica*. Aqui, a passagem entra como um aporte à opinião de Avicena sobre o problema da *certificação* e, nesse sentido, a pergunta seria: de que modo isso que foi dito se relaciona com o problema geral (de A5) da *certificação* e com o prova concernente à distinção real entre ser e essência? Primeiramente, falemos sobre a relação de [5] com o problema da certificação. A sentença [5] começa com a proposta de trazer Aristóteles como suporte da teoria da certificação de Avicena, apresentada em [1-4], especialmente [3-4]. Em [3], é dito que “a coisa é aquilo que é”, e, em [4], é dito “que a coisa é a coisa e que, no entanto, não é”. Como dissemos, o enunciado quiditativo de coisa é o mesmo que o de ente e, também, que a coisa (com seu enunciado universal não-designado) só pode ser dita “que é”, na medida em que é certificada pelo ser (por algo em ato, designado); assim, [5] entra como uma constatação, com o peso de Aristóteles, de que *ente* é aplicado a tudo o que há, i. e., todas as categorias são ditas “ente”, inclusive privações<sup>72</sup>

<sup>71</sup> Maurer (1950, p. 220, nota 21)) tem um breve texto sobre a origem da expressão *ens diminutum*. Maurer cita uma proposta de agenda de pesquisa sobre Sigério e propõe a análise de uma questão para que possamos entender o que Sigério tem em mente ao mobilizar a expressão “ens diminutum”. Diz Maurer: “Further on, when commenting on the fifth book of the *Metaphysics*, Siger explains that the being predicated accidentally of anything is being in the mind, for it is accidental to it whether or not it be known. The *esse* a thing has of its own nature, however, is not accidental to it or predicated accidentally of it. Cf. V, 22. Why Siger in the text quoted [trata-se de QM, 7, p. 43, lin. 65-70] say that *esse in effectu* [na edição de Dunphy, a passagem fora corrigida por *esse in intellectu*, seguindo Vennebusch] or actual existence, as well as being in the mind, is predicated accidentally of a thing; and why does he contrast it with essential being, which he calls non-diminished? Does he mean that *esse in effectu*, as well as the being in the mind, is diminished being? Yet actual existence is really identical with essence for Siger; it is not really an accident of essence (...) A further study of Siger’s *Metaphysics* is needed to resolve these problems”. Como vimos, o problema de Maurer parece ter sido resolvido por Dunphy e Vennebusch, contudo a proposta, como o próprio Maurer coloca, requer maiores investigações.

<sup>72</sup> Tomás de Aquino, no capítulo inicial de *De Ente...* (doravante DEE) tem uma proposta parecida: “Portanto, tal como o Filósofo em *Metafísica* V, cumpre saber que há dois modos de dizer o ente por si. De um modo, o ente por si é aquilo que é dividido por dez gêneros; de outro modo, aquilo que significa a verdade da proposição. Ora, há diferença entre eles porque, do segundo modo, pode ser chamado de ‘ente’ tudo aquilo a respeito de que se pode formar uma proposição afirmativa, mesmo que aquilo nada ponha na coisa. Segundo esse modo, as privações e as negações são ditas ‘entes’. Com efeito, dizemos: ‘a afirmação é oposta à

– esta, contudo, de uma outra maneira. Ora, se tudo é dito “ente”, qual seria a função do termo “coisa”, em especial tendo em vista a frase “que a coisa é a coisa e que, no entanto, não é”? O papel de “coisa” parece advir da seguinte fala de Avicena:

Dizemos então, que *o ente e a coisa e o necessário* são tais que são imediatamente impressos na alma pela impressão primeira (...) **Com efeito, qualquer coisa tem a certeza pela qual é aquilo que é... Qualquer coisa tem a certeza própria que é sua quiddidade** (*Met.* I, cap. 6, Apud Oliveira, 2016; destaque nosso).

Como hipótese, a partir da passagem citada, temos que o termo “coisa” simplesmente teria como função reservar ao enunciado quiditativo um ambiente no qual ele pudesse

negação’; ‘a cegueira está no olho’. Mas, do primeiro modo, não pode ser dito ‘ente’ senão *aquilo que põe algo na coisa*, donde, do primeiro modo, a cegueira, e os que são do mesmo modo dela, não são ‘entes’” (trad. de Carlos Eduardo de Oliveira, 2016; itálico nosso). Sobre essa citação, duas são as considerações que nos interessam de maneira mais imediata. Primeiramente, a citação sobre o *Metafísica* V (livro em que Aristóteles forneceria a definição de certos termos chave para o estudo da ciência do ente enquanto ente; 1017a22-35) é, em termos de conteúdo, a mesma proposta que a citada por Sigério no *Metafísica* IV (primeiro livro a tratar sobre a apresentação de uma ciência do ente enquanto ente). Em segundo lugar, a passagem destacada por nós, poderia ser lida como uma outra formulação da tese da *certificação* da coisa pelo ser, i. e., aquilo que *põe* algo na *coisa* é dito “ente”, sendo que aquilo que foi posto seria, justamente, o ser ou a atualidade). Ademais, novamente: sem entrar em grandes detalhes, podemos citar uma passagem anterior do *DEE*: “como diz Avicena no princípio de sua *Metafísica*, ‘o ente e a essência são aqueles que são primeiramente concebidos pelo intelecto’” (seguindo a tradução supracitada). Ao nos determos sobre a citação da passagem da *Metafísica* de Avicena, I cap. 6, (a qual, Oliveira, 2016, trouxe para sua tradução do *DEE*; nota 2, p. 1) temos o seguinte: “Dizemos então, que o ente e a coisa e o necessário são tais que são imediatamente impressos na alma pela impressão primeira (...) Com efeito, qualquer coisa tem a certeza pela qual é aquilo que é... *Qualquer coisa tem a certeza própria que é sua quiddidade*” (Apud Oliveira, 2016; itálico nosso). Vemos, aqui, que a disputa sobre o problema da certificação era um *topos* na literatura ontológica da época. Curiosamente, Sigério, ao destacar a proposta de Tomás de Aquino na solução de sua questão vai para o comentário de Tomás sobre a *Metafísica* e não sobre o *DEE*. Nossa hipótese, a ser desenvolvida oportunamente, seria de que o problema, para Sigério, no que tange à tese da distinção real, não é o uso que se faz do vocabulário aristotélico para a fundamentação de uma teologia específica, mas, confundir a teologia específica com a proposta de Aristóteles. Nesse sentido, não parece ser coincidência o fato de Sigério ter trazido toda essa discussão para a *Introdução* de seu curso sobre a *Metafísica*. E também não é coincidência o fato de ele atacar as teses de Avicena e Alberto Magno, a partir de dois textos específicos: a *Metafísica* de Avicena e o *Liber de Causis* até então considerado como sendo de Aristóteles (antes de Tomás de Aquino descobrir não ser esse o caso). Outrossim, não é coincidência Sigério mobilizar o texto de Tomás sobre a *Metafísica* de Aristóteles e, não, o *DEE* – chegando à conclusão de que Tomás não defenderia diretamente a distinção real, algo que, a partir de *DEE*, seria mais difícil de mostrar. Gilson (2016) segue nessa linha, com a qual concordamos e exploraremos em detalhes oportunamente.

ser entendido em seus próprios termos, pois seria o enunciado universal que fundamentaria um dado nome (sendo tomado de modo autorreferente ou não-designado). Essa nossa proposta tem dois pontos fracos: a) ela é simplesmente uma *descrição* da função e não uma *explicação* sobre a função do termo coisa (o Reportador não entra em detalhes sobre o que fundamenta a tese de Avicena de que coisa e ente são os primeiros apreendidos); b) ela parece implicar o problema da “essência absolutamente considerada”<sup>73</sup>, de matriz aviceniana, o qual, porém, será enfraquecido em [7], abaixo. Contudo temos, agora, mais elementos para esclarecer o porquê da expressão, em A4 [Argumento Inicial 4], “imposição de coisa” e o porquê da certificação da coisa pelo ser – i. e., uma vez que o enunciado quiditativo de coisa não menciona a atualidade, a certificação viria de saber se tal enunciado possui ou não referente real (indivuação). Na solução, veremos como Sigério endossa o argumento como um todo, exceto a carga ontológica nele contida, a qual ele substitui por uma conotação mais próxima a da teoria da significação (“modos de significação”). Quanto ao modo como esse argumento responde ao problema da distinção real entre ser e essência, o ponto parece ser: uma vez que o enunciado quiditativo de algo não explicita a atualidade desse algo (por causa de sua generalidade, não-designação e autorreferência), então o enunciado e o ser que promove a atualidade desse enunciado diferem, requerendo, assim, a certificação.

Por fim (**tópico d**), temos as sentenças [6] e [7]. [6] expõe a forma adequada de falar sobre a certificação e introduz o problema dos suportes da coisa (entendida, aqui, como vimos em A4, como “quididade em geral”). Em primeiro lugar, destacamos a expressão: “coisas que são nos singulares” e o problema da perecibilidade (“possunt non esse”). A expressão destacada funciona como a síntese do problema da certificação e explicita o problema da perecibilidade das criaturas (principalmente sublunares – a tese

<sup>73</sup> O problema é extenso. Por ora, podemos colocar a seguinte passagem de *DEE* (cap. III): “a natureza ou essência pode ser considerada de dois modos. I) De um modo, segundo a noção própria, e essa é sua consideração absoluta: e desse modo nada é verdadeiro a respeito dessa natureza ou essência a não ser aquilo que é a ela conveniente em conformidade com esse modo, donde haverá uma falsa atribuição quanto a tudo o mais que a ela for atribuído. Por exemplo, ao homem, naquilo que é ‘homem’, convém o racional, o animal e outros que entram em sua definição; ora, o branco e o negro, ou o que quer que seja de modo que não diz respeito à noção de ‘humanidade’, não é conveniente ao homem naquilo que é ‘homem’” (trad. de Oliveira, 2016; destaque nosso). O problema, aqui, é a “natureza ou essência” e, no nosso caso, o problema é a “coisa”. Entretanto, parece ser o caso, aqui, da convergência entre coisa e essência, conforme aludido em A3.

forte da distinção real considera a possibilidade de não ser inclusive para os motores e Lua/Sol); a expressão “podem não ser”, a qual exigiria o processo de certificação para saber se a coisa é ou não é, indicaria esse processo. Contudo não se faz claro como [6] introduz a sentença [7] – estando no mesmo período de [7] – especialmente considerando que a sentença [7] é a mais polêmica da proposta. Vejamos [6]: “por mais que as coisas que são nos singulares possam não ser” indica que algo possa não ser e [7] explica qual seria o suporte possível desse “possa não ser”, com uma interpretação correspondente. Ora, a coisa tem ser fora da alma (ser propriamente dito) ou na alma (“possa não ser”), i. e., essas seriam as duas possibilidades de tipos que realmente *são* (ou, para facilitar a leitura: tipos que realmente *existem*). Se essa proposta estiver correta, Sigério parece tirar o peso de uma tese latino-aviceniana forte, a da “essência absolutamente considerada”. Ora, se Sigério estaria justamente imbuído, nesse momento, da reconstrução da versão forte dos argumentos de seus adversários, então parece ter havido um erro por parte dele. Nesse sentido, Sigério parece compreender, caso seja possível mitigar o erro de Sigério, que a “essência absolutamente considerada” nada mais seria que uma consideração intencional (ou intramental) do enunciado quiditativo de algo, em seus próprios termos, independentemente da referência real (com suas designações). Essa versão enfraquecida permitirá a Sigério construir uma parte importante de sua solução, especialmente contra Alberto Magno e Avicena.

– O comportamento de A5 poderia ser reorganizado da seguinte maneira:

– A coisa é *certificada* pelo ser.

– A quididade da coisa é “aquilo que é”.

“aquilo que é” é a quididade de ente, também (premissa suposta).

– Contudo, “ente” e “coisa” não são nomes sinônimos, pois não significam a mesma *essência* (ou melhor, um significa a essência em comum e, o outro, advém da essência designada).

– Isso posto, temos: “que a coisa é a coisa e que, no entanto, não é”, i. e., a coisa indicaria um enunciado universal (i. e., sem referência real, a qual seria dada pela certificação); ou, vice-versa, o ente nada seria de cognoscível sem o enunciado implícito na coisa, a quididade em geral; i. e., a união entre o ente (o fato de algo ser) e a coisa (o fato de haver um enunciado quiditativo sob o qual o



indivíduo concreto recai) implica a apreensão completa de algo: o atual mobilizado naquilo que ele tem de universal.

– Diz Avicena: “Dizemos então, que o ente e a coisa e o necessário são tais que são imediatamente impressos na alma pela impressão primeira (...) **Com efeito, qualquer coisa tem a certeza pela qual é aquilo que é... Qualquer coisa tem a certeza própria que é sua quiddidade**” (*Met.* I, cap. 6, Apud Oliveira, 2016; destaque nosso) (premissa suposta, contudo a passagem é aludida por Sigério).

A impressão primeira de algo é necessária e traz a referência desse algo como algo atual no mundo (“ente”) e como um verbo mental (quiddidade da coisa). Pela referência do ente em direção ao mundo real, a coisa é certificada.

Portanto, dizer que coisa e ente não significam a mesma essência poderia significar:

- a) não são o mesmo tipo de consideração sobre a essência referenciada pela primeira impressão (tese forte da essência absolutamente considerada). A essência trazida pelo termo “ente” seria designada enquanto que a essência trazida pelo termo “coisa” não seria designada.
- b) indicam haver uma cisão entre o núcleo de estabilidade de algo (essência) e a atualidade desse núcleo (ente). Isso estaria explicado pelo tipo de apreensão que se dá (necessária e dividida entre ente e coisa).
- (Sigério adotará uma versão diluída de “a”. Ou seja, Sigério não dará peso para a tese “essência absolutamente considerada” tal qual usada para garantir a distinção real (como, por exemplo, em Tomás de Aquino do *DEE*), mas para garantir sua proposta de “modos de significação”. Outrossim, em A5 [7], Sigério parece, na montagem de sua interpretação de Avicena, reconstruir o argumento aviceniano da essência absolutamente considerada em sua versão mais fraca; ou seja, ao dizer que os suportes possíveis para a essência de algo – com suas respectivas denominações, como: “intenção”, “quiddidade”, “essência”, “coisa” – são o mundo material ou a alma, Sigério nega qualquer estatuto ontológico próprio para a essência em sua consideração absoluta e, portanto, nega

que a consideração absoluta da essência possa ser usada como um momento para a prova da distinção real.)

[4], [6] e [7] podem ser tratados como uma segunda parte de A5. A primeira parte de A5 ([1-3]) mostra como o processo de certificação é indicativo da distinção real entre ser e essência, nos causados: o ser que certifica a quiddidade da coisa. Em [4] temos a passagem da primeira para a segunda parte do argumento. Dizer que “a coisa é a coisa e que, no entanto, não é” exemplifica o problema da certificação e introduz o problema dos suportes da essência (segunda parte). [6-7] funcionam para responder o que significaria dizer que as coisas nos singulares possam não ser: as coisas que não são nos singulares, são na alma ([7]). Ora, sendo esse o caso, a essência absolutamente considerada perde peso em detrimento da certificação, na montagem que Sigério faz do argumento de Avicena.

Em [5], temos uma paráfrase, quase uma citação literal, de *Met.* (1003b6-10). Nela, Aristóteles mostra como é que tudo o que há pode ser dito “ente”. Se tudo o que há, é ente, então o termo coisa aparece deslocado. A resposta a isso é: coisa exprimiria a quiddidade de algo independentemente da designação. (A crítica de Sigério ao problema desse argumento colocará o problema da essência, da coisa e do ente como um problema de significação e não como um problema ontológico.)

Assim, esse argumento defende a distinção real entre ser e essência a partir da proposta da *certificação*. A quiddidade da coisa é aquilo que é ([3]). Todavia, a expressão “aquilo que é”, nada mais seria do que o ente, e, é assim que se deve entender a proposta de que a quiddidade da coisa é certificada pelo ser ([3]): a coisa careceria da referência real, a qual é trazida pelo ente, pois a coisa contém a essência considerada em seus próprios termos, i. e., independentemente da designação. Ora, se a coisa não contém o ser a partir de seus próprios termos, então coisa e ser são realmente distintos. De A4, temos que a imposição de coisa se aplica à quiddidade em comum (A4[1]). Se “quiddidade em comum” puder ser substituído por essência, em uma abordagem ontológica, e se pudéssemos garantir que A4 e A5 estão no mesmo escopo da proposta

de prova, então ser e essência difeririam realmente, segundo a proposta e, assim, A4 e A5 deveriam ser entendidos em conjunto.

## A6

Agora, Sigério constrói o argumento da distinção real entre ser e essência, a partir da autoridade de Boécio. O argumento não mobilizará o termo “essência”, literalmente, mas a expressão “o que é” contraposta ao “ser”, contudo, fica implícito pelo argumento que “o que é” pode designar a quiddidade e a essência. Segue Sigério:

Ainda, pela autoridade de Boécio: [1] para além do Primeiro, em tudo o que é diferem o “o que é” e o “ser”; [2] se o “o que é” e o “ser” diferem, necessariamente, um é acidente do outro<sup>74</sup>.

O argumento tratado segue na mesma linha dos argumentos anteriores, A2-5, ao construir a diferença entre o ato de ser (cf. A2) e uma quiddidade universal sob a qual estão dados uma série de indivíduos (cf. A4-5). Acresce-se ao ambiente já estudado mais uma autoridade: Boécio, a partir da passagem de *De hebdomanibus* (PL 64, 1311 BC).

Esse argumento pode ser analisado como uma continuação de algo que havia sido proposto em A3 e A5, mas, dessa vez, a partir da autoridade de Boécio<sup>75</sup>. Em A5, tínhamos que a expressão “aquilo que é” seria a quiddidade da coisa e, supondo correta nossa interpretação, também seria a quiddidade do ente (cf. A5). Dessa maneira, a coisa seria certificada pelo ser – tese, esta, sustentada a partir da teoria aviceniana dos primeiros apreensíveis (a coisa, o ente e o necessário). Do mesmo modo, em [1], temos a afirmação de que diferem “o que é” e “ser”. A expressão “o que é” seria a forma substantivada da pergunta “o que é X?”, podendo, assim, ser tomada como a quiddidade de algo. Uma vez que diferem ser e quiddidade, então estamos no mesmo âmbito dos problemas já postos em A4 e A5: a quiddidade teria como característica principal ser

<sup>74</sup> “Item, auctoritate Boethii: [1] in omni quod est citra Primum differunt quod est et esse; [2] si differunt quod est et esse, unum est accidens alteri necessario”.

<sup>75</sup> Nash (1950) discute o mesmo problema na disputa entre Egídio Romano e Henrique de Gand.

comum a tudo que recai sob seu escopo (não-designada) e o ser seria aquilo que indica a atualidade de algo (designação). Em [2], é dito de forma peremptória que é *necessário* que se ambos são diversos, que o ser seja um acidente de “o que é”. Nesse caso, podemos remeter o leitor à passagem supracita de Avicena, para A5<sup>76</sup>. Assim, o acréscimo trazido pelo argumento seria justamente a entrada de mais uma autoridade.

A passagem completa de Boécio nos permite tirar algumas conclusões:

2. Diversum est *esse et id quod est*; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit.

2. O ser e “isso que é” são diversos. O ser mesmo, contudo, não é, enquanto que “o que é”, uma vez aceita a forma de ser, é e persiste.

A expressão “id quod est” é equivalente ao que havíamos visto em A5, comportando, assim, uma comparação efetiva de seus resultados com A6. Ademais, é curioso notar o fato de o *ser* ser interpretado como não sendo (“nondum est”), requerendo, o “isso que é” para sua realização – algo oriundo da própria passagem de Avicena citada, na qual o ente a coisa e o necessário são os primeiros apreendidos.

Dessa maneira, ainda estaríamos na chave de uma quididade que, pela sua universalidade, precisa do ser para que tenha algum referente, e o ser, por sua vez, nada mais seria que a individuação de uma certa quididade. Nesse sentido, podemos dizer que de A2 até A6, estivemos no mesmo escopo de provas, mobilizando *topoi* argumentativos e autoridades. Dessa maneira, esse argumento responde à questão de como se dá a prova de que o ser e a essência diferem da mesma maneira que os argumentos anteriores, novamente tendo que tomar o “o que é” como quididade e a quididade como essência tomada em outro contexto.

O argumento é construído a partir da diferença entre “o que é” e “ser”. Não é explicado o porquê de ambos diferirem, contudo podemos supor estarmos no mesmo ambiente teórico dos argumentos A4-5. Tendo em vista que ambos diferem, um seria

<sup>76</sup> Para facilitar a leitura: “Dizemos então, **que o ente e a coisa e o necessário** são tais que são imediatamente impressos na alma pela impressão primeira (...) Com efeito, qualquer coisa tem a certeza pela qual é aquilo que é... Qualquer coisa tem a certeza própria que é sua quididade” (Met. I, cap. 6, Apud Oliveira, 2016; destaque nosso).

acidente, *necessariamente*, do outro – algo também não explicado, em A6. Ao retornarmos ao ambiente de A4-5, podemos mobilizar a citação de Avicena como um desenvolvimento histórico-contextual desse argumento contendo alguns *insights* sobre como poderíamos proceder na interpretação. Avicena, ao afirmar que o ente, o necessário e a coisa são os primeiros a serem apreendidos, não explica como isso acontece, mas mostra o tipo de relação entre os termos que pode estar em jogo, também, no argumento atribuído a Boécio. Assim, ao termos mobilizado A5 e a citação de Avicena, aliada a uma análise da citação do próprio Boécio (PL 64, 1311 BC), notamos como o problema está organizado de um modo já reconhecível: uma quiddidade universal e, portanto, não-atual/não-designada e um ser que se lhe impõe de fora, acidentalmente, para que seja possível lhe atribuir uma referência real ao que essa quiddidade expressa de maneira universal.

Assim, esse argumento mostraria a distinção real entre ser e essência se assumíssemos a expressão “o que é” como equivalente de “essência”. Em A6 não há um desenvolvimento maior do problema, pois ele teria sido melhor avaliado em A3, A4 e A5, sendo o avanço de A6 o acréscimo de Boécio como autoridade.

## A7

O sétimo argumento inicial é atribuído a Tomás de Aquino nas respostas às considerações iniciais (RA7). O núcleo desse argumento é a noção de simplicidade, a qual pressuporia o pertencimento do ser à essência do Primeiro Princípio, apenas. Daí, conclui-se que todo os outros entes seriam compostos. Mas, como as inteligências diferem dos entes sublunares, seria preciso diferenciá-los e, assim, atribui-se a composição de essência e ser para as inteligências e, ficando subentendido, a composição de essência-ser e matéria-forma para os causados.

[1] Ainda, tudo o que está para além do Primeiro é composto: [2] com efeito, qualquer um difere do Primeiro quanto à simplicidade. [3] Ora, há alguns para além do Primeiro que (tal como as inteligências) não são

compostos de matéria e de forma. [4] Portanto, há a composição de essência e ser, e, desse modo, nesses, o ser não pertence à essência<sup>77</sup>.

Esse trecho não traz grandes dificuldades de análise e tem como característica o fato (assim como A1) de concluir a diferença entre ser e essência (e, não a diferença entre noções ou entre ente e coisa, etc.). Para entender A7, basta ter em mente, por exemplo, o Cap. IV de DEE (de Tomás de Aquino)<sup>78</sup>. Ademais, na letra do ms., encontramos uma modificação do editor, para qual podemos fazer um breve comentário. Na lin. 50 temos a seguinte correção: “sed quaedam sunt citra Primum quae non composita sunt (quemadmodum **intelligentiae** [em vez de **essentiae**, como no ms.]) ex materia et forma”. A correção foi feita seguindo Vennebusch, novamente<sup>79</sup>. Para os propósitos do comentário, vemos que a correção tem a capacidade de tornar mais imediato o ponto que está sendo tratado no excerto e, pelo contexto, de todo modo, fica claro que estamos tratando das inteligências ou motores imóveis, tendo o termo “essência”, no caso em questão, como conotação possível, as inteligências. Isso fica

<sup>77</sup> [1] Item, omne quod est citra Primum compositum est: [2] differt enim unumquodque a Primo in simplicitate; [3] sed quaedam sunt citra Primum quae non composita sunt (quemadmodum intelligentiae) ex materia et forma; [4] ergo est compositio ex essentia et esse et ita in his esse non pertinet ad essentiam.

<sup>78</sup> Em EA7(resposta de Sigério, na parte final do texto, a A7), Sigério atribuirá esse argumento textualmente a Tomás de Aquino: “(...) ista et ultima ratio [A10] movit fratrem Thomam” (1989, p. 47, lin. 6). Dunphy, nas explicações de Sigério sobre o A7, remete-nos não ao DEE, mas à *Suma de Teologia* (1, 50, 2, ad 3<sup>m</sup>); e à *Suma contra os gentios* (II, 52).

<sup>79</sup> Diz Vennebusch: “An einigen Stellen enthalten die Münchener Metaphysik-Quästionen recht dunkle oder gar unverständliche Formulierungen, die erst im Lichte der neuen Texte leicht verständliche werden [o texto referido são as questões editas por ele]. Ein Beispiel dafür ist obi. 7 [i. e., aquilo de que tratamos no momento]; die unverständlichen Wörter *quemadmodum essentia*, für die Graiff im kritischen Apparat seiner Edition die Konjektur *quoad essentiam* vorschlägt, sind, wie die neuen Texte klar zeigen, zu verbessern in: *quemadmodum intelligentiae*.” (1966, p. 167). Tradução: “Em alguns lugares, as Questões Metafísicas de Munique contém formulações muito obscura ou ininteligíveis, as quais, sob a luz dos novos textos, tornam-se mais inteligíveis. Um exemplo seria o argumento inicial 7; as palavras ininteligíveis *quemadmodum essentia* – que Graiff no aparato crítico de sua edição propôs *quoad essentiam* – são melhoradas por, como os novos textos mostram claramente: *quemadmodum intelligentiae*.” Os “novos textos” aos quais Vennebusch se refere são os textos que ele edita no presente artigo, da qual essa citação é parte da introdução. Na nota 11, dessa mesma página (167), Vennebusch diz: “Gelegentlich ist allerdings das Münchener Reportatum ausführlicher und klarer als der von Siger selbst redigierte Text, z. B. in der Auflösung von obi. 7 (ed. Graiff, p. 20, lin. 24 – p. 22, lin. 52). Em tradução nossa: “Ocasionalmente, a reportagem de Munique é certamente mais compreensiva e clara que o texto redigido por Sigério – por exemplo, na solução do argumento inicial 7”. De alguma maneira, essa clareza em algumas partes importantes do ms. Munique justificam nossa escolha por uma análise mais detida do mesmo.

evidente pela análise semântica da sentença [3]: os entes aludidos pela sentença são o Primeiro Princípio, as “essências” (que assim como PP não são compostas de matéria e forma) e os compostos de matéria e forma; ou seja, ela seria perfeitamente entendida, mesmo sem a correção de Vennesbusch, a qual Dunphy segue. Logo, não traria prejuízo a troca efetuada pelo editor, uma vez que o termo “essência”, no contexto de enunciação, refere-se aos motores imóveis ou inteligências.

Outrossim, podemos ter em mente, sem nos estendermos muito, a seguinte passagem da solução de Sigério, sobre um argumento de Tomás de Aquino: “Etsi conclusio vera sit, modum tamen ponendi non intelligo, quia esse quod pertinet ad rem, aut est **pars essentiae rei**, ut **materia vel forma (...)**” (Ed. Dunphy, 1989, p. 45, lin. 14-15, destaque nosso). Em nosso destaque está explicitado que Sigério compreende a essência da coisa como matéria e/ou (*vel*) forma. Ora, como a matéria não pode ser algo por si próprio, resta que a essência poderia ser apenas forma (caso das inteligências) ou matéria e forma (caso dos sublunares). Assim, a troca operada por Dunphy seguindo Vennesbusch apenas destaca algo do ambiente semântico mobilizado por Sigério, deixando o texto menos truncado.

Do ponto de vista do tópico abordado em A7, com relação aos tópicos abordados até aqui, temos uma diferença: o argumento trata, apenas, da composição de essência e ser *nas inteligências*, e, não de modo geral. Dada a posição do argumento e dada proposta nele expressa (especificando o problema com relação às inteligências) podemos concluir que o reportador deu-se por satisfeito na mobilização dos *topoi* mais gerais de argumentos que propõe a distinção real entre ser e essência. Nesse sentido, uma vez feita a exposição dos argumentos gerais, bastava tratar de um tópico que parecia ser problemático para o debate em questão, o tipo de composição das inteligências. Ademais, do ponto de vista da proposta mobilizada em A7, podemos nos remeter para o mesmo ambiente de A3 (na relação entre “ex seipso” – PP – causados).

Em A3, é dito que “ex seipso” não pode ser aplicado a nenhum causado, sobrando, apenas, PP como o “suporte” único desse predicado. Por sua vez, em A7, o problema já parte de PP e tem como acréscimo um assunto apenas suposto em A3, o problema das inteligências. Para uma apreciação do problema, Boécio e Tomás de Aquino (por exemplo, no já citado, DEE, cap. IV) podem ser usados como fonte que sintetizam as posições próximas às da distinção real (apesar de Dunphy colocar no

aparato crítico alusões, apenas, a Boécio: *De Hebdomadibus*, PL 64, 1311 BC, e *De Trinitate*, c. 2, PL 64, 1250 C).

Em [1], no mesmo ambiente de A3, apenas o PP seria “ex seipso”, ou para além dele, o resto seria composto ([2]), restando explicitar como se dá esse tipo de composição (= “não simplicidade”) nos demais entes.

A sentença [3] também é pouco problemática para o ambiente aristotélico: as inteligências seriam entes teóricos/buscados (por exemplo, a partir de uma análise da *Metafísica* aristotélica) ou propostos (por exemplo, comparando-os com as substâncias angélicas, ou em *Met.* XII) que não teriam matéria em sua composição. Do ponto de vista da recepção dessas ideias pelos pensadores monoteístas, o problema sempre esteve, para o assunto em questão, em preservar a diferença de PP com relação ao resto, e, assim, temos, no ambiente especulativo/metafísico, o termo “simplicidade” como sintetizador dessa diferença/inefabilidade. Nesse sentido, duas posições podem ser consideradas representativas do problema tal como pensado no contexto em questão. Avicébron teria sugerido (segundo Tomás de Aquino) a composição de matéria e forma para as inteligências, ao passo que o próprio Tomás lhe critica a proposta e mobiliza um argumento equivalente ao aqui exposto, oriundo, em grande medida, do *Liber de Causis*<sup>80</sup>.

Em [4], a partir da necessidade de garantir a composição de tudo o que há para além de PP e garantir que as inteligências não tenham nenhuma parte material (cf., por exemplo, a necessidade de garantir que o intelecto humano, uma das inteligências, não tenha parte material para que, assim, possa inteligir tudo o que é dado pela sensibilidade de modo universal) criou-se o argumento de que as inteligências são compostas de essência e ser, para salientar sua diferença para com PP, sem no entanto, igualá-las aos sublunares<sup>81</sup>. Não fica claro, o porquê de ser essa a única possibilidade de diferenciação

<sup>80</sup> Diz Tomás de Aquino em DEE IV: “Agora resta ver por qual modo há essência nas substâncias separadas, a saber, na alma, na inteligência e na causa primeira. Ora, por mais que todos concedam a simplicidade da causa primeira, *alguns, no entanto, se esforçam a fim de introduzir a composição de forma e matéria nas inteligências e na alma*. Vê-se que o autor dessa posição tenha sido Avicébron, o autor do livro *Fonte da vida*, mas isso é incompatível com o que geralmente dizem os filósofos, posto que nomeiam tais substâncias de ‘separadas da matéria’ e provam que elas sejam afastadas de toda matéria” (trad. Oliveira, 2016, p. 14, destaque nosso). Oliveira traz a passagem do *De causis* que se estrutura como a posição expressa por A7 e Tomás de Aquino em DEE IV: “E a inteligência é aquilo que tem *yliatim*, visto que é forma” (prop. 9 comm.; Apud Oliveira 2016, p. 14).

<sup>81</sup> Vejamos a proposta expositiva de Tomás de Aquino em DEE IV, muito instrutiva por nos dar os elementos do argumento que estamos analisando de maneira imediata: “Portanto, nas



entre PP e as inteligências, mesmo no contexto monoteísta. Sigério, em sua resposta a esse questionamento (RA7), proporá outra saída e argumentará que [4] não se segue das premissas anteriores, caindo na falácia da afirmação do consequente.

Seria o caso, ainda, de ressaltar a diferença entre composição e simplicidade. Uma vez que tanto PP quanto as inteligências não são compostas, foi preciso separar o termo “simplicidade” do campo semântico de “não-composto”, pois é preciso garantir a diferença entre PP e o resto e, ademais, explicitar em que consistiria essa diferença. Doravante, o termo “composição”, sem maiores explicações, referir-se-á aos entes sublunares. Admitido o resultado de A7, poder-se-á dizer que as inteligências também seriam compostas, mas, dessa vez, de essência e ser. Desse modo, dois tipos de composição são possíveis: a composição de matéria e forma (intra-essência) e a composição de essência e ser (extra-essência). O adjetivo “simples”, doravante, seria usado, apenas, para o caso de PP, estando, então, no mesmo campo semântico do predicado “a partir de si mesmo” (“ex seipso”). Ou seja, tudo o que é composto depende de outro que, não sendo composto, garante-lhe o ser/atualidade. Do mesmo modo, podemos dizer que há três tipos de simplicidade: a do primeiro (absoluta), a das inteligências e a dos compostos (relativa: as primeiras mais simples que os segundos).

Por fim, destacamos que o argumento tem como problema o fato de pressupor que se as inteligências forem tão simples quanto PP, elas não poderiam se diferenciar

essências desse modo [inteligências ou essências simples], **por mais que sejam unicamente formas sem matéria, não há, no entanto, simplicidade de todos os modos, nem são ato puro, mas têm a mistura de potência.** E isso é patente assim: com efeito, tudo o que não diz respeito à intelecção da essência ou da quiddidade, advém de fora e faz composição com a essência, uma vez que nenhuma essência pode ser inteligida sem aqueles que são partes da essência. Ora, toda essência ou quiddidade pode ser inteligida sem que algo seja inteligido a respeito de seu ser: com efeito, posso inteligir o que é o homem ou a fênix e, **no entanto, ignorar se, acaso, {algum deles} tem ser na natureza das coisas; portanto, é patente que o ser é algo diverso da essência ou quiddidade.** A não ser, talvez, que haja alguma coisa cuja quiddidade seja seu próprio ser, e essa coisa não pode ser senão uma e primeira, uma vez que é impossível que seja feita a plurificação de algo a não ser por meio da adição de alguma diferença, assim como a natureza do gênero é multiplicada nas espécies (...) Donde resta que tal coisa que seria seu [do PP] ser não pode ser senão uma; donde ser preciso que em qualquer outra coisa além dela seu ser seja diverso de sua quiddidade ou natureza ou forma; donde ser preciso que, nas inteligências, além da forma haja o ser, e, por isso, foi dito que a inteligência é forma e ser.” (a partir da trad. de Oliveira, 2016, destaques nosso). Vê-se que, assim como no texto de Sigério, Tomás também usa o termo “essência” na conotação de inteligências, uso evidenciado pela oscilação entre (a parte sublinhada do excerto): “essências desse modo” e, no final, “inteligência é forma e ser”. Outrossim, vejamos que Boécio, em *De Hebdomadibus*, segue procedimento análogo, ao diferenciar as substâncias simples das compostas: “Omne simplex esse suum et id quod est unum habet”, e “Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est”.

dele. Essa pressuposição é dada de maneira explícita em [1]: “tudo o que está para além do Primeiro é composto”. Essa sentença tensiona o ambiente aristotélico, no qual se investiga a possibilidade de haver substâncias não-materiais. (Aqui, cabe uma explicação: quando dizemos ambiente “aristotélico”, nós não estamos disputando a exegese própria de Aristóteles, mas o modo como este era lido no contexto de Sigério. Nesse caso, não entraremos no debate, próprio dos estudos sobre Aristóteles, sobre a composição da essência, se matéria e forma ou, apenas, forma. Assim, aqui, fica pressuposto que essência de substâncias sublunares é composta de matéria e forma e, outrossim, a busca seria por algum tipo de essência que fosse apenas sua própria forma (PP e inteligências)).

## A8

Esse argumento tem como núcleo a mesma tese do que a exposta no argumento inicial 5 (o problema da certificação), contudo o argumento não deixa isso expresso. Vejamos o núcleo da argumentação – e o modo como o termo “ente” *certifica* o termo *coisa*: dizer “a coisa corre” não implica o mesmo que “a coisa ente (= que é, ou atual, ou real) corre”. Ou seja, o termo “ente” ao ser acrescentado a uma sentença indicaria a atualidade de algo designado. Ou, do mesmo modo, se não tivermos o termo “ente”, não estaríamos tratando da designação de algo atual (ou certificando o lastro de atualidade de uma sentença), mas estaríamos tratando de um outro ambiente ontológico. Vejamos:

[1] Ainda, se sim, seria uma duplicação dizer “a coisa ente corre” ou “o ente homem corre”, o que não é dito.<sup>82</sup>

A8 está exposto de forma sintética, e os elementos para concluir a distinção real já foram expostos em argumentos anteriores (cf., A4-A5). Vejamos uma exposição mais detalhada:

- o termo “ente” acrescenta algo à frase: “a coisa ente corre”, ou à frase: “o ente homem corre”;
- trata-se de um acréscimo explicitativo da atualidade daquilo que é expresso apenas “verbalmente”, sem o acréscimo.

<sup>82</sup> [1] Item, si sic, esset nugatio dicere ‘res ens currit’ vel ‘ens homo currit’, quod non dicitur.

- As frases poderiam ser reescritas de modo a enfatizar a questão: “a coisa, que é, corre”, “o homem, que é, corre”.
- Ou seja, sem a *ênfase* “ente”/ “que é”, estaríamos no âmbito da consideração mental de uma sentença; ao contrário, com a *ênfase*, estamos no âmbito da atualidade, mudando, assim, a designação do tipo de objeto referido (mental/atual).
- Portanto, não seria duplicação dizer que “a coisa ente corre”, etc..

O problema está resolvido do ponto de vista da explicitação do que diz A8. Falta entender como esse argumento ou síntese diz respeito à possibilidade de evidenciar a distinção real entre *ser* e *essência*. Os elementos para se chegar a esta conclusão foram dados anteriormente, de maneira mais enfática – como dito, em A4 e A5. Todavia, há uma passagem de DEE IV que pode ser mobilizada para entendermos essa passagem:

Ora, toda essência ou quiddidade pode ser **inteligida sem que algo seja inteligido a respeito de seu ser**: com efeito, **posso inteligir o que é o homem ou a fênix e, no entanto, ignorar se, acaso, {algum deles} tem ser na natureza das coisas**; portanto, é patente que o ser é algo diverso da essência ou quiddidade. (trad. Oliveira, 2016, p. 16, destaque nosso)

Sem nos determos nas especificidades da obra de Tomás, o excerto destaca uma estrutura homóloga àquela pressuposta em A8 (e em outros argumentos expostos nas “considerações iniciais” da QM, introd. q.7). Ou seja, pressupõe-se, em A8, a separação entre a intelecção de algo e o fato de ser ou não atual. No caso, a frase “a coisa corre” é passível de ser inteligida em toda sua dinâmica de implicações sem, no entanto, termos notícia da atualidade dessa coisa (ou, sua designação extra-mental). Como vimos em A5, o aparecimento do termo “ente” na frase indica o processo de *certificação*, no qual fica explícito estarmos tratando de algo atual (cf. o problema da fênix expresso no argumento de Tomás: podemos definir a fênix sem, no entanto, termos uma designação para essa quiddidade, i. e., sua quiddidade não teria como ser certificada). Se esse é o caso, a distinção real, em A8, é provada pelos mecanismos já expostos em A5, no qual o argumento aviceniano de que o necessário, a coisa e o ente são os primeiros apreendidos

é fundamental. Dessa maneira, poderíamos considerar A8 como uma continuação de A5.

Contudo, surge a questão: qual seria a relação entre a fênix e a teoria aviceniana dos primeiros apreendidos (ente, coisa e necessário)? Se a fênix tem quiddidade, mas não tem designação, então por que ela não seria nada além do que uma brincadeira verbal (uma vez que o processo de certificação se dá de imediato pela apreensão de algo *já dado*, e, portanto, a consideração absoluta de algo já dependeria da possibilidade da designação desse algo – lembrando: “o ente, a coisa e o *necessário*” pode ser analisado como já pressupondo o mundo, no qual, evidentemente, não é o caso de a fênix ser um dos elementos)? Sigério, em sua solução, tentará resolver esse problema pela teoria dos modos de significação, teoria, esta, que garante a estrutura argumentativa pensada a partir de leituras latinas de Avicena sem, no entanto, defender a distinção real. Ou seja, fica cada vez mais evidente que, por mais que se admita tal leitura latino-aviceniana, não é necessário concluir que a diferença entre a consideração da quiddidade da coisa e a designação da coisa (ente, ou melhor, “a coisa ente”) implique nada além do que uma distinção de razão (como veremos, para o de Sigério, essa “distinção de razão” será uma distinção de conteúdo semântico dos termos postos como sujeitos possíveis de uma proposição: se tivermos a coisa-essência-quiddidade como suposto, teríamos o *modo do hábito*; por outro lado, se tivermos como suposto o ente, teríamos o *modo do ato*; ambos os modos definidos de maneira relacional sem implicar uma homologia estrutural com a composição de itens do mundo, i. e., sem implicar a distinção *real* entre ser e essência).

Nota-se que em sua resposta (RA8), Sigério *concordará* com A8, contudo pressupondo sua solução, a qual se utiliza da noção de “modos de significação”, negando, assim, a validade desse argumento para defender a distinção real.

Assim, A8 provaria a distinção real entre ente e essência ao mostrar que, a partir de uma análise das frases acima expostas, a expressão “o que é” ou “ente” ativam mais uma camada de interpretação: a atualidade, a qual, por precisar ser explicitada na sentença (cf., por exemplo, “o homem *que é* corre”) é tomada como um dado da experiência (a sentença diferenciaria a quiddidade da coisa expressa pelo termo “homem” e sua atualidade e disso concluir-se-ia a distinção real). Dessa forma, se a atualidade acrescenta algo à quiddidade, então o ser distinguir-se-ia da essência dos causados.

## A9

Em A9, temos um argumento que conclui pela diferença entre ser e essência (estando suposta a sinonímia, para esse caso, entre distinção entre ser e essência e diferença entre ser e essência). Esse argumento é equivalente ao A3, exceto pelo problema da participação. Vejamos com mais detalhe:

[1] Ainda, todos os entes são pela participação do Primeiro ente, de modo que nada diverso do Primeiro é ente por si; [2] portanto, posto que naqueles que são entes por participação diferem o ser participado e a natureza participante, tem-se a razão pela qual o ser difere da essência.<sup>83</sup>

Novamente, o regime de prova se reduz ao dos argumentos iniciais anteriores. A9 se reduz à proposta geral de A3, com uma diferença, contudo: trata-se da questão da *participação*. Assim, segue-se uma tendência vista em A7 e A8 em que esses argumentos especificam (ou, melhor, trazem algo de novo) com relação a uma estrutura já vista e analisada.

Para a explicitação do argumento, podemos notar que, em [1], temos uma sentença equivalente a A3[1]. Nesta, é dito que PP é “ex seipso”; naquela, é dito que PP é ente “per se”. Há, nesse enquadramento, uma tendência que ficará mais marcada na solução (na parte chamada de “sed contra”): a equivalência não defendida entre “ex seipso” e “per se” (ou: entre “ex” e “per”). Um dos argumentos para isso seria que Sigério parece se valer da noção de predicação “per se” dos *Segundos Analíticos* para construir sua proposta e tenta adaptá-la quando algum defensor da distinção real usa a expressão “ex seipso” (como quando Alberto Magno comenta o *Liber de causis*; cf. “sed contra”, pp. 44, lin. 88-92)<sup>84</sup>.

Mais detidamente, agora, sobre a estrutura do argumento, temos que a expressão “de modo que” (“ita”), em [1] indica que o que veio antes seria a causa para o fato introduzido por ela, i. e., a noção de participação está, aqui, como o que explica o fato

<sup>83</sup> [1] Item, omnia entia sunt per participationem Primi entis, ita quod nihil est ens per se aliud a Primo; [2] ergo, cum in his quae sunt entia per participationem differunt esse participatum et natura participans, quare differt esse ab essentia.

<sup>84</sup> Segundo Imbach, Sigério teria feito o mesmo com relação ao argumento de Averróis contra a proposta de Avicena para analisar os termos “um” e “ente” (cf. 1981, p. 313).

de PP poder ser descrito como “ex seipso” ou como “ens per se”. Contudo, parece que o que ocorre é o contrário: é o fato de ser possível mostrar (pela *Física* aristotélica, por exemplo) haver um movente que não é movido (PP) que podemos dizer que esse movente é puro ser e, portanto, que todos os outros não seriam puro ser. Daqui, parece pressuposto, para garantir uma metafísica que espelhe uma certa doutrina dogmática monoteísta, que o que não é puro ser, requeira o ser daquele que é puro ser, como doação (ou, a partir da criação), por exemplo (relação participante-participado). Assim, a *participação* que aparece escamoteada como explicação nada mais seria que uma pressuposição dogmática (talvez, neoplatônica) traduzida em linguagem aristotélica<sup>85</sup>.

Nesse sentido, uma vez que se aceite a teoria da participação em sua versão forte (apenas PP teria ser por sua própria essência, *portanto*, a atualidade dos causados dependeria da infinitude de ser de PP, doação de ser), a qual está exposta em [1], a sentença seguinte, [2], torna-se imediata. O ser difere da essência, nos causados, uma vez que o ser advém de PP (um *outro*). Assim, estamos no mesmo ambiente já analisado anteriormente, em A7: a dupla composição dos sublunares em matéria e forma e essência e ser, e a composição de ser e essência nas inteligências; todavia, dessa vez, temos a explicitação de mais uma camada que envolve o debate da distinção real entre ser e essência para os causados, a participação.

De outro modo:

- Todos os causados participam de PP – doação de ser; (premissa pressuposta)
- “ex seipso” e “per se” são predicados possíveis apenas para PP, assumindo as preposições “ex” e “per” como sinônimas;
- Uma vez suposta a teoria da participação, explica-se o fato de, em A3[1], ter sido expresso que nenhum causado é “ex seipso”; o mesmo argumento, em A9, aplica-se ao predicado “per se”;
- Portanto, ao termos a situação de entes que participam do ser de PP, podemos inferir que o ser (adveniente, apenas, de PP) difere da essência do ente; ou seja, o ente se faz ente, por que participa de PP.

<sup>85</sup> Cf. Imbach (1981, pp. 300-301). Aqui, Imbach mostra como Egídio Romano constrói sua defesa da distinção real justamente para defender uma homologia entre metafísica e dogmática monoteísta, mobilizando como conceito central a *participação*. Ademais, Imbach implica, em sua tese, que o grande adversário que o argumento de Sigério contra a distinção real teria o condão de derrotar seria a leitura que Egídio Romano faz de Tomás de Aquino.

Caberá a Sigério, em sua resposta, esmiuçar um pouco mais posição quanto à participação (algo que ele fará, apenas, no livro III, questão 2 e, para o ms. Cambridge, a resposta estará no corpo da questão, nas respostas às considerações iniciais, tendo conteúdo e redação convergente com a questão 2 do livro III do ms. Munique).

## A10

Esse argumento tem uma passagem sutil do problema da referência do *ser* para o problema da atualidade dos entes, visando concluir, pela noção de participação e pela noção de diversificação, haver uma diferença de natureza entre os causados e o Primeiro Princípio. Essa diferença de natureza deve implicar a distinção real, não explicitada no corpo do argumento, entre ser e essência. Diz Sigério:

[1] Ainda, o ser, segundo o que ser, não pode ser diverso; [2] assim, se é o caso de diversificá-lo, é preciso que o seja a partir de algo acrescentado a ele. [3] Ora, o ser subsistente por si não tem algo acrescentado a si pelo qual seja diversificado. [4] Portanto, há apenas um ser subsistente por si. [5] E se for assim, então, seria preciso que em todos os outros haja algo unido ao próprio ser, ou não haveria apenas um ser subsistente por si, de modo que o ser participante e o ser diferem quanto à natureza.<sup>86</sup>

Em [1], o argumento expõe um tipo de expressão reduplicativa: “esse secundum quod esse”, a qual pode ser analisada como indicando a noção de ser, independentemente da referência/extensão do termo. Ao lidarmos com a noção própria de ser, entendemos que essa noção se diversifica, apenas, por algum acréscimo nessa noção que deixaria, então, de ser o que é ([2]).

Em [3], temos uma mudança, expressa pela expressão “esse per se subsistens”, a qual teria como referência um ente sustentador da noção de ser, logo, saímos do âmbito nocional para o âmbito real. Ou seja, o referente real da noção de ente é o puro ser (Primeiro Princípio), portanto, nada lhe pode ser acrescentado.

<sup>86</sup> [1] Item, esse secundum quod esse non potest esse diversum; [2] si igitur debeat diversificari, oportet quod sit ex aliquo sibi addito; [3] sed esse per se subsistens non habet aliquod sibi additum per quod diversificetur; [4] ergo esse per se subsistens est unum tantum. [5] Et si hoc, tunc oportet quod in omnibus aliis sit aliquid unitum ipsi esse aut non esset solum unum esse per se subsistens, ita quod differunt natura esse participans et esse.

Não fica claro como [4] decorre (“ergo”) das premissas anteriores. Duas questões surgem, daqui. Em [1], dizer quer a noção de ser só pode ser modificada, a partir de algum acréscimo *não* diferencia, nesse quesito, a noção de ser de nenhuma outra noção: qualquer acréscimo que seja feito, p. ex., à noção de homem modificá-la-ia. Podemos lembrar que em A4-A5 vimos que se o ser for acrescentado a algo, esse algo tornar-se-ia atual, contudo o acréscimo de ser *não* modifica a noção daquilo a que ele foi acrescentado. Nesse sentido, temos a seguinte questão: a criação implica uma determinada essência precedente não-atual, por exemplo, no intelecto divino, vertente neo-platônica? Ou tudo, tanto alguma dada essência quanto sua atualidade são dadas de imediato? À primeira pergunta, Sigério parece propor uma resposta no “sed contra” já aludido. À segunda pergunta, ele defende a impossibilidade da *creatio ex nihilo*, portanto, inviabilizando-a. Ou seja, podemos considerar que o problema do acréscimo de algo a uma dada noção não supõe que o acréscimo de ser modifique tal noção, apenas torna-a atual. Nesse caso, qualquer acréscimo a uma dada noção (seja a noção de ser ou de homem, etc.), modifica-a; portanto, [1] e [2] podem ser pensados, em si mesmos, não se relacionando diretamente a [4].

Nesse caso, resta-nos explicar a relação entre [3] e [4]. Em [3], diz-se que o “esse per se subsistens” não tem nada a si adicionada que lhe possa modificá-lo, ou, de outro modo, ao Primeiro Princípio nada é acrescentado, pois é puro ato. Ora, do fato de ser puro ato, já está implicado ser uno, desse modo, o “ergo” não precisa ser tomado de modo a termos uma conclusão nova sobre aquilo que já havia sido dito, i. e., poderia ser tomado em sentido apositivo. Assim, a ordem entre [3] e [4], no argumento, poderia ser modificada sem, todavia, que se incorra em erros.

Em [5], o sentido geral é: em tudo o que há, fora o “esse per se subsistens” (Primeiro Princípio), há ser e algo a mais *unidos* (“unitum”; i. e., quando dizemos “additum” estamos no âmbito do ser acrescentado à essência da coisa, como vimos nos argumentos anteriores, e quando dizemos “unitum” temos como foco a relação da coisa unida ao ser, pois nada poderia ser acrescentado ao ser; assim, a diferença terminológica teria como sentido um cuidado verbal para tratar de tudo o que diz respeito ao ser). A união entre ser e outros graus de potencialidade origina a diferença fundamental entre o Primeiro Princípio e os causados e, ademais, nessa interpretação está pressuposta o problema da participação, exposto na parte final de [5]: diferem o ser e a natureza que



participa do ser e, portanto, diferem realmente ser e essência (exposta com os termo “natureza”, o qual tem como conotação o aspecto atual da essência). Ou seja, o ser não é diferenciado, pois pura atualidade, contudo há um gradiente pressuposto pelo argumento para explicar que haja um único “esse per se subsistens” e causados (inteligências e sublunares), em vez de haver apenas o ser per se subsistente (o que seria algo muito próximo do espinozismo que Gilson atribui aos averroístas)<sup>87</sup>.

Podemos, agora, organizar o argumento de modo a que ele fique mais imediato:

- Há um gradiente ontológico; (premissa suposta)
- [1-4] PP é puro ato; (premissa suposta)
  - Ou seja, o Primeiro Princípio é *por si subsistente* (A9) ou *a partir de si mesmo* (A3);
  - Se ele é puro ato, então sua noção (noção de ser) expressaria a noção do puro ato; portanto, à noção de ser nada poderia ser acrescentado [1-2];
  - [3-4] muda-se do problema da noção para o problema do referente da noção: de “noção de ser” para “ser per se subsistente”. Por ser puro ato, o Primeiro Princípio não se diversifica, i. e., o Primeiro Princípio é uno.
- Os causados são compostos, i. e., não são puro ato; (premissa suposta)
  - Há causados que estão em ato;
- Se os causados estão em ato, então eles “possuem” ser;
- Se eles possuem ser e há, apenas, um ser per se subsistente (PP), então eles *participam* do ser.
  - Há, apenas, um ser (Primeiro Princípio) e diversas essências que *podem* vir a ser atuais.
- Portanto, a essência dos causados e o ser, participado, diferem realmente.
- (Ou seja, há uma disputa pelo referente do termo “ser”. Se o ser for apenas o Primeiro Princípio, então seria preciso garantir a noção de participação exposta em A9-10. Sigério não concordará com essa noção de ser, como veremos na solução).

### Argumentos contrários [AC]

<sup>87</sup> cf. O ser e a essência (2016 [1948])

Agora, Sigério expõe quatro argumentos cujo objetivo é defender a *indistinção* real entre o ser e essência dos causados ou, de outro modo, defender que o ser pertence à essência dos causados (nomeados como AC1, AC2, ..., AC4). Dois dos argumentos são atribuídos a Averróis (AC1 e AC4), um atribuído a Aristóteles (AC2) e um é uma explicitação das condições de possibilidade da proposta de Aristóteles (AC3). Vale ressaltar que as fontes mais utilizadas por Sigério para garantir a defesa do pertencimento do ser com relação à essência dos causados são o *Metafísica* IV e a parte dos *Analíticos Posteriores* em que Aristóteles distingue o “per se1” e o “per se2”, sendo o primeiro o tipo de *per se* aquele se aplica à essência. Essas fontes são relevantes por dois motivos: a) Sigério aposta no *Metafísica* IV sem explicitar, no entanto, que, lá, a “ciência do ente enquanto ente” é ainda incipiente e parece correr o risco de cair na falácia da petição de princípio (cf. Zillig, 2003, para uma introdução ao debate), por não corresponder ao problema da prova elênica do Princípio da Não-Contradição (PNC) – com isso, enfraquecendo a posição de Sigério perante seus contendores; b) Sigério mobiliza a noção de “per se1” para desmobilizar a diferença entre os causados e o ente que seria “ex seipso” (a partir de si mesmos) ou “per se” (por si mesmos), ao mostrar que todos os entes podem ser descritos pela teoria das quatro causas, tendo a causa formal preeminência lógica e ontológico, assim, desmobilizando a distinção entre os entes em causados e não-causados, dado que ambos possuiriam causa formal.

## AC1

Sigério começa sua exposição com um argumento da lavra de Averróis. Do ponto de vista do modo como o debate se dá, há uma disputa pelo legado de certa tradição islâmica de pesquisa (com Avicena e Averróis) e pelo legado da melhor leitura do próprio texto de Aristóteles. Ou seja, para Sigério, a estratégia é simples, se ele conseguir mostrar que tem Averróis (o Comentador) e Aristóteles (o Filósofo) a seu lado, a vitória é certa (e isso ficaria, talvez, evidenciado pelo fato de haver apenas quatro argumentos contrários contra dez argumentos iniciais, evidenciando o peso do Comentador e do Filósofo). Nesse argumento, Sigério mobiliza Averróis para o seguinte

problema, saber qual é o referente de uma predicação: a sentença “o homem é”, por exemplo, pode ter como referente um ente dado no mundo ou uma intenção (elemento de ordem mental). Ora, nesse tipo de caso, basta, pelo contexto, decidir qual o referente e o problema da relação de pertencimento de ser e essência que, acima, nos argumentos iniciais, tinha peso ontológico, agora, tem, apenas, um peso linguístico. A aposta, nos argumentos iniciais, era de que se há uma diferença terminológica (*ens* e *res*) e uma diferença de referente (mundo real e mundo intencional), então há uma distinção real entre ser e essência – distinção, essa, que a linguagem teria captado (cf. A5 e o problema da *certificação*). Para o caso dos argumentos agora tratados (argumentos contrários aos iniciais), não faz sentido deduzir a distinção real entre ser e essência a partir de uma distinção linguística, pois são ambientes diferentes que, por vezes, convergem, mas nem sempre. Assim, a conclusão de AC1 é que se for deixado claro a que nos referimos quando enunciamos “o homem é”, nenhum problema surge daí, nem mesmo o da distinção entre ser e essência, pois se o referente for atual, então, a predicação é essencial e não haveria motivos para supor uma distinção entre ato da coisa e essência da coisa (cf. A2). No mais, antes de passarmos para o argumento, vale ressaltar que no ms. Cambridge (cf. ed. Maurer, 1983) esse argumento contrário aparece como parte positiva da solução de Sigério (veremos esse tópico, com mais detalhes, do capítulo 4). Vejamos o argumento:

[1] Averróis, em *Metafísica* V, diz assim: a expressão “o homem é” é, de um modo, um problema quanto ao gênero; de outro modo, quanto ao acidente. [2] Segundo o que o ser diminuído ou o ser no intelecto é predicado, é um problema quanto ao acidente. [3] Mas, assim, a expressão “o homem é”, segundo o que é predicado o ser, não diminuído, mas qualitativo ou quantitativo, é um problema quanto ao gênero. [4] Ora, há em tais problemas a predicação essencial.<sup>88</sup>

<sup>88</sup> [1] Contra. Averroes *V<sup>o</sup> Metaphysicae* dicit sic: dictio “homo est” uno modo est problema de genere, alio modo de accidente. [2] Secundum quod praedicatur esse diminutum vel esse in intellectu, sic est problema de accidente. [3] Sed sic dictio “homo est”, secundum quod praedicatur esse non diminutum, sed qualitativum vel quantitativum, sic [est] problema de genere. [4] Sed in problemate tali est praedicatio essentialis.

Em primeiro lugar, precisamos ter em mente, agora, que o problema é explicitar como, nesse conjunto de argumentos (ou indicações de argumentos) o ser e a essência não diferem realmente.

Em [1], a partir da frase de exemplo, “o homem é”, duas possibilidades de considerações são destacadas: a) a frase pode ser considerada quanto ao acidente ou b) quanto ao gênero (ou categorias do ente). Como estamos trabalhando no âmbito da *indistinção* real entre ser e essência, o argumento precisará indicar que a interpretação “b” da frase implica que o ser pertence à essência da coisa analisada.

Em [2], temos a especificação de “a” e “b”. A formulação “a” estaria ligada ao “ser diminuído” ou “ser no intelecto”, ou seja, estamos no âmbito do verbo mental cuja referência é a si mesmo – algo como uma análise conceitual ou, como Sigério explicitará em sua solução “modo do hábito”. Em [3], temos a formulação “b” com um adendo ao problema do verbo mental: este terá como referência algo atual que deverá ter suas características reorganizadas a partir das categorias do ente (substância, qualidade, quantidade, etc.).

Em [4], temos a indicação de que “b” seria o que se está supondo quanto ao debate da distinção real entre ser e essência. Entretanto, não está claro, pela passagem, como isso é feito. Assim, explicitaremos o mecanismo em operação. Os defensores da *distinção real*, como vimos, diriam que a frase “o homem é” indicaria a atualidade de um certo homem, uma vez que a palavra “homem” indicaria apenas a quiddidade do homem em geral. O exemplo marcante dessa abordagem pode ser visto em A8 com a frase “o ente homem corre”. Como vimos, se diferem “o homem é” e “homem”, seria porque o “é” acrescentaria algo não dado em “homem” e, portanto, o ser (visto em sua forma declinada, “é”) é diferente da essência (no caso, o termo “homem” seria a abreviação da essência de homem, ou, mais especificamente, da *quiddidade* de homem). Ambos seriam diferentes realmente, pois ao analisarmos a quiddidade de homem não teríamos nenhuma indicação de sua atualidade, restando, dessa maneira, que a atualidade advenha de uma outra fonte.

A mudança de perspectiva entre os defensores da distinção real e os defensores da indistinção real está subsumida no seguinte problema: como seria possível analisar uma essência independentemente de esta estar “ancorada” em algo atual? Em [3] temos o exemplo da indistinção real: a frase “o homem é” pode ser analisada nas seguintes

condições: i) tendo como referente algo atual, ii) o qual será reorganizado dentro de categorias, iii) as quais, por sua vez, possuem como núcleo organizador a substância, da qual a essência é parte integrante (lembrando, em especial, o papel de *Met.* IV, 2, no argumento de Sigério). Nessas condições, a frase implica que o ser (o “é”, da frase) está dado na própria essência de coisa (no caso, do homem) que é o núcleo organizador daquele ser atual que é referência para que se possa “criar” o verbo mental que terá a essência em sua apreensão não-designada (i. e., ignorando os aspectos individuais da qual foi extraída). Ou seja, os defensores da indistinção real, como Averróis, no caso mobilizado, aqui, invertem um aspecto: não é a essência não-designada que precede logicamente a essência em ato, mas é desta que é possível extrair a essência não-designada e, assim, o ser já está dado de antemão em toda e qualquer essência. Logo, a ordem de apreensão e a ordem lógica convergem. Assim, ao analisar a essência ou quiddidade da coisa em seus próprios termos, o que se faz é desconsiderar o fato de que essa essência fora, antes de tudo, atualidade, e que, agora, em seu caráter abstrato/não-designado e, por isso mesmo, menos atual/individual, essa essência (agora como quiddidade) será usada como elemento para construir uma ciência, a qual, por sua vez, tem como critério ser universal, e, portanto, seus termos precisam prescindir da atualidade/individualidade da qual advieram.

Nesse sentido, os argumentos dos defensores da indistinção real partem de uma ontologia cuja organização das partes principais diverge daquela da dos defensores da distinção real. No caso de AC1, a prova da indistinção real entre ser e essência se dá da seguinte maneira:

- A sentença “o homem é” pode ser analisada de duas maneiras:
- a) análise mental;
- b) tendo como referente algo em ato, i. e., tendo em vista as categorias de classificação daquilo que se pode dizer que é;
- Uma vez que o problema é saber se o ser se diferencia *realmente* da essência dos causados, não estamos tratando de um problema de “análise mental”;
- Logo, o problema é a sentença em sua relação com os indivíduos em ato que a sustentam (“b”).

- Os indivíduos visados pela sentença estão em ato, i. e., há uma indistinção entre as características desses indivíduos e o fato de eles serem, e essa diferenciação se dá pelas categorias do ente.
- Uma vez que as categorias do ente se organizam em torno da categoria da substância que tem como núcleo a essência, todo o ser pode ser reduzido à essência, sendo dela indiscernível.
- Ou seja, pelo procedimento de apreensão do real não é possível distinguir ser e essência (como para os defensores da distinção real), mas é possível distinguir o núcleo de estabilidade de algo e tudo aquilo que nele se acopla, os acidentes.
- A expressão “categoria de ente”, equivalente explicitante da formulação “problema de gênero” (cf. [1] e [3]), já indica a atualidade de tudo o que a partir dela é classificado. Novamente: o que se pode distinguir é a sobrevalência da categoria da substância sobre as demais. Se a categoria da substância é sobrevalente, então o ser está dado nela, mais do que nas outras categorias e, assim, o ser está dado na essência.
- Portanto, ser e essência são indiscerníveis, mesmo para os causados.

Há, contudo, uma observação final. Na sentença [2], onde está “intellectu”, correção feita por Vennebusch e seguida por Dunphy, no ms. estava “effectu” (“secundum quod praedicatur esse diminutum vel esse in **intellectu/effectu**, sic est problema de accidente”). Maurer, ao comentar o problema, sugere o seguinte:

The expression *in effectu* presents a difficulty. It is an Avicennian term, signifying actual being in distinction to possible being (Cf. A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris, 1938, n. 754, p. 422). It does not seem that Siger would use the expression with its Avicennian meaning in this argument which is taken from Averroes. In his commentary on the tenth book of the *Metaphysics*, however, Averroes again distinguishes between generic being and being which signifies truth in the mind. This being in the mind is here described as an act: Et etiam (Avicenna) fuit deceptus, quia ignoravit differentiam inter hoc nomen ens, quod significat genus, et quod significat verum. Quod enim significat verum, est actus, et quod significat genus, significat unumquodque decem

praedicamentorum multipliciter. In X *Meta.* 4, t. 8, 257F-257G. Perhaps Siger uses the expression *esse in effectu* in this Averroistic sense of *actus*. (1946, p. 83, nota 55)

A proposta interpretativa de Maurer é pertinente para analisar o excerto, contudo as expressões “in effectu” e “actus” (adveniente do comentário de Averróis citado por Maurer) são distantes e, assim, Maurer confia em uma abordagem contextual possível para que sua explicação faça sentido. Ora, se o problema passa por uma explicação contextual, a proposta de Vennebusch torna-se mais imediata. Ao supor que o escriba confundiu-se, Vennebusch, seguido por Dunphy, corrige o ms. com um termo que, no contexto em questão, faria mais sentido. Portanto, preferimos ficar com a leitura exposta pela edição de Dunphy, a qual deve ter levado em consideração a proposta de Maurer (lembrando que o texto de Maurer é de 1946 e o texto de Dunphy de 1981)<sup>89</sup>.

## AC2

Esse argumento pode ser lido em conjunto com o argumento inicial 8 (A8). Em A8, o problema era saber se a sentença “a coisa ente corre” teria uma duplicação trivial do conteúdo. Como já vimos, a resposta a essa questão é a de que essa duplicação não é trivial e, aqui, no segundo argumento contrário (AC2), o problema é se seria o mesmo dizer “homem” ou “ente homem” – tendo como fonte o debate do *Met.* IV. Ora, ao enunciar o termo *homem* já seria possível estabelecer uma referência real que caia sob o escopo desse termo, portanto *homem* expressa o mesmo que *ente homem*. Nesse sentido, o que está pressuposto é que a “coisa homem”, o “homem” e o “ente homem”

<sup>89</sup> A questão 22 do livro V de QM, “Utrum musicum sit homo per accidens”, (Dunphy, 1981, p. 300) possui o seguinte excerto que pode ser mobilizado para dar mais um elemento à proposta de substituição dos termos realizada por Vennebusch e seguida por Dunphy (o próprio Dunphy sugere essa possibilidade no aparato crítico da lin. 70, p. 43, da questão que estamos analisando). Na p. 301, lin. 39-44, temos: “Et ideo sic dicendo ‘homo est’ potest esse problema de accidente, uno modo accipiendo ly esse secundum quod dicit esse quod habet secundum animam, quod non est esse verum; si autem dicat esse quod habet ex própria sua natura, tunc est praedicatum substantiale, et est problema de genere”. Sigério, ao parafrasear a mesma passagem citada, substitui a expressão “esse diminutum vel esse in intellectu (ou esse in effectu)” por “esse quod habet secundum animam”. Isso evidencia que a proposta Vennebusch/Dunphy é consistente com outros momentos do texto de Sigério.

expressam o mesmo conteúdo, desde que explicitada que tipo de referência será feita (como apontado no argumento contrário anterior, AC1).

[1] Ainda, em *Metafisica* IV: idêntico é o homem e o ente homem, e não significa algo diverso na expressão repetida: “homem” e “é homem”<sup>90</sup>.

Esse excerto pode ser dividido em uma parte, não apenas pela brevidade aparente, como também porque os termos a partir dos quais ele está organizado foram apresentados em AC1.

A palavra “homem” e a expressão “é homem” têm o mesmo significado, assim como homem e ente homem têm o mesmo referente. Isso se dá, pois está pressuposto que a consideração da essência de algo (do homem, no caso) em si mesma nada mais seria do que a não explicitação de sua atualidade, e não como os defensores da distinção real colocam, como um indício da distinção real entre ser e essência. A essência a ser analisada em si mesma requer um referente, explícito ou não e, por isso, *homem* e *ente homem* não diferem. Portanto, o ser pertence a essência, pois ser e essência estão dados de antemão; i. e., estão dados antes da análise da essência/quididade em seus próprios termos (algo que seria um exercício mental).

Assim:

- Pressuposto: a atualidade dos indivíduos precede a consideração da “coisa enquanto coisa”.
- Segue-se que o homem e o ente homem são o mesmo. A diferença entre ambos está na explicitação da atualidade pressuposta.
- Segue-se que as expressões “homem” e “é homem” têm o mesmo significado. Novamente, a diferença está na explicitação da atualidade pressuposta.
- Portanto, o ser e a essência não diferem, pois já estariam amalgamados na realidade que dá origem à consideração de algo enquanto algo – i. e., toda diferença entre ser e essência é meramente verbal/mental/racional<sup>91</sup>.

<sup>90</sup> [1] Item, *IV*° *Metaphysicae*: idem est homo et ens homo, et non significat aliquid diversum apud dictionem repetitam: “homo” et “est homo”.

<sup>91</sup> Cf. Aristóteles, no livro IV da *Metafisica* (2, 1003b25-33, a partir da edição de Barnes, 1991): “for one man and a man are the same thing **and existent man and a man are the same thing, and the doubling of the words in ‘one man’ and ‘one existent man’ does not give any new meaning** (it is clear that they are not separated either in coming to be or in ceasing to be)” (destaque nosso). Quanto ao excerto vale explicitar: a expressão “one existent man” é



### AC3

Como dito no parágrafo inicial dessa parte, acima, esse argumento expressa as condições de possibilidade do argumento acima, AC2. Nesse caso, ao termos uma substância como referente, o fato é que a atualidade precede a referência e, nesse sentido, o uso correto de um termo já pressupõe aquilo que é designado por esse termo. Nesse sentido, usar um termo que não tenha referência real pode ser considerado um bom jogo de linguagem, devido a seu caráter lúdico, mas não seria o caso de mobilizar a linguagem dessa maneira para *fazer ontologia*. Logo, o problema central que une a todos os argumentos iniciais e que será explicitado na solução é o uso correto da linguagem para que se possa garantir que ela expresse o real/o mundo concreto. Vejamos o argumento:

[1] Ainda, qualquer substância não segundo o acidente é algum ente; [2] se for assim, posto que o ser é imposto desde o ato de ser, então, o ser não predica algo que não pertence à essência da coisa<sup>92</sup>.

A sentença [1] parece redundante: tudo o que não é acidente, é substância. Contudo, devemos lembrar o contexto da questão sobre a distinção real entre ser e essência: segundo os defensores da distinção real, toda substância é por acidente, ou seja, tudo o que é substância *pode* vir a ser. A resolução para esse caso está em uma das partes de [2]: “posto que o ser é imposto desde o ato de ser”. Se o ser é imposto desde o ato de ser – aqui entendido como algo que se está dado de antemão –, então a amálgama ser/essência, na substância, está dada de antemão, sendo, portanto, a distinção entre ser e essência um exercício mental. Podemos, ainda, lembrar que essa parte de [2] seria um dos fundamentos da teoria da referência proposta pelos defensores da *indistinção* real mobilizada em nossa explicação dos outros argumentos contrários (AC).

Para a sentença [2], faremos a expansão da sentença: [2]’: “se qualquer substância é algum ente, então o ser não predica algo que não pertence à essência da

equivalente à expressão “ens homo”.

<sup>92</sup> [1] Item, substantia cuiuslibet non secundum accidens est aliquod ens; [2] si hoc, cum esse imponitur ab actu essendi, ergo esse non praedicat aliquid quod non pertinet ad essentiam rei.

coisa”. O antecedente do condicional iguala dois termos “substância” e “ente”. A substância é uma das categorias do ente, logo a substância é. Nesse sentido, o conseqüente do condicional opera como uma expansão daquilo que está implícito no antecedente: a essência é o fundamento de tudo aquilo que cai sob a categoria da substância (assim, vale lembrar que nas *Categorias* tanto o nome categoria quanto o núcleo de estabilidade da coisa têm o mesmo nome: *ousia*). Ora, se a essência de algo está dada em uma das categorias daquilo que já é fato que é (a expressão “categorias do ente” já implica a antecedência do ato de tudo aquilo que será classificado), então o ser pertence à essência dos causados, pois os causados antes de serem classificados já são. Aqui, o cuidado deve ser: pressupõe-se que “ser” e “ente” são termos que podem ser usados indistintamente. Outrossim, vale lembrar que a estrutura desse argumento, apesar de não ter sido citada no corpo da edição de Dunphy, é a teoria do ponto focal mobilizada por Aristóteles (segundo G. E. L. Owen, 1960) para garantir a passagem da equivocidade das *Categorias* para a centralidade da substância, na *Metafísica* (lembrando que essa construção ocorre, justamente, no *Metafísica* IV).

Vejamos:

- Pressuposto: “o ser é imposto desde o ato de ser”, i. e., dado que algo é, o ser já pertence à essência desse algo designado.
- A substância é algum ente, então o ser não predica algo que não pertence à essência da coisa.
- O antecedente do condicional é o caso e é verdadeiro, pois a substância é uma das categorias do ente, a qual tem como fundamento uma descrição de uma realidade já dada.
- O conseqüente é verdadeiro dada a antecedência do ato de ser com relação à consideração da essência da coisa em seus próprios termos. Ou seja, explicitar a essência em seus próprios termos significa tornar implícito o ato de ser dado de antemão nessa essência.
  - Dessa maneira, não se segue o argumento de Tomás de Aquino de que a fênix tem essência. Pode-se atribuir mentalmente características à construção desse animal fictício, mas “ter essência” propriamente dita significa ter algum referente real de onde é possível atestar o “em ato” (cf. a discussão sobre a noção de certificação em A5 e RA5).

- O ser pertence à essência dos causados, a partir desse argumento, pois o ato de ser é tornado implícito pela mente daquele que analisa as categorias de algo independentemente da designação desse algo. Ou seja, o ato de ser (e, portanto, o ser) estará sempre dado na essência de algo; do contrário, não estamos lidando com uma descrição do mundo, mas com um jogo de palavras aleatórias.

#### AC4

Esse argumento tem uma estrutura simples de regresso ao infinito, contudo ao especularmos sobre as pressuposições desse argumento, é possível chegar a enunciação de um problema interessante: o Princípio da Homogeneidade Cosmológica ou Argumento Cosmológico. Ao que tudo indica, Sigério propõe alguma versão do Argumento Cosmológico, a partir de Averróis, e isso será determinante para que Sigério possa garantir o pertencimento do ser com relação à essência dos causados, uma vez que, para ele, o Primeiro Princípio (PP) ou Deus está dado no mesmo plano ontológico de todos os outros entes e, assim, a posição criacionista estaria, de início, anulada (veremos com detalhes). Por fim, podemos adiantar que esse argumento será recuperado nos comentários finais da solução. Diz Sigério:

[1] Ainda, Averróis no mesmo lugar: se a coisa é não por sua essência, mas pela disposição acrescentada à essência, há reiteradamente aquela disposição; [2] e se disseses que aquela disposição é por sua essência, cumpriria ter ficado no primeiro; [3] se não, cumpre que se proceda ao infinito.<sup>93</sup>

Para que entendamos de que modo esse argumento pode ser usado como parte de um conjunto de argumentos que serviriam para mostrar que o ser pertence à essência dos causados, precisamos nos atentar para, em princípio, dois pontos: a) nenhum argumento que proceda ao infinito é válido (premissa suposta por todos os partícipes do debate); b) o conseqüente da implicação em [2] (“cumpriria ter ficado no primeiro”).

<sup>93</sup> “Averroes *in eodem loco*: si res est non per suam essentiam, sed per dispositionem additam essentiae, iterum illa dispositio est; et si dicas quod illa dispositio est per suam essentiam, standum fuit in primo; si non, procedendum est in infinitum” (Dunphy, 1981, p. 43, lin. 76-79).

*De um lado*, se o conseqüente de [2] for verdadeiro (já supondo a verdade do antecedente), então **não haveria** um regresso infinito e o argumento cumpriria seu propósito, pois “cumpriria ter ficado no primeiro” – i. e., cumpriria ter ficado na hipótese de que a coisa, em uma redação mais próxima da do argumento, não seria por alguma disposição acrescentada à sua essência, i. e., seria por si mesma. Assim, o ser pertenceria à essência dos causados (aqui, estamos tratando provavelmente da equivalência “ser” = “disposição acrescentada à essência”). Atentemo-nos para o problema em [1] que é uma dúvida sobre o estatuto ontológico da essência da coisa, por isso, faz-se necessário avaliar o estatuto ontológico de algo sabido e que daria ser à coisa (nomeado como “disposição”).

*De outro lado*, se não for possível ficar no primeiro (i. e., se o antecedente de [2] for verdadeiro e o conseqüente falso, tornando a implicação falsa), então **haveria** um regresso infinito e, portanto, o ser pertenceria à essência dos causados, pois não teria como se pensar na hipótese de haver uma disposição acrescentada à essência da coisa sem que houvesse um argumento com uma falácia lógica do tipo regresso ao infinito (hipótese aventada pela sentença [3]). Tendo isso em vista, a única maneira para desqualificar esse argumento, objetivo dos defensores da distinção real, (construído na base do ganha-ganha, i. e., ou “cumpriria ter ficado no primeiro” ou “cumpra que se proceda ao infinito”) seria mostrar que suas premissas não podem ser o caso e, para isso, faz-se mister mostrar o mecanismo de sua operação e a plausibilidade ou não de seus pressupostos.

O argumento pode ser reescrito para evidenciarmos a versão completa, até agora, implícita.

[Hipótese Geral (HG)]: a coisa é por si mesma ou, de outro modo, a coisa não é por uma disposição acrescentada. Obs.: não parece haver terceira via possível, ou a coisa é por si mesma ou a coisa é por uma disposição acrescentada.

Contudo, suponha que HG não seja o caso (e, aqui, começa AC4). Segue-se:

[1]’: se a coisa é pela disposição acrescentada à sua essência, então há reiteradamente aquela disposição (= devemos analisar aquela disposição).

Aqui, é necessário que se suponha que a coisa é por alguma disposição acrescentada à sua essência, ou, em uma redação menos marcada, é preciso supor haver dúvidas sobre se a essência da coisa em questão é ou não suficiente para garantir a atualidade dessa coisa (i. e., garantir que a coisa tenha ser).

[A]: a coisa é pela disposição acrescentada à sua essência. (Nesse caso, devemos analisar a disposição).

[2]': se a disposição acrescentada é por sua essência, então cumpriria termos ficado no primeiro[?]. Assim, se for o caso de alguma disposição acrescentada ser por sua própria essência, o argumento acaba resultando na vitória dos defensores da *indistinção* real. Resta entendermos melhor o que isso significa. Seguimos, antes, para [3].

Em [3], a redação do antecedente do condicional é ambígua. Vejamos a redação: “se não, [então] cumpriria ter ficado no primeiro”. A pergunta seria, qual o escopo de “se não”: a) o conseqüente da sentença [2] (“cumpriria ter ficado no primeiro”) ou b) a sentença [2] por inteira? Para esse caso, temos duas hipóteses:

[3a] se não [cumpriria ter ficado no primeiro (= conseq2)], então cumpre que se proceda ao infinito (hipótese mais provável e plausível pelo sentido do argumento);

[3b] se não [2], então cumpre que se proceda ao infinito.

Analisemos os casos:

[3a]': se não [cumpriria ter ficado no primeiro], então cumpre que se proceda ao infinito. Ou seja, fica-se analisando disposições infinitamente. Contudo, resta a pergunta, por que isso seria um regresso infinito?

(Caso possível. Para que o regresso *não* ocorra – i. e., para que os defensores da distinção real pudessem desconstruir esse argumento, far-se-ia necessário garantir uma premissa que garantisse que todos os tipos de entes do universo fossem analisados e, como resultado, teria de se chegar à conclusão de que nenhum causado tem o ser por

sua própria essência; isso seria possível a partir de alguma premissa que sustentasse a simplicidade, apenas, a Deus (cf., por exemplo, A7 e RA7). Assim, seria possível negar o regresso infinito ao garantir que todos os entes causados tivessem sido analisados e neles não tivesse sido encontrado nenhum “ser” na essência. No fundo, isso equivale a afirmar a tese do criacionismo, como vimos em Imbach<sup>94</sup>, acima; tese contrária aos preceitos da *Metafísica* de Aristóteles – livro, o qual Sigério se propõe a debater, aqui).

Novamente, então, a sentença construída dessa maneira parece plausível e podemos analisá-la em seguida.

Para o caso de [3b] precisamos proceder por partes. Vejamos: “se não [2], então etc.”. Precisamos negar o condicional [2] por completo. A redação desse condicional ficaria, então, ao ser negado:

$\neg$ [2]: “a disposição acrescentada é por sua essência e não cumpriria termos ficado no primeiro”. (A negação de  $(A \rightarrow B)$  é  $(A \text{ e } \neg B)$ ; para facilitar, considere a tautologia:  $(A \rightarrow B) = (\neg A \text{ ou } B)$ ).

Daqui, segue-se:

[3b]: “se a disposição acrescentada é por sua própria essência e não cumpriria termos ficado no primeiro, então cumpre que se proceda ao infinito”.

Claramente, para os propósitos prováveis de AC4, a sentença [3b] não faz sentido: se a disposição é por si mesma e não cumpriria ter ficado no primeiro, então não teria como o antecedente de [3b] ser verdadeira e o conseqüente também verdadeiro, pois o conseqüente requer o regresso infinito, ao passo que o antecedente negou o regresso

<sup>94</sup> Vale repetir a fala: “O tema da relação de *esse* e *essentia* fornece uma oportunidade radicalmente aristotélica, cuja tese fundante defende uma ontologia aristotélico-averroísta contra a adaptação e alienação cristãs. Como vimos, a motivação para a tese metafísica da distinção real é a tentativa de esclarecer o mundo como criação. Seria preciso dizer que tudo o que existe em radical dependência para com Deus. Para um aristotélico convencido, a criação *não é um problema filosófico*. A velha repreensão de uma mistura entre *filosofia* e *teologia*, repreensão essa que Averróis aduziu contra Avicena, vale aqui, também (itálicos de Imbach; 1981, pp. 338-9).

infinito ao afirmar que, de fato, a disposição é por sua essência e, de fato, não seria o caso de ficar no primeiro; i. e., a procura teria acabado. Dessa maneira, ao supormos o antecedente de [3b] como verdadeiro teríamos uma contradição com o consequente tal qual pensado pelos defensores da *indistinção real*, i. e., se há algo que é por si mesmo e não cumpriria ter ficado no primeiro, então não haveria a possibilidade de regresso infinito. Portanto, para os propósitos de AC4, a premissa [3b] teria de ser excluída por ser contraditória. Seria importante, no entanto, saber até que ponto os proponentes da distinção real poderiam fazer uso dela.

Vejamos. É possível pensarmos no Primeiro Princípio (ou, talvez, Deus, no caso) como um ente que cumpra os requisitos do antecedente. Todos concordam que o Primeiro Princípio é um ente a cuja essência o ser pertence – mas nem todos concordam que os outros entes (os “causados”) têm o ser por sua própria essência; e, com o caso Primeiro Princípio, é possível identificar o ente a cuja essência o ser pertence e, ao mesmo tempo, garantir a negação de “cumpriria ter ficado no primeiro” – algo que seria proveitoso para um defensor da distinção real, pois seria indício de que os causados (a coisa da sentença [1]) precisam do acréscimo da “disposição”. A negação da sentença “cumpriria ter ficado no primeiro” seria o caso, se o Primeiro Princípio estivesse em um plano ontológico diverso do plano dos causados – pois, se o Primeiro Princípio estivesse no mesmo plano dos “causados”, então compartilharia das mesmas leis que regem os outros entes, e, assim, a coisa seria por sua própria essência, porque a coisa também partilharia das mesmas leis que regem o comportamento do Primeiro Princípio e, assim, valeria “cumpriria ter ficado no primeiro”.

Assim o antecedente “se a disposição acrescentada é por sua própria essência e não cumpriria termos ficado no primeiro” poderia ser verdadeiro e teríamos dúvidas sobre o consequente (regresso infinito). Poderia haver regresso infinito, apenas, a) se não fosse possível avaliar todos os outros entes do universo e/ou, novamente, b) se Deus não fizesse parte desse universo. Se Deus fizesse parte desse universo, então haveria o problema do “cumpriria ter ficado no primeiro”. De outro modo, se Deus fizesse parte desse universo, então ele compartilharia de todas as regras vigentes nesse universo? Se for o caso de ele compartilhar, então cumpriria ter ficado no primeiro e, a premissa [3b] seria verdadeira por vacuidade (i. e., “não cumpriria ter ficado no primeiro”, parte do

antecedente de [3b], seria uma sentença falsa e tornaria falso todo o antecedente e, assim, tornando a implicação de [3b] verdadeira).

Surgem, aqui, mais alguns problemas para o propositor de AC4, pois ele parece aceitar implicitamente alguma tese que requeira:

a) que o Primeiro Princípio faça parte do mesmo plano ontológico dos entes “causados”, tese que parece negar qualquer possibilidade de criacionismo e que teria o condão de, na pior das hipóteses, remeter a “disposição” até o Primeiro Princípio<sup>95</sup> – ente a cuja essência o ser pertence com certeza – e aplicar “cumpriria ter ficado no primeiro”; e, assim, tornar contraditória a sentença [3b] e, portanto, inaceitável.

b) parece haver alguma aceitação de argumentos que indiquem uma homogeneidade cosmológica (cf., por exemplo, a crítica ao argumento cosmológico em Hume); i. e., para provar que há um ente que mova sem ser movido, é possível partir da física do mundo material até chegar no Primeiro Princípio (tese que pode ser mobilizada por criacionistas; entretanto, para o caso de Tomás de Aquino, parece haver uma versão dirimida dessa proposta: Tomás trataria âmbitos metafísicos por analogia com o plano material).

Continuemos especulando o caso, o qual, ainda, será discutido mais abaixo. Continuemos a supor que estamos tratando do Primeiro Princípio. Agora, tomemos a sentença [3b]:

“se a disposição acrescentada é por sua própria essência e não cumpriria termos ficado no primeiro, então cumpre que se proceda ao infinito”.

O antecedente do condicional seria verdadeiro: não cumpriria termos ficado no primeiro, pois a coisa referida na sentença [1] não é Deus (é, justamente, uma *coisa* qualquer) e o ser que Deus acrescenta aos outros pertence a ele próprio, ou seja, Deus é

<sup>95</sup> Em uma hipótese mais plausível, o argumento poderia acabar nas inteligências. Elas são entes que poderiam ser considerados “causados”, possuem apenas forma e são *ad aeternum*. Esse problema, como vimos, aparece em A7 e será respondido em RA7. Ou seja, os defensores da distinção real precisam mostrar que há algum tipo de composição nas inteligências para tornar o argumento da distinção real mais forte.



por sua própria essência (i. e., ao passar por uma infinidade de entes, os quais não fazemos ideia de se o ser pertence à essência deles – pois é algo em disputa –, chegamos ao Primeiro Princípio). Agora, vejamos o caso do conseqüente. Para que ele não seja falso, como já vimos, o Primeiro Princípio ou Deus deve estar em um outro espaço ontológico com relação aos outros entes e é preciso que não se consiga esgotar o número de “causados” a ser analisado. Assim, por mais que o antecedente seja verdadeiro, seria possível haver um regresso infinito por causa do *gap* ontológico entre o Primeiro Princípio e os causados – motivando, assim, a um certo tipo de interpretação sobre a criação como um ato da vontade de Deus que está para além das regras do mundo dos causados. Esse problema divide os debatedores: Sigério coloca o Primeiro Princípio como um ente que está dentro do mesmo universo dos outros entes (i. e., os “causados”); para Alberto, Avicena e Tomás de Aquino, o caso parece ser outro – pelo menos, segundo o modo como Sigério avalia a posição deles<sup>96</sup>. Desse modo, é possível verificar que a posição de AC4, atribuída a Averróis em [1], funcionaria plenamente, se e somente se for possível estabelecer qual o estatuto ontológico dos entes do respectivo universo em que essas disposições são ou não acrescentadas e que não seja possível esgotar a análise sobre se os causados são ou não por si mesmos – o que parece não ser o caso, pois, ao se dividir os entes por tipos (materiais não-eternos, materiais eternos, imateriais), seria possível mostrar que, por mais entes que se tenham, seus tipos ou classes são finitos. Nesse caso, o regresso infinito torna-se uma hipótese distante. Então, o foco de AC4 poderia ser garantir que todos os entes (i. e., causados e PP) operem em um mesmo universo sob as mesmas regras.

<sup>96</sup> Na solução, Sigério aludirá a uma possível interpretação que vai no sentido de colocar as posições de Alberto/Avicena e de Tomás de Aquino como criacionistas. Não pareceria ser muito complicado mostrar que ambos seriam, de fato, criacionistas, contudo não o faremos, aqui. Sigério, por seu turno, defende um universo eterno e nega claramente o criacionismo (Cf. a questão de Sigério sobre a “*creatio ex nihilo*” e “*De aeternitate mundi*”). Tomás de Aquino, quando debatendo o problema da criação do mundo a partir de uma matriz aristotélica tenta mostrar que a questão é indecidível, restando, portanto, o testemunho da fé. Parece ser o caso, então, de a estratégia de Sigério ser a seguinte: mostrar, na solução, que os argumentos atribuídos a Alberto, Avicena e Tomás carregam implicitamente uma posição criacionista, a qual, por sua vez, tem como ponto principal colocar PP em um outro paradigma ontológico. Esse paradigma só poderia ser descrito através de analogias ou por uma teologia negativa, restando, assim, a qualquer prova de cunho aristotelizante se contentar com seus limites, os quais só poderiam ser superados pela fé. Pelo menos, é assim que Sigério parece interpretar a posição de seus interlocutores nesse curso que ele dá sobre a *Metafísica*.

De outro modo: é preciso se perguntar se as disposições acrescentadas pertencem ou não ao mesmo universo ou estado de coisas do que os causados – pois, se as disposições viessem de um outro plano ontológico, então não haveria argumento possível baseado na razão para dar conta deles; teríamos, talvez, apenas a fé – e se essas disposições operam dentro da chave aristotélica de que, como ressalta Sigério, na solução, matéria, forma e composto bastariam para descrever o ambiente ontológico em questão, então não estamos em um ambiente criacionista.

Por exemplo, veremos na solução que Sigério vê em Tomás de Aquino uma outra proposta (i. e., diferente daquela em que os entes operam sob um mesmo universo e mesmas leis), a qual ele não diz explicitamente: que para descrever o mundo, além de matéria, forma e composto, seria mister considerar o ato de ser (teoria que acrescentaria ao âmbito aristotélico, uma camada criacionista tentando não abrir mão de Aristóteles; algo que Sigério chamará de “quarta natureza”)<sup>97</sup>. No fim das contas, AC4 requer tantos pressupostos que Sigério fará o possível na solução para reavaliá-los e, ademais, nas considerações finais da solução, Sigério repetirá AC4, mas, dessa vez, munido de suas soluções, i. e., não mais na chave da petição de princípio, ou dogmática, que qualifica os argumentos iniciais (os quais se dividem entre favoráveis e contrários à distinção real entre ser e essência).

Assim, foquemos, agora, em [3a], i. e., tomando o referente de “se não” como o conseq[2].

[3a]: Se não cumpriria ter ficado no primeiro, então cumpre que se proceda ao infinito (= falácia do regresso infinito).

<sup>97</sup> Ao se referir à posição de Tomás de Aquino, na solução, diz Sigério: “Ora, dizer que o ser é algo acrescentado à essência da coisa, de modo que não é a própria coisa, nem parte da essência, como a matéria e a forma, e dizer que não é um acidente **é sustentar uma quarta natureza nos entes**. Ainda desse modo, diz-se que o ser é algo acrescentado e não é a própria coisa, nem o princípio da coisa, mas é algo constituído pelos princípios da essência. Ora, o constituído pelos princípios da essência é a própria coisa, razão pela qual não será acrescentado” (destaque nosso). Muito provavelmente, a quarta natureza seria o *ato de ser*. Ademais, vemos que, na solução, os eufemismos não mais serão usados, i. e., não se trata de pensar em “disposições”, mas de chamar as coisas pelo nome: ou se está em um ambiente no qual a lista dos constituintes dos entes é: matéria, forma e composto; ou se está discutindo um texto que não é a *Metafísica*. Vemos que o termo “disposição” perde espaço para o termo “ser” ou “forma”, etc..

[B]: não cumpriria ter ficado no primeiro. (Logo, segue-se a falácia).

i) Se é o caso de haver a falácia do regresso infinito, então o argumento não funciona para o caso pensado, i. e., para mostrar que a coisa *não é por si mesma*.

ii) Se o argumento de AC4 não é falacioso, então ocorre de termos de aceitar que não é o caso de [A]. Ou seja, temos:  $\neg[A]$ : a coisa não é pela disposição acrescentada à sua essência – i. e., a coisa é por si mesma (= HG).

O que está implicado, aqui, é que a coisa é por si mesma (*per seipsa* ou *per suam essentiam*). Novamente, ressaltamos que não parece ter uma terceira via entre o “ser por si mesma” e “não ser por si mesma” (= ter uma disposição acrescentada à essência).

Agora, vejamos o seguinte caso. Se a disposição é por si mesma, então segue-se o conseqüente de [2] (“cumpriria ter ficado no primeiro”). Qual o escopo de “primeiro”? O conseqüente pode se referir à sentença [1] ou a algo não explícito no argumento.

Se “conseq[2]” referir-se a [1], então o texto não faz sentido. A sentença [1], mesmo com sua hipótese [A], diz-nos apenas que a coisa talvez requeira uma disposição que lhe seja acrescentada, para que seja ([1] sem [A] é apenas um condicional, a partir do qual não seria possível tirar nenhuma consequência). Dessa maneira, parece que conseq[2] se refere à HG (= a coisa é por si mesma).

Explicitamente, se a coisa é por si mesma, então o argumento contrário não é o caso, pois ao analisarmos a coisa como dependente de uma “disposição”, caímos na falácia da regressão infinita, algo que todos os partícipes do debate concordam que não deve acontecer ou encontraremos uma disposição a cuja essência o ser pertence. Portanto, o argumento, tal como reconstruído por nós, mostra como, para Averróis na visão de Sigério, a coisa é por si mesma (= o ser pertence à essência dos causados).

Todavia, agora, o problema é explicitar as condições de possibilidade para que as premissas desse argumento sejam verdadeiras e tentar mostrar a força desse argumento para o debate. Como já vimos acima, alguns elementos já foram destacados. De início, pedimos ao leitor que tenha em mente que, conforme veremos abaixo, os contendores de Sigério são Tomás de Aquino e Avicena/Alberto Magno, e, para Sigério, ambos os contendores têm pressupostos ontológicos distintos, algo que fará toda a

diferença para que se entenda a força do argumento, pois esse argumento consegue, ao mesmo tempo, desmontar a tese de Tomás e de Avinca/Alberto (nunca é demais ressaltar, falamos segundo a leitura que Sigério faz de ambos para o caso em questão).

Primeiramente seria o caso de entendermos o que significa a expressão contida em [1]: “se a coisa é não por sua essência, mas pela *disposição acrescentada* à essência, há reiteradamente aquela disposição”. Sem grandes mediações o que está dito aqui é que há uma relação entre “é” e “**disposição acrescentada**”. Há o caso em que a coisa é sem requerer a “disposição acrescentada” e há o caso inverso. Se estamos tratando do “é” da coisa, estamos tratando de seu **ser**, então se a coisa é por uma “disposição acrescentada”, estamos diante de um acréscimo de ser na “essência” da coisa. Assim, é desse modo que o argumento requer que entendamos o modo como ele trabalha com o problema do pertencimento ou não do ser à essência dos causados. Logo, a expressão “disposição acrescentada” refere-se *eufemisticamente* ao *ser* acrescentado à essência para que ela seja.

Todavia, precisamos avaliar o “eufemisticamente” e, para isso, é exigido que esclareçamos o antecedente da sentença [2]: “se disseres que *aquela disposição é por sua essência*, cumpriria ter ficado no primeiro”. Nós, acima, interpretamos a expressão “disposição acrescentada” tendo como referência o ser, contudo não faria sentido nos perguntarmos pela essência do ser para saber se o ser é por sua própria essência (para nos adequarmos à redação de [1]). Nesse caso, o termo “disposição” precisaria também indicar algo que dê conta do modo como o antecedente de [2] está formulado.

Tendo em vista o horizonte teórico sob o qual estamos operando, perguntar-se se a *disposição* é por sua essência equivaleria a se perguntar se estaríamos nos referindo a um acréscimo de algo com estatuto ontológico similar ao da *forma*, para que possamos evitar, dentro do argumento que estamos analisando, a pergunta se o ser é por sua essência. Uma pergunta que, dentro do arcabouço aristotélico, fica cada vez mais descabida, uma vez que, nesse arcabouço, não temos composição de duas ou mais formas ou de ser com essência, etc. – composições, estas, que começaram a ser pensadas a partir do neoplatonismo reinante nos círculos universitários medievais tardios.

Recapitulando. O problema é saber se em [1] a disposição acrescentada poderia ser o *ser* e se em [2] teria cabimento em se perguntar se o ser é por sua essência. Toda essa miríade de possibilidades se dá porque não fazemos ideia do que significa “disposição acrescentada”, mas sabemos que o objetivo do argumento é negar a composição real entre ser e essência nos causados. Portanto, para que possamos esclarecer o argumento, precisamos testar algumas possibilidades para sabermos o escopo dos termos que estão sendo usados.

Podemos, nesse caso, recorrer a Gilson, pois há, aqui, um jogo de espelhos que ele soube muito bem precisar:

Para os discípulos de Aristóteles, especialmente, Sigério e Averróis, segundo Gilson], trata-se exatamente de um Primeiro Motor que, pelo desejo que provoca, faz com que *as formas engendrem, sem cessar, novas substâncias na matéria*, e aí sua causalidade tem freio. (...) Com efeito, *o que é criar se não causar o ser?* Portanto, argumentar-se-á corretamente assim: *o ser é a substância* (Gilson, 2016, pp. 92-93, destaque nosso).

Segundo Gilson, no tipo de ontologia com a qual estamos lidando, há um Primeiro Motor (Primeiro Princípio/Deus) que funciona como um garantidor da estabilidade do movimento, apenas (ou seja, ele não doa ser para essência ou cria universos, etc.). Para o caso dos sublunares, esse movimento se expressa pelo engendramento de formas na matéria e esse engendramento de formas na matéria deve ser entendido como aquilo que dá ser a algo. Se esse for o caso (o qual Gilson resumiu exemplarmente), o ser está dado na forma engendrada (por isso, diz Gilson, “o ser é a substância”). Nesse sentido, quando no antecedente de [2] pergunta-se se a disposição é por sua essência, poderíamos entender que há uma pergunta sobre uma forma que seria acrescentada a um substrato material para que esse substrato possa ser dito que *é*<sup>98</sup>. Nesse caso, o argumento é capcioso, pois ao se perguntar se a *disposição* é por sua essência

<sup>98</sup> Myles Burnyeat em “A Map of *Metaphysics Z*” (2001) tem uma hipótese convergente com a de Gilson, mas para o caso de Aristóteles. Sem entrar em grandes detalhes, para esse autor, no livro *Z* da *Metafísica*, Aristóteles visa mostrar que a forma é a substância e a essência do ente. Flasch (2008) mostra que o comentário de Sigério sobre o livro *Z* da *Metafísica* segue pelo mesmo caminho. Contudo, Burnyeat não parece convergir com a tese que Sigério endossa de que a essência dos sublunares é matéria e forma.

*pressupondo* estarmos tratando da forma, já indicaria que o argumento já se resolveu: a forma é por si mesma, pois fonte do ser da coisa, e, ademais, constitui a própria essência. Desse modo, a eufemização do termo “disposição” serviria para não marcar de saída o sentido do argumento e abrir espaço para que os contrários se manifestassem. Os contrários poderão, como veremos abaixo, reivindicar A7.

Há, ainda, um outro modo de pensar a disposição. Esta não seria o ser ou a forma, mas o ato de ser. Contudo, se esse for o caso, então o problema seria resolvido de princípio, pois não estaríamos em um ambiente ontológico aristotélico, apenas. Sigério, como aludimos, comentará esse problema na solução.

Recapitulando. Em [1], se a coisa não for por si mesma, ela não teria um núcleo de estabilidade garantido pela forma (e, portanto, não seria uma *coisa* propriamente dita; de acordo com a ontologia pressuposta por AC4). Em [2], se a disposição acrescentada se referir à forma ou ao ser (lembrando que a forma é a causa de ser para o composto), então o problema está resolvido, pois toda forma já constitui algo com núcleo de estabilidade próprio. Se o argumento usasse, em vez de “disposição”, o termo “forma”, então ele já daria, de saída sua posição, impedindo, assim o debate.

(Nesse sentido, consideremos o seguinte caso: se a coisa não é por si mesma, poderíamos estar tratando de uma essência não atual (cujo nome, aqui, seria “coisa”). A atualidade adviria de uma disposição acrescentada, então teríamos um ser acrescentado. O problema é: para os defensores da distinção real entre ser e essência, o ser adviria de uma fonte diversa daquela que rege as leis naturais desse mundo; ao passo que, para os defensores da *indistinção real*, dizer “ser acrescentado”, “forma acrescentada”, “disposição acrescentada” ou “substância acrescentada”, dá na mesma. Assim, para estes, mesmo que houvesse uma essência não atual, se algo lhe desse atualidade, então seria algo como uma forma, a qual seria por si mesma fonte de ser e, assim, “cumpriria ter ficado no primeiro”, pois se no primeiro fosse uma “essência não atual”, essa essência teria forma (do contrário não seria essência, nem coisa); e, portanto, se tem forma, então é por si mesma do ponto de vista ontológico, mas podendo ser considerado ou significado como não atual. Isso evidencia as diferenças de pressupostos e de uso dos termos para os partícipes do debate – lembrando que AC4 é um argumento dogmático contra os argumentos iniciais que eram, também, dogmáticos; isso será solucionado de modo não dogmático, apenas, na solução. De um lado, os debatedores usam o termo

“essência” como algo que pode ou não ter atualidade; de outro, se algo tem essência, então tem atualidade – do contrário seria mera brincadeira verbal).

Voltemos ao problema da forma/ser, em AC4:

[1 a]: se a coisa é por uma forma acrescentada à sua essência, então há reiteradamente essa forma.

[2 a]: se a forma é por sua essência, então cumpriria ter ficado no primeiro. (Aqui, convém lembrar que a forma é sua própria essência, logo ela é por sua própria essência; apesar da frase, formulada assim, ser muito pouco clara).

Agora:

[1 b]: se a coisa é por um ser acrescentado à sua essência, então há reiteradamente esse ser.

[2 b]: se o ser é por sua essência, então cumpriria ter ficado no primeiro.

Ao analisarmos [1 a], [1 b] etc., temos que o termo *disposição* deixa em aberto ambas as possibilidades, deixando, então, o debate mais franco. Ademais, a ideia seria recuperar A7, pois, nesse argumento, os defensores da distinção real tomam o caso limite: se PP é simples, então o resto deve ser composto, i. e., incluindo as inteligências, as quais seriam apenas forma (ou, como querem os defensores da distinção real: as inteligências seriam compostas de forma/essência e ser, pois o único ente que teria o ser por sua essência seria PP). Esse argumento poderia limitar a proposta de AC4. Veremos abaixo.

Em segundo lugar, o problema é: por que a sentença [2] (“e se disseses que aquela disposição é por sua essência, cumpriria ter ficado no primeiro”) se estrutura de modo a que seu conseqüente seja “cumpriria ter ficado no primeiro”? O que está implícito, aqui? Acreditamos que há, aqui, uma versão do Princípio da Homogeneidade Cosmológica (PHC) ou Argumento Cosmológico. A dicção do argumento para o caso

em que estamos trabalhando poderia ser: a mesma regra aplicada a um ente do universo deve ser aplicada a outros entes do mesmo universo.

Ora, se esse é o caso, então temos o seguinte: como saberíamos onde parar a argumentação para que seja possível aplicar “conseq[2]”? De modo mais claro: imaginemos um item sublunar, por exemplo, o homem. O ser pertence à essência do homem? Não sabemos. Há algum outro sublunar a que possamos usar de exemplo? Não, pois, para nenhum sublunar, nós sabemos se é o caso de o ser pertencer à sua essência (ou, igualmente, de uma disposição precisar ser acrescentada à sua essência). Tomemos a Lua ou o Sol. O ser pertence à essência desses entes? Não sabemos, também. Sabemos, apenas, que ambos são eternos.

Tomemos, agora, alguma inteligência, o ser pertence à essência das inteligências ou há alguma disposição que precisa ser acrescentada à essência da inteligência para que ela seja? Não sabemos. Entretanto, sabemos que em sua essência não há matéria, ou seja, a essência das inteligências é apenas forma. Se a essência da inteligência é apenas forma, então, ao que tudo indica, encontramos um ente não-material, causado e eterno. Nesse caso, temos o que os defensores da *indistinção* real procuravam. Assim, ao chegarmos às inteligências e se [2] for uma sentença verdadeira, então vale conseq[2] = “cumpriria ter ficado no primeiro”. Contudo, para que esse seja o caso, os defensores dessa tese precisam explicar o argumento exposto em A7, sobre a composição entre essência e ser para as inteligências. O litígio continua (veremos mais abaixo a resposta ao argumento inicia 7 [= RA7]).

Desse modo, em cada caso tomado como exemplar, nós não fazemos a menor ideia de se o ser pertence à essência dos entes sublunares ou inteligências e, também, não sabemos se há regresso infinito. Contudo, falta um caso: o ser pertence à essência do Primeiro Princípio? Sim. Como sabemos? É preciso haver um ente que mova sem ser movido, do contrário teríamos um regresso infinito (prova oriunda da física; cf., por exemplo, Aristóteles, *Física*, VIII, 4-6 e Aristóteles *Met.* XII, 1-6; Sigério argumenta, por exemplo, em *Questio de creatione ex nihilo* que o mundo não pode ter sido criado, 2015). Esse ente é o Primeiro Princípio.

Dispomos, agora, de duas informações: a) o regresso infinito não pode ser aceito em nenhum caso (nem em provas físicas, nem metafísicas, etc.), pois trata-se de uma falácia que todos os debatedores repudiam; b) precisamos lidar com o caso de que



“conseq[2]” pode ser aplicado unicamente a PP para que possamos mostrar que o ser pertence à essência dos causados. Ou seja, quando o argumento chega em PP, segue-se “cumpriria ter ficado no primeiro”, isto é [HG] = a coisa é por sua essência.

Ora, a pergunta principal da questão de Sigério é: o ser pertence à essência dos causados? A resposta possível, até o momento, é: baseando-se em AC4, sim, pois o ser pertence à essência do Primeiro Princípio. O problema disso é que para mostrar que o ser pertence à essência **dos causados**, nós precisamos mostrar que há um liame comum entre estes e o **incausado**. Ao que tudo indica, essa tese não parece ser amplamente aceita. Formulando mais claramente: se no Primeiro Princípio o ser pertence à sua essência, então o ser também pertence à essência dos causados. Logo, a pergunta que temos de fazer é: o Primeiro Princípio e os causados fazem parte do mesmo universo e se orientam segundo as mesmas regras, diferindo, apenas, no *quantum* de atualidade disponível para cada um ( o Primeiro Princípio tendo máxima atualidade e os causados diferindo em atualidade segundo sua posição na hierarquia dos entes)?

Não parece que a tese formulada dessa maneira tenha muitos que a sustentem, contudo, esse é o caso de Sigério, como veremos na solução e na resposta que Sigério dá ao sétimo argumento inicial (RA7). Vejamos como Zimmerman (1998, p. 234) resume a posição de Sigério sobre o “sujeito” da metafísica:

1. Há, apenas, *um* sujeito da metafísica. Esse deve ser uma totalidade (ein Allgemeines sein).
2. Deus não é o sujeito da metafísica. Sua existência (Existenz) é provada na ciência da natureza (Naturwissenschaft), mas as qualidades e partes, as quais na metafísica são investigadas, não advém de Deus como sujeito.
3. Sujeito da metafísica é o ente (Seiende) enquanto tal (als solches).
4. O ente enquanto tal não tem princípios e causas. Por isso, Deus não pode ser vislumbrado como causa ou princípio do sujeito da metafísica.
5. Deus esta na *tota universitas entium* (totalidade dos entes/todo universo dos entes, latim de Zimmerman) e, por isso, esta contido no sujeito da metafísica<sup>99</sup> (Sublinhado nosso).

<sup>99</sup> “1. Es gibt nur *ein* Subjekt der Metaphysik. Dies muss ein Allgemeines sein. 2. Gott ist nicht das Subjekt der Metaphysik. Seine Existenz wird zwar in der Naturwissenschaft bewiesen, aber die Eigenschaften und Teile, die in der Metaphysik untersucht werden, kommen nicht Gott als Subjekt zu. 3. Subjekt der Metaphysik ist das Seiende als Solches. 4. Das Seiende als solches hat keine Prinzipien and Ursachen. Demnach kann Gott nicht als Ursach oder Prinzip des Subjekts

Daqui, fica claro que da posição de Sigério sobre o lugar destinado a Deus/PP na hierarquia dos entes implica a partilha de um mesmo “solo” cosmológico pelo Primeiro Princípio e causados (Sigério deixa clara sua posição no que concerne a esse tópico na resposta à sétima consideração inicial, RA7, ao expor sua posição sobre a hierarquia ontológica; essa posição fica evidente, também, na solução da questão II do livro III, pp. 90-92). Ora, se esse é o caso, então fica claro o modo como o argumento pretende provar que o ser pertence à essência dos causados: fazendo o argumento recuar até Deus, ente a cuja essência sabemos que o ser pertence, ou, pelo menos, sabemos que é consenso entre os debatedores que o ser pertence à essência de PP. Lembrando que Sigério mobiliza Averróis como autoridade para esse argumento.

Como seria o caso para aqueles que discordam da proposta de que Deus e os causados partilhem o mesmo solo cosmológico (chamemos de “*gap* ontológico”)? Para esses, do ponto de vista daqueles que implicitamente não aceitem o *gap* entre PP e os causados, o argumento cai em um regresso infinito, pois nunca alcançaríamos um ente causado para o qual saibamos se o ser pertence à sua essência (o que poderia ser um indício de não haver nenhum causado com essa característica). Ou seja, a visada dos defensores do *gap* ontológico entre Deus e os causados, com sua proposta, por exemplo, analógica para que se possa falar sobre Deus e as inteligências, faz com que essa ontologia caia no argumento do regresso infinito – ao menos, essa parece ser a ideia de AC4 e, por isso, para os defensores do *gap* o argumento A7 é tão importante: se esse argumento for o caso, não haveria regresso infinito.

Em A7, há uma possível resposta daqueles que defendem o *gap* ontológico. Mesmo correndo o risco de sermos repetitivos, traremos a citação do argumento, sem nos determos em pormenores acima explicitados e comentados:

Ainda, tudo o que está para além do Primeiro é composto: com efeito, qualquer um difere do Primeiro quanto à simplicidade. Ora, há alguns para além do Primeiro que (tal como as inteligências) não são compostos de matéria e de forma. *Portanto, há a composição de essência e ser, e,*

der Metaphysik betrachtet werden. 5. Gott ist in der *tota universitas entium* und darum im Subjekt der Metaphysik enthalten”.

*desse modo, nesses, o ser não pertence à essência* (p. 42, lin. 48-52, destaque nosso).

Do modo como AC4 está construído, para sabermos se o ser pertence à essência dos causados, precisamos: a) retornar até as inteligências ou b) retornar até PP, para, enfim, aplicarmos o conseq[2]. Este, “b”, precisa ser feito, pois não sabemos se o ser pertence à essência de nenhum dos causados (incluindo as inteligências). Seja em “a” ou “b”, os defensores da distinção real têm grandes problemas. Vejamos como A7 endereça ambos os problemas.

Em A7, parte-se da simplicidade de PP/Deus para, em seguida, mostrar como tudo o que não é PP/Deus precisa ser composto. A noção de simplicidade pensada aqui é: pertencimento entre ser e essência. Se essa noção pressuposta é o caso, então o que ocorreria para os entes de um universo em que em sua essência não tivessem matéria, como as inteligências? Seriam as inteligências tão simples quanto PP/Deus? A resposta para essa pergunta é: se apenas PP é simples e as inteligências não são materiais (i. e., são pura essência) e são causadas, então é preciso que haja alguma composição nas inteligências para que se garanta que apenas PP seja simples. Arbitrariamente ou não, foi proposta uma composição entre essência e ser (Sigério considera arbitrária a passagem, cf. RA7). Ora, se é o caso de haver uma composição entre essência e ser, então as inteligências seriam causados compostos, assim como os entes sublunares, posição que não agradaria a aristotélicos fervorosos, pois, uma vez que o universo não teve começo nem fim, não há causados ou incausados fora do escopo “horizontal” do mundo sublunar (por exemplo, homem gera homem incessantemente).

Nesse sentido, para os defensores da distinção real entre ser e essência, o argumento de AC4 não cairia em um regresso infinito. Para isso, bastaria reparar que os causados são de dois tipos e que PP/Deus está em um outro espaço ontológico – esta última condição é requerida para que conseq[2], “cumpriria ter ficado no primeiro”, não seja o caso (do contrário ocorreria o que foi explicado, acima); i. e., não seria o caso de voltar “ao primeiro”, pois todos os casos, das inteligências e dos entes materiais, foram analisados e, neles, é necessário que haja uma disposição acrescentada (o ser); portanto, a proposição “a coisa é não por si mesma, mas por uma disposição acrescentada à sua essência” é verdadeira. Todos os causados, seriam assim, compostos: as inteligências

seriam compostas de essência e ser, e os causados materiais seriam compostos de matéria e forma (e, quiçá, também, de essência e ser = dupla composição)<sup>100</sup>.

De modo equivalente: há dois tipos de causados: materiais e não-materiais/imateriais. Os causados materiais são compostos de matéria e forma e os causados imateriais são apenas formas. Se os causados imateriais são apenas formas, então eles são tão simples quanto PP/Deus? Não, pois a simplicidade é apenas de PP/Deus, logo as inteligências são compostas de ser e essências. Repara-se que o *gap* ontológico é pressuposto ao garantir que mesmo sendo imateriais, as inteligências precisam ser compostas para que isso não “atrapalhe” a simplicidade do Deus criador.

A partir desse argumento percebemos que com o *gap* ontológico é possível garantir que o ser *não* pertence à essência dos causados – novamente, [2]: “e se disseres que aquela disposição é por sua essência, cumpriria ter ficado no primeiro”. A única disposição que é por sua essência não partilha o mesmo espaço ontológico dos entes causados. Assim, não há regresso infinito, pois mostra-se que não é possível chegar a PP e todos os casos são avaliados.

Logo, Sigério precisará mostrar que A7 não funciona (cf. RA7) e precisará mostrar, na solução, como cada um dos grandes tipos argumentativos do debate (Tomás e Avicena/Alberto) se comportam perante o princípio da homogeneidade cosmológica.

<sup>100</sup> Em DEE, IV, diz Tomás de Aquino: “Donde não há de nenhum modo na alma ou na inteligência a composição a partir de matéria e forma, pois, desse modo, a essência seria tomada nelas como nas substâncias corporais. *Mas, há ali a composição entre forma e ser*” (Trad. Carlos Eduardo de Oliveira, 2016, p. 14). Também em DEE, IV, há um indício do que pode ser uma formulação do *gap* ontológico entre PP e os causados: “toda essência ou quiddidade pode ser inteligida sem que algo seja inteligido a respeito de seu ser (...); portanto, é patente que o ser é algo diverso da essência ou quiddidade”.

## Capítulo 4

### Contra a distinção real entre ser e essências

Nesta parte será analisada a solução de Sigério para a questão. Ele, primeiro, relata algumas opiniões de outros autores que seriam “divergentes” a respeito da questão proposta, depois, apresenta um arrazoado próprio a respeito do que compreende da dificuldade visada por essas opiniões para, por fim, oferecer sua própria resposta para a questão (Ed. Dunphy, pp. 43-45, lin. 80-26). Dividiremos essa Solução em dois blocos: parte negativa e parte positiva. O primeiro bloco relata as opiniões ditas “divergentes”. O segundo, a resposta de Sigério. Nesse sentido, agora, analisaremos a primeira solução divergente e veremos como Sigério a impugna.

A parte negativa da solução será dividida em duas partes: a) problemas da proposta de Alberto/Avicena e b) problemas da proposta de Tomás de Aquino. O primeiro trecho de “a”, o qual será nosso foco, nesse momento, relata a opinião atribuída a Alberto Magno e, nele, é defendida a distinção real entre ser e essência e a distinção intencional entre coisa e ente. O segundo trecho, nomeado de “sed contra”, relata uma resposta geral que poderia ser usada contra o argumento de Alberto Magno, explorando o problema dessa defesa da distinção real construída a partir de um “paralelismo” entre a coisa e o Primeiro Princípio doador de ser para a coisa. Veremos que por ser uma solução que precisa de algum comprometimento ontológico, a proposta do “sed contra” não precisaria ser assumida como de Sigério, *a priori*, pois Sigério, como veremos, estaria mais preocupado em estabelecer o escopo dos termos do debate. No terceiro trecho, temos o argumento nomeado como “*alia ratio illorum*”, o qual visa rerepresentar o enunciado chave da distinção real, de modo invertido com o comentário que foi respondido pelo “sed contra”: tudo o que possui ser em sua própria essência não requer outro, ou seja, trata-se de algo *per se* ou *a partir de si mesma*. Esse argumento parece não ter sido redigido em sua forma completa, pois não seria nada além de uma rerepresentação do argumento atribuído a Alberto. No quarto trecho, temos a posição de Sigério propriamente dita. Essa resposta tem três características: a) ela é posta como contrária à posição de Alberto e Avicena, este último citado nominalmente, no trecho; b) ela mobiliza o enunciado chave da distinção real na seguinte paráfrase: “a coisa é a

partir de si mesma (*ex seipsa*)” e, por fim, c) ela responde a partir de uma análise semântica dos termos “ex” e “per”. Nesse sentido, notamos que Sigério tem como objetivo responder aos problemas oriundos da distinção real entre ser e essência de uma só vez e a partir de uma análise semântica. De outro modo, Sigério, no momento, não parece querer se comprometer com nenhuma tese ontologicamente mais forte – talvez porque o problema não seja criar uma ontologia, mas avaliar a ontologia dada na *Metafísica*.

Gostaríamos, antes de entrarmos nos meandros do texto, de fazer duas observações: i) para os defensores da distinção real tal qual expostos por Sigério, a frase “a coisa é a partir de si mesma” é falsa e seria contraposta pela frase: “o Primeiro Princípio é a partir de si mesmo” – ou seja, o único sujeito que poderia receber o predicado “é a partir de si mesmo” seria o Primeiro Princípio; ii) ao contrário dos argumentos defendidos por alguns comentadores, Sigério parece dar ênfase a uma resposta que parta da análise semântica de proposições e, não, a partir de considerações ontológicas.

### **Alguns pressupostos para o melhor estabelecimento da posição de Sigério sobre a distinção real: o quarto e o quinto argumentos iniciais da questão**

Antes de prosseguirmos para uma interpretação mais detida do trecho da solução em que Sigério desmobiliza a distinção real, vejamos, novamente, os argumentos iniciais 4 e 5 (A4 e A5), pois eles nos fornecem elementos clarificadores de certos problemas que aparecerão abaixo e que permitem estabelecer a partir de onde é possível mobilizar uma proposta semântica como prolegômeno de uma ontologia. Ademais, é bom ter em mente que todos os argumentos das considerações iniciais são favoráveis à distinção real e parecem descrever o modo como Sigério entende essa distinção.

Diz Sigério na quarta consideração inicial, A4, (p. 42, lin. 28-31, **negrito nosso**):

Ainda, pela autoridade de Avicena, no segundo livro do *Tratado* e no segundo livro do *Sobre o céu e o mundo*: **a imposição de coisa se dá a partir da quiddidade em geral, e os homens imaginam** duas intenções a

intenção de coisa e a de ente; portanto, a noção de ser é diversa da noção de coisa<sup>101</sup>.

A primeira questão que nos interessa está no primeiro negrito: “a imposição de coisa se dá a partir da quiddidade em geral”. Esse excerto nos ajuda a fundamentar aquilo que descreveremos abaixo de “coisa/essência”. Em alguns momentos chave do trecho que estamos analisando, Sigério mobiliza os termos “res” e “essentia” (com variações como: “essentia rei”) e essa oscilação entre ambos os termos ocorre tanto para descrever o argumento da distinção real, quanto para responder contra esse argumento. Pelo contexto do trecho, percebemos que os termos “coisa” e “essência” são intercambiáveis, contudo, vale a pena reforçar essa intercambialidade com um novo termo, uma vez que há uma consideração inicial para fundamentá-lo. Ou seja, parafraseando o excerto, o termo coisa é imposto a tudo aquilo que tenha uma quiddidade, a qual, por sua vez, é a descrição de uma essência; portanto, o uso do termo “coisa” implica uma essência. Disso, seguir-se-ia, como veremos pelo segundo negrito, a diferença intencional entre ente e coisa e a diferença nocional entre coisa e ser.

O segundo negrito nos mostra qual é o intelecto que opera como o padrão da análise: trata-se do intelecto do homem. Essa passagem poderia ser remetida, também, ao trecho inicial do *De ente et essentia* de Tomás de Aquino<sup>102</sup>. Diz Tomás: “ens autem et essentia sunt que primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in primo libro sue *Metaphysice*” (Ed. Leonina, 1976, p. 369, lin. 3-5). Em tradução nossa: “ente e essência são aquilo que primeiramente são concebidos pelo intelecto, como diz Avicena no primeiro livro de sua *Metafísica*”. Sigério, como se pode ver em uma das partes de sua resposta à quinta consideração inicial diz: “tamen illud quod primo comprehenditur ab intellectu est ens” (Ed. Dunphy, p. 47, lin. 00-01). Em tradução nossa: “aquilo que é primeiramente compreendido pelo intelecto é o ente”. Ou seja, tanto Sigério, quanto Avicena-Alberto e Tomás de Aquino partiriam, segundo a montagem que Sigério faz da proposta da distinção real, de um mesmo ponto inicial. É importante salientar esse ponto para que não pareça que a análise de Sigério incorra em uma petição de princípio<sup>103</sup>. Ademais, acreditamos poder mostrar que Sigério desmobiliza a distinção real se

<sup>101</sup> “Item, auctoritate Avicennae II<sup>o</sup> tractatu et II<sup>o</sup> Caeli et mundi: **res imponitur a quidditate in communi, et intentio rei et entis imaginantur ab hominibus duae intentiones**; ergo ratio essendi est alterius rationis quam ratio rei”.

<sup>102</sup> Aqui, usaremos a edição Leonina (1976).

utilizando de duas estratégias: a) análise interna dos argumento típico-ideais da distinção real para mostrar que eles são inconsistentes (algo que ocorrerá nas partes intituladas “sed contra” e “alia ratio illorum” e b) análise semântica dos termos em disputa, na resposta ao bloco. Outrossim, é preciso ressaltar que Sigério parece concordar com A4 e A5 sem, no entanto, aceitar o ponto de ambos os argumentos com a marcação ontológica. Para Sigério, os termos “coisa” e “ente” divergem por conotarem ambientes semânticos distintos e, não, elementos reais distintos (veremos, abaixo, na parte *positiva* da solução).

Sigério traz no quinto argumento inicial, A5, o seguinte (Ed. Dunphy, 1981, p. 42, lin. 32-44, negrito nosso):

Ainda, das palavras dele, pode-se assumir que aqueles que significam a mesma essência são nomes sinônimos e que a quiddidade de um não é certificada pela essência de outro. No entanto, segundo Avicena, há certificação da quiddidade da coisa pelo ser: quando se pergunta “o que é a coisa?”, diz-se que a coisa é aquilo que é, e, assim, um é certificado pelo outro. Donde nem todos entendem o [mesmo] que esses dizem: **que a coisa é a coisa e que, no entanto, não é**. E não se assume isso apenas de Avicena, mas também de Aristóteles no começo do livro quatro da *Metafísica*: com efeito, diz que alguns são entes porque substâncias; outros, porque qualidades (e assim por diante) e outros, porque privações: razão pela qual o não ente não é ente, como ele diz literalmente. Com efeito, por mais que as coisas que são nos singulares possam não ser, cumpre dizer, **porém, que é falso que a coisa seja coisa e, no entanto, que não tenha ser nem fora da alma nem na alma**<sup>104</sup>.

<sup>103</sup> Por exemplo, Wippel (2005), Maurer (1946 e 1990), Carol (1991) e Gilson (2016 e 1952) parecem pressupor que Sigério parta de uma posição essencialista e, por isso, não teria compreendido a posição de Tomás de Aquino. Ou seja, Sigério teria caído na falácia da petição de princípio. Acreditamos que essa leitura, apesar de viável, não faz jus ao texto de Sigério. Do modo como Sigério monta o argumento, tanto ele, para fazer a crítica *ontológica*, quanto seus opositores partem do mesmo princípio. Assim, do ponto de vista histórico, as leituras citadas podem ter tido grande fortuna crítica, mas não dão conta da letra e da proposta de Sigério. Ademais, Sigério não se compromete com nenhuma ontologia, mas, sim, com a busca de um estabelecimento terminológico mais confiável utilizando como “variável independente” a letra de Aristóteles (pois, como sabemos, trata-se de um curso sobre o próprio).

<sup>104</sup> Item, ex verbis eius ibidem potest sumi quod eorum quae significant eandem essentiam sunt nomina synonyma et quidditas unius non certificatur per essentiam alterius; sed certificatio quidditatis rei est per esse, secundum Avicennam. Cum quaeritur quid est res, dicitur quod res est id quod est et sic certificatur unum per alterum. **Unde qui dicunt quod res sit res et quod**



O espírito geral do excerto é fundamentar a distinção real mostrando de onde viria a diferença entre as intenções de ente e coisa, a partir do problema da certificação. Sobre isso, falaremos abaixo. Aqui, interessa-nos destacar que a frase “que a coisa é a coisa e que, no entanto, não é” fundamenta, aqui, o que será discutido abaixo quando falarmos sobre uma dificuldade relativa ao ser/estar da coisa/essência com relação ao ser adveniente do Primeiro Princípio (pp. 43-44, lin. 81-87 e “sed contra”). Em segundo lugar, temos a frase “é falso que a coisa seja coisa e, no entanto, que não tenha ser nem fora da alma nem na alma”. Essa frase parece fundamentar a posição que julgamos estar posta em Sigério: a da negação da possibilidade de haver uma “essência absolutamente considerada” – posição que parece implicar a distinção real. Ademais, essa proposta ajudar-nos-á a analisar o “sed contra” pertencente ao primeiro bloco, que apresenta algumas opiniões divergentes.

Tendo isso em vista, podemos entrar na análise de Sigério para o caso Avicena-Alberto.

### **Introdução geral ao argumento da parte negativa da “solutio”<sup>105</sup>**

**tamen non sit, non sunt de universitate eorum qui intelligunt.** Et non solum habetur hoc ex Avicenna, sed etiam ab Aristotele in principio IV<sup>o</sup> Metaphysicae: dicit enim quod quaedam sunt entia quia substantiae, quaedam quia qualitates et sic de aliis, et quaedam quia privationes: quare non ens est non ens, ut dicit ipse in littera. Quamvis enim res quae sunt in singularibus possunt non esse, tamen dicendo quod res sit res et tamen quod non habeat esse neque extra animam neque in anima, falsum est”. Nesse excerto, não deixa de ser interessante ressaltar que as frases: “a quiddidade de um não é certificada pela essência do outro” e “há certificação da quiddidade da coisa pelo ser” parecem propor a seguinte relação “quiddidade-certificação-essência”, para a primeira frase e “quiddidade-certificação-ser”, para a segunda frase. Nesse contexto, a *essência* da primeira frase (a qual parece implicar a atualidade, para que haja a certificação) seria equivalente ao *ser* da segunda frase (o qual seria vetor da atualidade diretamente). Isso é mais um exemplo da oscilação semântica que ocorre ao longo do texto e que parece ser a maior causa da proposta semântica de Sigério. Claro que não seria demais ressaltar que estamos tratando de uma reportagem e o reportador poderia ser menos hábil em, justamente, reportar o argumento com exatidão. Entretanto, ao longo do texto, veremos o trabalho de Sigério em tentar eliminar os ruídos no uso de um arcabouço vocabular herdado da tradição latina e que não tinham o mesmo peso no ambiente aristotélico (p. ex., temos os termos “res”, “substantia”; a separação semântica entre “ens” e “esse”). Tendo estabelecido o escopo dos termos, Sigério conseguirá explorar os meandros da *Metafísica* sem correr o risco de cair em ontologias alheias.

<sup>105</sup> É preciso que se atente, na edição Dunphy, que a partir da p. 44, a linha, cuja numeração correspondente deveria ser “100”, passa a ser “00”, nesse sentido, esperaríamos a designação

O procedimento geral de Sigério para construir sua tese do pertencimento do ser à essência dos causados parece se valer da hipótese de que as posições existentes sobre o assunto podem ser reduzidas à posição de três autores, os quais, por sua vez, serviriam de índice para dois argumentos. Os três autores seriam Alberto Magno, Avicena e Tomás de Aquino, e os dois argumentos podem ser nomeados como “distinção real entre ser e essência” e “via média” – a qual teria como enunciação possível: o ser seria algo acrescentado à essência da coisa, não sendo um acidente dessa essência, mas seria como que (*quasi*) a partir dos princípios da essência<sup>106</sup>. A “distinção real” diria respeito aos dois primeiros autores e a “via média” a Tomás de Aquino.

Em todas as posições a serem analisadas, parece haver consenso quanto ao pertencimento do ser à essência daquilo que será nomeado como Primeiro Princípio, e, dessa maneira, torna-se importante atentarmos para o problema adveniente da consideração quanto ao pertencimento do ser à essência dos *causados*: é a partir das considerações feitas tendo os “causados” em foco que as diferenças de posição entre Sigério e os outros autores ficarão ainda mais marcadas, evidenciando uma diferença de procedimento<sup>107</sup>.

Em sua resposta, Sigério teria dado “um passo atrás” e procederia a partir de uma análise semântica dos termos em jogo, ao passo que os autores que ele critica teriam em vista uma “abordagem diretamente ontológica”<sup>108</sup>. Tentaremos mostrar que a

“80-126”. O mesmo ocorre na p. 47, na passagem do [1]99-[2]00.

<sup>106</sup> Cf. p. 44, lin. 110-113: argumento atribuído, por Dunphy, a Tomás de Aquino (Comentário à *Metafísica*, IV, lição 2, n. 558). No ms. Cambridge (ed. Maurer, 1983, p. 32, lin. 87), na parte correspondente, a atribuição é literal: “Alia est hic opinio, et fuit Thomae de Aquino”.

<sup>107</sup> Maurer enfatiza o ineditismo da proposta (1990, p. 120): “The question of the relation of essence and existence [*esse*] was in the air in the second half of the thirteenth century. All the masters, including Albert the Great, Bonaventure and Thomas Aquinas, expressed their views on the subject; *but to the best of my knowledge no one of them formulated the general question of the relation between essence and existence [*esse*] in creatures*. Siger seems to have been the first to do so, and after him the question became standard in the schools” (itálico e adendos nossos). Vale ressaltar que, se nossa leitura se confirmar ao final do processo, o uso que Sigério faz do termo “causados” acaba por se tornar quase irônico. Veremos que, e Sigério defende isso em outros escritos, o mundo de Sigério é eterno, estável e os entes sublunares seriam causados em um sentido muito preciso: o de “homem gera homem”. Sigério não faz isso, apenas, para o termo “causados”, mas, também, como veremos, para o termo “participação”. Opera-se, então, uma redução semântica de tudo aquilo que pareceria ter tessitura ontológica. O processo ficará claro quando comentarmos a parte positiva da solução.

<sup>108</sup> Acreditamos que a seguinte formulação de Imbach (1981, p. 310) é esclarecedora para a hipótese interpretativa por nós proposta: “An dieser Lehre der realen Identität von res (essentia) und ens (esse) ist die *sprachphilosophische* Ausrichtung bemerkenswert. Sein und Wesen sind zuerst einmal zwei verschiedene sprachliche Ausdrücke (...) Siger erachtet es als notwendig,

análise feita por Sigério sobre o argumento dos autores toma-os por seu valor de face: isto é, ele testa as premissas desses autores, discute-as e chega à conclusão de que ora tratar-se-ia de alguma premissa ambígua, dependente de critérios que permitiriam esclarecer seu sentido último (posição de Alberto/Avicena); ora tratar-se-ia de um argumento que abre um escopo interpretativo que parece extrapolar, justamente, a *Metafísica* de Aristóteles, cujo objetivo é ser elucidada a partir dessas *Quaestiones* (posição de Tomás de Aquino).

Nesse sentido, pretendemos mostrar que Sigério não pressupõe sua própria posição – a qual, por ora, podemos nomear como o fez Imbach: “filosófico-linguística” – ao desbancar a posição de outros autores, mas, pelo contrário, ele testa a relevância *de uma certa reconstrução* dos argumentos de outros autores. Assim, segundo nossa leitura, não parece ser o caso de Sigério incorrer em uma petição de princípio; ou seja, ele não pressupõe suas conclusões no âmbito da análise da posição de outros autores e, uma vez desbancada as hipóteses desses autores, ele parte para seu posicionamento (“parte positiva da *solutio*”). Outrossim, no que tange aos questionamentos da validade ou não do modo como se dá a reconstrução das premissas de outros autores, Sigério parece, em primeiro lugar, reconstruí-las a partir de seu conhecimento das obras principais daquele período (Avicena, Alberto Magno, Tomás de Aquino e Averróis, para citar apenas alguns); em segundo lugar, a partir de um diálogo com seus alunos e, em terceiro lugar, elas parecem estar na ordem do dia de todos aqueles que estão se dedicando ao estudo da *Metafísica*, naquela época, em especial nas Faculdades de Artes<sup>109</sup>.

Depois, no segundo bloco, em que é apresentada a resposta de Sigério (p. 45, lin. 27-48), veremos declarada a seguinte posição do autor sobre o problema: os termos “coisa” e “ente” significam o suposto segundo a mesma essência e intenção (ver p. 45,

bevor man sich auf die metaphysische Diskussion über die Beziehung von Sein und Wesen und deren Konsequenzen einlässt, die sprachphilosophischen Grundlagen dieser Diskussion zu erörtern” (itálico do autor). [Em tradução nossa: “Nessa lição sobre a identidade real entre res (essentia) e ens (esse) é marcante a orientação *filosófico-linguística* (*sprachphilosophische*). Ser e essência são primeiramente duas expressões linguísticas distintas (...) Sigério coloca como necessário, antes de se propor a discussão sobre o relacionamento entre ser e essência e suas consequências, pontuar o fundamento linguístico-filosófico dessa discussão”].

<sup>109</sup> Sobre a questão do suposto diálogo com os alunos, vide o uso da segunda pessoa do singular, como em um diálogo entre conhecidos, p. 45, lin. 24: “nisi *tu dicas mihi* quod sit constitutum effective sicut accidentia” (itálico nosso).

lin. 45-48)<sup>110</sup>. Para mostrar ser esse o caso, precisamos analisar o argumento, no qual Sigério pretende mostrar estar errada a organização dos termos do debate como proposto por Alberto Magno, Avicena e Tomás de Aquino. Assim, após desmobilizar o argumento de seus opositores, sua proposta surgiria como única opção viável para se interpretar a relação e o escopo dos termos em jogo (“Primeiro Princípio”, “ser”, “ente”, “coisa” e “essência”).

Poderíamos nomear esse procedimento de “via negativa” da “prova” do pertencimento do ser com relação à essência dos causados, procedimento este que estaria presente apenas no manuscrito de Munique. Explicitamos, desta maneira, que teríamos três posições em jogo ou supostas: ou o ser pertence à essência dos causados, ou o ser não pertence à essência dos causados, e uma “via média”. Uma vez que Sigério teria mostrado a inviabilidade dos argumentos que sustentam as duas últimas posições (tendo em vista critérios que contribuiriam para a elucidação da *Metafísica* de Aristóteles), a primeira posição, implícita na resposta do autor tal qual exposta nesse manuscrito, surgiria como necessária. Nota-se que apesar de Sigério não propor nenhum argumento “positivo” no ms. Munique, ele o fará no ms. Cambridge, por exemplo, sem, no entanto, mudar sua interpretação, mas acrescentando distinções analíticas que ajudam a esclarecer sua leitura da proposta aristotélica – algo que desenvolveremos em outro momento<sup>111</sup>.

<sup>110</sup> Imbach pontua, para o caso de Sigério: “Esse und ens, res und essentia sind für Siger gleichbedeutend [“Ser e ente, coisa e essência possuem para Sigério o mesmo significado”]” (1981, pp. 311, nota 84). E, também, “res und ens, essentia und esse bezeichnen denselben Gegenstand und haben dieselbe Bedeutung, allein ihr modus significandi ist verschieden” [“Coisa e ente, essência e ser designam o mesmo objeto e possuem o mesmo significado, mas seu *modus significandi* é diverso”]” (p. 311).

<sup>111</sup> Cf. *Quaestiones in Metaphysicam*, ed. Maurer, 1983, p. 33, lin. 01-16. O trecho é: “Dico igitur quod res quaelibet est ens per aliquid pertinens ad essentiam suam. Et significant res et ens unam intentionem. Et hoc probatur sic, quoniam dicendo ‘homo est’, praedicatur esse reale; non est autem aliquod esse reale universaliter acceptum praeter ipsa esse particularia et determinata. Determinatur autem esse ad esse particularia et accidentalia hominis per accidentia sibi addita, ut homo est albus, homo est quantus, et sic de aliis generibus accidentium. Cum igitur dicendo ‘homo est’ non praedicetur aliquod illorum esse accidentalium, et praedicatur aliquod esse reale determinatum hominis, non praedicabit aliud quam esse hominem. Circumscriptis enim omnibus esse accidentibus hominis, ut esse álbum et nigrum, et sic de aliis, non remanet aliquod esse reale determinatum hominis nisi hoc quod est esse hominem. Esse autem hominem de homine est praedicatum essentiale, quia hoc est per se primo modo: homo est homo. Igitur esse de homine est praedicatum essentiale. Hoc idem efficaciter probat ratio Commentatoris superius adducta”. Destaca-se, ademais, que a relação entre o que chamamos de “sed contra” e a posição semântica da resposta de Sigério contra Alberto e Avicena parecem ter um valor diferente nesse ms.. A parte que seria a resposta de Sigério advém como “Item”

Seguiremos, agora, para a apresentação do argumento atribuído a *Alberto Comentador* (Magno)<sup>112</sup>, no qual coisa (“res”) e ente (“ens”) são considerados como se referindo a intenções distintas: o “paralelismo” entre *coisa/essência* e ser (Ed. Dunphy, ms. Munique, pp. 43-44, lin. 81-87).

Sigério considerará o argumento atribuído a Alberto Magno insuficiente no que concerne à explicação sobre a relação entre coisa (“res”) e ente (“ens”). A coisa diferenciaria-se do ente a partir do ser (“esse”) que seria adicionado à essência dessa coisa. O ser, ao ser adicionado à essência dessa coisa, acarretaria em algo que pode ser dito “ente”; assim, ente e coisa trariam à mente intenções distintas, i. e., os termos “ente” e “coisa” teriam como contraparte real e como conteúdo mental referentes diversos. Daqui, podemos destacar que o referente de “res” seria tudo aquilo que pode ser dito a partir da essência de algo: isto é, a partir da unidade das propriedades de algo que fazem desse algo um “ex se” (incluindo os acidentes que estariam ligados a isso que é “ex se”), uma “unidade distinguível não-atual”. Por outro lado, o termo “ente” poderia ser dito ao se levar em conta a atualidade de algo, no mundo: isto é, o termo “ente” descreve a situação em que o ser foi adicionado a uma essência (e receberia o predicado “ex seipso” ou “per se”). Nesse sentido, poder-se-ia dizer, no âmbito da proposta de Alberto, que a coisa/essência estaria em potência para o ser. De outro modo: a coisa/essência estaria “à espera” do ser que seria “doador” a ela pelo Primeiro Princípio – o que nos imporia a pergunta do estatuto ontológico da coisa/essência antes do ser que seria recebido por ela. Sigério, ao analisar a proposta com um argumento, com o qual ele não precisará concordar de antemão, levará em conta esse problema. Isto é, não está

diretamente referido àquilo que chamamos de “sed contra”. Nesse sentido, as respostas, nesse ms., parecem estar interligadas. Isso implicaria assumir a posição do “sed contra” como posição de Sigério. Não faremos isso por considerarmos que as perspectivas do ms. Cambridge e do ms. Munique são diferentes – podendo ser anotações de cursos diferentes. A questão toda é que se Sigério assumir a posição que citamos acima, então, ele já teria partido de um essencialismo sem debater com mais vagar os problemas da distinção real, o que não parece ser o caso do texto do ms. Munique. Um exame mais detido do ms. Cambridge se faz necessário para analisarmos essas nuances.

<sup>112</sup> Ver linhas 83-84, pp. 43-44: “Haec est opinio Alberti Commentatoris” (destaque nosso). Dunphy, no aparato crítico da linha 83 coloca que “Opinio Alberti” estava na margem. Ele não desenvolve, porém, se essa anotação de margem é devida a uma outra mão. Como Dunphy parece diferenciar “add. marg.” e “marg.” seria o caso de investigar se essa distinção implicaria a mudança de mão ou um acréscimo do próprio repertório.

claro se a coisa/essência, no argumento atribuído a Alberto, seria algo já designável no mundo ou simplesmente um “mecanismo” expressivo, no qual se atribui um enunciado quiditativo sem atualidade.

A montagem de Sigério para o argumento possui três passos: a) o argumento de Alberto sobre a distinção real (pp. 43-44, lin. 81-87); b) um argumento que nega a capacidade do argumento de Alberto de fundamentar a distinção real (“sed contra”, p. 44, lin. 88-92) e um argumento que ressalta a distinção real por uma outra via (“alia ratio illorum”, p. 44, lin. 93-95); c) análise de Sigério sobre a proposição, negada pelos adeptos da distinção real (representados por Avicena e Alberto): “res est ex seipsa” (p. 44, lin. 96-06)<sup>113</sup>. A conclusão de Sigério, como esperado, nega a tese de Alberto – subsumindo o argumento de Alberto ao argumento de Avicena, o qual, por sua vez, é atacado como tendo pressuposto uma interpretação ambígua dos termos “ex” e “per”<sup>114</sup>.

<sup>113</sup> Aqui, nós nos afastamos da posição de Maurer (1990) que parece dar como certo que o “sed contra”, o qual ocorre logo após a apresentação do argumento atribuído a Alberto Magno, seria diretamente a posição de Sigério. Maurer parece chegar a essa conclusão ao comparar a posição de todos os mss.. Para nós, essa proposta não parece necessária e, ademais, a designação “sed contra” parece remeter ao âmbito de argumentos que podem ser usados contra uma certa tese sem, no entanto, ser endossada por aquele que a apresenta. Pelo modo como Sigério trabalha na questão (aquilo que Imbach, o qual também trabalhou sua posição a partir de todos os mss., chama de abordagem *sprachphilosophisch*), parece-nos que o objetivo dele não seria estabelecer relações entre elementos do mundo (ontologia), como é o caso do “sed contra” – quanto à relação entre coisa e Primeiro Princípio – mas, sim, de mostrar como alguns dos termos tratados (“coisa” e “ente”) não precisarem designar algo próprio, como em uma relação de um pra um: um termo “x” ligado necessariamente a um y real e somente a ele. Para Sigério, o termo “ente” e o termo “coisa” se referem a mesma intenção e a mesma essência de modos distintos, ou seja, um termo “x” e um termo “y” podem estar ligados a um mesmo z real, o qual, então, pode ser dito ser “x” ou “y” dependendo do contexto de enunciação. Dessa forma, dado que **1**) a montagem de Sigério para o argumento possui uma enunciação geral de tese, um “sed contra” aliado a um argumento nomeado como “alia ratio illorum” que recupera a posição inicial de Alberto, o qual funcionaria como uma tréplica e uma solução, e **2**) que a proposta de Sigério para a questão é diversa da do “sed contra”, acreditamos que o “sed contra” não seria a enunciação de uma posição de Sigério. Imbach, após discutir a posição de Sigério em seu texto sobre o averroísmo latino, coloca o seguinte: “Siger wirft denjenigen, die behaupten, Sein und Wesen bezeichnen oder bedeuteten etwas Verschiedenes, einen naiven Realismus der Sprache vor, einen ‘primitiven Aberglauben’, der wie A. J. Ayer sagt, glaubt, ‘dass jedem Namen ein einziges wirkliches Seiendes entsprechen müsse’. Nach Siger ist vor allem Avicenna für diese Verwechslung verantwortlich [“Sigério repreende todo aquele que sustenta que ser e essência designariam ou significariam algo diferente, um realismo *naïve* da linguagem, uma ‘superstição primitiva’, a qual, como A. J. Ayer diz, acredita ‘que cada nome deveria corresponder a um único ente atual’. Segundo Sigério, sobretudo Avicena é responsável por essa confusão”.] (1981, p. 312).

<sup>114</sup> Veremos que, sem nenhum aviso prévio, Sigério trata como sinônimos os termos “ex” e “per”. No ms. Cambridge (ed. Maurer, 1983), em uma questão equivalente à questão por ora tratada (ms. Munique tal qual editado por Dunphy), por exemplo, a sinonímia de ambos é dita de maneira mais evidente: “Item, deceptus fuit Avicenna, et etiam Albertus, per

Desta feita, Sigério avança um passo em direção à “prova” da tese de que o ser pertence à essência dos causados.

Agora, podemos partir para a análise propriamente dita dos argumentos.

A solução da questão começa na linha 80 (“solutio”)<sup>115</sup>. Nas linhas 81-87 (pp. 43-44), temos:

[1] Alguns dizem que a coisa é por uma disposição acrescentada à sua essência, [2] de modo que, segundo eles, a intenção de coisa e de ente não é a mesma, [3] de modo que o ser é algo acrescentado à essência. [4] Essa é a opinião de Alberto, o Comentador. Sua razão é a do Livro das causas: a coisa tem o ser a partir do seu Primeiro Princípio. [5] Ora, o Princípio é aquilo que é a partir de si mesmo: tanto aquilo que é a partir de si mesmo ao ter o ser, como é aquilo que é a partir de si. A essência também é a partir de si. Razão pela qual a coisa se distingue do ser<sup>116</sup>.

Podemos considerar, para introduzir o problema, que Sigério estaria, aqui, sintetizando os principais argumentos dos defensores da distinção real nessa parte da solução.

Em [1], a sentença se refere aos defensores da distinção real (“alguns”) e associa a coisa à essência, de modo a valer a seguinte relação: toda vez em que o termo “coisa” ocorrer no argumento de Alberto, deve-se esperar pelo termo “essência”; assim, poderíamos dizer que a toda coisa pertence uma respectiva essência e que toda essência, por outro lado, é o que garante a distinguibilidade da respectiva coisa. Para que essa coisa seja, é preciso que alguma disposição seja acrescentada à essência dessa coisa, então pode-se tirar a conclusão de que antes dessa disposição acrescentada, a coisa não

aequivocationem huius quod dico ‘ex se’ vel ‘per se’” (p. 32, lin. 80-81). [Em tradução nossa: “Avicena e Alberto confundiram-se pela equívocação disto que digo ‘a partir de si’ ou ‘per se’”]. Ressaltamos que, em vários momentos, o ms. Cambridge parece ser menos “truncado” que o ms. Munique.

<sup>115</sup> “Solutio. Diversae sunt opiniones circa hoc”.

<sup>116</sup> “[1] Aliqui dicunt quod res est per dispositionem additam essentiae suae, [2] ita quod secundum ipsos res et ens non sunt eiusdem intentionis, [3] ita quod esse est aliquid additum essentiae. [4] Haec est opinio Alberti Commentatoris. Ratio sua est ista Libro de causis, quia res habet esse ex suo Primo Principio; [5] ipsum autem Primum est illud quod ex seipso est, et illud quod ex seipso est habens esse, et est illud quod est ex se; etiam essentia rei est ex se; quare res distinguitur ab esse”.

poderia propriamente ser, havendo, assim, um certo passo não explicado: a coisa parece *estar*, mas não ser. Ademais, podemos remeter o leitor para AC4, tratado a pouco, onde o termo “disposição” também aparece da maneira como, aqui: a coisa é por alguma disposição acrescentada à sua essência. Agora, contudo, os termos do debate ficarão mais claros.

A sentença [2] se segue da frase anterior como um complemento (“ita”), o qual pode ser visualizado levando-se em conta a expressão, também da frase anterior: “*dispositionem additam essentiae suae* [disposição acrescentada à sua essência]”. Ora, há algo que acrescentado à essência da coisa faz com que ela seja e, em sendo, a coisa torne-se um ente. Assim, assumindo o termo “intenção”, na frase analisada, como um conteúdo mental que está na mente/intelecto por algo fora dela, seguir-se-ia que os conteúdos aludidos pelos termos “coisa” e “ente” a serem inteligidos seriam diversos: o termo “coisa” diria respeito a algo que ainda não é, mas que contém características próprias por ter essência (a espera de algo que o atualize)<sup>117</sup>. Em sentido diverso, o

<sup>117</sup> Entendemos, aqui, “intenção” como o termo que designa um conteúdo mental que se remete a algo extramental. Em uma passagem do final da solução, Sigério dá pistas quanto ao uso que ele faz do termo, e acreditamos que esse uso confirma nossa hipótese: “*Modo dico quod res et ens significant eandem essentiam (...) [et] significant eandem intentionem*” (p. 45, lin. 45-47). Os termos “coisa” e “ente” podem ser aplicados seja a um conteúdo extramental, i. e., significando a essência de algo, seja a um conteúdo intramental, i. e., significando a intenção de algo (um certo padecimento do intelecto). Ademais, “intenção”, nessa questão de Sigério, parece estar ligado a outros dois termos: “quididade” e “definição”. 1) Os termos “quididade” e “definição” parecem se referir ao uso lógico de um certo tipo de predicado, o predicado mais importante (aquilo que expressará a ousia como substância). 2) O termo “intenção” parece se referir, em última instância, a algo delimitado, como quando esse algo está a ser pensado por algum intelecto (*algo intramental*). 3) Por fim, temos o termo “essência” para se referir à essência propriamente dita, isto é, àquilo que é mais próprio a algo que é por si mesmo (*algo extra-mental*). Marenbon (1998, p. 480, “glossary”, negrito nosso) coloca a seguinte sugestão interpretativa sobre o termo “intention”: “**primary intentions** are the **concepts** we can apply directly to reality: for instance, the concept of man, which is a concept we apply directly to a certain sort of real thing – men. Second(ary) intentions are concepts we use in thinking about primary intentions: for instance, the concept of species, which we use in order to distinguish one sort of primary intention (man, horse, donkey) from others”. Por sua vez, Wippel, na nota 67 de seu texto “Essence and Existence” (Eds. Kretzmann, Kenny e Pinborg, 1997, cap. 19, p. 398) diz (com negrito nosso): “As Siger puts it, essence (*res*) and existence (*ens*) signify the same thing or essence and even **the same intelligible content (*intentionem*) (...)**” e, no mesmo texto, na nota 72 (p. 399), diz o autor: “As developed by Siger with application to the present issue, it does not even seem to imply **distinct concepts (*intentiones*) (...)**”. Em ambos os casos, destacamos os excertos para mostrar como o termo “intention” foi entendido pelos autores citados. No que tange ao significado do termo, parece haver acordo entre a proposta colocada acima, por nós, e a dos autores; todavia preferimos não usar o termo “conceito” para definir “intenção”, pois, como tentamos mostrar, não houve necessidade de incluir um dos termos para definir o outro e, com isso, podemos reservá-lo para uma outra oportunidade. Ademais, destacamos, e o texto de Sigério parece concordar, a equivalência proposta por Wippel entre a



termo “ente” diria respeito a algo que é, i. e., diria respeito a algo, cuja essência é atual. Ou seja, há uma composição no indivíduo realmente existente que poderia ser percebida pelo intelecto fazendo com que coisa e ente fossem duas intenções distintas. Isso resolve o problema da relação entre os termos “coisa”, “ente” e “intenção”, na frase. Nesse sentido, uma mesma intenção na mente não comportaria ser dita “ente” e “coisa” ao mesmo tempo, uma vez que a tese a ser analisada agora pressupõe a seguinte “equação”: coisa/essência + ser<sup>118</sup> = ente. Logo, a intenção no intelecto que puder ser dita “ente” terá de ter como implicação necessária um ser acrescentado dotando algo de atualidade – algo que o termo “coisa” não carrega, segundo a interpretação que estamos analisando<sup>119</sup>. Outrossim, temos que [1] e [2] implicam-se mutuamente: se a coisa e o ente não são a mesma intenção, então alguma disposição (= ser) precisaria ser acrescentada à essência da coisa; e vice-versa.

expressão “intelligible content” e “intention”.

<sup>118</sup> O termo “ser” será dito em [3]. No momento, em [2], temos, apenas, que uma disposição será acrescentada à coisa/essência para fazer dela algo que é – aqui, supusemos que esse “algo que é” recebe o nome de “ente”, assim, explicando a aparição do termo “ente”.

<sup>119</sup> Aqui, o problema posto por essa formulação da distinção real parece ser de ponto de vista da análise. Sigério, na resposta à quinta consideração inicial, dirá que aquilo que é primeiramente compreendido pelo intelecto é o ente, assim como Avicena e Alberto. Contudo, parece haver uma diferença: Sigério partiria dos dados sensíveis (seguindo a sugestão aristotélica), ao passo que o autor do argumento da distinção real partiria de uma outra ordem de dados que supostamente fundamentaria o mundo sensível ao indicar de onde adviria o ser que faz de algo um ente (vide a relação entre coisa e Primeiro Princípio). Diz Sigério: “Item, nomine entis non oportet significari aliquid additum essentiae, quia eadem res, secundum quod uno nomine significatur, potest certificare seipsam secundum quod alio modo significatur; unde, quamvis significet eandem intentionem, tamen *illud quod primo comprehenditur ab intellectu est ens, nec potest aliquid illud manifestare*” (p. 47, lin. 97-01, itálico nosso). Nessa frase, Sigério expõe seu ponto de partida, o qual, também, é o mesmo do de Tomás no cap. I do *De Ente et Essentia* mas, ao que tudo indica, diferente do ponto que ele atribui a Alberto. Ora, se o que é primeiramente apreendido é o ente, então como lidar com a tese albertiana da distinção real, em especial a tese cuja conclusão é: coisa/essência + ser = ente? O que poderia indicar, ao analisarmos algo atual, que a atualidade (ser) difere do núcleo de estabilidade (essência)? Ao ter isso em consideração, o paralelismo entre coisa/essência e Primeiro Princípio para fundamentar a distinção real já não faria sentido para Sigério, considerando que ele tenha partido de onde partiu (de uma análise semântica dos termos; i. e., designar algo com o termo “essência” já implicaria o ser desse algo). Adiantamos, sem nos determos, que surgiria uma questão: em qual ponto, então, Sigério discorda da tese de Tomás de Aquino, uma vez que ambos partem do mesmo princípio? Como veremos, Sigério considerará a tese de Tomás perfeita do ponto de vista lógico, sem, no entanto, concordar com o que ele chama “ponere quartam naturam in entibus”. Para Sigério, são três as naturezas: composto (que também pode ser designado como “res”), matéria e forma (= essência). Depreende-se que a teoria tomasiana do ato de ser é vista como uma ampliação da ontologia aristotélica e, portanto, não serviria para interpretar a *Metafísica* de Aristóteles, objetivo de Sigério.

Esclarece-se, em [3] – que ainda mantém o sentido de acréscimo com relação às frases [1] e [2] (vide o “ita”, inicial) –, qual é a disposição acrescentada à essência da coisa: essa disposição recebe o nome “ser” (“esse”), como havíamos adiantado, na equação. Assim, o ser quando acrescentado à essência da coisa acarreta um ente (i. e., algo atual). Ou seja, [1], [2] e [3] implicam-se mutuamente (a repetição do termo “ita”, talvez, seja um indício dessa implicação).

Em [4], Sigério atribui o argumento à leitura de Alberto Magno do *Livro sobre as Causas*, o qual teria uma visada ontológica neoplatônica, a qual Sigério combate, nessas *Questões*<sup>120</sup>. Essa atribuição a Alberto Magno contrasta com a atribuição em argumento equivalente, AC4, a Avicena (por parte de Averróis, do modo como Sigério parafraseia o argumento). Isso seria mais um indício de que as posições de Avicena e Alberto, para Sigério, são tomadas como equivalentes, mas diversas da posição de Tomás de Aquino. De acordo com Sigério, o objetivo de Alberto (no comentário ao *Livro...*) seria dizer que “a coisa tem o ser a partir do **seu** Primeiro Princípio” (“res habet esse ex **suo** Primo Princípio”). Dois problemas para a compreensão podem ser destacados dessa passagem: a) o modo de agir do Primeiro Princípio e b) o sentido da expressão “ex **suo** Primo Princípio”. Sobre a), na passagem tratada, parece ser dito que o Primeiro Princípio seria algo como um “doador” de ser, de atualidade, para a coisa, como implícito em [3]. O problema é não sabermos exatamente o que significa esse “doar” ser ou, como dito em [3], o que é que, afinal, acrescenta o ser na essência da coisa e como é que funciona tal “acrescentar”. A ambiguidade se segue em [4], especialmente quando analisamos o modo como o termo “Primo Princípio” (o suposto “doador” de ser) aparece.

Agora, seria o caso de destacarmos o modo como esse ser seria recebido pela essência da coisa. Temos, no texto, como hipótese, que a coisa/essência e suas características não possuem atualidade. Portanto, ao explicitarmos a essência da coisa, estaríamos estabelecendo: i) ou relações verbais sem contraparte real, o que não parece ser o caso, pois, do contrário, Alberto trabalharia com o termo “coisa”, em um ambiente

<sup>120</sup> Dunphy, na página 44 de sua edição, no adendo bibliográfico à linha 84, pontua que a referência à obra de Alberto Magno que está sendo usada não teria o nome de *Liber de Causis* [*Livro sobre as causas*], mas *De causis et processu universitatis* [*Sobre as causas e o processo do todo*], lib. I, tr. I, c. 8. Dunphy cita a edição Borgnet (t. X, p. 377 a, b), todavia, hoje, dispomos de uma nova edição de Winfridus Fauser, S.J. (1993, cap. 8, pp. 16-17). O título do capítulo é: “Qualiter primum principium dicatur primum principium [Como o primeiro princípio seria dito primeiro princípio]”.

gramatical, e não com a coisa/essência que demanda receber o ser para tornar-se ente, algo atual; ii) ou estaríamos em um ambiente ontológico com o problema de a coisa *estar*, mas não ser – i. e., “estar-aí” sem ser (como já havíamos visto em [1]).

Em b), temos o caso da ambiguidade do termo “suo”. Primeiramente podemos considerar que a frase “res habet esse ex suo Primo Principio” se refere a relação entre uma coisa qualquer e o Primeiro Princípio (i. e., o ente que tem ser por sua própria essência e doa ser para as coisas porque é pura atualidade). Essa interpretação tem como argumento em seu favor o fato de “Primo Principio” estar escrito em caixa alta, como se fosse usado para designar um ente determinado e especial<sup>121</sup>. Se esse for o caso, então a interpretação posta acima dá conta de explicar o sentido da frase, mas não explica o porquê de a coisa ser paralela e não subsumida ao escopo de atuação do Primeiro Princípio (algo a ser explorado no “sed contra”, a seguir).

No entanto, poderíamos dar uma interpretação forte ao termo “suo”, o qual teria sido colocado (ou dito) justamente para atrair a atenção. Se esse for o caso, a força do “suo” residiria em fazer com que “Primo Principio” não se refira somente a um ente especial, mas a qualquer ente que possa ser causa da atualidade de uma coisa que venha a ser posta como atual. O texto de Alberto (*De causis et processu universitatis*) trabalha com ambos os sentidos. Vejamos dois exemplos gerais. Imaginemos, primeiramente, um artesão que contém a forma de uma estátua em seu intelecto: ele, ao colocá-la em um substrato, cria uma estátua real, uma estátua que é no mundo, um ente (apesar de haver grandes discussões no ambiente aristotélico se os objetos inanimados ou partes de objetos animados seriam entes, nós consideraremos assim, por ora). Em segundo lugar, podemos levar em conta a proposição de que “homem gera homem”. A partir de toda uma série de considerações biológicas, as quais não entraremos, a forma do homem é posta em um substrato e, assim, temos um homem real, também um ente. Em ambos os casos, tanto a essência da estátua quanto a do homem (gerado naturalmente) são distinguíveis e em potência para o ser, antes de serem construídas ou geradas de fato. Nesse caso, a coisa/essência do homem e da estátua parecem ser independentes do suporte no qual elas estão antes da atualidade: no caso da essência da estátua, ela está na

<sup>121</sup> Podemos ressaltar que na questão 2 da introdução do ms. Munique, tal qual editado por Dunphy, o termo “primo principio” aparece em caixa baixa, mas, também referido a PP. Isso pode ser mais um elemento para sustentar a tese de Dunphy de que o bloco 1-6 e o bloco 7-8 teriam sido pensados como distintos. Vide Dunphy (1981, pp. 12-13, “description des manuscripts”).

mente do artesão; no caso da essência do homem, ela está no sêmen do homem. Nesse sentido, por causa dessa independência, a coisa e o primeiro princípio dessa coisa (em um caso, o homem e, em outro, o artesão) são “paralelos”. Ou seja, para o caso da interpretação forte de “suo”, valeria a hipótese que levantamos, no que tange à interpretação de Alberto feita por Sigério, sobre o paralelismo entre coisa e primeiro princípio.

Contudo, para o caso de a consideração recair sobre o Primeiro Princípio, esse paralelismo teria como se dar? Nos casos anteriores, a coisa/essência da estátua e a do homem estavam em potência para o ser doado pelos respectivos “primeiros princípios”, pois já havia um mundo dado onde ambos poderiam vir a ser. Nesse sentido, o “paralelismo” só seria possível caso já houvesse um mundo dado, no qual o passo considerando que a coisa “não é, mas está” seria atenuado – entretanto, não explicado. Para o caso do homem que gera homem, em última instância, a forma do homem a ser gerado está no próprio homem que gera, portanto, a essência desse homem tem um suporte que poderíamos dizer “biológico”. Para o caso da essência da estátua, ela estaria na mente do artesão; talvez pudéssemos dizer que ela, quando na mente, seria um *ens diminutum* (como dito em A5, toda coisa está em um suporte: “in anima” ou “extra animam”).

Entretanto, ainda não respondemos à pergunta posta acima, pois precisamos considerar um outro caso: qual seria o papel do “Primo Princípio” quando, por exemplo, “homem gera homem” e “artesão gera a estátua”? Em dependendo dos princípios aristotélicos, causa é causa próxima e o “Primo Princípio” seria uma causa distante – algo que garante o eterno movimento dos motores e, por fim, do mundo. Portanto, em sendo esse o caso, devemos considerar a relação entre o Primeiro Princípio e a coisa em um nível que não leve em consideração o mundo criado (pois, tendo em vista o mundo criado, valeria a tese “causa é causa próxima”). Ora, se for o caso de a relação entre coisa e Primeiro Princípio (em [4]) não levar em conta o mundo, então volta o problema antes anunciado: onde “a coisa em potência para ser” estaria “alocada”? Esse será o ponto do “sed contra” que veremos adiante, onde a coisa será subordinada ao Primeiro Princípio.

A passagem [5] fornecerá mais alguns elementos para delimitar o escopo dos termos tratados e de seus respectivos referentes na ordem real. Em primeiro lugar temos

o paralelismo que proporemos a partir da expressão “ex se” e, em segundo lugar, temos o paralelismo a partir da expressão “ex seipso” – ambas as propostas analisadas a partir de leituras diversas das possibilidades do manuscrito expressas pela edição. No entanto, nenhuma das leituras parecem minorar a proposta interpretativa que poderíamos chamar de “paralelismo entre coisa e Primeiro Princípio”, da qual, por sua vez, decorre a dificuldade antes anunciada entre o ser/estar da coisa, tendo em vista nossa hipótese de como Sigério teria interpretado a posição que ele mesmo atribui a Alberto Magno.

Ressaltamos que, apesar desses problemas que surgem de considerações sobre o manuscrito e escolhas do editor, o sentido geral do argumento atribuído a Alberto seria o do paralelismo entre coisa e Primeiro Princípio para que, assim, haja distinção real entre ser e a coisa/essência<sup>122</sup>. Ora se a coisa não *estivesse* dada de antemão para receber o ser, poderia se dizer que tanto a coisa quanto seu vindouro ser adviriam do Primeiro Princípio e, então, não faria sentido a diferenciação proposta por Alberto entre coisa e Primeiro Princípio, sob a égide do critério de que o ser adviria do Primeiro Princípio e a coisa, não – como se verá, será esse o sentido do argumento do “sed contra”, abaixo.

Vejamos com mais detalhes o “paralelismo” entre coisa e Primeiro Princípio, a partir da expressão “ex se”. Temos uma breve **nota** introdutória e sumarizadora antes de partimos para análise do problema. Para o argumento, a passagem “etiam essentia rei est ex se” (lin. 86-87) indica uma das formas de identificar o paralelismo que estamos propondo entre o Primeiro Princípio e a coisa. Uma das hipóteses a ser explorada por nós é a da atribuição do predicado “ex se” à coisa/essência. (Utilizamos essa formulação, lembrando, pois há uma oscilação terminológica no texto fazendo do termo “coisa” e do termo “essência” sinônimos, como já vimos, i. e., usa-se o termo “coisa” não como *transcendental*; veja-se que a “coisa”, na maioria dos contextos, significa o composto de matéria e forma + acidentes, i. e., algo possível, ou seja, não atual).

Ao analisarmos [1], veremos que podemos considerar a essência como algo contido na coisa, então tudo o que é atribuído à essência será atribuído à coisa. Podemos

<sup>122</sup> Quando dizemos “sentido geral do argumento”, nós nos referimos a um certo consenso entre os comentadores (tratados nas notas e na introdução) quanto a esse sentido e a nossa concordância com eles.

adiantar um pouco mais o passo: tanto a coisa/essência quanto o Primeiro Princípio teriam como predicado a expressão “ex se”, apesar de, apenas, o Primeiro Princípio ter como predicados, nesse argumento, “ex seipso” e “ex seipso habens esse”, o qual parece ser apenas um aposto do “ex seipso” (fazendo dele um ente em ato por sua própria essência, ao passo que a coisa está, mas não é). É por um certo paralelismo que será possível, como veremos, diferenciar ente e coisa, no argumento de Alberto. Nesse sentido, não deixa de ser importante notar que essa passagem destacada estava na margem do manuscrito, como apontado por Dunphy (p. 44, aparato para as linhas 86-87).

Destaca-se, além disso, para o sentido do argumento, que a frase “res est ex se” poderia ser considerada desnecessária. Nas linhas 84-85, temos a frase “res habet esse ex suo Primo Principio” e essa frase, por si só, já garantiria o “paralelismo” entre coisa e Primeiro Princípio – há uma coisa que, de antemão, está apta a receber o ser do Primeiro Princípio; como dissemos: a coisa está, mas, ainda, não é (circunstância que traz o problema do fundamento ontológico da coisa em relação ao Primeiro Princípio). O Primeiro Princípio, por sua vez, é o ente que tem ser a partir de si próprio, i. e., coisa (poderíamos dizer “coisa/essência”) e Primeiro Princípio são a partir de si, mas apenas o Primeiro Princípio tem ser a partir de si próprio, ser, este, pronto a ser “doado” à coisa para fazer dela um ente. Discutiremos mais aprofundadamente o problema em [5].

Nota-se, ademais, que a frase “etiam essentia res est ex se” ocorre após a atribuição dos predicados “ex seipso” e “ex se” ao Primeiro Princípio, então a mão da margem parece ter intuído faltar uma frase para que a sentença final do argumento de Alberto (“quare res distinguitur ab esse”) fosse melhor entendida. Ou seja, a coisa se distingue a partir do ser, pois antes ela seria, apenas, “ex se”, isto é, algo possível. Portanto, acreditamos poder analisar o texto tal qual editado por Dunphy, considerando o acréscimo da frase da margem um elemento de clarificação.

Analisemos, então, ambas as possibilidades com mais detalhes.

- 1) “ipsum autem Primum est illud quod *ex seipso* est,”
- 2) “et illud quod *ex seipso* est *habens esse*,”
- 3) “et illud quod est **ex se**,”

- 4) [“etiam essentia rei est **ex se**;”] (passagem que estava na margem do texto e fora acrescentada pelo editor, vide **nota**)
- 5) “quare res distinguitur ab esse.” (Negritos e itálicos nossos)

Seguiremos, por ora, o argumento do modo como aparece editado por Dunphy, depois, retomaremos àquilo que expusemos na **nota**, acima. Da passagem, depreendemos algumas características do Primeiro Princípio: ele tem ser a partir de si mesmo (“ex seipso habens esse”), é tendo ser a partir de si mesmo (“ex seipso” = “habens esse”) e é a partir de si (“ex se”). Nesse sentido, precisamos analisar como se relacionam cada um desses predicados. Por outro lado, a essência da coisa é a partir de si (“ex se”), mas não tem ser a partir de si mesma, como vimos em [4]: “res habet esse ex suo Primo Princípio”. Ora, temos, aqui, um paralelismo: a coisa e o Primeiro Princípio são a partir de si (“ex se”). Mas o Primeiro Princípio (possuidor de ser por sua própria essência – “ex seipso habens esse”) pode “doar” ser para a essência da coisa (remetemos, novamente: [4] “res habet esse ex suo Primo Princípio”); assim, a coisa tornar-se-ia diferente – ontologicamente real, um ente – a partir do ser que recebe em sua essência. Ou seja, temos um tipo de causalidade direta entre PP e a coisa, sendo o núcleo de estabilidade dela nada mais do que uma potência.

Acreditamos que Sigério tenha sugerido um caminho para mostrar o funcionamento do Primeiro Princípio segundo Alberto Magno e esse caminho pode ser visto nas expressões “illud quod ex seipso est” e “illud quod est ex se” que se referem ao Primeiro Princípio. Ambas, à primeira vista, pareceriam equivalentes no escopo: a primeira diz que ele é a partir de si mesmo e, a segunda, diz que ele é a partir de si<sup>123</sup>. No entanto, acreditamos haver uma distinção leve no escopo de cada (tendo em vista a organização do argumento a partir do modo como editado por Dunphy). A expressão “ex seipso” atribui ao Primeiro Princípio um “movimento interno”: as propriedades do Primeiro Princípio advêm dele próprio e são atualizadas por ele. A explicação disso está no complemento: “et illud quod ex seipso est habens esse”. A partir desse complemento, vemos que há uma ligação armada entre “ex seipso” e “habens esse”. A segunda expressão (“illud quod est ex se”), por sua vez, teria como escopo o *estar* do Primeiro Princípio na ordem ontológica pressuposta pela abordagem tratada<sup>124</sup>. Acreditamos que a tradução que propusemos em [5] destaca esses pontos. Ademais, a tradução favorece

<sup>123</sup> No ms. Cambridge, nós não encontramos esse tipo de construção que contrasta “ex se” e “ex seipso”.

nossa interpretação de um paralelismo entre o Primeiro Princípio e a coisa, na medida em que ambos são “ex se”. Se o “ex se” e o “ex seipso” tivessem o mesmo escopo, não faria sentido trabalhar com essa hipótese.

Novamente, vejamos o “paralelismo” entre coisa e Primeiro Princípio a partir da expressão “ex seipso”:

- 1) “*ipsum autem Primum est illud quod **ex seipso** est,*”
- 2) “*et illud quod **ex seipso** est **habens esse,***”
- 3) “*et illud quod est *ex se*;*”
- 4) [*“etiam essentia rei est *ex se*;*”] (agora, trabalharemos desconsiderando essa passagem)
- 5) “*quare res distinguitur ab esse.*” (Negritos e itálicos nossos)

Podemos analisar o argumento a partir das considerações que fizemos na nota, acima mencionada. O Primeiro Princípio continuaria com suas características: “ex seipso”, “ex seipso habens esse” e “ex se”. Para o caso das características da coisa, precisaríamos recorrer às passagens [4] e [1], pois os predicados dela, no caso em questão, estariam ausentes de [5]: “*res habet esse ex suo Primo Principio*” e “*res est per dispositionem additam essentiae suae*”. Ou seja, a coisa tem como característica receber o ser de um outro ente e, também, ter essência – algo que a qualificaria como designando características próprias discerníveis, mesmo sem poder ser caracterizada como “ente”, i. e., algo atual, conforme propõe o argumento da distinção de ambos. Nesse sentido, tanto o paralelismo como a tradução que propusemos acima, em [5], permanecem.

O fundamento daquilo a que chamamos de “paralelismo” está no fato de, na relação entre coisa e Primeiro Princípio, haver predicados que indiquem que algo possui características próprias: Primeiro Princípio e coisa possuem essência; por outro lado, apenas o Primeiro Princípio possui ser em sua própria essência. Logo, a coisa está e terá

<sup>124</sup> Ao usarmos o termo “estar”, queremos, apenas, enfatizar (de acordo com a interpretação proposta, até aqui) que a expressão “ex se” não garante haver atualidade naquilo de que ela é predicada. De outro modo, a expressão “ex se” garante, apenas, que aquilo de que ela possa ser predicada possui elementos que a distingam de outros itens; assim, podemos dizer que “ex se” é indício de algo que tenha essência, i. e., características próprias que o colocariam em um gênero e em uma espécie. Outrossim, há uma diferença clara entre “ex se” e “ex alio”: ambos os predicados indicam o estar em potência para o ser, contudo, na primeira expressão, temos uma referência explícita à essência, ao passo que na outra temos uma menção explícita ao tipo de reprodução que se dá em alguns causados (p. ex., homem gera homem e, portanto, o homem é “ex alio” e a essência do homem, “ex se”).



ser na medida em que o Primeiro Princípio lhe doar. Daquilo que nomeamos “paralelismo”, então surge o fato de a coisa estar em paralelo com o Primeiro Princípio, sem, no entanto, ser – por isso, preferimos dizer que antes de receber o ser, a coisa *está* (ou seja, usamos tal construção apenas para marcar que a coisa não é antes de receber o ser, porém não se pode dizer que a coisa seja um “nada”, pois contrariaria o argumento atribuído a Alberto). Destaca-se que a última frase do argumento (“a coisa distingue-se a partir (*ab*) do ser”) deixa claro o problema: a coisa, que já está dada como algo com características próprias não-atuais, distingue-se (ou seja, torna-se atual) pelo ser (adveniente de PP/Deus, abrindo espaço para a causalidade direta – objetivo dos defensores da distinção real). Ou seja, a coisa é *ex se* e o PP/Deus é *ex se + ex seipso* (= *habens esse*). Disso se segue que PP é atual, ao passo que a coisa, não – apesar de *ser ex se* (= a partir de si = núcleo de estabilidade próprio – e, mesmo assim, não pode ser dito que *seja*). Curiosa ontologia na qual algo está, mas não é.

Adiante, temos o “sed contra” que expõe os outros “argumentos divergentes” contrários à posição de Alberto Magno, o qual explorará os limites do argumento de Alberto.

### **O argumento “sed contra”**

O argumento anterior, como vimos, defende que, a partir da distinção pressuposta entre ente e coisa, podemos concluir que a coisa se distingue do ser e, assim, indicando que o ser é distinto realmente com relação à essência (e, portanto, o ser não pertenceria à essência dos causados). Isso posto, o argumento o qual nomeamos de “sed contra” visa testar o caminho que chega nessa conclusão. Ora, se tudo o que há na coisa advém do ser do Primeiro Princípio, como seria possível distinguir, de antemão, a coisa e o ser – ou melhor a essência e o ser? Qual seria o estatuto ontológico da essência antes de receber o ser? A resposta a ambas as perguntas, a partir desse *sed contra*, é: não é possível distinguir o ser e a essência da coisa a partir das premissas explicitadas no argumento anterior. Vejamos como isso se dá, a partir das linhas 88-92 (p. 44):

[1] Mas, contra: tudo o que há universalmente na coisa é efeito do Primeiro Princípio e [2] nada há na própria coisa daqueles que pertencem à coisa (nem essencialmente, nem acidentalmente) que não seja reduzido

ao Primeiro Princípio; [3] portanto, não há essa distinção entre a essência da coisa e o ser, por meio da qual um [sc. o ser] é efeito do Primeiro Princípio e o outro [sc. a coisa] não<sup>125</sup>.

O contexto da frase [1] é o do paralelismo entre o Primeiro Princípio e o termo, vale ressaltar (não-)transcendental<sup>126</sup>, “coisa”. O Primeiro Princípio é considerado, tanto no argumento de Alberto quanto no “sed contra”, como tendo o ser em sua própria essência e como princípio de tudo. Nesse contexto, a frase inicial do “sed contra” tira uma conclusão desse contexto: tendo em vista algo que é princípio de tudo, tudo o que há na coisa *universalmente* é efeito desse princípio. Essa frase se faz necessária para esclarecer o estatuto ontológico dessa “coisa-essência”: ou ela está em paralelo ao Primeiro Princípio (e, assim, seria necessário explicar o estatuto ontológico dessa coisa, i. e., explicar esse “estar, mas não ser”) ou ela recairia no escopo do Primeiro Princípio (tese defendida na sentença que estamos analisando). O advérbio “universaliter” enfatiza que nada na coisa está fora desse escopo.

O trecho [2] especificará o que foi posto: *universaliter* poderia ser considerado igual a *accidentaliter* + *essentialiter* – i. e., todos os aspectos da essência da coisa. Outrossim, em [2], temos a expressão “in re ipsa”, a qual pode ser remetida ao problema da essência absolutamente considerada, mas, de um modo deflacionário. O trecho “et nihil est eorum quae pertinent ad rem in re ipsa neque essentialiter neque accidentaliter, quin reducatur in Primo Principio” indica não haver nenhuma característica da coisa nela mesma que não seja reduzida ao Primeiro Princípio (PP), i. e., o “absolutamente considerado” perde força (ainda, poderíamos recuperar a proposta de A5, na qual a coisa estaria sempre em algum suporte – mais detalhes, abaixo). Esse destaque é importante, pois, a essência absolutamente considerada guarda uma possibilidade para se criar um dos argumentos que poderiam ser usados para defender a distinção real.

<sup>125</sup> “[1] Sed contra: quidquid est universaliter in re est effectus Primi Principii, [2] et nihil est eorum quae pertinent ad rem in re ipsa neque essentialiter neque accidentaliter, quin reducatur in Primum Principium; [3] ergo haec distinctio nulla est, scilicet inter essentiam rei et esse per hoc quod unum sit effectus Primi Principii et aliud non”.

<sup>126</sup> Como já dissemos, o termo “coisa”, no argumento em que estamos tratando, é usado como sinônimo de “essência”, contudo, “coisa”, ainda assim, conota os acidentes constituintes do composto, ou, pelo menos, os possíveis acidentes dos compostos, os quais serão atualizados e designados pelo ser recebido. Por isso, então “(não-)transcendental”. Veja, abaixo, nesse sentido, a equação: *universaliter* + *accidentaliter* = totalidade da coisa.

Vejam os. Tomemos a essência de algo em si mesma: o ser está explicitado nessa essência? A resposta dos defensores da distinção real seria: “não; portanto, o ser não pertence à essência dos causados”. Como vemos pelo “sed contra”, não seria possível considerar a coisa/essência absolutamente (“in re ipsa”) sem ser levado ao problema do suporte dessa coisa, o qual, nesse caso, seria o Primeiro Princípio. Assim, não há nenhuma consideração absoluta e, como veremos em [3], essa consideração acarretará admitir que tanto a essência da coisa quanto o ser dessa essência advém do Primeiro Princípio e, portanto, não poderiam se distinguir a partir do próprio Primeiro Princípio. Novamente, o problema é: se tudo o que há na coisa se reduz ao Primeiro Princípio, assim como o ser da essência da coisa, então, como distinguir uma da outra? É assim que o “sed contra” se contrapõe ao argumento alberto-aviceniense da distinção real. Ou seja, tanto as características essenciais-acidentais da coisa e o ser da coisa viriam de PP, e, portanto, como distinguir o ser da coisa “in re ipsa” pelos critérios adotados no argumento atribuído a Alberto?

Agora, recorreremos a um argumento da quinta consideração inicial (A5) para fundamentarmos o que está implícito na tentativa de “sed contra”. Ou seja, os princípios para um argumento contrário à distinção real podem ser encontrados em argumentos favoráveis à distinção real. O objetivo é mostrar que Sigério tem um certo controle sobre o debate a ponto de poder garantir sua posição sem depender de uma petição de princípio (usando como variável independente a letra de Aristóteles tal como na *Metafísica*).

Acreditamos que Sigério considere que A5, o qual versa sobre um dos aspectos da distinção real, possa ser atribuída a Alberto, defensor da distinção real, para Sigério. Avicena será citado literalmente. Começaremos pela quinta consideração inicial (lin. 32-44, excertos):

[1] Ainda, das palavras dele, pode-se assumir que aqueles que significam a mesma essência são nomes sinônimos e que a quiddidade de um não é certificada pela essência de outro. No entanto, segundo Avicena, há certificação da quiddidade da coisa pelo ser: quando se pergunta “o que é a coisa?”, diz-se que a coisa é aquilo que é, e, assim, um é certificado pelo

outro (...) [2] Com efeito, por mais que as coisas que são nos singulares possam não ser, cumpre dizer, porém, que é falso que a coisa seja coisa e, no entanto, que não tenha ser nem fora da alma nem na alma.

Especificamente, o excerto que nos interessa é o [2], todavia o excerto [1] destaca aspectos que foram desenvolvidos pelo argumento de Alberto e são o fundamento do que será atacado no “sed contra”. Veremos, então, que essa consideração inicial está no mesmo contexto da interpretação de Alberto e, ademais, contém um elemento que fundamenta a tese do “sed contra”, a qual vai contra a distinção real tal qual proposta por Alberto (sem, necessariamente, ir contra a distinção real como um todo – algo que será possível, apenas, depois de respondida todas as considerações iniciais).

Em [1], podemos destacar que a quiddidade de algo, ao receber o ser, torna-se ente, logo, isso seria o que se chama de “certificação”. Essa certificação ocorreria a partir da resposta à pergunta “o que é a coisa?”; essa resposta seria “a coisa é aquilo que é”. Ora, a expressão “aquilo que é” é equivalente a dizer “ente”, logo a coisa é *certificada* pelo ente. Daqui, os defensores da distinção real tiram como implicação (que será posta em dúvida por Sigério<sup>127</sup>) a tese de que *ente* e *coisa* significam intenções distintas (por causa dessa “certificação”) – vide, por exemplo, o argumento de Alberto. Dessa maneira, esse excerto pode ser usado como um dos fundamentos da tese apresentada por Alberto e que será desmobilizada no “sed contra”. Discutiremos a posição de Sigério sobre esse ponto quando chegarmos na “parte positiva da *solutio*”.

Em [2], Sigério atribui aos defensores da distinção real duas teses:

aa) As coisas que são nos singulares podem não ser. (Algo que pode ser considerado um bom princípio para uma defesa da distinção real<sup>128</sup>).

bb) Se a coisa é coisa, então ou ela tem ser na alma ou ela tem ser fora da alma.

<sup>127</sup> O procedimento de A5 é curioso na medida em que a resposta para a pergunta “o que é a coisa?” é “aquilo que é [= ente]”. Fica a pergunta: por que, visto que há essa resposta de que a coisa é o ente, não se chegar à conclusão de que o ente (ou o ser) pertence à essência? Ou, pelo menos, como faz Sigério, chegar à conclusão de que há um diferente modo de significação que sustente a *certificação* (e não uma distinção real)? Talvez a resposta seja: para o defensor da distinção real, o objetivo é garantir um uso do arcabouço linguístico da ontologia para garantir a total dependência de tudo o que há para com Deus e, assim, garantir um certo tipo de causalidade direta entre Deus e o mundo.

<sup>128</sup> Cf. Gilson, cap. 2-3 (2016) e Imbach (1981, parte III).

Em aa), discute-se a continuação daquilo que foi dito em [1]: a coisa é “certificada” pelo ente. Dessa maneira, poderíamos pensar no uso do termo “coisa” como transcendental “clássico”, i. e., uma coisa pode ser a cor de algo, ou a quantidade, ou sua substância, etc., se esse fosse o caso, as coisas que são nos singulares poderiam não ser: o branco pode tornar-se outra cor, a quantidade pode mudar e a essência pode passar pelo processo de geração e corrupção, etc.. Para os defensores da distinção real, o “pode não ser” é o princípio mais forte que deve ser mobilizado para fazer uma ontologia (como sempre, remetemos a Imbach e Gilson). Vejamos como isso ocorre:

i) “a coisa é” = “a coisa tem essência”;

ii) “a coisa pode não ser” ou “a coisa não é” = “a coisa requer o ser”.

A esse processo de reconhecimento do princípio de atualidade da essência da coisa, dá-se o nome de “certificação”<sup>129</sup>.

A tese exposta em “bb)” indica que não faria sentido algo como uma “essência absolutamente considerada”, i. e., ou a essência está em um intelecto/alma ou está no mundo da atualidade. Especificamente essa tese será usada como premissa oculta para desmobilizar o argumento da distinção real fundado na suposição de que o ser adviria do Primeiro Princípio e a coisa, não. Ou seja, não há uma coisa que não esteja em um “suporte” (e, pelo modo como Sigério constrói sua posição, a consideração absoluta seria a consideração que prescindem da designação, e, assim, seria uma elucubração mental ou um outro modo de significar algo). Uma vez que pelo contexto do “sed contra” o suporte não é o mundo, a coisa só pode “estar” na alma/intelecto do Primeiro Princípio, “local” no qual está, também, o ser do Primeiro Princípio.

<sup>129</sup> Para Sigério, como veremos, abaixo, o processo dar-se-ia do seguinte modo: i) “a coisa é” = “há algo com uma essência que está sendo referido”; ii) “a coisa não é” = “não há algo específico sendo referido, mas uma essência não designada”, a qual poderia ser aplicado a qualquer ente atual que caiba em sua definição. A certificação, no caso, seria o processo pelo qual, em um ambiente de descrição do mundo, um enunciado quiditativo poderia ser referido a algo no mundo e vice-versa. O problema é que, no universo de Sigério, a sentença “as coisas que são nos singulares podem não ser” tem um sentido deflacionário: o indivíduo pode não ser, se e somente se for um item sublunar. Ou seja, não há, como na versão forte defendida pelos defensores da distinção real, uma implicação do tipo “o mundo pode não ser” (cf.: a prova de que PP é puro ato, eterno, e garantidor da estabilidade do mundo implica a impossibilidade da criação do mundo e da interferência divina, em *Metafísica* Theta, tal qual entendido por Sigério em *De aeternitate mundi*).

Para concluir, gostaríamos de recuperar o motivo que nos levou a esse aposto. O problema era saber, no argumento do “sed contra”, qual poderia ser o estatuto ontológico da coisa/essência. Ou seja, o que significaria esse “estar, mas não ser” da coisa com relação ao ser do Primeiro Princípio, uma vez que não se trata de uma distinção de razão, mas da explicação de uma distinção real? O que Sigério considerou, ao apresentar a quinta consideração inicial foi: os defensores da distinção real acreditariam, segundo Sigério, que a coisa seria coisa apenas se estivesse “extra animam” ou “in anima”. Vê-se que o argumento do “sed contra”, o qual poderia ter sido mobilizado por um *defensor* da distinção real descontente com esse argumento (i. e., estamos preservando nossa tese de que Sigério não precisaria se comprometer, de antemão, com as premissas desse argumento) só poderia tratar da coisa/essência no intelecto que é o Primeiro Princípio. Veremos com mais detalhes, abaixo.

### **A pressuposição de “res” e ser já no Primeiro Princípio (PP)**

Poder-se-ia considerar o termo “res” como dizendo respeito àquilo que possui essência sem, no entanto, possuir ser, como pontuado por Alberto no argumento. Nesse sentido, o termo “coisa” poderia dizer respeito à essência de algo que é em algum intelecto, no caso, suponha: as “ideias na mente divina”. Se esse fosse o caso, de fato, o termo “coisa” teria algum referente antes de ter o ser propriamente dito. Mas, não nos é claro se esse é o sentido que Alberto gostaria de propor em seu argumento. Se assim o fosse, seria preciso discutir ainda outras características do Primeiro Princípio, como a unidade e a simplicidade, a qual parece pressuposta. Nesse sentido, o fato de Alberto colocar a coisa como paralela ao Primeiro Princípio, talvez, tenha levado em conta a preocupação em garantir a unidade e simplicidade do Primeiro Princípio. No mesmo sentido parece ir o argumento do “sed contra”: ao considerar o argumento de Alberto como a colocar a coisa como paralela ao Primeiro Princípio, o argumento explicita a crítica do estatuto ontológico atribuído à coisa pelo argumento que está sendo criticado.

Poderíamos, também, considerar a seguinte sugestão: Alberto poderia considerar um certo estado de coisas, no qual a coisa já é. Se esse fosse o caso, então a proposta de Alberto estaria ancorada na busca daquilo que dá ser a algo – já considerando um certo estado de coisas. Com isso, a escolha de Alberto ao considerar o ser como uma intenção distinta de essência parece pressupor um Primeiro Princípio como eterno criador –

diferente, portanto, do Primeiro Princípio aristotélico que seria a causa da estabilidade do movimento no universo e não seu criador. Entretanto, mesmo sendo essa a proposta de Alberto, a proposta do “sed contra” permanece viável: se esse Primeiro Princípio for o criador de tudo, então seria o caso de ele criar, também, as coisas. Mas, se a coisa é criada pelo Primeiro Princípio, então por que ela já não teria ser, uma vez que a coisa seria efeito do Primeiro Princípio? Novamente, surgiria a dificuldade relativa ao ser/estar da coisa: a coisa é criada pelo Primeiro Princípio, mas não teria ser a partir de sua própria essência – pois, se o tivesse, seria ente. No argumento de Alberto, dizer “res est” teria um sentido mais próximo de “ideias na mente divina” ou de, meramente, um uso verbal para predicar algo que ainda não é propriamente; no entanto, no que tange à consideração de agora, dizer “res est” teria um sentido ontologicamente marcado, ou seja, a coisa já como efeito de algo e, portanto, não estando em paralelismo com esse algo que a cria.

Na frase [2], as propostas abertas pela consideração anterior tornam-se mais fortes; lembremos. Em princípio, temos os advérbios “essentialiter” e “accidentaliter” que podem ser tomados, na frase, como especificações daquilo que seria o escopo do “universaliter”. Ou seja, tudo o que pertence à coisa, na coisa mesma, acidentalmente ou essencialmente (i. e., universalmente) reduz-se ao Primeiro Princípio, na medida em que é a partir do Primeiro Princípio que se pode dizer propriamente que há algo que pode ser dito “coisa”. Assim, aqui, temos que tudo o que poderia fazer parte da coisa, na sua essência e em seus sucessivos acidentes, adviria da necessidade de um Primeiro Princípio anterior a essa coisa (pois, do contrário, a própria coisa, para ser, precisaria ter ser a partir de sua própria essência, o que não é o caso); logo a distinção que é posta pelo paralelismo entre coisa e Primeiro Princípio seria nula, como a frase [1] já adiantava, assim.

Será enunciado pela sentença [3] a conclusão daquilo que as frases acima tratavam: ao se assumir que é a causa que dá ser para o efeito, então não se poderia assumir propriamente que a coisa esteja dada antes de seu ser. Se era o caso de separar coisa e Primeiro Princípio a partir da caracterização da coisa como possuidora de essência e do Primeiro Princípio como possuidor de ser em sua própria essência (abrindo, assim, um espaço de paralelismo entre ambos), então teria sido preciso explicar o estatuto ontológico da coisa antes de receber o ser. Ora, esse paralelismo não

será o caso, dado que a essência da coisa (e seus acidentes) são também possibilitados pelo Primeiro Princípio; portanto romper-se-ia o paralelismo enunciado pela hipótese de trabalho de Alberto. Ademais, há um detalhe sobre a sentença [3]: “scilicet inter essentiam rei et esse per hoc quod unum sit effectus Primi Principii et aliud non”. Essa sentença estava na margem e foi incorporado ao texto pelo editor. Infelizmente não sabemos se a mão dessa marginália seria a mesma mão do ms<sup>130</sup>, mas, em todo caso, vê-se que ao incorporar esse aposto ao corpo da edição, sucessivas gerações de editores perceberam seu valor explicativo para o argumento.

Agora, vejamos os resultados de maneira esquemática:

- 1) Tudo o que faz parte da constituição da coisa, sua essência e seus acidentes (sua unidade designativa não atual) requer um substrato (algo assumido pela quinta consideração inicial).
- 2) Vimos que esse substrato ou é um intelecto ou algo dado no mundo material que receba a forma (“in anima” ou “extra animam”).
- 3) Não é o caso de a coisa em sua universalidade dar-se, de *antemão*, no universo, do contrário a coisa teria atualidade em paralelo com a atualidade do Primeiro Princípio (e o Primeiro Princípio não seria *princípio*).
- 4) Logo, essa coisa está no intelecto do Primeiro Princípio.
- 5) O Primeiro Princípio é simples e uno (premissa assumida).
- 6) Assim, tudo o que é no Primeiro Princípio, é por sua própria essência.
- 7) A essência da coisa “está” na essência do Primeiro Princípio, uma vez que ele é simples.
- 8) O ser do Primeiro Princípio também está na essência do Primeiro Princípio.
- 9) Portanto, tanto o ser da coisa quanto a coisa *universalmente* são efeitos do Primeiro Princípio.

<sup>130</sup> Na edição de Dunphy, há a notação “*add. marg.*” e “*marg.*”. A primeira, talvez, indique um acréscimo de uma mão diferente da mão do ms., ao passo que a segunda indique a mesma mão. Contudo, por vezes, a notação é ambígua.



- 10) Assim, não se poderia argumentar em favor da distinção real afirmando que a distinção seria dada porque o ser advém do Primeiro Princípio e a coisa, não.
- 11) Como veremos, abaixo, Sigério defenderá uma tese que não exatamente nega o modo como a tese da distinção real é montada, mas, apenas, os pressupostos ontológicos dessa tese. A tese de Sigério, a partir do que analisamos no “sed contra”, poderia ser enunciada, assim: se a coisa universalmente, incluindo seu próprio ser, advém de PP, então diferença entre o ser e a essência da coisa não seria de natureza ontológica, mas, talvez, semântica (i. e., não seria uma distinção real), se houver (veremos que a distinção será de ordem semântica)<sup>131</sup>. Ademais, é possível acompanharmos pelo *De aeternitate mundi* (Bazán, 1972b) que Sigério “prova” que o mundo é eterno, logo, o Primeiro Princípio não criaria nada; ele, apenas, manteria o mundo em movimento.

### **O argumento “Alia ratia illorum”**

Vejamos, agora, a exposição de tese que recupera o argumento inicial 3 (A3) e o argumento de Alberto exposto, acima: se a coisa é por si mesma, então ela não careceria de outro (p. 44, lin. 93-95):

[1] Uma outra razão deles foi esta: aquilo a cuja essência o ser pertence não carece de outro, ou seja, [aquilo a cuja essência o ser pertence] é a

<sup>131</sup> No ms. Cambridge, temos a seguinte formulação, mais sucinta: “Sed ratio Alberti non videtur concludere. Nihil enim est in homine quod non sit effectus ipsius Primi. Quomodo ergo in homine distinguet esse ab essentia per hoc quod unum sit effectus Primi, aliud autem non?” (Ed. Maurer, 1983, p. 32, lin. 77-79). Como vemos, não há o uso de expressões do tipo “ex se”, “ex seipso”, etc.. Em tradução nossa: “Mas, o raciocínio de Alberto não parece ser conclusivo. Nada há no homem que não seja efeito do Primeiro. De que modo, então, no homem, tu distingues o ser pela essência, por meio da qual um seria efeito do primeiro [sc. o homem em ato] e o outro, não [sc. o homem enquanto homem]?”. Vejamos que, aqui, a pergunta de Sigério poderia ser reformulada do seguinte modo, sem trair seus pressupostos: se a causalidade divina se aplica a tudo, porque ela não se aplicaria inclusive à essência do homem, assim como se aplica ao ser dele? Se esse for o caso, seria impossível distinguir o ser e a essência da coisa a partir de PP/Deus.

partir de si mesmo; [2] portanto, se algo nos causados tem o ser a partir de sua essência, não carece de outro<sup>132</sup>.

Primeiramente, acreditamos que o *illorum* da frase [1] se refira aos defensores da distinção real. Os defensores especificamente citados são Alberto, no argumento das lin. 81-87 e Avicena, nos argumentos da lin. 96-06. A própria formulação “*alia ratio illorum*” pode ser analisada como vinculada ao argumento de Alberto, acima.

Em [1], é dito que se algo tem ser por sua própria essência, esse algo não requer nada além de si próprio para ser. Esse “não requerer nada além de si próprio para ser” é o significado do termo “*ex seipso*” (“a partir de si mesmo”), nessa frase. Ou seja, o predicado “*ex seipso*” não poderia ser atribuído a algo causado, e, nesse sentido, a frase “*res est ex seipsa*” seria falsa, pois, na teoria tratada, o único indivíduo que poderia receber o predicado “*ex seipso*” seria o Primeiro Princípio. Essa maneira de trabalhar com o termo “*ex seipso*” nos remete ao problema da relação entre as expressões “*ex se*” e “*ex seipso*” que aparecem nas lin. 85-87. Como vimos, acima, esses predicados compõe o que chamamos de “paralelismo” entre um Primeiro Princípio “doador” de ser e uma coisa/essência em potência para esse ser. Visto que, no “*sed contra*”, o problema do paralelismo foi resolvido (i. e., o paralelismo não poderia ter sido montado daquela maneira por não conseguir distinguir o ser adveniente de PP daquilo que seria a coisa/essência), o “*alia ratio illorum*” repõe o problema de outro modo: [2] a distinção real entre ser e essência seria dada, pois os causados precisam receber o ser de um ente incausado para tornarem-se entes (algo atual), logo os causados não seriam “*ex seipso*”, e, portanto, coisa e ente seriam intenções distintas e ser e essência seriam distintos realmente. Ora, esse argumento se configura, assim, como uma outra via de começar uma discussão sobre a “distinção real”. O argumento do “*sed contra*” fora montado a partir de considerações sobre a coisa/essência; aqui, por outro lado, a consideração recai sobre o significado de ser causado, mas que apenas recolocaria o problema. O argumento, então, poderia ser expresso da seguinte maneira:

1) Algo “*ex seipso*” não pode ser dito “causado”.

<sup>132</sup> “[1] *Alia ratio illorum fuit talis: illud ad cuius essentiam pertinet esse non indiget alio, idest est ex seipso; [2] si igitur aliquid in causatis esse habeat de sui essentia, non indiget alio*”.

- 2) Os causados não possuem ser “de sui essentia” (equivalência entre as expressões “de sui essentia” e “ex seipso” e o “habens esse”, do argumento anterior).
- 3) Apenas o Primeiro Princípio é “ex seipso”, pois ele é incausado (premissa suposta).
- 4) O Primeiro Princípio tem o ser em sua própria essência.

Conclusões:

5) Todos os causados recebem o ser do Primeiro Princípio. (Vale fazermos a seguinte observação. Em um universo de tipo aristotélico, em que PP seria um garantidor de estabilidade do movimento, PP pode ser dito como doador de ser de maneira muito equivocada, pois, *causa é causa próxima* e, para os causados, a causa próxima seria algo de seu próprio gênero. Assim, se for o caso de haver algum PP doador de ser no universo aristotélico, ele doaria ser para as inteligências que habitassem um espaço ontológico imediatamente anterior ao dele e assim por diante. De alguma maneira, posições de tipo neoplatônicas convergem com essa tese, contudo, para os defensores da distinção real, o objetivo é garantir algum tipo de ontologia que permita construir a interferência de Deus diretamente em qualquer ambiente do universo, algo feito para convergir com os relatos dos livros sagrados monoteístas).

- 6) Logo, para os causados, o ser se distingue de sua essência.
- 7) Coisa e ente seriam intenções distintas.

Ou seja, o “*alia ratio illorum*” repõe os problemas debatidos e desmobilizados no “*sed contra*”. A diferença é que o “*sed contra*” foi construído a partir da análise da coisa/essência “universalmente”, levando-se em conta sua relação com o Primeiro Princípio e, aqui, a análise foi construída a partir de uma consideração sobre os causados, supondo o Primeiro Princípio como o incausado e princípio de estabilidade ontológica para todos os entes diretamente. Sigério parece não dedicar mais linhas a esse argumento justamente porque o argumento recai naquilo que já havia sido posto no “*sed contra*”. Ou seja, no “*sed contra*” diferenciar-se-ia o incausado dos causados, pois o incausado doaria ser para a essência em potência dos causados, os quais, por sua vez, seriam dotados de um estatuto ontológico ambíguo e, no caso limite, analisado no próprio “*sed contra*”, não seria possível diferenciar a coisa em potência para o ser e o

ser, a partir de uma análise voltada para a relação entre eles e PP. Então ele passará a discutir aspectos linguísticos ligados às expressões, de uso comum na ontologia, “ex” e “per” e como, a partir dessa análise semântica, é possível resolver um problema de ontologia.

### **Argumento de Sigério para o problema de Alberto Comentador**

Agora, Sigério mobilizará uma análise linguística para desbancar a tese de Alberto e Avicena. A partir de uma exegese sobre o termo “ex” e a partir do modo de funcionamento da teoria aristotélica das quatro causas, Sigério mostrará que não faz sentido falar na diferença entre causados e não causados salientando, apenas, a causa eficiente. O exemplo mobilizado, aqui, será o de um causado, o homem. O homem tem uma causa formal (expressa pela quiddidade), uma causa material, final e eficiente (a qual faz do homem um causado). Ou seja, ambas as causas (formal e eficiente) são dadas no homem e, desse modo, não pareceria ser possível garantir que o ser não pertence à essência do homem apenas pelo fato de ele ser causado. Desse modo, fica claro que o ser é aquilo que é expresso pela causa formal, a qual é garantida pela essência.

[1] Cumpre dizer que: aqui há equivocidade (uma vez que “a partir de” importa a ocorrência da causa, e a causa é dita de muitos modos, como se dá em *Metafísica* V) [2] e Avicena foi enganado pela equivocidade desse “a partir de”. [3] Com efeito, quando se diz: “a coisa é a partir de si mesma”, “a partir de” pode denotar a ocorrência da causa formal ou eficiente. [4] Digo, assim, que estes são simultaneamente mantidos: o homem é homem por si, segundo o que, aí, “por” diz a ocorrência da causa formal; e, no entanto, o homem é homem por outro, segundo o que “por” denota a ocorrência da causa eficiente, e, assim, há um engano aqui. [5] Donde, no livro dos *Posteriores*: do primeiro modo de dizer por si, é tal o que é tal por sua forma; donde algum causado pode ser por si formalmente, e, no entanto, ter outra causa eficiente<sup>133</sup>.

<sup>133</sup> “[1] Dicendum quod hic est aequivocatio ex eo quod “ex” importat circumstantiam causae, et causa multipliciter dicitur, ut habetur V<sup>o</sup> *Metaphysicae*; [2] et Avicenna deceptus fuit per aequivocationem de ly “ex”. [3] Cum enim dicitur “res est ex seipsa”, potest “ex” denotare

Uma questão preliminar diz respeito ao lugar desse argumento (pp. 44-45, lin. 96-06) na economia da “parte negativa da solutio” e, para isso, precisamos nos atentar, em especial, para o aparecimento do nome de Avicena (lin. 98) nesse parágrafo. Ora, se o argumento de agora traz apenas o nome de Avicena, por que considerá-lo como respondendo ao argumento que foi colocado, acima, contra Alberto (ou, de outro modo, devemos considerar o argumento de Alberto e o “*allia ratio*” como sendo respondido por esse argumento de agora)?

Para isso, poderíamos voltar para o argumento das lin. 81-87 – no qual, na lin. 83-84, aparece “*Alberti Commentatoris*” – e analisar se temos razões para que ele seja uma releitura do reportador (o qual, por comodidade, estamos nomeando como “*Sigério*”) visando o argumento de Alberto Magno (em *De causis et processu universitatis* – seguindo Dunphy (1981, p. 44, aparato da lin. 84), Maurer (1946, p. 70, nota 18)<sup>134</sup> e Graif (1948, p. 14, nota 17), os quais localizam nesse livro – lib. 1, tr. 1, cap. 8 – a suposta origem dos argumentos de Alberto aqui debatidos) e onde tudo isso entraria com relação a Avicena e ao argumento de agora.

De maneira mais direta: se formos hábeis em mostrar que o argumento das lin. 81-87 (pp. 43-44) está sendo respondido nas lin. 96-06 (p. 44), então nossa hipótese de considerar o excerto das lin. 81-06 como a exposição de uma tese que será respondida a partir de uma análise linguística terá alguma sobrevida. Ou seja, não precisaríamos, de antemão, supor que o “*sed contra*” (p. 44, lin. 88-92) seja um argumento da pena do próprio Sigério e o “*alia ratio illorum fuit talis*” seja um argumento que esteja isolado, i. e., que não esteja remetido ao argumento de Alberto (p. 44, lin. 93-94). Esses argumentos poderiam ser considerados como gerais para, em um caso, falsear a teoria de Alberto/Avicena e, em outro caso, um argumento que repõe e fundamenta, sem sucesso, a teoria da distinção real, como mostramos.

Os argumentos das lin. 81-87 (argumento de Alberto) e o argumento “*alia ratio illorum*” versariam, na economia geral da questão, sobre aquilo que ficou conhecido

*circumstantiam causae formalis vel efficientis. [4] Tunc dico quod ista simul stant: homo est homo per se, secundum quod ly “per” dicit circumstantiam causae formalis; et tamen homo per aliud est homo secundum quod “per” denotat circumstantiam causae efficientis; et sic est hic deceptio. [5] Unde in libro Posteriorum: primo modo dicendi per se, illud est tale quod est tale per suam formam: unde potest aliquod causatum esse per se formaliter, et tamen causam efficientem habet aliam”* (p. 44, lin. 96-06).

<sup>134</sup> Maurer, em sua nota, cita também a edição de Grabmann (1924) como contendo a referência ao texto de Alberto. Infelizmente, não tivemos acesso a essa edição.

como a “distinção real entre ser e essência” e, no caso em questão, pressupõe um certo paralelismo entre a essência com relação ao ser dessa essência, ser esse adveniente do Primeiro Princípio. Nesse caso, o “sed contra” funcionária como uma réplica geral e o “alia ratio illorum” como uma tréplica, e ambos seriam respondidos pelo argumento semântico.

A hipótese que estamos mobilizando seria, então, a de considerar ser essa a releitura do argumento de Alberto/Avicena (em conjunto) por Sigério, por causa da frase, já debatida acima, “Haec est opinio Alberti Commentatoris”. Todavia, a atribuição do argumento do parágrafo a Alberto ocorre na margem do manuscrito. O aparato crítico de Dunphy, para a lin. 83, traz o seguinte: “83 Haec] Opinio Alberti *add. marg.*” e Graif, em sua edição do ms. Munique (1948, p. 14, lin. 90), coloca: “90 commentatoris] *opinio Alberti i. m. [in margine]*”. Ou seja, na frase, tal qual no corpo do manuscrito, nada nos diz se tratar do argumento de Alberto e, ademais, precisaríamos fazer considerações sobre se “a mão” da margem é a mesma da do texto. Fato é que não teríamos condições, por ora, de fazer esse trabalho.

Dessa forma, como uma solução provisória para essa questão, recorreremos ao ms. Cambridge tal qual editado por Maurer: “Et fuit haec opinio Avicennae, ut superius arguebatur. Fuit etiam opinio Alberti” e “Item, deceptus fuit Avicenna, et etiam Albertus, per aequivocationem huius quod dico ‘ex se’ vel ‘per se’” (1983, p. 32, lin. 69-70 e lin. 80-81). Essas passagens estão no lugar equivalente ao que elas estariam no ms. Munique. Ao associar, no argumento, Alberto e Avicena a essa temática, o ms. Cambridge dá mais força à consideração dessa passagem como se reportando ao argumento (do ms. Munique) em que Alberto é citado como defensor da distinção real ao comentar o *De Causis*<sup>135</sup>.

<sup>135</sup> Vejamos o trecho do ms. Cambridge: “Ad hoc dicunt quidam quod unaquaeque res causata est ens per dispositionem additam essentiae suae. Et secundum eos res et ens significant duas intentiones. Et fuit haec opinio Avicennae, ut superius arguebatur. Fuit etiam opinio Alberti”. Em tradução nossa: “Alguns dizem sobre isso que qualquer coisa causada é ente por disposição acrescentada a sua essência. E segundo eles, coisa e ente significam duas intenções. E foi esta a opinião de Avicena, como acima se argumentava. Foi também a opinião de Alberto.” O ms. Paris, também editado por Maurer, é considerado a versão autógrafa de Godofredo de Fontana e tem como característica o fato de ser mais “concentrado” que seus pares de Munique e Cambridge. Nele, a questão correspondente a essa está estruturada de modo diverso, contudo, na parte que poderia corresponder ao ponto que estamos tratando, apenas Avicena é citado. Vide Maurer (1983, p. 397-399).

Assim, se considerarmos o argumento do ms. Cambridge como um dado provisório para estabelecer a relação entre o argumento que estamos tratando (onde aparece o nome “Avicena”) e o argumento já tratado por nós (onde aparece o nome “Alberto”), temos um ponto no qual nos apoiarmos para considerar o argumento das lin. 96-06 como uma resposta (nesse caso, do próprio Sigério) ao argumento das lin. 81-87.

Contudo, precisamos levantar mais dois pontos: o argumento das lin. 88-92 e 93-95 (ambos na p. 44). O argumento das lin. 88-92 é o “sed contra” e já discutimos que dentro de nossa interpretação, ele pode ser considerado como um argumento *qualquer* contra a distinção real. Isso significa que não precisaríamos, de antemão, considerá-lo como sendo a opinião de Sigério sobre o assunto. Acreditamos que nossa interpretação é o caso, pois, na “parte positiva da solutio” (p. 45, lin. 27-48), Sigério propõe uma abordagem baseada naquilo que ele chama de “modos de significação” para o problema e, por isso, não precisaria se comprometer com a tese fortemente ontológica do “sed contra”, nesse momento. Atentemo-nos que, caso esse argumento seja ou convirja com a posição posterior de Sigério (em outras *questões* analisadas ao longo de seu curso, por exemplo), isso não implica que nossa hipótese não faça sentido, mas que Sigério não precisaria marcar sua posição nesse início, i. e., quando ele se coloca na posição de analista dos “pressupostos linguísticos” para um debate sobre o pertencimento do ser à essência dos causados<sup>136</sup>.

<sup>136</sup> Imbach (1981, p. 312) expõe o caso de maneira clara. Citaremos o parágrafo por completo: “Es ist ohne Zweifel richtig, dass Sein und Substanz zusammenfallen, wie E. Gilson bemerkt (2016 [1948], cap. 2). Die Existenz ist mit dem Wesen indentisch, weil Sein Formbestimmtheit meint. Die Substanz genügt sich selbst und bedarf keiner zusätzlichen Aktualisierung. Trotzdem ist es entscheidend, dass dieser Hintergrund in der Diskussion nicht zur Sprache kommt, als wäre Siger der Auffassung, dass die von ihm kritisierte Metaphysik auf falschen sprachphilosophischen Voraussetzungen beruhe. Ontologie und Semantik sind nicht zu trennen. Zwar plädiert Siger nicht für eine Transformation der Ontologie in die Semantik, aber er ist der Ansicht, dass falsche semantische Voraussetzungen zu falschen ontologischen These führen. Aus diesem Grunde versucht er durch semantische Analysen die ontologisch-metaphysische Diskussion zu klären. Ontologische Kontroversen enden, wie W. V. O. Quine (1980 [1953], cap. 1) in bezug auf die Gegenwart sagt, in Diskussionen über die Sprache” (as referências bibliográficas foram apresentadas conforme o pretendido por Imbach, contudo, a partir de edições usadas por nós). Em tradução nossa: “É sem dúvida correto que o ser e a substância coincidam, como E. Gilson percebeu (2016, cap. 2). A existência é idêntica à substância, porque o ser significa a certeza formal. A substância é, basta a si mesma, e não requer nenhuma atualização adicional. Apesar disso, é decisivo que este pano de fundo não surja na discussão, enquanto Sigério seria da posição de que a metafísica que ele critica baseia-se sobre falsos pressupostos linguísticos-filosóficos. Ontologia e semântica não devem ser separados. Sigério não defende uma transformação da ontologia em semântica, mas ele é da posição de que falsos

O problema do argumento das lin. 93-95 é saber a que ele se refere. Ou ele se refere ao “sed contra” ou ao argumento que a mão da margem diz ser de Alberto ou a ambos. Tendo isso em vista, precisaremos analisar o que implicaria para a economia geral de nossa proposta o referente dele e, para isso, precisamos fixar uma interpretação desse trecho destacando nosso objetivo: mostrar que tanto o “sed contra” como o “alia ratio illorum [...]” funcionam como argumentos que se reportam ao argumento atribuído a Alberto. Assim, podemos começar lembrando de algumas sugestões oriundas da análise do trecho “alia ratio illorum [...]”.

Esse trecho serve para mostrar o que está em jogo na distinção real e em sua negação: se aquilo que é causado tem o ser a partir de sua própria essência, então esse causado não requer outro, isto é, não poderia ser dito propriamente “causado”. Segue-se que seria preciso entender o que isso implicaria para a ontologia que partisse dessa proposta (Alberto), se essa proposta pode ser demonstrada e o que significaria “causado” nesse contexto.

Podemos, ainda, esmiuçar o que, neste trecho, está exposto: um critério para a expressão “ex seipso”. A expressão “ex seipso” está ligada à expressão “non indiget alio” e à expressão “de sui essentia”, as quais, por sua vez, remetem-se àquilo que possui ser por sua própria essência. Nesse sentido, “ex seipso” e “de sui essentia”, dizem respeito àquilo que é próprio a algo atual e incausado. Ora, será para testar essa resposta que o argumento das lin. 96-06 (resposta de Sigério contra a distinção real) será posto. Partiremos, em seguida, para um comentário mais detido do excerto que, para nós, é uma resposta semântica de Sigério ao problema da distinção real.

Em [1], dois elementos se destacam: a) o termo “ex” como signo de relação causal entre eventos do mundo e b) o livro V da *Metafísica* de Aristóteles como critério que permite afirmar que as causas se dizem de muitos modos e, portanto, indicará Sigério, os signos usados para expressar uma relação de causa precisariam trazer algo

pressupostos semânticos conduzem a falsas teses ontológicas. Por essa razão, a partir da análise semântica, Sigério tenta esclarecer a discussão ontológica-metafísica. Controvérsias ontológicas terminam, como W. V. O. Quine (1980 [1953], cap. 1) disse a respeito do presente, em discussões sobre a Linguagem”. Concordarmos com toda a formulação de Imbach, contudo, pretendemos mostrar como a posição de Sigério, apesar de não reduzir toda ontologia a uma semântica, deixa muito pouco espaço para qualquer ontologia. O resultado de Sigério, segundo nossa análise, para essa questão, é um deflacionamento irrestrito de todo arcabouço ontológico. No fundo, toda discussão acabaria por ser uma discussão a respeito da linguagem usada e de como ela é ou não plausível para descrever o real.



que permita distinguir de que causa falamos ou, pelo menos, precisariam de um complemento indicativo ou contextual.

Assim, podemos começar em a). Sigério começa sua análise sobre o problema concernente à preposição “ex” (“a partir de”) e, ao colocar esse problema, ele afirma que essa preposição traz imediatamente um ambiente causal de análise. Dito de outro modo, essa preposição seria o signo de uma relação real entre eventos, cujo nome é “causalidade” (“*ex importat circumstantiam causae*”). Sigério não nos diz qual o critério que ele está usando para fazer essa afirmação – parece haver algo como uma homologia entre a linguagem e o real (a qual será mediada pela “certificação”, pois a linguagem permite muito mais construções do que aquelas que existem no próprio real), contudo, ao aceitarmos a íntima relação, sugerida pelo autor, entre o termo “ex” e uma causalidade real, Sigério fornecer-nos-ia uma fonte documental para avaliarmos essa relação: o livro V da *Metafísica* de Aristóteles.

Antes, porém, de aprofundarmos a análise específica de [1], poderíamos trazer desde já um problema vindouro: o termo “res” tendo em vista a expressão “res est ex seipsa” (a qual aparecerá abaixo, lin. 99) e o modo como essa expressão se relaciona com a interpretação de Alberto sobre a diferença entre os termos “ens” e “res”. Ora, na visão de Sigério, o argumento de Alberto visa diferenciar *realmente* o referente dos termos “ens” e “res”, todavia o custo dessa operação carrega pressuposições ontológicas, as quais Aristóteles não partilharia: analisar o real a partir de um Primeiro Princípio, em vez de partir dos dados sensíveis mais imediatos<sup>137</sup>. Nesse sentido, esse seria o principal motivo que faria Sigério, no começo de sua resposta, lembrar do livro V da *Met.*: a causa não pode ser analisada de maneira única, pois ela é dita de muitos

<sup>137</sup> Podemos lembra do seguinte excerto, mencionado acima, da resposta à quinta consideração inicial: “[...] tamen illud quod primo comprehenditur ab intellectu est ens [...]” (p. 47, lin. 00-01). Em tradução nossa: “aquilo que é primeiramente compreendido pelo intelecto é o ente”. A pergunta, aqui, é: o ente é apreendido por qual intelecto? Acreditamos que a resposta para essa questão seja, em princípio: pelo intelecto do homem (lembrando que Sigério tem uma posição complexa com relação ao intelecto possível). O fundamento dessa resposta é o contexto da *Metafísica*. Neste livro, tenta-se fazer o possível para provar a existência de outras inteligências fora a inteligência humana. Para o caso do livro Lamda, onde as substâncias imateriais são pressupostas, o objetivo é estudar o que garante certo tipo de movimento no universo e as características do Primeiro Motor. Mas, como estamos em um contexto ainda introdutório, Sigério parece seguir aquilo que ficou conhecido como a *via dos filósofos*, i. e., partir dos dados sensíveis para tentar provar a existência de outros tipos de substâncias. Toda questão se dá, então, em diferenciar a ordem lógica dos termos e a ordem de apreensão. Para Sigério, não pareceria ser o caso de considerar que PP/Deus teria algum tipo de prioridade lógica com relação aos outros entes.

modos e, acrescentaria Sigério, o termo latino “ex” não traz consigo um critério inerente para sabermos de que tipo de causa estamos falando, i. e., “ex” precisa de complementos. Com isso, desenha-se o andamento da resposta de Sigério, em duas considerações. A primeira diz respeito ao referente do termo “ex”, e a segunda diz respeito ao modo de tratar esse termo a partir de critérios oriundos do arcabouço analítico de Aristóteles.

A primeira questão a ser analisada é: o modo como Sigério interpreta o termo “ex” pode ser atribuído ao argumento que, supostamente, diria respeito a Alberto Magno? Ou, em outras palavras, estariam Alberto (em seu argumento tal como reconstruído por Sigério) e Sigério (tal como trabalha em cima do argumento visando sua desmobilização) dando o mesmo sentido ao “ex”? O termo “ex”, conforme Sigério o interpreta, impõe à discussão o problema da causalidade e, o modo como Sigério constrói o argumento de Alberto leva a crer se tratar disso. Por exemplo, em uma das frases tratadas acima, “quia res habet esse ex suo Primo Principio” (Dunphy, 1981, p. 44, lin. 84-85), vemos o “ex” em um sentido causal: a partir do Primeiro Princípio, “doador” de ser, a coisa será ente, havendo, assim, uma mudança explícita no estatuto daquilo que recebeu o ser e a descrição dessa mudança de estatuto é indicada ao se utilizar do termo “ex”, o qual indica como se dá a “doação” de ser embasando-se em uma metáfora espacial: *a partir do* Primeiro Princípio (“ex Primo Principio”), a coisa torna-se ente por causa do ser recebido.

Assim, do modo como o argumento foi construído, o termo “ex” é interpretado como tendo uma carga causal e, em sendo esse o caso, Sigério coloca seu próximo critério para trabalhar com o termo e o contexto que esse termo traz: o livro V da *Metafísica* de Aristóteles (segundo Dunphy: 1013 b4-5, livro 2). Nesse sentido, a frase “et causa multipliciter dicitur” parece ser uma paráfrase do excerto dado nas edições latinas que parecem poderem ter sido usadas por Sigério para trabalhar com o texto de Aristóteles (por exemplo a edição Média ou a de Moerbeke). Com isso, nesse primeiro trecho de sua argumentação, Sigério estabelece o ambiente causal, o qual é dito de muitos modos, segundo o livro V da *Met.* de Aristóteles. No entanto, por que se remeter a *Met.* de Aristóteles se o texto de Alberto não está debatendo esse texto?

Ao que tudo indica, o motivo principal pelo qual Sigério se remete à *Metafísica* é o fato de ele estar imbuído de dar um curso sobre esse livro e, ademais, nessa

introdução por ele pensada, ele parece querer munir seus estudantes de repertório oriundo do próprio *corpus aristotelicum* visando desqualificar teses que parecem pressupor outros ambientes mais epistemológicos (“distinção real”) ou mais ontológicos (“via média”) que não o do estagirita. Em especial, o escrito de Alberto aludido pelos editores do texto parece mobilizar o arcabouço vocabular oriundo do ambiente aristotélico sem, no entanto, debater nos marcos legados pelo próprio Aristóteles. Ora, se estamos na introdução de um curso sobre a *Metafísica* o ideal é se atentar para os limites do texto antes de mobilizá-lo para defender alguma tese metafísica fora de seu escopo. Ou seja, trata-se de explicar o texto de Aristóteles e não de mobilizá-lo para debates coetâneos.

Como veremos abaixo, para o caso do argumento de Alberto (e remetido também a Avicena), o problema está em justamente não desfazer uma confusão linguística com relação à ambiguidade de “ex”. Dessa confusão, ele tira conclusões ontologicamente marcadas: dizer que a coisa está disposta de um certo modo a partir do qual o ser possa lhe advir e, ao receber o ser, então, a coisa tornar-se-ia ente.

Com isso, temos o primeiro passo de Sigério de sua resposta à “proposta” de Alberto Magno. Em primeiro lugar, seria preciso reconhecer a ambiguidade inerente ao termo “ex” e o critério para que se reconheça tal ambiguidade seria o de associar o termo “ex” a uma sobreposição de eventos chamado de “causas”. Uma vez feita a associação do termo “ex” a um estado de coisas do mundo, poder-se-ia dizer que o termo tratado traz à luz a circunstância da causa e, segundo Aristóteles em *Met.* V, a causa é dita de muitos modos.

Em [2], nós temos a seguinte situação, a partir do momento em que o nome de Avicena é citado: a) essa resposta trata de um argumento especificamente de Avicena, i. e., inviabilizando nossa hipótese de se pensar essa resposta como um tipo de “solução” ao argumento de Alberto Magno. Ou: b) o nome de Avicena aparece aqui como o de um aporte à posição de Alberto Magno, uma matriz da qual Alberto teria se baseado (ou, pelo menos, do modo como o argumento, na reportagem, foi construído) – tese com a qual concordamos. Precisamos, então, saber se temos elementos para nos decidirmos entre uma ou outra.

Para trabalharmos com a), poderíamos supor a seguinte interpretação: i) das linhas 81-92 (pp. 43-44) teríamos o argumento de Alberto Magno (início da parte

negativa da “solutio” da questão 7, ms. Munique) e, ii), das linhas 96-06 (p. 44) teríamos o argumento de Avicena com uma respectiva resposta. Começaremos por i). Nas linhas 83-84 (pp. 43-44) há uma referência explícita a “Alberti Commentatoris”, nas linhas 88-92 (p. 44) temos um “sed contra” e nas linhas 93-95 (“Alia ratio illorum (...)”) temos o que poderia ser considerado como uma formulação mais genérica sobre a diferença entre o Primeiro Princípio e os causados. Como já analisamos ambas as passagens acima, resta-nos ressaltar que podemos considerar esse “sed contra” e o trecho “alia ratio illorum” como o final da resposta sobre a proposta de Alberto. Nesse sentido, teríamos três passos (já exposto com mais detalhes acima):

aa) o ser é acrescentado à coisa/essência fazendo desta um ente; em seguida, temos uma descrição sobre o ente “doador” de ser, o Primeiro Princípio, o qual seria o único ente a cuja essência o ser pertence de antemão. Assim, a coisa/essência estaria em paralelo com relação ao ser adveniente do Primeiro Princípio.

bb) no “sed contra”, mobiliza-se o argumento de que tanto o ser quanto a coisa/essência em seus atributos essenciais e acidentais advém do Primeiro Princípio; portanto, não seria possível distinguir ser e coisa/essência argumentando que o ser adviria do Primeiro Princípio e a coisa/essência, não. Ademais, a própria expressão inicial “sed contra” traz um ambiente semântico de teste entre argumentos (como no caso dos argumentos iniciais da questão e os “contra”).

cc) Em “alia ratio illorum (...)” é dito que o predicado “ex seipso” só pode ser usado para descrever entes a cuja essência o ser pertence (sem ter sido acrescentado por outro ente), portanto, os causados não poderiam ser ditos “ex seipso”. Assim, esse argumento é usado para amparar a tese inicial (atribuída a Alberto Magno).

Ou seja, em todos os casos, expressões como “ex se”, “ex seipso”, “habens esse”, etc. são mobilizadas para discutir uma tese própria à distinção real. E, assim, apenas no argumento que estamos analisando agora aparece uma discussão sobre essas expressões/preposições.

Ora, se esse for o caso, o argumento atribuído a Alberto Magno não terá sido respondido, pois o argumento que se segue a esses argumentos descritos é o argumento atribuído a Avicena. Ademais, o argumento atribuído a Avicena traz elementos para desmobilizar a proposta exposta em “aa, bb e cc”, ou seja, Sigério mostrará ser possível considerar a frase “res est ex seipsa” verdadeira, mesmo que ela se refira a causados

(lembrando que o predicado “ex seipso”, segundo o argumento de Alberto, só poderia ser atribuído ao Primeiro Princípio). Ora, tendo em vista o contexto exposto, “ii)” e “b)” também são respondidos: o argumento das linhas 96-06 respondem a Avicena e vinculam essa resposta a Alberto, resposta ao “b)”<sup>138</sup>.

Em [3], a sugestão de Sigério seria tratar como verdadeira a proposição “res est ex seipsa”, ao contrário do que havia sido proposto a partir do argumento de Alberto e pelo “alia ratio illorum [...]”, nos quais aparece como verdadeira, apenas, a proposição que atribui o predicado “ex seipso” ao Primeiro Princípio. Para considerar a frase “res est ex seipsa” como verdadeira, Sigério usa como parâmetro a teoria da causalidade aristotélica. A frase poderia ser considerada a partir da causa formal e eficiente, e, tendo em vista o argumento de Alberto, a coisa/essência (“res”) só poderia ser considerada segundo a causa eficiente, por se tratar de um causado a cuja forma o ser não pertence. Por isso, a frase sugerida no argumento atribuído a Alberto seria “essentia rei est ex se”, com o predicado “ex se” denotando o fato de que a coisa/essência tem uma estrutura interna sem, no entanto, *ser*, como já dito.

Em [4], o problema inicial é: Sigério, para explicar sua posição, deixa o debate sobre o termo “ex” e passa a debater o termo “per”. No ms. Cambridge (ed. Maurer, 1983, p. 32, lin. 81-82), Sigério equipara ambos os termos textualmente: “‘ex’ enim et ‘per’ possunt dicere circumstantiam causae formalis vel efficientis”, o que parece ser o caso no ms. Munique, contudo, de maneira indireta, isto é, ele nada diz sobre a equiparação dos termos, suposta por nós, em princípio, para manter a coerência do contexto argumentativo. Restaria buscar os elementos que permitam a equiparação: “ex” e “per” (“a partir de” e “por”) conotam movimento e, como termos do vocabulário da ontologia, ambas indicariam a causa formal e eficiente dependendo do complemento (“per aliud”, “ex seipso”, “per se”, etc.), como sugere Sigério, sem, no entanto, dar-nos maiores explicações. Sigério parece ter em vista a convergência de significado de ambos os termos, em especial, no uso “metafísico”, todavia não possuímos outros exemplos, fora os já citados.

<sup>138</sup> Fizemos esse argumento para não precisarmos recorrer ao ms. Cambridge para vincular Alberto Magno e Avicena. Relembremos o trecho: “Item, deceptus fuit Avicenna, et etiam Albertus, per aequivocationem huius quod dico ‘ex se’ vel ‘per se’” (ed. Maurer, 1983, p. 32, lin. 80-81 – atentemo-nos que das lin. 67-86 temos mais elementos para afirmar a ligação atribuída por Sigério, nesse manuscrito, entre Alberto e Avicena).

Sigério anuncia em primeira pessoa (“*tunc dico quod (...)*”) que ambas as causas estão em operação naquilo que é causado (“*simul stant*”), na coisa. Nesse caso, pergunta-se: poderíamos concluir ser a proposição “*res est ex seipsa*” verdadeira? A resposta seria, sim, entretanto, o exemplo para explicar o caso é: “*homo est homo per se*” e “*homo per aliud est homo*”, respectivamente dizendo respeito às causas formal e eficiente. Com isso, Sigério conclui que Avicena e Alberto erraram. Estes, ao não considerarem que as causas se dão simultaneamente, em um mesmo indivíduo em atualidade, consideram a proposição “*res est ex seipsa*” falsa e, ademais, propõe uma outra ontologia para dar conta dessa falsidade. Sigério possui como ponto de partida as coisas sensíveis em um mundo eterno; Alberto e Avicena, pelo contrário, tentariam dar conta de um ambiente no qual o mundo seria criado e esse ato de criação seria a eterna “doação” de ser<sup>139</sup>.

Assim, a conclusão de Sigério poderia ser exposta da seguinte maneira: a) a proposição “*res est ex seipsa*” é verdadeira, pois no indivíduo atual, ao qual a frase venha a se referir, teríamos a causa eficiente e formal. b) O termo “*ex*” indicaria estarmos tratando do ambiente da teoria da causalidade e a expressão “*ex seipsa*” indicaria a causa formal, a qual, por sua vez, indica o ser da coisa. Podemos lembrar que o paralelismo de Alberto se dava nos seguintes termos: a coisa seria “*ex se*” e o Primeiro Princípio seria “*ex se*” + “*ex seipso*”. Alberto separa o predicado “*ex seipso*” para se referir ao ente a cuja essência o ser pertence (Primeiro Princípio ou Deus). Sigério, por sua vez, indica que o ser pertence a toda essência, pois a coisa designa uma essência e essa essência seria composta de matéria e forma, sendo esta última (princípio de atualidade) aquilo que garante que algo tenha ser por sua própria essência. Portanto, exposta a causa formal, expõe-se, assim, o ser da essência e a proposição “*res est ex seipsa*” seria verdadeira: não há nada que seja acrescentado à essência para fazer de algo um ente, ou, de outra maneira, a forma indica o ser da essência.

<sup>139</sup> Imbach formula o problema da seguinte maneira, como já vimos: “O tema do comportamento de *esse* e *essentia* fornece uma oportunidade radicalmente aristotélica, cuja tese fundante defende uma ontologia aristotélico-averroísta contra a adaptação e alienação cristãs. Como vimos, a motivação para a tese metafísica da distinção real é a tentativa de esclarecer o mundo como criação. Seria preciso dizer que tudo o que existe em radical dependência para com Deus. Para um aristotélico convencido, a criação *não é um problema filosófico*. A velha repreensão de uma mistura entre *filosofia* e *teologia*, repreensão essa que Averróis aduziu contra Avicena, vale aqui, também” (1981, pp. 338-339, itálicos de Imbach).

Ademais, quando seguimos o texto, temos a impressão de haver equiparação entre as expressões “per se”/“ex seipso” e “per aliud”/“ex se”. Se esse for o caso, então a proposição “res est ex seipso” poderia ser reescrita como “res est per se”. Sigério não o fez e isso dá margem para especulações. Como dito acima, Dunphy (aparato crítico sobre a lin. 84, p. 44) nos diz que o argumento de Alberto seria oriundo do texto *De causis et processu universitatis* (lib. I, tr. I, c. 8). Ao lermos esse texto, vemos que Alberto, de fato, trabalha com o termo “ex”, assim, a reconstrução de Sigério talvez tenha decidido preservar o ambiente de Alberto, na reconstrução feita, todavia, já tendo em vista a predicação “per se” aristotélica. O ponto em questão parece ser o seguinte. 1) Os alunos de Sigério e os estudiosos em geral da *Met.*, na época, parecerem mobilizar o *Livro das Causas* para analisar a *Metafísica*, resultando em problemas de compreensão. 2) Sigério parece ter percebido o problema e trazido o assunto à tona em seu ponto nodal: a teoria da causalidade pressuposta; 3) Sigério já teria pensado no argumento que estamos tratando a partir da predicação “per se” Aristotélica, contudo, ele poderia ser interpelado a analisar o problema de uma suposta predicação “ex se”. 4) Sigério, então, equaliza o campo semântico de ambos e aplica os procedimentos da predicação per se para resolver a questão e mostrar que a prioridade é dada a causa formal. 5) Se tudo o que é dito ter essência, tem causa formal, então não faria sentido se perguntar pelo ser da essência, o qual já estaria dado na forma. 6) Assim, Sigério manterá, como veremos, a distinção entre “res” e “ens”, mas ressaltando que o problema não é de ontologia, mas de significação. 6) Sigério teria feito isso para garantir a letra de Aristóteles mesmo em um outro ambiente vocabular (i. e., ambiente adveniente do latim).

Em [5], Sigério mostra o critério utilizado, *Analíticos Posteriores* (I, 4, 73 a 34-37, de acordo com Dunphy), e sua conclusão: um causado é *per se* formalmente (primeiro modo de dizer *per se*) e é *per aliud* quando o caso é a causa eficiente. Pressupõe-se, aqui, que a essência, pela forma, já indica o fato de a coisa ser, por si mesma, uma vez que a essência é aquilo que indica o núcleo da coisa e que a forma é onde “reside” o ser da coisa. Ou seja, se o causado tem essência, tem ser. Se tem ser, é ente e, se o causado por si mesmo é ente, então podemos atribuir a esse causado uma causa formal, e, ademais, pelo fato de ser causado, tem uma causa eficiente. Esse é o ambiente no qual os termos “ex” e “per” são aplicados aos causados.

Ou seja, Sigério teria conseguido mostrar duas coisas no andamento dessa parte da questão: i) o argumento da distinção real é facilmente desmobilizado pelo “sed contra”; ii) o argumento da distinção real não parece deixar claro qual o uso que seus defensores estão fazendo da teoria da causalidade aristotélica e, por isso, Sigério teria acrescentado esse prolegômeno semântico, o qual será desenvolvido na parte positiva da solução. Se tem essência, por que não teria ser? Para que reservar o termo “ser” para um tipo de mobilização semântica tão distante do arcabouço aristotélico? A resposta da pergunta parece imediata: a agenda disponível para os autores combatidos por Sigério é a da harmonização entre revelação/dogma e ontologia aristotélica; i. e., algo distante de uma leitura da *Metafísica*, mas que se beneficia da *Metafísica*. De certa maneira, Sigério parece considerar que o malabarismo semântico operado pelos defensores da distinção real (aqui, representados nas figuras de Alberto ao comentar o *Livro das causas* e de Avicena em sua *Metafísica*) causa ruído desnecessário para a avaliação dos argumentos da *Metafísica* de Aristóteles propriamente ditos. Nesse sentido, seria por isso que Sigério esforça-se-ia para desmobilizar esses argumentos logo na Introdução de seu curso.

Para concluir, gostaríamos de destacar alguns pontos de maneira esquemática:

1) Sigério e os defensores da distinção real partem (de acordo com a interpretação que o próprio Sigério faz deles, i. e., de Avicena e Alberto) de uma posição equivalente<sup>140</sup>: o

<sup>140</sup> É importante, já nesse momento, fazermos alguns comentários sobre a construção da “via média”, tal como Sigério a constrói. O problema principal é que Sigério não vê Tomás como um defensor propriamente dito da distinção real, mas como alguém que mobiliza o vocabulário aristotélico tendo em vista criar uma outra ontologia, a qual, também, seria tributária da ontologia aristotélica, contudo, diversa. Diz Sigério: “ponunt autem quidam, **modo medio**, quod esse est aliquid additum essentiae rei, non pertinens ad essentiam rei, nec ponunt quod sit accidens, sed est aliquid additum quasi per essentiam constitutum sive ex principiis essentiae” (Ed. Dunphy, 1981, p. 44, lin. 10-13, negrito nosso). Em tradução nossa: “mas outros sustentam, **de modo intermediário**, que o ser é algo acrescentado à essência da coisa, que não pertence à essência da coisa, e não sustentam que seja acidente, mas é algo acrescentado como se constituído pela essência ou pelos princípios da essência”. Esse excerto, como diz Dunphy (p. 44, nota à linha 10), parece advir do comentário à *Metafísica* de Tomás (*In Metaph.*, IV, lect. 2, n° 558) e mostra a proposta interpretativa de Sigério com relação à posição de Tomás quanto ao problema da “distinção” real: vê-se que Sigério não o considera como um defensor explícito da mesma. Pelo texto, vemos que Sigério enunciaria a distinção real como a consideração do ser como algo de accidental com relação à essência, algo que Tomás não defenderia. O “excedente de teoria” que Sigério encontra em Tomás está na seguinte passagem: “etsi conclusio vera sit, modum tamen ponendi non intelligo, quia esse quod pertinet ad rem, aut est pars essentiae rei,



ente é o primeiro a ser apreendido pelo intelecto e o intelecto padrão para o início da análise metafísica é o intelecto do homem.

2) A discordância entre Sigério e os defensores da distinção real poderia ser construída ao nos atentarmos para o valor de verdade da seguinte proposição: “a coisa é a partir de si mesma”. Para os defensores da distinção real, essa proposição é falsa, pois nenhum causado poderia ser dito ter ser a partir de sua própria essência. O fundamento dessa tese está na suposição de que haja um Primeiro Princípio que atualiza a essência das coisas e, portanto, a essência da coisa não dispõe de uma atualidade *a partir de si mesma* ou *por si mesma*. Por outro lado, Sigério considera a proposição verdadeira, pois, a partir do problema da predicação *per se* nos *Segundos Analíticos* e da equiparação entre os termos “ex” e “per”, ele acredita poder explicar o significado da proposição a partir do significado de seus próprios termos: “ex” ou “per” indicam um ambiente causal no qual se pode dizer que: a) uma essência é “per se” ou “ex seipsa” quando se quer indicar a causa formal, e b) uma essência é “ex se” ou “per aliud” quando se quer indicar a causa eficiente. Ou seja, ele não precisa pressupor um

ut materia vel forma, aut res ipsa composita ex his, aut accidens. **Sed si sit accidens, tunc erit additum essentiae rei: quod est contra dictam opinionem proximam.** Sed dicere quod esse sit aliquid additum essentiae rei, ita quod non sit res ipsa, neque pars essentiae, ut materia vel forma, et dicere quod non sit accidens, **est ponere quartam naturam in entibus**” (p. 45, lin. 14-20, negrito nosso). Em tradução nossa, temos: “entretanto, se a conclusão for verdadeira, não entendo o modo de sustentá-la, porque o ser que pertence à coisa ou é parte da essência da coisa, como a matéria e a forma, ou a própria coisa composta desses, ou um acidente. **Se for um acidente, então será acrescentado à essência da coisa: o que é contra a próxima opinião recitada.** Ora, dizer que o ser é algo acrescentado à essência da coisa, de modo que não é a própria coisa, nem parte da essência, como a matéria e a forma, e dizer que não é um acidente é **sustentar uma quarta natureza nos entes**”. Dessa passagem temos uma informação importante sobre a proposta de Sigério: a essência da coisa é composta de matéria e forma – algo que não é tão fácil de defender na *Metafísica*. Em segundo lugar, temos mais um indício do porquê Tomás não estaria no âmbito dos defensores da distinção real: Tomás não considera que o ser é um acidente da essência. Por fim, Sigério indica a teoria do ato de ser de Tomás e diz que isso seria colocar uma quarta natureza nos entes, ou seja, um algo a mais com relação a ontologia de Aristóteles. O fechamento de Sigério com relação ao argumento de Tomás reafirma a tese de que Tomás não seria um defensor da distinção real: “item, dicitur sic quod esse est aliquid additum, nec est res ipsa, nec principium rei, **sed est aliquid constitutum per principia essentiae**” (p. 45, lin. 21-22, negrito nosso). Em tradução nossa: “ainda desse modo, diz-se que o ser é algo acrescentado e não é a própria coisa, nem o princípio da coisa, **mas é algo constituído pelos princípios da essência**”. Ou seja, se Tomás interpreta que o ser não é um acidente da essência, mas algo constituído pelos princípios da essência, então Tomás não seria um defensor da distinção real. A posição de Gilson (2016), compartilhada por Imbach (1981), parece ir nesse sentido (2016, cap. 2, pp. 85-94). Maurer, Carol (1991) e Wippel (2005), por outro lado, consideram que Tomás defenderia a distinção real.

ambiente ontológico no qual o ser flui de um primeiro princípio para atualizar e, portanto, singularizar, uma essência no mundo (posição da distinção real). Os defensores da distinção real poderiam, ademais, dizer que o ser não é dado na quiddidade da coisa e, com isso, concluir que o ser é distinto da quiddidade da coisa. Essa tese seria possível a partir da “essência absolutamente considerada” e teria como objetivo indicar uma ordem ontológica tal qual descrita, aqui. Sigério resolve o problema com as pressuposições de seus adversários: se temos um enunciado quiditativo e esse enunciado se refere a algo no mundo (cf. certificação) temos razão para dizer que temos um ente. Entretanto, não precisaríamos dizer que a intenção desse ente difira da intenção do enunciado, pois, uma vez que sabemos que algo é atual e que tem essência, esse algo tem o ser por sua própria essência, por causa das conclusões da predicação per se de Aristóteles e, também, como veremos em “3”, por causa da posição encontrada no “sed contra”, a qual mostra os limites do problema da essência em potência para ser.

3) Sigério mostra como os principais argumentos dos defensores da distinção real são inconsistentes. Foi isso que mostramos naquilo que nomeamos de “sed contra” e “*alia ratio illorum*”<sup>141</sup>. No “sed contra” parte-se de um paralelismo entre a coisa/essência universalmente admitida, contudo, não tendo o ser, e um Primeiro Princípio tendo o ser por sua própria essência. O problema aqui seria: se, no caso em questão, o único ente per se é o Primeiro Princípio, qual seria o lugar dessa coisa/essência em relação ao PP? Ou, de outro modo, o que significa estar em potência para ser?

Sigério mobiliza um argumento que funciona nos seguintes termos: se estamos considerando, apenas, uma coisa/essência tomada universalmente e um Primeiro Princípio que é, então essa coisa/essência só pode ter como substrato esse Primeiro Princípio; portanto não haveria nada na coisa tomada universalmente que não fosse

<sup>141</sup> Uma outra divisão possível é aquela exposta por Carol (1991), no extrato de sua tese defendida em Navarra, disponível na internet. A diferença fundamental entre a divisão proposta por ele, na qual me baseio, e a minha concerne ao papel das lin. 81-06 (pp. 43-44). Carol acredita que o argumento exposto nas lin. 81-92 pode ser dividido em: a) posição de Alberto (lin. 81-87) e refutação de Sigério (lin. 88-92, “sed contra”); b) posição de Avicena (lin. 93-95, “*alia ratio illorum*”) e refutação de Sigério (lin. 96-06). Ao explorarmos esse ponto, chegamos nas seguintes conclusões: i) o “sed contra” não precisa ser tomado como a posição de Sigério, mas como uma refutação geral, *a partir dos elementos de uma certa proposta de distinção real*; ii) o “*alia ratio illorum*” não contém o nome de Avicena e nada nos indica que seja apenas dele; iii) concordamos com Carol que a resposta das lin. 96-06 deve ser tomada como a posição de Sigério, entretanto, acreditamos ser essa a resposta para todo o trecho, não apenas para o “*alia ratio illorum*”, i. e., Sigério tomaria a posição de Alberto e de Avicena como equivalentes.

efeito do Primeiro Princípio. Mas, o ser do Primeiro Princípio também é efeito dele. Logo, coisa/essência e seu ser advém do Primeiro Princípio, e, portanto, a coisa/essência e o ser dela, oriundo do Primeiro Princípio, não podem ser distinguidos com base na pressuposição de que o ser adviria do Primeiro Princípio e a coisa, não adviria dele. Isso se explica, como vimos na quinta consideração inicial<sup>142</sup>, pela suposição de que “é falso que a coisa seja e, no entanto, que não tenha ser nem fora da alma nem na alma” (Ed. Dunphy, 1981, p. 42, lin. 42-44).

O caso do “*alia ratio illorum*” é interpretado como um novo começo a partir da proposta do “*sed contra*”: ao invés de se partir da coisa/essência universalmente, parte-se da consideração de que todo o causado carece de outro para ser. Logo, o ser do causado e sua essência difeririam. A sentença [2] do argumento é indicativa do problema: “*si igitur aliquid in causatis esse habeat de sui essentia, non indiget alio*”. Essa sentença parece exigir a seguinte conclusão: “logo, o ser não pertence à essência dos causados”; e, nesse caso, ficaria implícito ainda o papel de PP como aquilo que diferencia a essência (i. e., aquilo que está em potência para o ser) e o ser (aquilo que atualiza a essência). Contudo, em “*sed contra*” já foi mostrado que essa tese não funciona para resolver o problema da distinção real. Assim, como vimos, ao analisarmos o “*alia ratio illorum*”, percebemos que ele recai no paralelismo do “*sed contra*” e, portanto, será descartado sem maiores considerações. Tendo em vista que o “*sed contra*” resolve tanto o argumento de Alberto Comentador quanto o “*alia ratio illorum*” do ponto de vista da tensão inerente aos termos “coisa” e PP/Deus, a resposta semântica de Sigério teria o papel de retomar o caminho principal do problema a ser resolvido nessa introdução: uma série de usos inadequados de expressões do arcabouço vocabular da *Metafísica* – usos esses que favoreceriam a entrada de uma ontologia alheia a de Aristóteles para analisar, justamente, a *Metafísica* de Aristóteles causando ruídos e obscurecendo o sentido dos textos. Sigério mostra esse obscurecimento de maneira mais marcada ao desmobilizar a “*via-media*”. A *via-média* teria sido tirada de uma lição do comentário que Tomás de Aquino teria feito ao livro IV, 2, da *Metafísica* de Aristóteles e, como Sigério mostra, Tomás força a sua interpretação na letra do excerto analisado.

<sup>142</sup> Tenhamos em mente que as considerações iniciais são compostas por teses que teriam o condão de fundamentar a *distinção real*, portanto, Sigério acredita que essa passagem que citamos seja um pressuposto dos defensores dessa posição e, em especial, ele atribui essa consideração tratada a Avicena.

Em suma, é assim que Sigério pensa ter superado os problemas oriundos da distinção real com relação a uma interpretação da *Metafísica* de Aristóteles.

## Capítulo 5

### **O ser não é algo acrescentado à essência da coisa:**

#### **contra *via média* de Tomás de Aquino**

Nesse capítulo, analisaremos a posição de Tomás de Aquino com relação à distinção real entre ser e essência. A posição de Tomás é diferente da de Avicena e Alberto na medida em que ele não defende que o ser seja um acidente que ocorre à essência. Para Tomás, o *ato de ser* (termo não explicitado no argumento tal como Sigério o monta) seria um dado ontológico, tendo como condição de possibilidade a forma de algo e tendo como objetivo garantir o elemento de indeterminação da realidade. Este elemento seria a garantia da sobrevalência de Deus ou do Primeiro Princípio na ordem real. Sigério percebe isso ao notar que o que Tomás faz seria “acrescentar uma quarta natureza nos entes” (i. e., o ato de ser). Ademais, Sigério ressalta que a tese de Tomás de Aquino não padece de nenhum erro lógico, como a proposta atribuída a Avicena e Alberto. Para Sigério, Tomás criou uma ontologia que mobiliza a linguagem aristotélica, mas expandindo-a para além de seus limites, os quais precisam ser ressaltados uma vez que estamos na introdução a um curso sobre a *Metafísica*. Outrossim, é importante, também, destacar que Tomás faz aparecer a tese do ato de ser justamente em um comentário sobre o livro IV da *Metafísica* de Aristóteles. Isso implica que há uma disputa pela exegese adequada desse livro.

### **Uma disputa sobre o papel do argumento que introduz a *via média*: o argumento “*Alia opinio est*”**

Esse argumento não causa problemas em sua análise, todavia tem problemas exegéticos. Dunphy considera-o um argumento da lavra de Guilherme de Alvernia, ao passo que Vennebusch considera-o um preâmbulo ao argumento de Tomás de Aquino. Do ponto de vista textual, ambas as hipóteses fazem sentido e explicitaremos como, abaixo. Contudo, do ponto de vista da exegese própria a essa questão, por que Sigério citaria Guilherme de Alvernia em uma disputa que está montada entre Avicena, Averróis, Alberto Magno e Tomás de Aquino? O nome de Guilherme sobra, nessa

disputa, por isso, é mais provável que esse argumento tenha sido posto para indicar uma certa vinculação entre Avicena/Alberto e Tomás de Aquino (sabendo que essa ligação é historicamente viável). Com relação ao andamento desse argumento, o problema é concluir a partir das intenções de ente e coisa a distinção real entre ser e essência. Vejamos como isso se dá:

Outra opinião é idêntica quanto à razão. [1] Alguns dizem isso porque veem Avicena sustentar que são diversas as intenções da noção de ente e de coisa, [2] e Aristóteles, como se vê, não sustenta isso, mas contradiz isso.<sup>143</sup>

Em [1], o principal ponto é a relação entre as intenções diversas, da noção de ente e de coisa, e a distinção real entre ser e essência. O que está pressuposto, aqui, é: se as intenções das noções são diversas, então os referentes das intenções das noções também são diversos. O referente da intenção da noção de coisa é a essência de algo e, por sua vez, o referente da intenção da noção de ente é a atualidade desse algo, ou o ser desse algo. Um dos caminhos para se averiguar essa diferença consiste em, na linha aviceniana, analisar a quiddidade da coisa. Nesta, não haveria nada que indicasse atualidade e, assim, a atualidade adviria de algo outro que não da essência, a qual é o referente da quiddidade da coisa e deve ser expressa por esta. Dessa maneira, teríamos que: se a intenção da noção de coisa e a intenção da noção de ente divergem, então o ser e a essência divergem, i. e., o ser não pertence à essência dos causados.

Em [2], temos a resolução do problema: Aristóteles possivelmente negue a tese de que bastaria algo a mais para além da essência para caracterizar a atualidade de algo, uma vez que só se poderia falar em essência de algo que já é, i. e., algo já atual. Nesse sentido, para Aristóteles, do modo como é interpretado por Sigério, basta para algo ter essência para que a atualidade desse algo já esteja dada. Disso se segue que a intenção da noção de ente e a intenção da noção de coisa não seriam distintas, por terem o mesmo referente real; e, portanto, não faria sentido defender a distinção real entre ser e essência como um enquadramento adequado para se introduzir um comentário sobre a

<sup>143</sup> Alia opinio est eadem in ratione. [1] Quidam dicunt sic, quia vident Avicennam ponere quod ratio entis et rei sunt diversae intentiones; [2] et hoc non ponit, ut videtur, Aristoteles, sed contradicit.

*Metafísica*. Desse modo, esse argumento não se sustentaria. Assim, seria nesse sentido em que se dá o embate entre a posição de Avicena e de Aristóteles.

Outro ponto sobre esse argumento é que ele suscitou uma divergência de opinião entre Vennebusch (1966) e Maurer (1946), do ponto de vista da interpretação de sua posição na questão. Maurer teria interpretado esse excerto como sendo uma possível opinião de Guilherme de Alvernia (*De Trinitate*, c. 2, *Opera Omnia*, Paris, 1674, II. p. 2 b), no que foi seguido posteriormente pelo atual editor de QM (Dunphy) e pelo editor anterior (Graiff, 1948, p. 16, lin. 17-20)<sup>144</sup>. Vennebusch, por seu turno, argumenta que o excerto seria uma introdução ao argumento seguinte, cujo nome seria “via média” e, provavelmente, seria uma releitura do argumento de Tomás de Aquino, como veremos no momento adequado.

<sup>144</sup> Citamos, a partir de Gilson (2011), o excerto de Guilherme de Alvernia, pois está mais completo do que aquele citado por Maurer (1946, p. 76, nota 13). “Oportet autem te scire, quia esse duas habet intentiones, et una earum est residuum a circumvestione et varietate accidentium, et hoc est proprie quod nominatur essentia, sive substantia, et accipitur in intentione hac, cum hujusmodi determinatione, intentio quae est esse omne, vel alia, et significat illud solum quod diffinitiva oratione significatur sine nomine speciei. Hoc igitur est quod dicitur substantia rei, et ejus esse, et ejus quidditas; et hoc est esse, quod diffinitio significat, et explicat, et hoc ipsum dicitur rei essentia. Secunda autem intentio hujus quod est esse, est illud quod dicitur per hoc verbum, est, de unoquoque, et est praeter uniuscujusque rationem. In nullius autem ratione accipitur esse, quidquid imaginati fuerimus, sive hominem, sive asinum, sive aliud, ut in ratione ejus esse intelligamus; eo solo excepto de quo esse essentialiter dicitur: ejus namque essentia nisi per ipsum esse intelligi non potest, cum ipsa et ejus esse omnimodo sint una res” (*De Trinitate*, ch. 11, II: 2; citado a partir de: GILSON, E.. *Medieval Essays*. Oregon, Cascade Books, 2011, p. 89). Tradução de Gilson (2011, pp. 88-89): “that the term *esse* has two senses [*intentiones*]... the first sense designates what remains after the different accidents that surround it have been removed, and that is properly what is called essence or substance (*essentia sive substantia*); and it is in this sense, with a determination of this type that the notion of each being (*esse omne*) is grasped, or with another determination, when it means merely what is signified by the formula of its definition without the name species. So this is what is called substance of the thing and its being (*esse*) and its quiddity. And it is the being that the definition signifies and explains and it is just that which is called the thing’s essence. The second sense of *esse* is what is expressed when we say of anything that it exists, and what is added to the notion of this thing. Whatever the thing we imagine may be, a man, a donkey, or something else, to exist (*esse*) is never included in its notion or conceived as being part of it. That alone is excepted whose existing is said as something essential, because his essence can only be conceived as the existing itself, since it and his existing are one single thing in every way”. Ou seja, independentemente de análises mais profundas do trecho, vemos que há uma diferenciação entre dois sentidos/intenções de *esse* que seriam equivalentes aos sentidos expostos pelo excerto e pelos formuladores da distinção real: *esse* (sentido 1) seria equivalente à essência da coisa e *esse* (sentido 2) seria equivalente ao ente; e, assim, ficaria expresso o sentido de se atribuir o trecho a Guilherme de Alvernia como um dos possíveis referentes do trecho.

Vejamos com mais detalhes como Maurer e Vennebusch trabalham suas respectivas posições sobre o excerto. Diz Maurer (1946, p. 76):

Sigério não nos diz a qual opinião ele se refere, aqui. Possivelmente, ele tem em mente a posição de Guilherme de Alvernia que distinguiu dois conceitos ou *intentiones* do *esse*: uma da *essentia rei*, a outra daquilo que é dito pelo verbo *est*, o qual está fora da natureza de cada uma das coisas, exceto no caso de Deus, de quem *est* é predicado essencialmente.<sup>145</sup>

Ou seja, a estratégia de Maurer foi buscar uma opinião que coubesse no excerto, supondo tratar-se de um argumento isolado, i. e., colocado entre a opinião de Alberto e Avicena e a “via-média” que virá em seguida.

Agora, vejamos a proposta de Vennebusch (1966, p. 167-168):

A questão do [ms.] Munique [Introd. q. 7] contém na *solutio* algumas sentenças obscuras, as quais são introduzidas com as palavras *Alia opinio*; essas sentenças seguem-se da refutação da tese de Alberto e antecedem a exposição da tese de Tomás, sem mediação. A. Maurer interpreta [*zieht*] essas sentenças como antecedentes e vê nelas um indício de uma doutrina aparentada com a de Alberto; Maurer especula que Sigério tenha em mente Guilherme de Alvernia – no que é seguido por C. A. Graiff [um dos que já editaram o texto com o qual trabalhamos, no momento]. Os novos textos [Vennebusch se refere aos textos editados por ele, no artigo que agora citamos] mostram contrariamente que as sentenças pertencem ao próximo argumento [*zum Folgenden gehören*]; elas são a introdução à apresentação da tese de Tomás de Aquino. Sigério não quer acrescentar [*referieren*] nenhum novo significado nas sentenças. Ele quer descobrir, de modo mais imediato, o motivo para a tese desequilibrada, a seu ver, de Tomás, e essa busca merece atenção. De acordo com Sigério, Tomás viu uma contradição entre o ensinamento de Avicena sobre a distinção real e os dados textos de Aristóteles. A tese de

<sup>145</sup> “Siger does not say whose opinion he is referring to here. Possibly he has in mind the position of William of Auvergne who distinguished two concepts or *intentiones* of *esse*: one of the *essentia rei*, the other of that which is said by the verb *est*, which is outside the nature of each thing except in the case of God of whom it is predicated essentially”.



Tomás resulta do esforço de satisfazer ambas as autoridades. O ensinamento de Tomás sobre a distinção real é, para Sigério, a tentativa malsucedida de harmonizar Avicena e Aristóteles.<sup>146</sup>

Ou seja, para Vennebusch, o argumento que agora analisamos nada mais seria que: a) a constatação da diferença teórica entre Avicena e Aristóteles; b) introdução de um argumento que teria como objetivo harmonizar ambas as posições: “via-média”.

De nossa parte, a posição é salomônica: ambas as teses são plausíveis e poderiam servir de mecanismos heurísticos para se entender o papel de *Alia opinio* no argumento, sem que haja comprometimento da tese principal defendida por Sigério. Maurer teria pensado em um argumento plausível, algum *topos*, para ser referente das sentenças do trecho comentado. Esse mecanismo teria o condão de acrescentar camadas ao argumento de Sigério explicitando o ambiente de debates no qual a tese de Sigério estava imersa. Vennebusch, por sua vez, ao analisar que o escopo da questão seria negar a distinção real e a via-média, propôs uma hipótese deflacionária: trata-se de uma introdução ao problema da harmonização de duas correntes teóricas distintas trazido pela própria via-média. A tese desse autor, então, teria o condão de nos munir de uma interpretação mais compacta, sem tantas referências exógenas do quadro que o próprio Sigério traça entre Aristóteles, Avicena, Averróis, Alberto e Tomás – autores paradigmáticos por si mesmos das propostas metafísicas possíveis para a época (ou seja, não haveria a necessidade de recorrer ao trabalho de Guilherme de Alvernia)<sup>147</sup>.

<sup>146</sup> “Die Münchener Quästion enthält in der *solutio* einige dunkle Sätze, die mit *Alia opinio* eingeleitet werden; diese Sätze folgen auf die Widerlegung der These Alberts und gehen der Darstellung der thomasischen These unmittelbar voraus. A. Maurer zieht diese Sätze zum Vorausgehenden und sieht in ihnen einen Hinweis auf eine Lehrmeinung, die mit der des Albert verwandt ist; er vermutet – und darin folgt ihm C. A. Graiff –, dass Siger hier auf Wilhelm von Alvergne anspielt. Die neuen Texte zeigen dagegen eindeutig, dass die Sätze zum Folgenden gehören; sie sind eine Einleitung zum Referat der These des Thomas von Aquin. Siger will in den Sätzen keine neue Meinung referieren, er will vielmehr das Motiv für die in seine Augen unausgeglichene These des Thomas aufdecken, und dieser Versuch verdient Beachtung. Nach Sigers Meinung sah Thomas einen Widerspruch zwischen Avicennas Lehre von der Realdistinktion und gewissen Texten des Aristoteles; aus dem Bemühen, beiden Autoritäten gerecht zu werden, resultiert die These des Thomas. Die thomasische Lehre von der Realdistinktion ist also in Sigers Augen der missglückte Versuch einer Harmonisierung von Avicenna und Aristoteles.”

<sup>147</sup> No texto editado por Vennebusch, a passagem correspondente a *Alia opinio* seria: “Ad predictam dubitationem aliquando aliter dicitur sic: quia enim videbant aliqui Avicennam expresse dicere, quod res et ens significant diversas intentiones, ita quidem quod esse rei non idem est, eo quod res precipue in causatis non est suum esse, – Philosophus autem, sicut expresse apparet in X<sup>o</sup> metaphisice [de acordo com o editor: 1054a13-19], vult, quod ens et esse

### Apresentação da *via média* propriamente dita

Agora, entramos propriamente na exegese que Tomás de Aquino faz, segundo Sigério, de um momento fundamental de *Metafísica* IV, 2. Sigério mostrará que o argumento de Tomás é bem formado, contudo esse argumento não estaria no âmbito da ontologia de Aristóteles, apesar de mobilizar a linguagem aristotélica.

[1] Mas outros sustentam, de modo intermediário, que o ser é algo acrescentado à essência da coisa, [2] que não pertence à essência da coisa, [3] e não sustentam que seja acidente, [4] mas é algo acrescentado como se constituído pela essência ou pelos princípios da essência.<sup>148</sup>

Esse argumento apresenta o problema da *via média*. A enunciação do problema admite de antemão que ([1]) o ser é acrescentado à essência da coisa e, portanto, ([2]) o ser não pertence à essência da coisa. Apesar de [1] e [2] afirmarem a posição aviceniana, [3] deflaciona a posição anterior ao dizer que o ser *é algo acrescentado como se constituído pela essência ou pelos princípios da essência*. O problema todo estaria em explicar o excerto em itálico. O que é esse “operador” *como se*? E, ademais, por que “constituído pelos princípios da essência” não implicaria a tese da não-distinção real? Vejamos a sequência da análise de Sigério.

Ressaltamos uma das marginais, de acordo com o texto de Dunphy: “Opinio fratris Thomae *add. marg.*” (marginalia sobre a linha 10, p. 44). Dunphy não especifica qual é a mão do ms. que acrescentou essa margem, contudo, parece consenso entre os comentadores que se trata de um argumento do repertório de Tomás de Aquino [*In Metaph.*, IV, lect. 2, no. 558, de acordo com Dunphy e, também, de acordo com os comentadores]. Vejamos, abaixo, a continuação da leitura de Sigério:

pertinent ad essentiam rei et non sunt dispositiones addite rerum quiditatibus, – volentes mediam viam tenere dicunt, quod esse rei non est de essentia eius, sed est aliquid additum quod in natura et rei quiditate recipitur, non tamen additum quod sit dispositio accidentalis vel accidens, sed aliquid in ente per essentie principia constitutum” (1966, pp. 179-180). Vemos que, ao final do excerto, já é introduzido à posição nomeada como “*via-media*” e que veremos adiante em nosso texto.

<sup>148</sup> “[1] Ponunt autem quidam, modo medio, quod esse est aliquid additum essentiae rei, [2] non pertinens ad essentiam rei, [3] nec ponunt quod sit accidens, [4] sed est aliquid additum quasi per essentiam constitutum sive ex principiis essentiae”.

[1] Entretanto, se a conclusão for verdadeira, não entendo o modo de sustentá-la, porque o ser que pertence à coisa ou é parte da essência da coisa, como a matéria e a forma, ou a própria coisa composta desses, ou um acidente. [2] Se for um acidente, então será acrescentado à essência da coisa: o que é contra a próxima opinião recitada. [3] Ora, dizer que o ser é algo acrescentado à essência da coisa, de modo que não é a própria coisa, nem parte da essência, como a matéria e a forma, e dizer que não é um acidente é sustentar uma quarta natureza nos entes.<sup>149</sup>

Aqui, Sigério expõe sua estratégia de desmobilização desse argumento. O operador “como se” (*quasi*) precisa ser explicado de maneira mais marcada: i) a relação entre o ser acrescentado à essência e ii) advir *como se* dos princípios da essência. Para isso, Sigério “dissecará” a noção de essência para saber de onde o ser poderia advir, a partir da essência, sem, no entanto, dizer que seja um acidente (tal qual a posição dos defensores da distinção real). A partir de [1], temos o problema de que parte da essência da coisa seria o ser:

- a) à essência da coisa que é composta por  
matéria e forma;
- b) “ou à própria coisa composta desses (ref. matéria e forma)” = a coisa considerando seus acidentes (?);
- c) ou teríamos apenas o acidente.

As partes “b” e “c” se equivalem ao trazerem o ser como um acidente; i. e., essas posições implicariam, apenas, a tese aviceniana e não a via média.

Em [2], Sigério, desmobiliza “b e c”, explicitamente, ao lembrar que isso seria contra a tese inicial de que o ser não seria acidente da essência. Como  $b=c$ , sobra, apenas, analisar o núcleo da essência (matéria e forma) para que se entenda a nova proposta: o ser não seria um acidente da essência, adviria *quasi* (“como se”) da essência, *mas* o ser não pertenceria à essência dos causados. O *quasi* é importante, pois, se o ser

<sup>149</sup> “[1] Etsi conclusio vera sit, modum tamen ponendi non intelligo, quia esse quod pertinet ad rem, aut est pars essentiae rei, ut materia vel forma, aut res ipsa composita ex his, aut accidens. [2] Sed si sit accidens, tunc erit additum essentiae rei: quod est contra dictam opinionem proximam. [3] Sed dicere quod esse sit aliquid additum essentiae rei, ita quod non sit res ipsa, neque pars essentiae, ut materia vel forma, et dicere quod non sit accidens, est ponere quartam naturam in entibus”.

advier da forma propriamente dita (como defende Sigério), então o ser pertence à essência dos causados. Lembrando que o ser não poderia advir da matéria.

Em [3], Sigério não fornece mais detalhes sobre como a tese seria desmobilizada analisando “b”; contudo há indicações. O ser não é a coisa, pois se o ser fosse a coisa, seria preciso especificar o que da coisa o ser seria, i. e., sua essência ou algum dos acidentes que nela inerem. O ser não é um acidente, como já dito, logo o ser precisaria *como se* estar dado na essência. Contudo, o ser não pertence à essência da coisa (como já dito), portanto, o ser não estaria nem na matéria (pois esta nada é por si mesma), nem na forma (do contrário, o ser pertenceria à essência dos causados). Nesse sentido, a conclusão de Sigério é que de duas, uma: ou há uma quarta natureza que compõe os entes (matéria, forma, composto de ambos e “quarta natureza”) ou o argumento não faz sentido. Ora, aqui, Sigério desmontou o argumento: se a proposta de Tomás fizer sentido, ele estará fora do ambiente aristotélico no qual o ente é dado como matéria, forma e composto. Se o argumento de Tomás está fora do ambiente aristotélico, então o argumento não seria adequado para introduzir, justamente, um curso sobre a *Metafísica* de Aristóteles. Se esse não for o caso, então, o argumento simplesmente não faz sentido. Sigério continua, abaixo.

[1] Ainda desse modo, diz-se que o ser é algo acrescentado e não é a própria coisa, nem o princípio da coisa, mas é algo constituído pelos princípios da essência. [2] Ora, o constituído pelos princípios da essência é a própria coisa, razão pela qual não será acrescentado. [3] A menos que tu me digas: é constituído efetivamente, tal como os acidentes; e, assim, será acidente. [4] Com efeito, chamamos “acidente” isto: o que advém a algo que tem forma ou o que advém à essência da coisa.<sup>150</sup>

Sigério, nesse argumento, não traz nada de novo com relação ao excerto anterior, mas explicita sua posição quanto à expressão “constituído pelos princípios da essência” ([1]). Em [2], ele iguala a expressão “constituído pelos princípios da essência” e “a própria coisa”. Logo, se o ser, já admitido que não seria um acidente, é *constituído pelos*

<sup>150</sup> “[1] Item, dicitur sic quod esse est aliquid additum, nec est res ipsa, nec principium rei, sed est aliquid constitutum per principia essentiae; [2] sed constitutum per principia essentiae est ipsa res; quare non erit additum, [3] nisi tu dicas mihi quod sit constitutum effective sicut accidentia, et tunc erit accidens. [4] Hoc enim dicimus accidens, quod advenit alicui quod habet formam vel quod advenit essentiae rei”.

*princípios da coisa*, então o ser não seria acrescentado à essência da coisa (tese contrária àquela dos defensores da distinção real).

Em [3], temos um momento que precisa ser destacado: “a menos que *tu me digas*”. Com essa expressão, parece que estamos em um ambiente de debates, na própria aula, o que daria a dimensão da discussão e fornecer-nos-ia uma possibilidade interpretativa para tornar o problema dessa introdução mais evidente. O debate entre aluno e professor, justamente no momento introdutório de um curso sobre a *Metafísica*, mostra que ambas as partes estavam a par das teorias vigentes. Logo, poderíamos considerar esse excerto como mais um elemento, ao dar essa aula introdutória, Sigério para “limpar o terreno” para que teorias *inspiradas* no ambiente aristotélico não sejam contrabandeadas para o terreno próprio de uma leitura interna do texto de Aristóteles. O problema fica mais interessante ao notarmos que os termos principais do arcabouço aristotélico que aparecem nessa introdução são: “ente”, “ser” e “essência”; o termo “coisa”, por sua vez, teria uma de duas possíveis alternativas de interpretação: a) teria uma significação própria, fora do ambiente aristotélico, pois diferente dos outros termos, ou b) teria uma significação equivalente ao que está implicado no ambiente de Aristóteles. Sigério mostra como as posições de avicenistas mobilizavam o termo “coisa” no sentido “a”, para justificar uma ontologia emanacionista/criacionista (cf. Imbach, 1981). Claramente, a solução de Sigério terá em “b” sua sugestão principal.

Outro ponto de destaque, em [3], é que a descrição que Sigério coloca na boca de um suposto aluno sobre o acidente, talvez tendo em vista o operador “como se”. Temos a seguinte enunciação: “a menos que tu me digas: *é constituído efetivamente, tal como os acidentes*; e, assim, será acidente”. O aluno (“tu me digas”, literalmente) utiliza a construção “constituído efetivamente” como descrição da seguinte situação já citada: o ser seria constituído *como se* pela essência ou pelos princípios da essência. Contudo, talvez um pouco ingenuamente, ele teria acrescenta “tal como os acidentes”, visando diferenciar duas situações: a) há coisas que são constituídas efetivamente e são acidentes; b) há coisas que são constituídas efetivamente e não são acidentes (caso, agora, em debate). Ora, o aluno acrescenta o “tal como os acidentes” para marcar sua posição a partir de um tipo de procedimento mais conhecido: explicar o desconhecido pela analogia com algo conhecido, no caso a relação entre composto e acidentes; para o caso em questão, o “constituído efetivamente” não inere na coisa, mas estaria no

âmbito, por assim dizer, interno da essência (“*como se* pelos princípios da essência”). Ao comparar com os acidentes, tentando manter ativa a posição de Tomás de Aquino, o aluno apenas parafraseia o que já havia sido desmobilizado; é o que vemos na resposta de Sigério: se algo for constituído efetivamente tal como os acidentes, então esse algo “assim, será acidente”. E, não é demais lembrar que “constituído efetivamente” tem como aspecto semântico a causa eficiente. Como já vimos na resposta de Sigério para a posição de Alberto e Avicena, é possível dizer que algo vem a ser tanto a partir de um outro (causa eficiente) como a partir de si mesmo (causa formal). Logo, o problema é: se a causa remetida pela expressão “constituído efetivamente” é apenas a causa eficiente, então a resposta já teria sido dada por Sigério, i. e., algo *é*, pois além de causa eficiente possui uma causa formal. Portanto, fica claro o porquê de a resposta de Sigério ser direta: se o ser é constituído efetivamente como um acidente, então será tratado como um acidente. Ou seja, não há nada intermediário entre a causa eficiente e a causa formal.

Para que não reste dúvida sobre o problema, temos [4]: denomina-se “acidente” aquilo que advém a algo que tem forma ou aquilo que advém à essência da coisa. Ora, o “não dito” da frase é: tudo o que advém dos princípios da essência pertence à essência. Logo, se o ser advém dos princípios da essência, então o ser pertence à essência dos causados. O “advir *como que* dos princípios da essência” nada mais seria que um eufemismo para se referir aos acidentes ou como uma tentativa de, por meio da analogia do “como que”, trazer um outro ambiente ontológico, como já dissemos. Ao nos demorarmos nessa explicitação, temos em mente que Sigério opera no âmbito da análise semântica de termos e expressões tendo como referente uma realidade *já posta*, a qual está *ali* para ser analisada. Ou seja, o ser de algo, ao ser dado pela forma e ser expresso pela essência e pela quiddidade não admite as formulações anteriormente analisadas. Isso pode ser vislumbrado a partir da teoria da referência exposta de Sigério<sup>151</sup>: a unidade da essência é apreendida a partir de algo já dado no mundo, apesar de esse algo apreendido ser suscetível a mudanças.

Esse argumento de Sigério sobre a via média foi o que suscitou boa parte dos debates. Não nos deteremos, aqui, na agenda de pesquisa dos comentadores, contudo já

<sup>151</sup> Cf. BAZAN, Bernardo Carlos. (1979). “La signification des termes communs et la doctrine de la supposition chez Maître Siger de Brabant. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Vol. 77, no. 35, pp. 345-372.

explicitamos alguns posicionamentos marcantes, lembrando que todos eles operam na comparação da proposta de Sigério com alguma outra proposta, a qual, no mais das vezes, é a de Tomás de Aquino. Nesse sentido, nosso trabalho não está em linha com nenhuma das propostas, pois pretendemos explorar o texto de Sigério enquanto tal.

## Capítulo 6

### A solução de Sigério de Brabant: o pertencimento do ser à essência dos causados e a teoria dos modos de significação

Neste capítulo mostraremos que Sigério, após ter analisado as duas posições, acima (Avicena/Alberto e Tomás), apresentará sua proposta de solução para o problema de maneira mais direta. Em primeiro lugar, Sigério afirma que o ser pertence à essência dos causados, sem ulteriores desenvolvimentos. Como já comentado, no ms. Cambridge (editado por Maurer, 1983, p. 33, lin. 01-16), após afirmar que o ser pertence à essência dos causados, Sigério reproduz um argumento que já constava nos argumentos contrários às considerações iniciais. (AC1, da lavra de Averróis). No ms. Munique (o qual estamos comentando diretamente), a afirmação de que o ser pertence à essência dos causados não é sucedida pelo argumento equivalente ao AC1. Relembremos rapidamente o conteúdo de AC1. A sentença “o homem é” pode ter como referência uma intenção ou um ente no mundo. Se a referência for um ente no mundo, então a predicação é essencial. Logo, esse argumento contrário às considerações iniciais deflaciona a distinção entre ser e essência e indica que o ser pertence à essência dos causados por *default* (i. e., não haveria como o ser não pertencer à essência dos causados; haveria, apenas, dificuldades no uso da linguagem para expressar a estrutura do mundo). Tendo isso em vista, a afirmação de Sigério, no ms. Munique, de que o ser pertence à essência dos causados se fia, então nas críticas que ele faz aos argumentos de Tomás de Aquino e Avicena/Alberto e no que vem, em seguida: no modo como os termos *ente* e *coisa* significam<sup>152</sup>.

A crítica que Sigério faz à posição de Alberto/Avicena é, lembrando: a) não explica a posição da essência antes de receber o ser do Primeiro Princípio, pressupondo uma posição criacionista; b) faz mal uso da linguagem para lidar com a ontologia (i. e., confundir os usos linguísticos da preposição “ex” e tirar conclusões metafísicas, disso). Para o caso de Tomás de Aquino, o problema que Sigério encontra é o fato de Tomás acrescentar uma camada ontológica à *Metafísica* de Aristóteles, a camada do ato de ser.

<sup>152</sup> Destaco, apenas, a sentença final do argumento tal qual dado na solução do ms. Cambridge: “Hoc idem efficaciter probat ratio Commentatoris *superius adducta*”, (editado por Maurer, 1983, p. 33, destaque nosso, lin. 15-16). Talvez, seja por erro do reportador que AC1 não tenha sido repetido na solução do ms. Munique.



Essa camada seria uma tentativa mais sofisticada de traduzir a ontologia de Aristóteles para um ambiente criacionista. Como dissemos, Sigério pode se fiar nesses resultados para afirmar que, novamente, por *default*, o ser pertence à essência dos causados (i. e., ninguém conseguiu provar o contrário sem cair seja em contradição ou sem sair do escopo da ontologia de Aristóteles).

Quanto ao problema da significação dos termos *ente* e *coisa*, Sigério faz a seguinte proposta: o termo “ente” significa a essência e a intenção pelo *modo do ato*, a posse que o termo “coisa” significa a essência e a intenção pelo *modo do hábito* (ou *modo da potência*, no ms. Cambridge). Para resumir o que isso significa, podemos dizer (e, abaixo, se tivermos êxito, explicar como) a expressão “modo do ato” se reduz a um juízo de existência e a expressão “modo do hábito” se reduz à forma verbal não designada desse juízo de existência. Essa forma verbal é importante para que se consiga construir um silogismo científico (o qual demanda que sentenças de escopo universal sejam aplicadas a indivíduos particulares). Sigério, ao fazer isso, adota a proposta de Avicena sobre a “certificação” deflacionando os efeitos ontologicamente relevantes dessa posição, a distinção real entre ser e essência (cf. argumento inicial 5, A5)<sup>153</sup>.

<sup>153</sup> Assim, nossa interpretação diverge da de Maurer. Maurer afirma que o *ente* expressa o *conceito* do indivíduo de modo dinâmico, ao passo que a *coisa* expressa o indivíduo de modo estático. Diz Maurer: “In Siger’s view, then, ‘being’ is not a different formal concept from ‘thing’, for if it were it would designate a really different essence. The two terms signify the same concept or essence but in different ways, ‘being’ denoting in a dynamic way what ‘thing’ denotes in a static way. The distinction between them is accordingly in the conceptual order, for the two terms correspond to two different ways the mind conceives the same thing. Hence existence and essence differ in their meaning (*ratio*). The distinction, however, is not conceptual if by this is meant that the terms correspond to two different concepts” (Maurer, 1990, p. 130). Maurer acrescenta muitas palavras, mas não explica, afinal, qual é o ponto da distinção entre *ente* e *coisa*; e, claramente, não ajuda muito dizer que o *ente* designa algo dinâmico e que *coisa* designa algo estático. Talvez, Maurer tenha querido dizer que o “estático” referir-se-ia ao núcleo de estabilidade de algo e que o dinâmico referir-se-ia ao fato de estar dado em um mundo submetido à ordem material (pautada pelo vir a ser e pelo deixar de ser). Mas, mesmo assim, se esse for o caso, a diferenciação parece ociosa. Há uma fundamentação a mais que Sigério parece aludir e que fica mais clara tendo em vista a teoria linguística que Sigério parece mobilizar, aqui, sem, no entanto, enunciá-la. Para não nos estendermos, remetemos a leitora para Bazán (1979). Por fim resumiremos a relação entre a teoria da linguagem de Sigério e o problema sobre a relação entre *ente* e *coisa*. Dado um contexto metafísico, Sigério pressupõe que um nome seja um termo que abrevia a quiddidade de algo. O nome “homem” abrevia a possibilidade de indicarmos na realidade um indivíduo que carregue a propriedade “animal racional” e, nesse caso, temos o modo do ato (designando, por exemplo, Pedro, Paulo e Marcos). Por outro lado, o nome “homem” pode estar em um silogismo do tipo: a) Todo homem é mortal; b) Sócrates é homem; c) portanto, Sócrates é mortal. A premissa maior desse silogismo teria o nome “homem” no modo do hábito, uma vez que não designa nenhum homem particular; porém a verdade dessa sentença é *certificada* pelo fato de todos os indivíduos do

Das críticas às posições anteriores e com uma nova proposta para a relação entre os termos “coisa” e “ente”, acreditamos que Sigério consegue provar sua posição de que o ser pertence à essência dos causados, mesmo sem ter, como no ms. Cambridge, um argumento mais explícito, após essa afirmação. Veremos como isso dá com mais detalhes, agora.

### A solução de Sigério

[1] Em primeiro lugar, sustento que, nos causados, o próprio ser pertence à essência dos causados [2] e não é algo acrescentado à essência dos causados, [3] de modo que coisa e ente não significam duas intenções. [4] Quanto a isso, cumpre entender que são três os gêneros de nomes que se convertem nos supostos, ainda que de modos diversos<sup>154</sup>:

A afirmação da sentença [1] exige a recapitulação das etapas da solução e, uma vez feita essa recapitulação, teremos comentado as sentenças [1] e [2]. A pergunta orientadora colocada sobre essa sentença é: quais seriam os elementos que permitiriam a Sigério afirmar que o ser pertence à essência dos causados? Em linhas gerais, o que Sigério fez, até o momento, foi: a) negar a proposta de Avicena/Alberto (distinção real entre ser e essência) e b) negar uma sugestão intermediária entre a distinção real e a indistinção real entre ser e essência (posição atribuída a Tomás de Aquino, a qual tentaria mediar

mundo que estão nessa classe (ser-homem) serem mortais. Agora, e o nome “fênix”? Para Sigério (e, aqui, vamos contra Bazán, 1979 que atribui a Sigério uma parte na tese da essência absolutamente considerada), esse nome não pode ser tomado como relevante para ser utilizado em exemplos metafísicos. Ou seja, o nome fênix não abrevia nenhuma quiddidade, pois não há tal indivíduo no mundo que carregue a propriedade de *renascer das próprias cinzas*. Sendo obra de ficção literária, o nome “fênix” não é bom exemplo para contextos metafísicos e, portanto, não podemos dizer que fênix é uma *coisa* sem ser um *ente* e, daí, provar que o ser não pertence à essência dos causados. Novamente, tudo depende do contexto de uso. A diferença entre o modo de significação do “ente” e da “coisa” faz sentido se e somente se estivermos em contexto metafísico (i. e., em um contexto de organização do que já sabemos, a partir das ciências particulares, sobre a estrutura do real; ou, de outro modo, a metafísica é ciência que, a partir dos resultados das outras ciências – as quais, por exemplo, se perguntam pelo ente enquanto movimento ou pelo ente enquanto vivente – se pergunta pela possibilidade do significado da expressão “ente enquanto ente”).

<sup>154</sup> “Primo pono quod in causatis ipsum esse pertinet ad essentiam causatorum et non est aliquid essentiae causatorum, ita quod res et ens non significant duas intentiones. Ad hoc intelligendum quod tria sunt genera nominum quae convertuntur in suppositis, tamen diversimode” (p. 45, lin. 27-31).

Avicena e Aristóteles). Com esses elementos, o desdobramento da pergunta posta seria: desmobilizar as posições “a” e “b” seria suficiente para afirmar a sentença [1]?

Ao que tudo indica, o ônus da prova estaria com quem discordasse da proposta que Sigério parece pressupor na *Metafísica* de Aristóteles: a pergunta sobre se o ser pertence à essência dos causados não faria sentido na *Metafísica*. Como Sigério tenta mostrar, o ser propriamente dito é conotado por algo que tenha forma e, portanto, essência (cf. argumento sobre Alberto “Comentador”). Logo, se for possível dar referência real a um enunciado quiditativo, então isso basta para que algo *seja*. De outro modo, se um enunciado quiditativo não tiver referência real, então temos, apenas, jogo de palavras.

Podemos, ainda, notar, recuperando o argumento contra Alberto Comentador, que a estratégia de Sigério foi ir diretamente ao problema em questão: a proposta de criar uma distinção real entre ser e essência serve, em última instância, para garantir uma metafísica criacionista, *a qual não está dada em Aristóteles*. Uma vez que essa metafísica não está na *Metafísica*, então Sigério mobiliza um argumento contra ela que não está no arcabouço da *Metafísica*, o “sed contra”. Se Deus é uno e tanto o ser quanto a essência advém dele, então não há nada que advenha na essência que não advenha no ser e vice-versa. Conclusão: não seria possível haver essência antes de haver o ser que garanta tessitura ontológica a essa essência; e tanto o ser quanto a essência dos causados advém de um ente uno e perfeito, logo a essência e o ser decorrem juntos desse ente: posta a essência é posto o ser. Ou seja, ao mobilizar os termos “ser”, “essência”, PP/Deus, no sentido aristotélico, no “sed contra”, Sigério mostra a inviabilidade de ver na *Metafísica* a distinção real (de origem neo-platônica).

Do mesmo modo, a proposta atribuída a Tomás de Aquino, ao ser mobilizada dando o sentido aristotélico aos termos em disputa, mostra-se fora do escopo da *Metafísica*, apesar de ser o comentário a um trecho da *Metafísica*<sup>155</sup>. Sub-repticiamente, Tomás acrescenta uma formulação (“*quasi* pela essência...”) que permitiria a ele anular uma conclusão direta oriunda da teoria aristotélica: tudo o que tem forma, tem ser. Ao anular tal conclusão, Tomás tentou colocar um ambiente no qual Deus e os causados

<sup>155</sup> Notemos que há uma gradação nas propostas: Alberto Comentador mobiliza o *Livro das Causas* para falar sobre uma metafísica criacionista que poderia ser mobilizada para analisar a *Metafísica*. Para o caso de Tomás, mobiliza-se a própria *Metafísica* para introduzir nela uma tese estranha ao ambiente no qual ela foi posta. Vê-se que, nesse sentido, a tese de Tomás seria mais prejudicial aos alunos do curso de Sigério, pois pareceria advir diretamente de Aristóteles.

diferem de maneira irreconciliável. Sigério entendeu a passagem, contudo mostrou que ela acrescenta uma camada ao ambiente aristotélico que não serve para o estudo da *Metafísica*.

Dessa maneira, dado que as propostas alternativas não explicam a *Metafísica*, mas são metafísicas muito próprias, elas não servem para o curso em questão, do qual analisamos uma parte da introdução. Assim, Sigério está autorizado a afirmar a sentença [1], pois: a) ele mostrou que as formulações de Alberto e Tomás de Aquino mobilizam elementos que estão fora do ambiente de Aristóteles; b) ele mostrou que ao trabalhar essas propostas estranhas chega-se a uma contradição (cf. “sed contra”) e a um ambiente que não diz respeito ao ambiente aristotélico (cf. “quasi pela essência”). Para que Sigério fizesse seu ponto, seria suficiente mostrar “a”, contudo ele foi adiante e mostrou que o uso que se fazia de propostas alheias a *Metafísica* para explicar a *Metafísica* era inadequado quanto ao uso dos termos: ao usar os termos “ente”, “essência” e “ser” no sentido que eles têm na *Metafísica*, a distinção real entre ser e essência cai por terra, pois o ambiente da *Metafísica* não comporta tal distinção (de cunho teológico-doutrinário). Ou seja, Sigério não teria cometido a falácia da petição de princípio ao pressupor que o ser pertence à essência dos causados, pois o uso que Tomás e Alberto fizeram dos termos (“ser”, “essência”, “ente”) na *Metafísica* expôs a falácia de suas posições para se entender a letra de Aristóteles. Logo, bastaria mostrar, a título de didatismo docente, o porquê de as formulações de Tomás e de Alberto não funcionarem ao se mobilizar essas formulações alheias a *Metafísica* na *Metafísica*.

Resta uma nota sobre o termo “coisa”. Esse termo fora mobilizado por Tomás e Alberto para indicarem a distinção real, uma vez que coisa e ente possuiriam intenções distintas. Como o termo é estranho ao ambiente de Aristóteles, Sigério fará, para garantir o uso desse termo para se falar da *Metafísica*, o termo convergir com o termo “ente” (veremos abaixo). Doravante, para nomear uma essência no intelecto, independentemente do ato dessa essência, usar-se-á o termo “coisa”; ao se ter em mente a referência da essência, i. e., a essência em ato, usar-se-á o termo “ente”. Como veremos abaixo, essa diferenciação tem um efeito classificatório (i. e., “ente” e “coisa” são modos de significação distintos da realidade). Para aqueles que se perguntam sobre a necessidade de mais um termo (“coisa”) em um ambiente já completamente carregado de termos e conotações, basta dizer que o termo “coisa” é equivalente à expressão “ente

mental/no intelecto/diminuído”, a qual aparece no *De Anima*. Na pior das hipóteses, o que era uma expressão tornou-se um termo e se causava dúvidas – pois, ainda assim fazia parte do repertório lexical do medievo – agora, foi reduzido a termos já dados no debate.

A sentença [3] exige que expliquemos a relação entre i) a distinção real entre ser e essência nos causados e ii) os termos “ente” e “coisa”, tal qual mobilizados em QM, introd. 7. Aqui, “ente” não teria a conotação a partir da qual as categorias seriam dadas, mas “ente” seria o termo que indica que *algo é*. Por sua vez, o termo “coisa”, aqui, indica que *algo tem essência*. O termo “ente” então contém a conotação da atualidade daquilo que é designado por “coisa”. Dessa diferença, alguns teóricos tiram subsídios para defender a distinção real entre ser e essência: se é possível nomear diferentemente, então há algo real que sustenta a diferença. Ou, de modo mais aviceniano, não há nada na quididade da coisa que indique sua atualidade, portanto, os nomes “ente” e “coisa” nomeiam realidades distintas. Se esse fosse o caso, ente e coisa seriam duas intenções distintas no intelecto, pois indicariam a distinção real entre ser e essência. Ora, dado que Sigério mostrou que o ser pertence à essência dos causados ao explicitar a relação entre os termos “ser”, “ente” e “essência” em Aristóteles, Sigério deduz que ente e coisa não são intenções distintas, pois estão no intelecto por aquilo mesmo que *é* (ou, de modo mais direto, nomeiam a mesma realidade)<sup>156</sup>. Logo, a afirmação feita em [1] é o que fundamenta a possibilidade de aceitação da sentença [3]: se o ser pertence à essência dos causados, então “ente” e “coisa” nomeiam a mesma realidade; se “ente” e “coisa” nomeiam a mesma realidade, então ente e coisa não seriam intenções distintas.

A sentença [4] introduz o tema que será tratado abaixo: sobre os três gêneros de nomes que se convertem nos supostos, i. e., que podem ser usados como sujeitos e predicados de uma proposição sem prejuízo do conteúdo proposicional veicula por ela.

### **A teoria do modo de significação**

<sup>156</sup> A expressão “estar no intelecto por algo real” seria equivalente à expressão “estar pelo sujeito de uma proposição”, a qual dá se o nome de “suposto”. Veremos, abaixo.

[1] Uns são os nomes que significam a mesma essência e do mesmo modo, assim como os nomes sinônimos, como Marco, Túlio. [2] Deste modo, o ente e a coisa nem significam nem se convertem, porque, assim, um não certificaria o outro<sup>157</sup>.

A sentença [1] é imediata: Marco e Túlio são nomes que podem ser usados para se referir ao senador romano Marco Túlio Cícero; portanto, são nomes sinônimos. Esmiuçando um pouco mais sobre a formulação de Sigério, vemos duas formulações: a) “significar a mesma essência” e b) “significar [a mesma essência] do mesmo modo”. A primeira consideração que pode ser feita é: i) há nomes que significam a mesma essência e do mesmo modo; ii) há nomes que significam a mesma essência de modos distintos; iii) há nomes que não significam a mesma essência, mas significam do mesmo modo; iv) há nomes que não significam a mesma essência e nem significam do mesmo modo. Óbvio que a consideração “iv” é trivial, portanto, não resta nada a dizer sobre ela (= temos nomes diferentes para coisas diferentes). As propostas de i-iii serão tratadas por Sigério, sendo a proposta “i” a que estamos tratando. A segunda consideração a ser feita é: os nomes Marco e Túlio significam a mesma essência, i. e., têm o mesmo referente real, e nenhum dos nomes carrega alguma conotação a mais que o outro, tendo em vista o referente real, i. e., significam a mesma essência do mesmo modo.

A sentença [2] recupera a noção de certificação exposta no argumento inicial 5 para dizer que “ente” e “coisa” não são sinônimos, pois um certificaria o outro. A noção de certificação que Sigério mobiliza é deflacionária com relação ao uso exposto no argumento inicial 5, i. e., ela não implica a distinção real, mas um modo diferente de significar o real. Ora, está indicado, então que de duas, uma: ou “ente” e “coisa” não significam a mesma essência, mas significam do mesmo modo ou “ente” e “coisa” significam a mesma essência e não significam do mesmo modo.

[1] No segundo, quando um significa a essência e o outro não significa a essência, mas o que é acrescido à essência, convertem-se nos supostos

<sup>157</sup> “Quaedam sunt nomina quae significant eandem essentiam et eodem modo, sicut nomina synonyma, ut Marcus, Tullius. Isto modo ens et res nec significant nec convertuntur, quia tunc unum non certificaret reliquum” (p. 45, lin. 32-35).

porque se estendem à igualdade dos supostos, como homem e “capaz de rir”, dos quais as intelecções formais são diversas<sup>158</sup>.

Nesse caso, trataremos como sentença única, então a dividiremos em partes. Existem nomes que não significam a mesma essência, mas “convertem-se nos supostos”, i. e., significam algo do mesmo modo, mas não significam a mesma essência. O exemplo nos permite entender melhor qual o ponto desse espécie de nome que se converte no sujeito da proposição. Os nomes “homem” e “capaz de rir” (*risibile*) podem referir-se a um homem concreto, contudo, “homem” contém em si “animal racional”, o qual é a quiddidade do homem que, por sua vez, expressa a essência do homem. Por outro lado, “capaz de rir” expressa uma qualidade própria, apenas, aos homens, a qual, contudo, não está em sua essência – do contrário a essência do homem poderia ser “animal racional capaz de rir”, o que não é o caso. Isso é suficiente para explicar a sentença. Ademais, podemos dizer que aqui estaria uma parte da proposta dos defensores da distinção real: “coisa” e “ente” se relacionam como espécie de nomes em que uma é accidental com relação ao outro, assim como capaz de rir seria um acidente próprio do homem. O problema é que tanto “coisa” como “ente” se referem à essência de algo, assim o ser seria um acidente muito peculiar da essência dos causados. Essa última formulação pode ter levado Tomás de Aquino a propor sua via-média: a relação entre “ente” e “coisa” funciona como a (*quasi*) relação entre “homem” e “capaz de rir”, sendo a diferença que os primeiros se relacionam accidentalmente, apesar de se referirem a mesma essência; ao contrário, “homem” e “capaz de rir” não se referem a mesma essência (“sed [esse] est aliquid additum *quasi* per essentiam constitutum sive ex principiis essentiae” (p. 44, lin. 12-13)).

Como vimos, para Sigério, se a) o ser pertence à essência dos causados, b) “ente” e “coisa” se referem à essência e c) “ente” certifica “coisa”, então “ente” e “coisa” são a mesma intenção, mas significam o suposto de modo diferente (certificação). Veremos, isso, abaixo.

<sup>158</sup> “[1] Secundo, quando unum significat essentiam, aliud autem non significat essentiam, sed additum essentiae, convertuntur tamen in suppositis quia se extendunt ad aequalitatem suppositorum, ut homo et risibile quorum intellectus formales diversi sunt” (p. 45, lin. 36-39).

[1] O terceiro é o gênero dos nomes no qual uns são os que se estendem aos iguais que significam a mesma essência, de maneira que a essência que é primeiro apreendida é a mesma ainda que com um modo diverso na alma: [2] um a modo de ato, outro a modo de hábito, assim como o correr e a corrida, e o animado e o viver<sup>159</sup>.

Em [1], temos o terceiro gênero de termos. Com já adiantamos, esse é o gênero de nomes que será adequado para aplicar sobre “ente” e “coisa” e, aqui, temos uma explicação de como esse gênero de nomes funciona: a referência das espécies de nomes sob esse gênero é a mesma essência, contudo, na alma o modo de significar essas essências é diferente. Ou seja, os nomes que caem sob esse gênero fazem com que o modo como se dá a referência mude e não a própria referência.

Em [2], são dois modos distintos de significar: o modo do ato e o modo do hábito, sendo exemplares os pares correr-corrída e viver-animado. A diferença mais evidente entre os pares é que um deles expressa o presente do infinito ativo enquanto o outro expressa o particípio perfeito. O presente do infinitivo carregaria o caráter de atualidade enquanto que o particípio passado conota um estado de coisas não propriamente designável (como, “humanidade”); nesse sentido, é assim que devemos entender as expressões “modo do ato” e “modo do hábito”: a primeira conota a essência de algo em ato enquanto que a segunda conota o núcleo de uma dada essência (seu estado de coisas, *state of affairs*). Não deixa de ser curioso a escolha do par viver-animado: enquanto que “viver” conota o ato de tudo aquilo que pode ser caracterizado como “se-movente”, “animado” conota, apenas, a característica “se-movente”. Do mesmo modo com o primeiro para: “correr” conota o ato *da corrida*. i. e., “corrida” é a característica de algo que passa rapidamente e “correr” é o passar rapidamente. Essas conotações distintas (modos de significação de uma mesma essência) servem para garantir a ciência (modo do hábito) e o juízo de existência (modo do ato). Uma vez que a ciência é feita de universais, a referência de uma proposição científica não poderia ser entes em ato, mas o estado de coisas que sustenta a possibilidade de entes em ato. E, de modo diferente, a possibilidade de um estado de coisas é dada pela atualidade de algo

<sup>159</sup> “[1] Tertium est genus nominum in quo quidem sunt quae ad aequalia se extendunt, significantia eandem essentiam, ita quod essentia quae primo apprehenditur eadem est, modo tamen diverso apud animam, [2] unum per modum actus, aliud per modum habitus, sicut currere et cursus, et animatum et vivere”.



nesse estado de coisas. Com isso, temos: a) a mesma essência significada na alma e b) cada conotação (modo de significação) dessa essência na alma serve para um determinado propósito, i) juízo de existência (modo do ato) e ii) criação de proposições científicas (modo do hábito).

Outrossim, devemos considerar que “correr” e “viver” são verbos na mesma forma gramatical que “ser”, contudo a proposta para esse terceiro gênero de nomes é fundamentar a relação entre “ente” e “coisa”, cuja relação gramatical é, respectivamente, particípio presente substantivado (*ens*) e substantivo propriamente dito (*res*), muito diferente dos pares antes citados. O que parece estar em jogo, aqui, não é tanto a relação entre formas gramaticais e modos de dizer, mas a relação entre modos de dizer e conteúdo referenciado ao se mobilizar um termo. Ora, o que temos de comum entre os pares correr-corrída, viver-animado e ente-coisa é que eles veiculam a mesma relação de significação. Os termos “correr”, “viver”, [“ser”] e “ente” significam na alma a atualidade de algo referenciado (i. e., da essência em questão), ao passo que “corrída”, “animado” e “coisa” significam um estado de coisas expresso por um verbo mental, o qual não conota a atualidade de algo, mas, apenas, a possibilidade da atualidade desse estado. Vejamos um exemplo: o termo “Fênix” é igual à expressão “ave que renasce das próprias cinzas”. Tanto o termo quanto a expressão expandida desse termo descrevem um estado de coisas (i. e., os critérios para que algo assim ocorra) para o qual a referência real daria concretude; contudo, uma vez que não há possibilidade no mundo físico de haver uma ave que renasce das próprias cinzas, esse estado de coisas não passaria de mera brincadeira verbal (como o Monte Áureo).

Por outro lado, o termo “homem” e a expressão que nele é contida, “animal racional”, expõe um estado de coisas que delimita a possibilidade da referência, a qual pode ser cumprida com qualquer homem ou conjunto de homens atuais. Por isso, é que se poderia conceder que o ente e a essência seriam os primeiros apreendidos (e, se for o caso, o necessário, também; o qual seria o signo da verdade da apreensão). A partir do ente, apreende-se a atualidade e, a partir de coisa, apreende-se a possibilidade do estado de coisas dessa atualidade (sendo, o necessário a garantia de realidade da apreensão). Nesse caso, para Sigério, os termos “ente” e “ser” significam o mesmo, a atualidade de algo (um referente em ato) e os termos “coisa” e “essência/quididade” significam os critérios da atualidade possível, ou a descrição dessa atualidade. Do ponto de vista da

referência, “ente”, “ser”, “coisa” e “essência” são termos idênticos, diferindo no modo de significação (cf. Imbach, 1981, p. 311, nota 84: “Esse und ens, res und essentia sind für Siger gleichbedeutend”)<sup>160</sup>.

[1] Digo agora que coisa e ente significam a mesma essência, no entanto, não são nomes sinônimos nem significam duas intenções assim como homem e “capaz de rir”, [2] mas significam a mesma intenção, ainda que, um, enquanto é a modo de ato (tal como isto a que chamo ente); outro, a modo de hábito (tal como coisa)<sup>161</sup>.

Em [1] e [2], temos o que já foi dito anteriormente. Os termos “ente” e “coisa” são a mesma intenção (ou seja, significam a mesma essência), todavia “ente”, no caso em questão, conota um juízo de existência (modo do ato) e “coisa” conota um estado de coisas (modo do hábito).

O percurso dessa parte da solução, dito de maneira esquemática é:

- I. (Pressupostos): a) a utilização dos termos “ente”, “ser” e “essência”, no sentido que cada um adquire no arcabouço aristotélico, não permite fundamentar a distinção real entre ser e essência (proposta de Alberto/Avicena). Para isso, tenta-se trabalhar com o termo “coisa” em conjunto com “ente” e, a partir daí, construir um conjunto vocabular que descreveria a distinção real, sem no entanto, conseguir garanti-la no horizonte aristotélico. Outrossim, esses termos, ao serem mobilizados para comentar a obra de Aristóteles (*Metafísica*, em especial), não permitem deduzir nada que não seja a *indistinção* real entre ser e essência, e, portanto, a via-média funcionaria, apenas, com o acréscimo de uma

<sup>160</sup> Diz Imbach: “Für das diskutierte Problem ist diese dritte Gattung von Ausdrücken ausschlaggebend: res und ens, essentia und esse bezeichnen denselben Gegenstand und haben dieselbe Bedeutung, allein ihr modus significandi ist verschieden (...)” (1981, p. 311). Em tradução nossa: “Para o problema discutido, esse terceiro gênero de enunciações é decisivo: coisa e ente, essência e ser descrevem o mesmo objeto e têm o mesmo significado, contudo com modos de significação distintos (...)”.

<sup>161</sup> “[1] Modo dico quod res et ens significant eandem essentiam, non tamen sunt nomina synonyma nec significant duas intentiones sicut homo et risibile, [2] sed significant eandem intentionem: unum tamen ut est per modum actus, ut hoc quod dico ens, aliud per modum habitus, ut res”.

outra camada, sub-repticiamente, nesse ambiente. Dessa maneira, Sigério mostra que **ainda vale** (i. e., nunca deixou de valer) a tese de que o ser pertence à essência dos causados (cf. “Primo pono quod in causatis ipsum esse pertinet ad essentiam causatorum et non est aliquid additum essentiae causatorum”, p. 45, lin. 26-27).

- A) As expressões “ex” (“a partir de”) e “per” (“por”) dizem respeito à i) causa formal, a qual é a fonte do ser da coisa; ii) à causa eficiente. Dizer, então, que o homem é a partir de outro homem significa mobilizar a expressão “a partir de” de modo a evidenciar sua causa eficiente. Dizer que o homem é a partir de si mesmo implica evidenciar a causa formal do homem, i. e., o núcleo de sua essência, a racionalidade.
- II. Se o ser pertence à essência dos causados, então ente e coisa são a mesma intenção, i. e., referem-se a mesma essência em ato. (A tese que sustenta a distinção real relacionava o ente ao ato e a coisa à essência, sendo ato e essência “realidades” distintas).
- III. Qual é a diferença entre “ente” e “coisa”, uma vez que ambos têm a mesma extensão? A diferença é de significação (ou, intensão, com “s”). O termo “ente” conota o juízo de existência (ou um dêitico), ao passo que o termo “coisa” prescindir do juízo de existência para conotar os critérios de existência daquilo que é apreendido (por exemplo, pela quiddidade), visando apreender elementos para a construção de proposições científicas. Logo, Sigério preserva o termo “coisa” como uma abreviação do processo do estabelecimento do estado de coisas que permitem a atualidade de algo. Ademais, “coisa” poderia ser pensada como equivalente ao “ente mental” (ou “ente de razão” ou “ente diminuído”). Dois nomes aparecem para descrever os diferentes modos de significação implicados nos termos: modo do ato (juízo de existência) e modo do hábito (critérios para o estado de coisas).

## Capítulo 7

### Averróis e Boécio como defensores da tese de Sigério

Nesse capítulo, apresentaremos o modo como Sigério mediará as relações entre as autoridades Avicena, Averróis e Boécio. Avicena será “salvo”, para Sigério, pela capacidade explicativa de Averróis; ademais, o alcance da distinção entre “ser” e “o que é”, em Boécio, será limitado, para que caiba na solução que Sigério montou. Com isso, Sigério conseguirá mobilizar essas três autoridades em sua interpretação da *Metafísica* de Aristóteles. Com relação a Avicena, o primeiro erro foi ter considerado que nomes distintos significam coisas realmente distintas (erro linguístico), e o segundo erro – o qual é a decorrência ontológica do primeiro erro – foi confundir acidentes realmente dados no mundo (ser-branco, ter-3-metros, etc.) e a atualidade do indivíduo concreto. Segundo Sigério, o segundo erro teria ocorrido, pois Avicena não teria entendido a proposta de Aristóteles (tal qual interpretada por Averróis). Por outro lado, para o caso de Boécio, não haveria nenhum erro a indicar. De fato, podemos pensar que o ser pertenceria maximamente ao Primeiro Princípio e, segundo Sigério, a distinção entre “o que é” e “ser” em Boécio seria, simplesmente, a marca dessa visada a partir do Primeiro Princípio. Uma vez que toda natureza está indistintamente ligada ao ato do Primeiro Princípio, não seria possível distinguir “o que é” e o “ser” (portanto, garantindo a *indistinção* real), mas seria possível garantir que o fato de haver essa distinção serve para reforçar que o Primeiro Princípio é ato puro (como uma deferência a tão magnânimo ente).

#### Os dois erros de Avicena

##### Erro 1

[1] Donde serem dois os enganos de Avicena, como aponta o Comentador em *Metafísica* IV. Com efeito, não distinguiu dos nomes que significam intenções diversas os nomes que significam a mesma essência ainda que de modos diversos. [2] Por isso, acreditou que o ser significaria

algo acrescentado à essência: [3] donde acreditou que a consequência de um modo de significar diverso seria uma essência diversa<sup>162</sup>.

Em [1], Sigério introduz o primeiro erro de Avicena: confundir nomes que significam intenções distintas (por exemplo, “homem” e “*risibile/capaz-de-rir*”), apesar de terem a mesma referência, com nomes que significam a mesma intenção (“ente” e “coisa”), i. e., nomes com a mesma referência, mas como modos de significação distintos. Ou seja, o erro de Avicena seria não ter avaliado da melhor maneira possível a relação entre extensão de um termo e sua intensão (o que, para uma ontologia, torna-se um erro grave: pressupor uma homologia, no sentido de uma relação de “um para um”, entre o mundo da significação e o mundo das coisas).

Em [2] e [3], Sigério finaliza sua proposta peremptoriamente: uma vez que Avicena teria pressuposto tal homologia entre palavras e coisas, o ser teria sido considerado como acrescentado à essência e não como um modo de significar a mesma essência, significando-a em ato. Ou seja, modos de significação diversos *não* implicam *essências* diversas.

## Erro 2

[1] Ainda, o Comentador em *Metafísica IV*: umas são as disposições que significam as disposições acrescentadas à essência da coisa, como o branco e o negro, outras são as disposições essenciais que pertencem à essência. [2] Ora, enganou o próprio Avicena aquilo que a disposição essencial de algo significa, uma vez que não significa do mesmo modo e nem Aristóteles disse aqui expressamente que significa de outro modo: com efeito, não distinguiu a disposição essencial da disposição accidental. [3] Donde, em *Metafísica IV*, a substância de qualquer coisa é um ente não segundo o acidente. [4] Se o ser é uma disposição acrescentada, há de

<sup>162</sup> “[1] Unde duo deceperunt Avicennam, sicut innuitur a Commentatore *IV*° *Metaphysicae*. Non enim distinxit inter nomina quae significant intentiones diversas et inter nomina quae significant eandem essentiam, modis tamen diversis. [2] Et ideo credit quod esse significet aliquid additum essentiae: [3] unde ad modum significandi diversum credit diversam essentiam consequi” (pp. 45-46, lin. 49-54).

se dar um processo ao infinito, o que é inconveniente. [5] Portanto, cumpre permanecer no primeiro<sup>163</sup>.

Essa parte poderia ser dividida em duas: [1]-[3] e [4]-[5]. A primeira parte indica outro modo de descrever o erro de Avicena (a contraparte ontologicamente marcada do erro linguístico anterior): confundir o ser com acidentes como branco e preto, ou seja, novamente, deduzir que a partir de modos de significação distintos decorrem realidades distintas. Ademais, Sigério recupera duas referências já feitas: *Metafísica IV* 1003b25-32 e o argumento de Averróis sobre o regresso infinito, o qual seria a segunda parte.

Em [1], Sigério coloca sua fonte, Averróis, e, agora, coloca o segundo erro de Avicena: o primeiro erro fora mais marcadamente semântico, o segundo, ontológico. O branco e o preto são predicados acrescentados à essência. Resta saber o que haveria de comum entre o branco, o preto e ser. A esta última consideração, Tomás tentou resolver com a via-média. Como já vimos, o ser pertence à essência da coisa, pois está dado pela forma; i. e., qualquer interpretação que vise dar conta da posição de Aristóteles que fuja dessa proposta, está criando uma nova ontologia (vide a crítica de Sigério à proposta de Tomás de Aquino, p. 44-45, lin. 10-26). O ser, por fim, é uma disposição que pertence à essência.

Em [2] e [3], Sigério coloca o problema de maneira mais explícita: Aristóteles não defende a tese que os avicenianos querem trazer para o estudo da *Metafísica* e acrescenta novamente que Avicena não distinguiu de maneira adequada entre disposições acidentais e essenciais (i. e., o ser não é uma disposição acidental com relação à essência). Destaca-se em [3] a afirmação: “e nem Aristóteles disse aqui expressamente que significa de outro modo”. Ou seja, o próprio desconsiderou o problema da distinção real, pois esse problema não faria sentido em seu arcabouço ontológico.

<sup>163</sup> “[1] Item Commentator *IV*<sup>o</sup> *Metaphysicae*: quaedam sunt dispositiones quae significant dispositiones additas essentiae rei, ut album et nigrum, quaedam sunt essentielles dispositiones quae pertinent ad essentiam. [2] Sed illud quod significat dispositionem alicuius essentialem, quia non significat modo eodem, nec dixit Aristoteles *hic* expresse quod significat alio modo, hoc decepit ipsum Avicennam: dispositionem enim essentialem non distinxit a dispositione accidentalī. [3] Unde *in IV*<sup>o</sup>, substantia cuiuslibet rei est aliquod ens non secundum accidens. [4] Si esse est dispositio addita, procedetur in infinitum, quod est inconveniens. [5] Standum est ergo in primo” (p. 46, lin. 55-64).

Em [3], Sigério recupera novamente o livro IV da *Metafísica*: “‘um homem uno’, ‘um homem ente [que é]’ e ‘um homem’ são o mesmo (...)” (1003b26-27)<sup>164</sup>. Vejamos que quando Sigério diz que “a substância de qualquer coisa é um ente”, ele quer dizer que: o núcleo de estabilidade de algo é atual, pois a substancialidade de algo está dada pela forma desse algo e, assim, o ser pertence à essência desse algo, logo trata-se de um ente por si mesmo. O excerto de Aristóteles, nesse sentido, serve para sedimentar a posição de maneira ainda mais marcada – lembrando que o propósito da questão que estamos analisando é o de introduzir um curso sobre a *Metafísica* de Aristóteles.

Em [4] e [5], Sigério recupera um argumento do tipo daquele já exposto nas lin. 76-79 (Ed. Dunphy, p. 43), regresso infinito. No momento anterior em que o argumento aparece, trata-se de mostrar argumentos que poderiam ser usados contra a proposta explicitada pelas considerações iniciais (distinção real). Agora, o argumento é mobilizado já tendo uma base ontológica que o sustenta. Vejamos: se o ser for disposição acrescentada, como acidente, à essência, o que teria dado ser ao ser? E ao ser do ser do ser? Etc.. Ora, se o argumento pára em alguma etapa, por exemplo, no ser<sub>N</sub>, cumpriria ter ficado no primeiro. Mas, como compreender a expressão: “cumpriria ter ficado no primeiro”? Ao que tudo indica, os defensores da distinção real trabalham com a hipótese de que o ser pertence à essência de PP (ou Deus). Desse modo, o ser<sub>N</sub>, poderia ser o PP e a expressão “cumpriria ter ficado no primeiro” não faria sentido para o argumento. Para que o argumento fizesse sentido, seria o caso de se assumir que o ser não pertenceria à essência do ser de Deus. Mas, se se assume que: se há um abismo ontológico entre Deus e o homem e, portanto, compara-se Deus com o homem apenas de maneira analógica, o argumento poderia fazer sentido, pois o ser como disposição acrescentada teria um regresso infinito, uma vez que o único ente a cuja essência o ser pertence estaria afastado por um “abismo ontológico”. Contudo, esse argumento falha em responder ao questionamento baseado no seguinte caso. Há três tipos de entes: a) imateriais, b) materiais eternos e materiais perecíveis. Talvez não fosse possível analisar todos os entes dados no mundo, contudo, poder-se-ia pensar em alguma maneira de

<sup>164</sup> O editor Dunphy nos diz que a passagem de Aristóteles a que Sigério se refere é 1003b25-32. Nesse excerto, Aristóteles foca na relação entre os termos “ente” e “uno”. Para os nossos propósitos, o excerto explicitado é suficiente. A edição do texto do livro IV da *Metafísica* é a de HECQUET-DEVIENNE, M. (2008). *Aristote: Métaphysique Gamma*. Louvain-La-Neuve, Éditions Peeters.

analisar os tipos dos entes (e não os entes individualmente) e assim, o número torna-se finito. Nesse caso, a resposta possível dos defensores da distinção real seria: dos entes imateriais, o único que é “simples” é Deus, sendo as inteligências compostas de essência e ser. Esse argumento será respondido, apenas, em RA7, abaixo.

O caso desse argumento parece exigir uma visão deflacionária de Deus, i. e., Deus como Primeiro Princípio. Se PP está submetido às mesmas regras ontológicas que os entes causados, então  $ser_N$  seria PP. Todavia, novamente, por que deveríamos assumir o “cumpriria ter ficado no primeiro”? Para isso, requer-se assumir uma posição sobre o texto aristotélico: a metafísica exposta na *Metafísica* lidaria com a ciência do ente enquanto ente. Sigério assume essa hipótese e disse se pode concluir que as regras do ente enquanto ente servem para todos os entes (PP e causados). Logo a expressão “cumpriria ter ficado no primeiro” requer uma posição ontológica específica: todos os entes fazem parte de um mesmo universo. Logo, esse argumento de regresso ao infinito requer que se assuma uma posição sobre Deus/PP que não é unânime. Por isso, Sigério recupera esse argumento apenas depois de ter expresso sua solução para o problema da distinção real. Ou seja, esse regresso infinito aliado a uma série de considerações semantico-ontológicas já feitas permitem deduzir que o argumento de Avicena não funciona. Novamente, de modo esquemático:

- i. Assuma-se que o ser é uma disposição acrescentada à essência da coisa.
- ii. Pergunta-se: esse ser que foi acrescentando à essência da coisa requer um outro ser (digamos:  $ser_1$ ) que lhe seja acrescentado?
- iii. Se esse  $ser_1$  requerer um  $ser_2$  e o  $ser_2$  um  $ser_3$ , etc., então pergunta-se: haveria um regresso ao infinito?
- iv. De outro modo: é possível que haja um ser que possua o ser por sua própria essência?
- v. Se sim, esse ser seria PP ou Deus.
- vi. Se entre Deus e os homens houver um “abismo ontológico”, circunstância na qual só se poderia falar de essência e ser em Deus de modo analógico (i. e., Deus não pertence ao universo dos entes, mas é a causa de tudo), então **poderia haver um regresso ao infinito**. Portanto, uma tese forte sobre Deus justifica que o ser só poderia pertencer à essência dos causados (por que, assim, poderia haver o



regresso infinito); do contrário incorreríamos em uma falácia lógica (com a qual todos os membros do debate concordam com a existência). Nesse caso, temos um ambiente ontológico completamente alheio ao ambiente da *Metafísica*. Logo, não é o caso de assumir essa hipótese – por mais que ela provasse a tese de que o ser pertence à essência dos causados. Ou que, pelo menos, dentro do ambiente que estamos tratando seria possível assumir um Deus fora do universo e garantir que o ser pertence à essência dos causados. Essa tese, daria fôlego ao argumento de Tomás de Aquino, o qual mantém a ontologia aristotélica como parte operante de sua própria ontologia do “ato de ser”, sendo o *quasi* alhures analisado um signo para mostrar essa camada de “quarta natureza nas coisas”.

- vii. Por outro lado, se não houver o “abismo ontológico”, então Deus/PP estaria no mesmo universo dos entes causados. Se esse for o caso, então a expressão [5] “cumpriria ter ficado no primeiro” precisa ser levada em conta, pois, nesse caso, **não haveria um regresso ao infinito**. A sentença [5] requer que assumamos que, se Deus/PP e os causados estão submetidos às mesmas regras, então se vale uma regra para Deus, vale para os causados. Logo, se o ser pertence à essência de Deus, então o ser pertence à essência dos causados. Chamemos esse resultado de R1.

Uma vez que R1 é o caso, e o resultado é forte, Sigério não poderia montar sua conclusão com esse argumento. Novamente, esse argumento requer: a) uma posição sobre o que se estuda na *Metafísica* (o ente enquanto ente ou entes imateriais?); b) saber o estatuto ontológico de Deus que deve ser assumido nesse ambiente (no mesmo ambiente ontológico dos causados ou absolutamente distante?). A posição de Sigério sobre ambos foi comentada e Sigério parece ter precisado de argumentos complementares sendo o principal aqueles que foram apresentados na solução. Outro argumento complementar para esse problema advém do estudo sobre os argumentos necessários para provar que o mundo é eterno. Assim, vemos o porquê de Sigério mobilizar esse argumento apenas no limite final de sua solução, após ter garantido mais aportes diversos à tese de que o ser pertence à essência dos causados. Assumir esse argumento de antemão,

como em AC4, tornaria a proposta de Sigério dogmática e, assim, ineficaz contra o problema da distinção real.

## O caso de Boécio

### Primeira advertência

[1] Mas cumpre fazer duas advertências. É verdade que Boécio e outros grandes disseram que a coisa é aquilo que é a partir de si mesma, mas tem o ser a partir do Primeiro Princípio; e muitos sustentaram que unicamente no Primeiro Princípio o “é” é algo pertinente à essência. [2] Há aí algo de verdade, porque o ser significa a essência a modo de ato máximo. [3] Ora, convém à substância da coisa o ter a natureza e o modo do ato segundo o que efeito do Primeiro Princípio. [4] Por isso, pode ser dito de modo mais próprio que o ser é a partir do Primeiro Princípio [PP], e de modo menos próprio sobre outros<sup>165</sup>.

Nesse argumento, Sigério se propõe a analisar a proposta de Boécio com a teoria que foi apresentada na solução dessa questão. O argumento é simples: apesar de o ser pertencer à essência de tudo aquilo que é (causados e PP), é possível assumir que o PP tem o ser de modo mais próprio, indicando que PP e os causados fazem parte do mesmo universo (i. e., negação do *gap* ontológico). Ao fazer isso, Sigério se propõe a trazer para si o legado de Boécio.

O lugar desse argumento no texto foi interpretado por Carol (1991, Anexo II) como introduzindo as considerações finais, aquelas que respondem às considerações iniciais. Em nosso entendimento, esse argumento faz parte da solução. Como vimos, Sigério assume uma visão deflacionária de Deus/PP para que o argumento da regressão ao infinito faça sentido. Aqui, Sigério especifica o papel ontológico que ele atribui ao PP, dessa forma, Sigério propõe associar sua visão deflacionária sobre PP a um projeto

<sup>165</sup> “[1] Sed duo sunt advertenda. Verum est quod Boethius et alii magni dixerunt quod res est id quod est ex seipsa, esse autem habet ex Primo Principio; et in solo Primo Principio posuerunt multi ‘est’ esse pertinens ad essentiam. [2] Illud aliquid veritatis habet, quia esse significat essentiam per modum actus maximi; [3] sed convenit substantiae rei habere naturam et modum actus secundum quod effectus Primi Principii; [4] ideo potest dici quod esse est ex Primo Principio magis proprie et de aliis minus proprie” (p. 46, lin. 65-71).

convergente ao de Boécio, tirando, assim, uma das principais fontes dos defensores da distinção real, como vimos nas considerações iniciais (vide p. 42, lin. 45-47, A6 e, segundo suposição de Dunphy, p. 42, lin. 48-52, A7). Ademais, Sigério responderá às considerações iniciais sobre Boécio em momento oportuno, não precisando fazer, no caso, um comentário introdutório sobre Boécio. Nesse sentido, acreditamos que esse argumento faz parte do final da solução visando matizar sua proposta sobre o estatuto ontológico de Deus/PP. Vejamos em mais detalhes. Aqui, Sigério trabalhará sobre a questão da causa formal e, no próximo argumento, sobre a causa eficiente, e mostrará que em ambos os casos PP se sobressai, apesar de estar submetido às mesmas leis (i. e., negação do “gap ontológico” e de qualquer coisa que indica alguma teologia negativa/analógica).

Em [1], dizer que “a coisa é a partir de si mesma (ex seipsa)” contradiz aquilo que dissemos acima sobre a diferença entre “ex se” (a partir de si) e “ex seipsa”. Contudo, o caso aqui parece mais simples: “a coisa é a partir de si mesma” deve ser entendido como “‘coisa’ é o termo que designa, antes de tudo, uma essência”, tirando, assim, a força da discussão sobre a relação entre “ex se” e “ex seipsa”, pois essa discussão já teria sido pacificada; assim a linguagem teria ficado mais frouxa, no final dessa questão (poderíamos, ainda, supor que o reportador não tenha percebido o jogo entre “ex se” e “ex seipsa” ou que o próprio Sigério tenha desistido da diferença uma vez que sua solução pacifica o problema de uma outra maneira). Uma vez entendida essa oscilação semântica, o que está dito é que Boécio mantém que a essência tem o ser a partir de PP. Se assumíssemos essa tese, então a solução da questão cairia por terra. Há, ainda, um acréscimo: o ‘é’ pertenceria apenas ao PP.

Em [2], Sigério admite a proposta de [1], mas indica como isso deve ser entendido: PP seria o ente que teria o máximo de atualidade, o *nec plus ultra*; i. e., Sigério mantém, em princípio, sua teoria de que dentro da ciência do ente enquanto ente, PP também seria estudado: PP e os causados estão submetidos às mesmas regras sendo a diferença dada em termos de maior ou menor atualidade.

Em [3], Sigério mostra como ele entende o papel de PP: apenas como causa eficiente. A substância da coisa tem o modo do ato *segundo o que é efeito* de PP. Ou seja, o que não foi dito aqui, mas foi dito acima é: a coisa é por si mesma (ou a partir de

si mesma) se estamos trabalhando com a causa formal e a coisa é a partir de outro (ou por outro) se estamos trabalhando com a causa eficiente. Em suma, PP seria, apenas, a explicação do movimento, sendo esse *nec plus ultra* nada mais que causa eficiente geral.

Em [4], Sigério faz sua interpretação de compromisso (para a expressão, cf. Gilson e Maurer): vale a tese exposta na solução e vale Boécio se entendermos que ele queria, apenas, enfatizar que PP seria ato máximo, estando, ainda assim, no mesmo universo dos causados. Para isso, ele mobiliza as expressões adjetivas: “mais próprio” e “menos próprio”, as quais, no fundo, deflacionam qualquer leitura mais fortemente defensora da distinção real que poderia advir de Boécio. Doravante, os leitores averroístas de Boécio podem ficar tranquilos: não há nenhuma contradição em mobilizar Boécio. Veremos isso com mais detalhes nas respostas às considerações iniciais.

### Segunda advertência

[1] Ainda, vê-se que o ser significa o ato primeiro, [2] mas não há nas coisas uma natureza que não alcance da potência [*potentiae*], a partir de algum princípio, a natureza [*ad naturam*, “ad” adveniente da regência de “accedat”]. [3] Por isso o ser pertence mais à essência do Primeiro<sup>166</sup>.

Em [1], a expressão “ato primeiro” pode ser interpretada como: o ato é o primeiro elemento na ordem da apreensão e na ordem lógica, para esse caso. O ato como primeiro elemento na ordem da apreensão está dado pelas constantes alusões a expressões como “o ente é o primeiro apreendido pelo intelecto”. Agora, o ato como primeiro na ordem lógica significa que para que haja apreensão é preciso que haja uma realidade a ser apreendida. A ambiguidade da expressão não precisa ser decidida e seria, até mesmo, interessante mantê-la. O excerto como um todo admite ambas as leituras.

A sentença [2] é imediata: os causados têm como característica a incessante geração e corrupção. Algo, em potência, torna-se atual a partir de uma cadeia que

<sup>166</sup> “[1] Item, esse videtur actum primum significare; [2] sed nulla est natura in rebus quin ad naturam potentiae accedat ex aliquo principio; [3] ideo ad essentiam Primi magis pertinet esse” (p. 46, lin. 72-74).

permite a uma forma ser engendrada em uma matéria. No caso, o princípio aludido, aqui, é a causa eficiente (ou um dos sentidos do termo “ex”, como vimos). Acreditamos que o problema, aqui, seja a causa eficiente e não a causa formal pelo fato contextual: estamos tratando do engendramento entre matéria e forma e não daquilo que garante da estabilidade do composto, a forma.

Em [3], temos pressuposta uma ordem do real que é o que diferencia PP dos causados: os causados são engendrados enquanto que PP simplesmente *é*. Nesse sentido, a expressão “mais pertence o ser” poderia ser entendida como uma alusão a essa ordem ontológica partilhada por todos os entes, i. e., incluindo PP, na qual a diferença estaria entre a atualidade não engendrada da atualidade engendrada. Fato é que, como diz Gilson, Sigério tenta, aqui, uma solução de compromisso. Se o ser mais pertence ao PP e, para isso, constrói-se um argumento baseado na causa eficiente, o que diferenciaria esse argumento daquele dos defensores da distinção real? Sigério responderia: são dois problemas diferentes, mas convergentes. Na ordem da causalidade formal, todos os entes possuem seu princípio de atualidade em si mesmo, a diferença está na magnitude dessa atualidade, a qual garante o lugar que cada ente ocupa na hierarquia do real. Para o caso da ordem da causalidade eficiente, apenas os causados são engendrados por outros, i. e., PP nunca é engendrado, por isso poderia ser dito que “o ser mais pertence ao Primeiro”. Pelo tipo de atualidade de cada ente resolve-se o problema da distinção real entre ser e essência: o ser pertence à essência de todos os causados, pois eles *são*, i. e., eles têm um núcleo de estabilidade próprios, apesar de causados. Nesse sentido, o PP/Deus pressuposto pelos defensores da distinção real parece ser um outro tipo de ente, cujo “abismo ontológico” para com os entes causados é de tal ordem que já não mais faria sentido descrever a relação entre eles a partir de uma ontologia de matiz aristotélica. Ou seja, Sigério faz essa observação final sobre o PP, com a cara de uma solução de compromisso, mas carregando todo o processo exposto pela solução, o qual não deixa dúvidas sobre sua proposta. Para os casos das inteligências, por fim, elas seriam atuais eternamente, todavia, estariam uma hierarquia ontológica diferente da do Primeiro Princípio.

## Capítulo 8

### Respostas às considerações iniciais

Neste capítulo, Sigério responde às dez considerações iniciais (doravante, nomearemos as respostas como: RA1, RA2, ..., RA10). Para o caso do ms. Munique, a resposta à nona consideração inicial (sobre a participação) aparece na segunda questão do livro III. Por outro lado, no ms. Cambridge, há uma resposta no corpo do texto, a qual é equivalente à resposta que, no ms. Munique, está em III, 2.

#### RA1

A primeira consideração inicial (A1) tinha como núcleo a analogia entre viver e ser, a partir da exegese de duas passagens do *De Anima* de Aristóteles: 413a23 e 415b13. O núcleo da resposta à primeira consideração inicial é mostrar que 415b13 tem preeminência na discussão.

[1] Para a primeira razão, concedo a maior. [2] Digo para a menor que o viver, de um modo, é o ser para os viventes, segundo o que ser é, primeiramente, dito viver. [3] De outro modo, é a operação dos viventes, como o mover-se segundo o lugar, o crescer, etc. [4] Cumpre entender sobre o viver do primeiro modo, assim como sobre o ser, que o viver é da essência dos viventes<sup>167</sup>.

Para essa resposta, Sigério apropriar-se-á dos sentidos possíveis do termo “viver”.

Em [1], recuperemos a premissa maior: “o ser se vincula àquilo que é como o viver àquilo que vive”. De outro modo, viver é o modo de ser para aqueles que são automoventes, i. e., para os possuidores de alma. Curioso notarmos que ao aderirmos à solução acima proposta, a resposta é imediata: se viver é ser para os viventes, então

<sup>167</sup> “[1] Ad primam rationem concedo maiorem. [2] Ad minorem dico quod vivere uno modo est esse viventibus, secundum quod vivere dicitur esse primum; [3] alio modo est operatio viventium, ut moveri secundum locum, augeri etc. [4] De vivere primo modo debet intelligi, sicut de esse, quod vivere sit de essentia viventium” (p. 46, lin. 75-79).

viver não pode ser acidental para esses viventes. Ou seja, o problema estaria, então, no modo de se entender a premissa menor do silogismo.

Em [2] e [3], Sigério se propõe a discutir a premissa menor de A1: “ora, o viver não pertence a essência daquilo que vive, mas é uma disposição que lhe compete”. Claro está que Sigério discorda dessa premissa e, assim, assume a sentença [2] como correta. Como dado pela solução da questão, se o ser pertence à essência dos causados, o viver pertence à essência dos viventes; não sendo, assim, uma disposição acrescentada. Contudo, Sigério não pode se dar por satisfeito com essa resposta, pois é preciso que tenha algo no *De Anima* que permita a ele garanti-la, uma vez que a discussão está remetida a essa obra. Essa passagem, pela sugestão de Dunphy (nota para a linha 76, p. 46), seria 415b13. Citemos a passagem a partir de b9 até b15:

A alma é a causa ou a princípio do corpo vivente. Os termos “causa” e “princípio” são ditos de muitos modos. Mas a alma é a causa de seu corpo em todos os três modos, os quais nós reconhecemos explicitamente: a) como causa do movimento, b) como fim, e c) como a essência do corpo como um todo. Que seja a última [“c”] está claro, **pois em tudo, a essência é idêntica com a causa de seus ser**, e, aqui, **no caso dos viventes, seu ser é viver**, e de seu ser e viver, a alma neles [nos viventes] é a causa ou a princípio. Outrossim, a atualidade do que quer que seja em potência é idêntico com o que foi dito<sup>168</sup>. (destaque nosso).

Aqui, é importante notar, sem nos determos em uma exegese mais profunda do excerto, que tanto a defesa do viver como disposição quanto do viver como ser estão contempladas. Contudo, se Sigério estiver correto, o que teria faltado aos defensores da distinção real ao mobilizarem esse argumento seria um cuidado maior na exegese. Quando nos referimos à causa de estabilidade de algo, referimo-nos à causa formal e, para o caso dos viventes, viver é causa formal, como dito expressamente. Nesse sentido, a disputa no âmbito de RA1 é a disputa pela melhor interpretação dessa passagem (supondo Dunphy, seguindo Graiff e Maurer, estar correto quanto a hipótese de localização da referência textual).

<sup>168</sup> Para a edição do texto grego do *De Anima* vide a edição de Hicks (1907).

Do que foi dito, a sentença [4] fica mais clara. Da alternativa posta entre [2] e [3], [2] se sobressai como já adiantado. Aristóteles diz que a essência é idêntica à causa de seu ser (vide a parte destacada do excerto) e, para o caso da essência dos viventes, viver é a causa de seu ser. Dessa forma, a pergunta que fica é: qual dos sentidos do viver é o principal para que se responda à pergunta se o viver pertence à essência dos viventes e, conseqüentemente, que o ser pertence à essência dos causados? A resposta é: qualquer operação de algum vivente (como mover-se, nutrir-se, etc.) exige o fato de já ser atual; portanto, o sentido primeiro de viver é atualidade dos viventes e, uma vez aceita a premissa maior de que viver é um modo de ser, então o ser pertence à essência dos causados e, por isso, pela sentença [4], a sentença [2] é escolhida, em detrimento da sentença [3], a qual carrega uma conotação secundária de “viver”.

## RA2

Esse excerto tem como objetivo mostrar que *ato* e *ser* são modos distintos de dizer o mesmo. O problema é que o modo como isso é dito é mais complicado do que o segundo argumento inicial mostrava (A2). Poderia ser o caso de Sigério responder algo como: “conforme mostramos, o ser pertence à essência dos causados e ato e ser, para esse contexto, são sinônimos, logo, etc.”; contudo a resposta diferencia “ato da potência” e “ato do composto”. Vejamos como isso se dá:

[1] Para o outro, cumpre dizer que é ato da potência e é ato do composto;  
 [2] e, embora o ato não pertença à potência da coisa ou à essência da potência, [3] é, porém, ato de outro, assim como o ato do composto, e [4] este pertence à essência do composto<sup>169</sup>.

Esse excerto é mais tortuoso do que poderia ser esperado. Vejamos as premissas de A2: a premissa maior é “o ato não pertence à essência da coisa” e a premissa menor é “o ser é ato da coisa”.

<sup>169</sup> “[1] Ad aliud dicendum quod est actus potentiae et est actus compositi; [2] et licet actus non pertineat ad potentiam rei vel ad essentiam potentiae, [3] est tamen alius actus, sicut actus compositi, et [4] iste pertinet ad essentiam compositi” (p. 47, lin. 80-83).



Em [1], a sentença precisa do sujeito: “cumprir dizer que *o ser* é ato da potência e é ato do composto”. Aqui, vemos que Sigério busca explorar com mais vagar qual a relação entre ato e ser, no excerto. O ser não é simplesmente ato, mas é ato da potência e do composto. A expressão “ato da potência” significa que o ser pode ser pensado em relação com a potência e, nesse sentido, estamos tratando da relação entre o real e qualquer outra forma de ser diminuído. O ser como ato do composto é o sentido de ser mais explorado ao longo do texto.

Em [2], Sigério explora o limite da linguagem da metafísica: seria possível dizer que a potência tem uma essência, i. e., um núcleo de estabilidade real? Ora, definir potência não é o mesmo que lhe dar alguma tessitura ontológica. Com isso, Sigério mostra que há uma diferença entre o âmbito linguístico e o âmbito real: ao definir a potência (seja lá qual for sua definição) sabe-se que teríamos, ao forçar a linguagem, a quiddidade dessa potência e, portanto, sua essência. Logo, a conclusão que se quer chegar ao forçar a linguagem metafísica (i. e., a linguagem que seria usado para descrever a estrutura do real) é: o ato não pertence à essência da potência – uma vez que ato e potência são noções complementares. Ora, o problema é: nem tudo tem essência e nem toda definição seria quiddidade em sentido forte. Ora, ao descrevermos aquilo que já sabemos real, a linguagem adquire capacidade descritiva de alguma tessitura ontológica, do contrário, nada mais seria do que uma brincadeira com palavras (do mesmo modo que dizer que a fênix tem essência/quiddidade, mas não tem ser: se não tem ser, não tem essência, como visto pela solução).

Em [3], esta pressuposto que ato, ser, essência, ente, coisa, quiddidade, substância, definição, etc., são noções que dizem respeito a uma descrição daquilo que já sabemos ser real. Ao se dizer que o ser é “ato do outro”, quer-se dizer que o ser é ato daquilo que não é potência e, assim, diz que o ser é ato do composto. Aqui, Sigério delimita o sentido no qual se pode dizer que ser e ato são noções equivalentes: ao dizer que um composto é, dizemos que esse composto está em ato.

Em [4], Sigério diz que o sentido adequado para se dizer que “o ser é ato” é considerar o ser como ato de um composto, i. e., de algo real: ser e ato são noções de metafísica, apenas na medida em que dizem respeito a uma realidade já dada. Ou seja, a premissa maior (“o ato não pertence à essência da coisa”) não é verdadeira.

## Continuação de RA2

Sigério, nessa segunda parte da resposta à segunda consideração inicial, continua a explorar o sentido de ato e potência. Ao que tudo indica, para que não pensemos que A2 e RA2 são argumentos ociosos, podemos supor que ambos (A2 e RA2) têm como objetivo mostrar a relação entre dois tipos de vocabulários *metafísicos* distintos, mas convergentes: ser e essência, de um lado, e, de outro, ato e potência.

[1] De outro modo, porém, assim: quando se diz “o ato não pertence à essência da potência”, digo que, embora o ato não pertença à essência da potência quando alguns são realmente distintos (quando se diz que isto é ato, mas aquilo potência), [2] no entanto, aquilo que tem o modo de ato pode bem pertencer àquilo que tem o modo de potência, e, assim, não são distintos, e, assim, a maior não é verdadeira<sup>170</sup>.

Nessa continuação, Sigério segue aquilo que estava implícito no argumento anterior.

Em [1], ele afirma o que já estava dado: o ato não pertence à essência da potência, assumindo a validade desse vocabulário. Em [2], ele acrescenta uma tese que faltava para entendermos melhor a relação entre as noções de ato e ser. “Ato” e “ser” são sinônimos quando utilizados em expressões do tipo “o ser é ato do composto”. Todavia, o ato pode aparecer como a modalização semântica da consideração de algo: o modo de ato é a consideração de algo como atual enquanto que o modo de potência/hábito é a consideração intelectual de algo em um dado discurso mental. Ademais, é preciso que seja lembrado que o modo do ato e o modo do hábito estão dados, apenas, para aquilo que, de antemão, já está em ato, pois trata-se de uma significação do verbo mental de um dado algo real. Outrossim, Sigério considera a sentença [2] como explicação da falsidade da premissa maior de A2. Isso pode ser entendido como um complemento ao que já havia sido colocado: a) o ser é ato do

<sup>170</sup> “[1] Aliter autem sic. Cum dicitur ‘actus non pertinet ad essentiam potentiae’, dico quod, licet actus non pertinet ad essentiam potentiae quando aliqua distinguuntur realiter dicendo quod hoc est actus, illud autem potentia, [2] tamen illud quod habet modum actus bene potest pertinere ad illud quod habet modum potentiae, et tunc non distincta sunt; et tunc non est maior vera” (p. 47, lin. 84-89).

composto e da essência do composto e b) tudo o que há tem o modo do ato e o modo do hábito, portanto o ato pertence à essência da coisa (i. e., a premissa maior de A1 não vale). Concluímos, daqui, que não seria possível pensar em uma coisa a cuja essência seja potencial: toda essência é atual e, apenas, a modalização dessa essência pode ser potencial (modo do hábito da significação da noção de algo, i. e., o modo do hábito implica a não-designação de algo).

### RA3

O núcleo da terceira consideração inicial era mostrar que o ser pertence à essência do Primeiro Princípio, apenas. Como dirá Sigério, isso já foi mostrado não ser o caso.

Para aquele outro, “a cuja essência” etc., a solução está no corpo da questão<sup>171</sup>.

Parafraseando o núcleo argumentativo de A3: em nenhum causado o ser pertence à essência. Na solução, apenas para retomar sem nos estendermos, Sigério mostra que propostas alternativas de metafísica para a interpretação da *Metafísica* não funcionaram, pois: a) há problemas de lógica interna na defesa da distinção real (Alberto/Avicena); b) criaram uma dimensão alternativa, a qual não pertenceria ao arcabouço aristotélico. Assim, Sigério pôde afirmar que o ser pertence à essência dos causados, recuperando o sentido forte de essência e ente. Ora, Sigério afirmou que a proposta de Tomás funciona e que a proposta de Avicena e Alberto possuem problemas de lógica interna no ambiente estritamente limitado de uma interpretação que pode ser tomada para analisar a *Metafísica*. Nesse sentido, ao afirmar, aqui, que a solução se encontra no corpo do texto, Sigério reafirma seu compromisso de comentar, somente, a *Metafísica* e, não, de fazer metafísica, por assim dizer. Do contrário, ele teria de mostrar o porquê do argumento RA3 não fazer sentido nas teorias dos outros autores. Como nota, podemos dizer que ao comentar o *Livro da causas*, Sigério aproximar-se-á com ressalvas da tese de Alberto e Avicena, justamente, por causa da diferença entre esse

<sup>171</sup> “Ad illud aliud: ‘cuius essentiam’ etc., solutum est in corpore quaestionis” (p. 47, lin. 90-91).

livro e a *Metafísica*, i. e., Sigério como comentador prende-se à letra do texto em que ele se debruça; contudo, essa discussão ficará para uma outra oportunidade<sup>172</sup>.

#### RA4

Aqui, temos a resposta à quarta consideração inicial, na qual Avicena teria defendido que a razão de ser é diferente da razão da coisa – o que implicaria que o ser não pertence à essência dos causados. A resposta a essa consideração foi dada na solução e Sigério se limita, em RA4, a dizer que Avicena errou.

Para a autoridade de Avicena, cumpre dizer que Avicena errou ao crer que ser e coisa significam essências diversas porque significam de modo diverso<sup>173</sup>.

Novamente, Sigério remete-nos para a solução. Sem nos determos nos detalhes dessa solução, podemos recapitular: a) o ser pertence à essência dos causados, portanto “ente” e “coisa” significam a mesma intenção; b) “ente” e “coisa” significam a mesma intenção de modos diversos (algo a ser discutido, também, em RA5). Ora, se o ser pertence à essência da coisa, então “ente” e “coisa” *não* significam “essências” diversas, mas significam de modo diverso. Especificamente, temos que a premissa de A4 “os homens imaginam duas intenções a intenção de coisa e a de ente” é negada pela solução, ao passo que a premissa “a imposição de coisa se dá a partir da quididade em geral” pode ser verdadeira, desde que preservada a seguinte condição: “quididade em geral” deve ser entendido como o modo do hábito de uma dada essência atual; modo esse que permite mobilizar a quididade visando construir argumentos científicos, i. e., permite prescindir do juízo de existência, o qual, por si só, é individualizado, enquanto que o discurso científico opera a partir de universais.

Pode-se dizer que as propostas de Avicena e Sigério não seriam tão diferentes quanto parecem. A diferença principal não é a mobilização dos termos, mas as

<sup>172</sup> Para uma edição do comentário de Sigério para o *Livro das causas*, vide Marlasca (1972a). Maurer (1990, cap. 19) discute o problema de modo a aproximar Sigério e Tomás de Aquino. Wippel e Carol seguem por esse caminho, também.

<sup>173</sup> “Ad illud Avicennae dicendum est quod Avicenna erravit credendo esse et res significare essentias diversas quia significant modo diverso” (p. 47, lin. 94-96).

implicações ontológicas que ambos tiram das relações entre os termos. Essa diferença se fundamenta em princípios distintos: Avicena precisa garantir uma ontologia de tipo criacionista que, ademais, deveria poder ser descrita pela terminologia de Aristóteles. Sigério, por outro lado, não se compromete com nenhuma ontologia criacionista, mas com aquilo que ele acredita ser o texto da *Metafísica*. Certa ou errada, a ontologia que se poderia deduzir da proposta de Sigério é deflacionária, como já dissemos. O real se coloca de maneira marcada, imutável e descritível a partir de uma quantidade mínima de termos (“ser”, “essência”, “coisa”, “ente”, “substância”, “quididade”). O Deus de Sigério é um Primeiro Princípio que mais do que um ente eternamente atual, é o mecanismo de explicação do movimento.

## RA5

A resposta à quinta consideração inicial segue o mesmo procedimento da quarta: a resposta já foi dada na solução. Em A5, Avicena defende que o *ente* e a *coisa* significam itens distintos da realidade, um *certificando* o outro, e conclui, a partir disso, que o ser é distinto da essência. Na solução, Sigério defende o contrário; logo, a resposta já foi dada, acima. Segundo Avicena, um dos argumentos para contornar que *ente* e *coisa* não são sinônimos é o fato de um certificar o outro. O problema dessa tese é a implicação ontológica que Avicena tiraria disso. Em RA5, Sigério deixa claro que defende a proposta da certificação sem, no entanto, bancar a contraparte ontológica.

Para o outro: “aqueles que são sinônimos” etc., não digo que são nomes sinônimos. Melhor: sem dúvida não são sinônimos. E a razão disso é: se fossem, um não certificaria o outro<sup>174</sup>.

Nesse argumento, Sigério desmobiliza a primeira premissa de A5: “pode-se assumir que aqueles [nomes] que significam a mesma essência são nomes sinônimos e que a quididade de um não é certificada pela essência de outro.” Pela solução, temos que os nomes “ente” e “coisa” significam a mesma essência, contudo, não são nomes

<sup>174</sup> “Ad aliud: ‘eorum quae sunt synonyma’ etc., non dico quod sunt nomina synonyma, immo indubitanter non sunt synonyma. Et ratio huius est quia, si sic, unum non certificaret reliquum” (p. 47, lin. 94-96).

sinônimos. Além de não seres sinônimos, o nome “ente” certifica o nome “coisa”: este se refere à quiddidade em geral aludida em A4, aquele refere-se à atualidade da coisa. A proposta de Sigério, implícito no argumento, é, então, que Avicena errou ao não considerar que há nomes que significam a mesma essência, mas não do mesmo modo, e, disso, Avicena parece ter concluído, tratarem-se de nomes, uma vez que não são sinônimos, que se referem a momentos distintos do real, o que não é o caso (modos de significar diversos não implicam a mesma diversidade no real).

### **Continuação de RA5**

Nessa continuação de RA5, Sigério deixa clara a tese de que o primeiro apreendido é o ente (ressaltando o juízo de existência); disso, segue-se que Sigério reafirma a tese de que a *coisa* significa o aspecto não designado do ente, e, assim pode ser usada para a construção de sentenças universais. Antes de entrarmos no detalhamento do argumento, gostaríamos de destacar a quarta sentença da continuação de RA5: “e [o ente] não pode tornar algo manifesto”. Essa sentença tem a seguinte implicação: tudo aquilo que é designado (o *ente*), é um item do mundo, contudo, pelo fato de ser designado, é um agrupamento de elementos acidentais e, portanto, algo confuso, um feixe de elementos destoantes. É por isso que a *coisa*, por expressar algo não designado, pode construir uma sentença universal, i. e., a coisa contém apenas o núcleo de estabilidade de uma classe de elementos atuais (portanto, algo mais claro na ordem lógica). Nesse sentido, esse argumento não destoa da proposta da solução, mas fornece elementos para a posição de Sigério quanto à ordem de apreensão: do ente para a coisa. Vejamos o caminhar do argumento com mais detalhes:

[1] Ainda: não convém que o nome “ente” signifique algo acrescentado à essência, [2] porque a mesma coisa, segundo o que é significada por um nome, pode certificar a si mesma segundo o que é significada por outro nome, [3] donde, por mais que signifique a mesma intenção, aquilo que é primeiramente compreendido pelo intelecto é o ente, [4] e esse não pode tornar algo manifesto<sup>175</sup>.

<sup>175</sup> “Item, nomine entis non oportet significari aliquid additum essentiae, quia eadem res, secundum quod uno nomine significatur, potest certificare seipsam secundum quod alio modo significatur; unde, quamvis significet eandem intentionem, tamen illud quod primo

A sentença [1] será explicada pela [2]: a mesma essência pode certificar a si mesma por nomes distintos (no caso, “ente” e “coisa”), assim o nome “ente” não significa um acréscimo à essência ([1]). Até o momento, nada do que foi dito foge do que já havia sido exposto na parte positiva da solução.

Em [3] e [4] temos uma explicitação de algo que estava implícito. O ente é o primeiro apreendido, contudo ele não pode tornar algo manifesto, pois trata-se simplesmente da constatação da atualidade de algo. Ora, o que torna algo manifesto é a quiddidade em geral, a qual é abreviada pelo nome “coisa”. Nesse sentido, o processo é o seguinte: do ponto de vista da ordem de apreensão, a constatação da atualidade da coisa é certificada pela quiddidade da coisa; por outro lado, do ponto de vista da ordem lógica, a quiddidade da coisa é certificada pela atualidade dessa coisa (do contrário, teríamos o caso da fênix, mero jogo de palavras). O que Sigério explicita, aqui, é o procedimento da certificação inerente à relação entre “coisa” e “ente”. Ademais, esse procedimento pode ser aplicado, seja à ordem de apreensão, seja à ordem lógica, sendo “modo do ato” e “modo do hábito” nomes aplicados ao processo de certificação. Todo o processo de certificação, então, dá-se na descrição minuciosa de algo real visando estabelecer a quiddidade desse algo, na medida em que pode ter referência real (da descrição para a realidade e da realidade para a descrição).

## RA6

Em RA6, Sigério é mais explícito em trazer Boécio para seu lado. Ele afirma que a diferença entre “o que é” e “ser” operada por Boécio seria, na verdade, um modo diferente de expressar a teoria do modo de significação:

[1] Para a autoridade de Boécio, cumpre dizer que o aquilo que é e o ser diferem, mas não diferem de modo que um seja acrescentado à essência do outro, mas [2] diferem quanto ao modo de significar<sup>176</sup>.

comprehenditur ab intellectu est ens, nec potest aliquid illud manifestare” (p. 47, lin. 97-01).

<sup>176</sup> “Ad illud Boethii dicendum quod differunt quod est et esse, sed non differunt ita quod hoc sit additum essentiae illius, sed differunt in modo significandi” (p. 47, lin. 1-4).

Passamos, nesse argumento, para a diferença entre aquilo-que-é e ser. Para os defensores da distinção real, “aquilo que é” e ser difeririam na medida em que o ser seria o ato que faz de algo um aquilo-que-é *real*. Essa diferenciação seria necessária para sustentar algum tipo de ontologia criacionista, a qual, por sua vez, implicaria a distinção real entre ser e essência. Contudo, Sigério, como é visto em [2], mobiliza outra tese: ambos diferem no modo de significar, como dito na solução.

No entanto, é preciso analisar que a tese de Sigério sobre os modos de significação, até o momento, lidou, apenas, com a distinção entre “ente” e “coisa” e, não, entre “ente” (“aquilo que é”) e “ser”. De um lado, podemos compreender “aquilo que é” como um dos modos de se aludir à quiddidade de algo e, se esse for o caso, então RA6 encerra-se, aqui. Por outro lado, poderíamos entender a alusão à quiddidade a partir do termo “ser”, como na pergunta: “o que é ser para o homem?”. Ora, em ambos os casos, temos um termo que conota o enunciado explicativo do núcleo de estabilidade de algo e um termo que conota a atualidade de algo – lembrando que a denotação de ambos os termos é a mesma. Nesse sentido, o aspecto principal da teoria dos modos de significação se mantém.

Todavia, podemos explorar mais o problema do “aquilo que é” em relação ao ser. Até o momento, os termos “ente” e “ser” foram tratados como sinônimos. As diferenças entre ambos, de maneira mais objetiva seriam: “esse”/“ser” são verbos no infinitivo presente; “ens”/“ente”/“quod est”/“aquilo que é” seria, de um lado, o particípio presente do verbo ser, conotando atualidade de algo, e, de outro lado, seria uma expressão que se refere de maneira imediata duas notas: a) “quod est” denotando a essência de algo”, b) “quod est” denotando a atualidade de algo. Indo mais longe, se pegarmos “quod est” no sentido “a”, sua conotação seria a atualidade, e vice-versa, caso pensemos no sentido “b”. Ora, nesse caso, independentemente dos tipos de consideração possíveis do problema da relação entre “esse” e “quod est”, a relação pode ser resolvida pela “teoria” dos modos de significação exposta na solução. Ademais, a necessidade de lidar com “quod est” e “esse” advém da necessidade de dar conta da proposta dos defensores da distinção real que formulam suas teorias a partir do vocabulário de Boécio, o qual se baseia nesse arcabouço vocabular.

**RA7**



Para entendermos o funcionamento de RA7, precisamos lembrar que ele responde ao argumento em que a partir da simplicidade do Primeiro Princípio decorreria a composição real entre ser e essência (ou, de modo equivalente, a distinção real entre ser e essência) e devemos adiantar que Sigério remete A7 e A10 a Tomás de Aquino. Sigério propõe um caminho dividido em três partes para o RA7, as quais nomeamos como: RA7 (cont.); RA7,I e RA7,II.

Em RA7 (cont.), Sigério explicita três teses: a) ele nega a da simplicidade do Primeiro Princípio decorra a distinção real entre ser e essência; b) ele afirma que uma vez que o Primeiro Princípio é ato puro, todos os entes se reduzem a ele, pois possuem, em algum medida, ato, e são multiplicados pela potência (i. e., multiplicados pelo afastamento com relação ao Primeiro Princípio); c) ele nega que de “b” decorram “essência diversas” (i. e., o fato de todo ente ser redutível ao Primeiro Princípio não implica a distinção real entre ser e essência e, portanto, vemos que Sigério pressupõe uma ordenação do mundo bem diferente daquela pressuposta por seus adversários).

Em RA7, I, Sigério explica como ocorre essa redução ao Primeiro Princípio. Essa redução se dá pela *participação*., a qual Sigério entende, aqui, como a posição relativa de um ente com relação ao Primeiro Princípio. Sigério, para isso, mobiliza o exemplo da reta dos números inteiros, i. e., do afastamento dos número com relação à unidade (a qual seria o Primeiro Princípio).

Em RA7, II, Sigério afirma que o argumento da composição sofre da falácia da afirmação do consequente e que há outras formas de distinguir os entes – pela intelecção, por exemplo, ao inteligir pela espécie que lhe é diversa, contrariamente ao Primeiro Princípio que entende por sua própria essência. Vejamos o andamento do argumento:

[1] Para o outro, “tudo o que subsiste por si para além do Primeiro é composto”: esta e a última razão [A10] são levantadas pelo frei Tomás.

[2] Cumpre dizer que esta razão tem duas soluções. [3] No entanto, não assevero o primeiro modo<sup>177</sup>.

<sup>177</sup> “[1] Ad aliud: ‘omne per se subsistens citra Primum compositum est’, ista et ultima ratio movit fratrem Thomam. [2] Dicendum quod haec ratio duplicem habet solutionem. [3] Primum tamen modum non assero” (p. 48, lin. 5-7).

Em [1], temos a frase “tudo o que *subsiste por si (...)*”, a qual, segundo Sigério, remete tanto à primeira sentença de A7 quanto ao argumento de A10 (ambas atribuídas à lavra de Tomás de Aquino) – muito provavelmente levando-se em conta o conteúdo proposicional de cada argumento, pois a sentença inicial de A10 versa sobre a relação do “ser segundo que ser” com a diversificação do ser, tema que, de fato, está ligado ao problema *composto/simples* de A7. Em A7[1] está dado que: “tudo o que *está* para além do Primeiro é composto”. A sentença [1] de RA7, se interpretada pela força da expressão “subsiste por si”, conteria a resolução do problema: mesmo para além de PP, tudo o que há teria um núcleo de estabilidade próprio (*per se subsistens*), vide a solução da questão. Contudo, pelo contexto da relação entre A7 e RA10, sabemos que o problema de Sigério é mostrar, no caso limite dos causados imateriais, que o ser pertence à essência dos causados. Ou seja, Sigério precisa desmobilizar teses como as de Tomás de Aquino, as quais são o núcleo de A7, que colocam uma composição de essência e ser nos entes imateriais.

A sentença [2] indica os argumentos que se seguem (nomeadamente, RA7, I, e RA7, II, abaixo).

Em [3], o que significa “não assevero o primeiro modo”? De um lado pode se referir ao que foi dito antes: de duas respostas possíveis para A7, Sigério assevera uma. De outro lado, Sigério poderia estar asseverando premissas de A7 e, não, os argumentos de resposta de A7 (i. e., RA7, I e RA7, II). A pergunta torna-se necessária, pois, como veremos, Sigério parece estar de acordo com ambas as respostas dadas abaixo, uma vez que ambas podem ser remetidas à solução dada por ele.

### **Continuação de RA7**

[1] Quanto ao que se diz: “tudo para além do Primeiro deve ser reduzido à simplicidade do Primeiro” etc., ignoro de onde essa proposição foi tomada. [2] No entanto, concordo que aqueles que estão para além do Primeiro se reduzem a ele e são multiplicados porque alcançam a potência. [3] E a causa disso é: nenhum dos outros é um ato tão puro

como o Primeiro. [4] No entanto, disso não se conclui que tenham essências diversas<sup>178</sup>.

Em [1], a citação se remete à segunda sentença de A7 “tudo para além do Primeiro *deve ser reduzido à simplicidade do Primeiro*”. A redação de A7[2] é ligeiramente diferente: “com efeito, qualquer um *difere* do Primeiro quanto à simplicidade”. Tendo em vista a relação entre as formulações, podemos concluir que a expressão “deve ser reduzido a” poderia ser interpretada como um processo: os causados são compostos e, como compostos, os causados podem ser reduzidos à simplicidade do PP, desde que eliminados os termos da composição. O fato de poderem ser reduzidos seria indicativo da diferença entre PP e causados, como já discutido, por exemplo nas advertências finais da solução.

Para que fique claro o problema:

1. A7[1]: “tudo o que está para além do Primeiro é composto”. Sigério concorda com essa premissa. Provavelmente, para o caso dos entes imateriais ou inteligências, a composição se daria não de matéria e forma (Avicenbron) ou de essência e ser (Tomás de Aquino), mas de forma e posição hierárquica, como se verá, abaixo – sendo a relação forma e posição hierárquica a circunscrição mais geral possível para ser aplicada a tudo o que há. Nesse caso, poder-se-ia fazer a diferenciação entre essência e ato. A essência do homem, do cachorro, de Deus e de uma inteligência diferem, como poderíamos imaginar; contudo, ao que tudo indica, o ato não difere, pois o que muda é a matéria e, esta, parece estar ligada à posição em que o ente se encontra em uma dada hierarquia. Parece claro, no entanto, que, no mundo real, atualidade e essência estão indiscutivelmente ligados, i. e., não seria o caso de se perguntar “e se o homem fosse um ente mais próximo a Deus, como alguma inteligência, o que aconteceria?” A resposta óbvia para isso seria: “o homem deixaria de ser homem”. Ou seja, intensionalmente

<sup>178</sup> “[1] Cum dicitur ‘omne citra Primum debet recedere a simplicitate Primi’ etc., nescio ubi sumpta sit haec propositio. [2] Bene tamen invenio quod quae sunt citra Primum recedunt ab ipso et multiplicantur per hoc quod accedunt ad potentiam. [3] Et causa huius est cum nullum aliorum sit ita actus purus sicut Primum. [4] Hoc tamen non concludit quod habeant diversas essentias” (pp. 47-48, lin. 8-13).

diferem ato e essência, sendo o ato aquilo que é limitado por uma dada essência (na potencialidade ali pressuposta pela posição na hierarquia dos entes) e cada essência tenderia a se atualizar da melhor maneira possível dado um certo contexto (cf. sentença [3] e RA7, I, [9]).

2. A7[2]: “com efeito, qualquer um difere do Primeiro quanto à simplicidade”. Essa premissa não parece fazer parte do arcabouço de Sigério (“ignoro de onde essa proposição foi tomada”), pois uma coisa é dizer que PP é pura essência ou pura forma e, por isso, simples; mas, outra coisa é dizer que por causa da simplicidade de PP, tudo o que há é composto de essência e ser – fazendo, assim, do ser algo acrescentado à essência dos causados. Tendo isso em vista, apesar de não saber de onde a premissa foi tirada, Sigério toma-la-á como plausível se resguardadas certas condições (“no entanto, concordo que aqueles que estão para além do Primeiro se reduzem a ele”).

Se esse for o caso, a premissa [3] da citação anterior de RA7 (“no entanto, não assevero o primeiro modo”) poderia se referir a isso: Sigério concorda com A7[1] e não com A7[2], em vez de entendermos RA7[3] como se referindo aos argumentos que virão abaixo, os quais, como adiantamos, podem ser reformulados em termos equivalentes aos expostos na solução, i. e., Sigério, então, concordaria com ambos e não apenas com o primeiro.

Em [2] e [3], Sigério explicita sua divergência com A7[2]. São dois momentos: a) os causados (“*quae citra Primum*”) são mais complexos do que PP: i) os sublunares são compostos de matéria e forma; ii) as inteligências são suas próprias essências, contudo, b) estão em um lugar na hierarquia dos entes que se pode dizer que “há potência” e não ato puro. Em [3], Sigério retoma a tese de que PP é o ente mais simples e atual que há (“*actus purus*”). A pergunta que fica é: em que isso é diferente de A7? A resposta será dada abaixo.

Em [4], Sigério indica o problema: disso que foi dito não seria possível deduzir que os causados têm “essências diversas”, i. e., um ser e uma essência que se compõe (cf. A2).

## **RA7, I**

[1] Ainda, são reduzidos ao Primeiro pelo participar, [2] porque uns participam do ente mais que outros, [3] porque quanto mais alcançam o Primeiro, mais participam do ente, assim como a espécie do número em comparação com a unidade, [4] porque uma é mais perfeita, outra menos, [5] e não se encontra nem podem ser encontradas duas espécies de número que sejam igualmente vinculadas ao princípio do número [6] que é a medida dos números: a unidade; [7] nem, ainda, nos contínuos encontram-se dois igualmente vinculados à sua medida. [8] Se dá de modo semelhante nas substâncias: [9] visto que o Primeiro é a medida de todos os entes, nas coisas, não pode se dar que dois igualmente perfeitos se aproximem do próprio Primeiro e que tenham uma natureza diversa. [10] Donde, Aristóteles: nas espécies do número, sempre uma espécie é mais perfeita que outra<sup>179</sup>.

Primeiramente, podemos recordar que o problema dado em A7 é a conclusão de que há composição entre essência e ser nas inteligências. Para isso, pressupõe-se a diferença entre PP e os causados, sendo estes compostos seja por matéria e forma, seja por essência e ser. Uma vez que Sigério não concorda com a conclusão e não admite a premissa que afirma a composição entre essência e ser para as inteligências, Sigério precisaria colocar sua posição sobre como, afinal, diferem PP e os causados (especialmente, imateriais). Para isso, Sigério trabalhará com um tema que, até o momento, ele não havia mencionado: a participação – e que falará com mais detalhes na questão 2 do livro III, cf. RA9.

Em [1], Sigério afirma que os causados se reduzem ao Primeiro pelo participar. Para isso, precisamos entender o que, exatamente, Sigério entende por participação. Em primeiro lugar, poderemos ver a analogia que Sigério faz com os números, abaixo. Por fim, precisaremos trabalhar com a questão 2 do livro III de QM (Dunphy, 1981, pp. 90-

<sup>179</sup> “[1] Item, recedunt a Primo per participare, [2] quia quaedam participant de ente magis et minus, [3] quia quanto magis accedunt ad Primum, tanto plus participant de ente: sicut species numeri per comparisonem ad unitatem, [4] quia una magis perfecta, alia minus, [5] nec inveniuntur nec possunt inveniri duae species numeri quae sint aequaliter se habentes ad principium numeri [6] quod est mensura numerorum, ut unitas; [7] nec etiam in continuiis inveniuntur duo aequaliter se habeant ad suam mensuram. [8] Ita similiter in substantiis: [9] cum Primum sit mensura omnium entium, in rebus non potest esse quod aliqua duo aequae perfecte appropinquent ipsi Primo et quod habeant diversam naturam. [10] Unde Aristoteles: in speciebus numeri semper una species magis perfecta, alia minus” (p. 48, lin. 14-25).

92), na qual Sigério especificará sua posição sobre a participação<sup>180</sup>, algo que faremos em RA9.

Em [2] e [3] temos a explicação da sentença [1]: os causados são reduzidos ao primeiro pelo participar, pois há causados que participam mais do *ente* do que outros causados e, “participar do ente” significa estar mais próximo ou mais afastado de PP. Portanto, o que temos é uma hierarquia de entes indicativa do quando de atualidade cada um terá de acordo com o padrão de atualidade de PP e baseado na proximidade ontológica com PP. O que parece ficar disso para o caso dos causados é: de um lado temos as inteligências que, por causa de sua posição, possuem apenas forma, e, de outro lado, temos os causados sublunares que, por causa de sua posição muito mais afastada de PP, são compostos de matéria e forma, sendo o limite da diferença o intelecto possível – o qual é uma inteligência que se une à alma humana (tal como Sigério apresenta sua posição em *Quaestiones in Tertium De Anima e De Anima Intellectiva*).

A continuação de [3] traz a analogia da reta numérica com a hierarquia dos entes. De [3] até [7] temos a explicação de como funciona essa analogia para o caso dos números; de [8] até [10], para o caso dos entes.

Em [4] – [5] – [6], podemos resumir o problema da seguinte maneira: a unidade é a medida dos números ([6]); a unidade é mais perfeita que tudo o que viria em seguida e a mesma regra poderia ser aplicada indefinidamente. Chamemos a unidade de *u*: *u* é mais perfeito que *u+1*; *u+1* é mais perfeito que *u+2*, etc. ([4]). A cláusula [5] é a de que não poderia haver mais indivíduos que seriam *a unidade*. Logo, temos a descrição de uma hierarquia, na qual, por óbvio, a unidade seria PP e os outros entes seriam organizados de acordo com o grau de atualidade de que dispõe. Em [7], a expressão “nos contínuos” parece dizer respeito a uma reta numérica mais sofisticada como a reta real, a qual é contínua, em vez da reta dos números inteiros, a qual é discreta.

<sup>180</sup> Vejamos um excerto (pp. 90-91, lin. 12-20): “Dico quod duplex est modus entis per participationem: unus per participationem imitationis; alius per participationem univocationis (...) In entibus autem ipsa essentia Primi non est participata per participationem univocationis, sed imitationis, in hoc quod ista imitantur Primum. In his autem non oportet quod participans et participatum differant (...)”. Em tradução nossa: “Eu digo que é duplo o modo do ente por participação: um pela participação imitativa, outro pela participação unívoca (...) Ora, nos entes a essência mesma do Primeiro não é participada pela participação unívoca, mas imitativa, disto dá-se que o Primeiro é imitado. Ora, nesta não é mister que participante e participado difiram (...)”.

De [8] até [10], temos a afirmação de como o argumento número/unidade se relaciona com causados/PP (em [9], temos que o primeiro é a medida de todos os entes). Aproximar-se de PP implica uma mudança substancial (“nas coisas, não pode se dar que dois igualmente perfeitos se aproximem do próprio Primeiro e que tenham uma natureza diversa”). Essa afirmação converge com a afirmação que todos os partícipes do debate tendem a concordar: cada inteligência parece ser única em sua espécie e que está em Aristóteles tal qual nos lembra a sentença [10] (Dunphy propõe consultarmos: *Met.* VIII, 3, 1043b33-34 e b37-39).

Logo, RA7, I tem a seguinte proposta para a resolução do problema de A7:

- a) De fato, PP/Deus é simples, contudo, essa simplicidade deve ser entendida na chave da máxima atualidade e de uma certa posição na hierarquia dos entes.
- b) Sendo assim, a simplicidade de PP e composição dos entes materiais não implicam a composição de essência e ser nas substâncias imateriais.
- c) Dessa maneira, é possível garantir o que já tínhamos na solução: o ser pertence à essência dos causados (de qualquer causados), com o seguinte acréscimo: apesar da simplicidade de PP.
- d) Para isso, Sigério mobiliza uma concepção dirimida de participação para justificar a simplicidade divina sem, contudo, atribuir o ser, apenas, à essência de PP. Assim, a radicalidade de Sigério está em tirar qualquer peso ontológico da noção de participação, a qual já não teria nenhum papel além de nomear a hierarquia dos entes, a qual, por sua vez, redundava apenas uma diferença de atualidade.

## RA7, II

[1] Ainda, concordo que a maior seja verdadeira: “qualquer um é reduzido à simplicidade do Primeiro” etc., [2] e que é a falácia do consequente que há alguns que não são compostos de matéria e forma, portanto, são compostos a partir de essência e ser. [3] Com efeito, podem

ser reduzidos de outro modo, como pelo inteligir, [4] porque tudo que é diverso do Primeiro inteligir pela espécie que lhe é diversa<sup>181</sup>.

Ao lermos RA7, II ficamos com a impressão de que o argumento de RA7, I está fora de lugar, pois RA7, II resolve o problema proposto de modo muito mais rápido e atinente ao problema estabelecido em A7. Isso nos leve a especular o porquê da existência de RA7, I. Acreditamos haver na proposta de Sigério nessa questão que estamos analisando o seguinte: garantir uma versão deflacionária da pluralidade de termos (ou ruídos) neoplatônicos herdados da tradição e utilizados para interpretar a *Metafísica* de Aristóteles ou para fazer convergir Aristóteles com algum tipo de tradição monoteísta. Isso significa que termos como “ente” e “coisa” não implicam divergências ontológicas, mas divergências de significação (cf. solução); como veremos, em RA10, os termos “ente” e “ser” se predicam univocamente, i. e., não garantem nenhum tipo de mudança ontológica; e, por fim, participação não mais implicaria um tipo de descrição forte de dependência ontológica entre entes, mas, como vimos, a descrição de uma hierarquia, apenas. Isso posto, parece que o papel de RA7, I seria, antes de provar A7, já indicar uma mudança de tratamento dos termos, anulando, como dito, os pontos ontologicamente marcados do arcabouço neoplatônico. Ora, dito isso, podemos trabalhar mais diretamente com RA7, II.

Em [1], Sigério diz claramente que concorda com a premissa de que qualquer um é reduzido à simplicidade do Primeiro. Isso implica dizer que PP é o ente mais simples e os outros entes são compostos. Ou, de um modo mais imediato, PP é puro ato, ao passo que todos os outros entes não o são (i. e., Sigério não parece dar relevo à proposta de *Metafísica* Lambda 8, na qual Aristóteles parece sugerir a pluralidade de motores e, não, a gradação hierárquica – isso se dá, pois Aristóteles é especialmente ambíguo nesse ponto, cf. a passagem de Lambda 7 para 9 e 10, os quais anulam os resultados de 8 sem grandes esclarecimentos).

Em [2], podemos parafrasear o argumento para que fique claro o que Sigério chama de “falácia do consequente”.

a) Premissa admitida: todos os entes materiais são compostos.

<sup>181</sup> “[1] Item, esto quod maior sit vera: ‘unumquodque recedit a simplicitate Primi’ etc., [2] et quaedam sunt quae non sunt composita ex materia et forma; ergo sunt composita ex essentia et esse. Fallacia consequentis est. [3] Possunt enim recedere alio modo, ut per intelligere, [4] quia omne aliud a Primo intelligit per speciem, quae est aliud ab ipso”.



- b) Premissa admitida: PP é o único ente simples (= não composto).
- c) Se as inteligências são compostas de essência e ser, então não são compostas de matéria e forma.
- d) A forma da falácia do conseqüente é: A implica B; afirma-se B; então, teríamos A (i. e., trata-se de uma versão errônea inspirada no *modus ponens*, o qual é forma lógica sempre válida). Exemplo da falácia: Se X é um quadrado, então X é um quadrilátero; afirma-se: X é um quadrilátero; logo, X é um quadrado.
- e) Afirma-se o conseqüente: “as inteligências não são compostas de matéria e forma”, o que é verdadeiro.
- f) Falácia: segue-se que são compostas de essência e ser.

O argumento é curioso, pois além de pressupor algo que não está provado (a composição de essência e ser nas inteligências), ainda monta o argumento de modo a afirmar algo verdadeiro (as inteligências não são compostas de matéria e forma) e concluir algo falso (portanto, as inteligências são compostas por essência e ser). Isso se dá por causa de uma certa leitura da noção de simplicidade aplicada ao PP. Veremos com mais detalhes em [3] e [4].

Em [3] e [4], Sigério propõe um outro critério para garantir da simplicidade de PP garantindo, ainda, a não composição de essência e ser nas inteligências. O critério seria o modo como os entes inteligem. PP entende tudo o que há a partir de sua própria essência; as inteligências inteligem todas as espécies inteligíveis que estão dadas para sua intelecção; o homem entende a partir da espécie sensível, e, com a ajuda do intelecto agente, transforma a espécie sensível em espécie inteligível; os animais, por sua vez, apreenderiam apenas o sensível. Nesse sentido, garante-se a diferença entre os entes e a simplicidade de PP sem, no entanto, precisar recorrer a algum tipo de composição entre essência e ser, algo que estaria distante da letra de Aristóteles.

## RA8

Em RA8, basicamente, Sigério considera que a sentença “a coisa ente corre” pode ser resolvida pela proposta do modo de significação: dependendo da referência,

temos um juízo de existência ou a vinculação de um *state of affairs*. Ou seja, *ente e coisa* não são sinônimos, pois um certifica o outro.

[1] Para o outro, quando se diz: “a coisa ente corre” é uma duplicação, resolve o Comentador: a mesma essência é dita frequentemente, mas não inutilmente. [2] Com efeito, quando se diz “a coisa ente”, constitui-se naquele que ouve algo ou alguma razão diversa de quando se diz “a coisa por si”. [3] No entanto, não tal como quando se diz “Marco Túlio”<sup>182</sup>.

Em A8, está dito que ente e coisa expressam realidades diferentes, portanto, as sentenças “a coisa ente [que é] corre” ou “o ente homem corre [=o homem que é corre]” não seriam duplicativas. Sigério concorda com a proposta de A8, desde que não se tire nenhuma implicação ontológica disso que foi dito, tal como ele declarou em sua solução. Vejamos em mais detalhes.

A sentença [2] explica a sentença [1] e a sentença [3] se soma a ambas como uma sentença convergente. Para que se veja o sentido da argumentação, basta lembrarmos da solução. A sentença [3] serve para que lembremos de não considerar os termos “coisa” e “ente” como sinônimos tal qual os nomes “Marco” e “Túlio” que se referem à mesma essência do *mesmo* modo. Os termos “ente” e “coisa”, por sua vez, se referem (ou significam) a mesma essência de modos distintos: aquele, pelo modo do ato, esta, pelo modo do hábito. Se ambos significam de modo distinto a mesma realidade, então, de fato, “a mesma essência é dita frequentemente, mas não inutilmente” – lembrando que os termos “ente” e “coisa” dizem a mesma essência. Isso explica a sentença [1].

A sentença [2] diz o seguinte: a frase “a coisa ente” se refere à essência ressaltando sua atualidade, ao passo que a frase “a coisa por si” refere-se à essência ressaltando-a no intelecto, como parte do verbo mental, i. e., de modo não designado ou não certificado – podemos nos remeter, novamente, a A5 ou RA5 para vermos o papel da noção de certificação.

<sup>182</sup> [1] Ad aliud, cum dicitur: nugatio est ‘res ens currit’. Commentator solvit. Nam eadem essentia dicitur frequenter, nec tamen inutiliter. [2] Aliquid enim vel ratio aliqua alia constituitur in audiente quando dicitur ‘res ens’, quam quando dicitur ‘res per se’. [3] Non tamen sic cum dicitur ‘Marcus Tullius’.

Por fim, podemos explicitar como esse argumento seria uma resposta contra a distinção real entre ser e essência. Na versão ontologicamente marcada desse argumento, *ente* e *coisa* difeririam tendo em vista o que cada uma das noções implicariam: ente implicaria o ser/ato, ao passo que a coisa implicaria, apenas, a essência. Sendo assim, de acordo com os defensores da distinção real, não seria duplicação dizer “a coisa ente corre”, pois o ente seria o elemento que permite garantir que o ser está implicado na ação descrita pela frase. Sigério, como vimos, concorda com praticamente tudo o que diz A8, contudo, ele discorda do peso ontológico dado para a sentença. Segundo Sigério, não se trata de uma composição entre ser e essência, mas de um modo de significar que explicita ou não *o estatuto da sentença*, i. e., se ela se refere a algo no mundo ou se ela é um verbo mental (novamente, ressaltamos que se trata, também, da noção de certificação ou, em termos mais próximos ao vocabulário de Tomás de Aquino: designado/não-designado).

## RA9

Aqui, temos um problema: Sigério, no ms. Munique, não parece ter dado uma resposta direta ao problema de A9, entretanto, Carol (1991, p. ex., p. 45) sugere de maneira apropriada que a questão 2 do livro III (ms. Munique, ed. Dunphy, pp. 90-92) está diretamente ligada a esse problema. Ademais, Maurer em sua primeira versão do artigo sobre o ser e a essência em Sigério, edita a questão que estamos tratando na edição feita por Dunphy e, na nota final de sua edição, antes de começar a análise do texto, diz: “Reply to ninth objection is lacking” (Maurer, 1946, p. 74, nota 40), sendo a provável fonte de Carol. Na segunda versão de seu artigo, Maurer (1990) afirma que não haveria mais a necessidade de editar o texto, uma vez que a edição de Dunphy já estava disponível e não comenta mais sobre a falta da resposta à consideração inicial 9 (A9). No mais, devemos ressaltar que, no ms. Cambridge (editado por Maurer, 1983), a resposta à nona consideração inicial está no local onde deveria estar e o conteúdo dela é idêntico ao da questão 2 do livro III.

Contudo, vale ressaltar que o problema daquilo que é proposto em A9 pode ser resolvido com os elementos dispostos na solução e em outras considerações iniciais, p.

ex., de modo mais direto, RA7<sup>183</sup>; contudo, na questão 2 do livro III, temos uma breve discussão sobre, justamente, o problema central de A9: a participação.

Antes de passarmos para a análise de como Sigério resolve o problema posto em A9, daremos mais detalhes do porquê a proposta de Carol e Maurer parecer plausível. Em A8, o tema central é a análise das sentenças “a coisa ente corre” ou “o ente homem corre” (p. 43, lin. 53). Em RA8, temos, como sentença inicial: “para o outro [“Ad aliud”], quando se diz: ‘a coisa ente corre’ é uma duplicação (...)” (p. 48, lin. 31). Para além da óbvia referência, temos um padrão na resposta às considerações iniciais: a expressão “Ad aliud”, ao iniciar um argumento, parece se referir sempre a uma pergunta feita nas considerações iniciais, ao passo que, “item” indica um argumento subsidiário ao exposto em “Ad aliud”. Esse padrão ocorre, apenas, nas *respostas* às considerações iniciais; nas considerações iniciais, por sua vez, é preciso usar o contexto para saber se houve uma mudança de argumento, pois, todo novo parágrafo é iniciado por “item”.

Nas respostas às considerações iniciais, o “ad aliud” que prossegue o argumento identificado como RA8 é: “Para o outro [“Ad aliud”]: não pode haver senão apenas um ser subsistente por si (...)”. O “ser subsistente por si” era o tema, justamente, da consideração inicial 10 (A10). Vejamos duas sentenças de A10: “Ora, o ser subsistente por si não tem algo acrescentado a si pelo qual seja diversificado. Portanto, há apenas um ser subsistente por si”. Desse modo, parece faltar a passagem entre RA8 e RA10. Todavia, precisamos analisar, novamente, A9 para vermos os temas ali expostos, pois partes de RA7 podem ser usados para responder A9.

Em A9, temos (p. 43, lin. 55-58):

Ainda, todos os entes são pela [e1] *participação do Primeiro ente*, de modo que [e2] *nada diverso do Primeiro é ente por si*; portanto, posto que [e3] *naqueles que são entes por participação diferem o ser participado e a natureza participante*, tem-se a razão pela qual o ser difere da essência.

Como já analisamos de maneira pormenorizada, acima, aqui, destacaremos, apenas, alguns excertos de A9. Em [e1] e [e3], o problema é diretamente a participação. Em

<sup>183</sup> Com a expressão “de modo mais direto”, queremos dizer que, após a solução, praticamente todas as considerações iniciais podem ser resolvidas sem nos remetermos às respostas. Nesse sentido, nas RA1-10, o que temos é um detalhamento maior da solução por parte de Sigério.

[e2], o problema foi resolvido na solução. Logo, uma resposta possível para A9 precisa trabalhar com o problema da participação.

Vejamos o seguinte excerto de RA7, analisado, acima:

Ainda, são [d1] *reduzidos ao Primeiro pelo participar*, porque [d2] *uns participam do ente mais que outros*, porque [d3] *quanto mais alcançam o Primeiro, mais participam do ente*, assim como a espécie do número em comparação com a unidade, porque uma é mais perfeita, outra menos, e não se encontra nem podem ser encontradas duas espécies de número que sejam igualmente vinculadas ao princípio do número que é a medida dos números: a unidade; nem, ainda, nos contínuos encontra-se dois igualmente vinculados à sua medida. Se dá de modo semelhante nas substâncias: visto que o Primeiro é a medida de todos os entes, nas coisas, não pode se dar que dois igualmente perfeitos se aproximem do próprio Primeiro e que tenham uma natureza diversa. Donde, Aristóteles: nas espécies do número, sempre uma espécie é mais perfeita que outra.

Destacaremos, apenas, alguns elementos do excerto. O excerto de RA7 responde ao problema de A9 supondo uma hierarquia dos entes, na qual, cada ente tenta atingir o máximo de atualidade possível dado seu lugar ontológico (esse parece ser o significado de [d2] e [d3] quando pensado de acordo com o exemplo dos números/unidade para elucidar o problema da participação). A resposta, ainda assim, parece ambígua, em especial, porque o vocabulário de RA7 não permite vislumbrar maiores detalhes da proposta de Sigério sobre a noção de participação.

Em III, 2, Sigério dará os detalhes faltantes e, de acordo com nossa análise, ele fará uma proposta deflacionária da noção de participação. Dito de outro modo, Sigério praticamente anulará a noção visando, como parece ser o caso com outras noções já tratadas, reduzir os ruídos neoplatônicos herdados da tradição para que esse vocabulário possa se adequar à letra de Aristóteles. Lá, ele opera sobre o conceito de *participação imitativa*, a qual, nada mais seria do que uma outra forma de aludir à hierarquia posta em RA7: cada ente atualiza da melhor maneira possível sua própria essência levando

em conta sua posição na hierarquia dos entes, a qual pode ser vislumbrada pelo tipo de intelecção que é feito<sup>184</sup>.

### RA10, parte I

Em primeiro lugar, precisamos lembrar que Sigério atribui esse argumento a Tomás de Aquino (cf. RA70). Em segundo lugar, podemos adiantar o que é defendido em cada bloco do argumento, para que seja mais fácil lembrar o porquê Sigério toma o caminho que tomou. Em A10, o argumento estava montado para concluir a distinção real entre ser e essência, a partir da tese de que o ser enquanto ser (“esse secundum quod esse”) não pode ser diversificado e, portanto, a noção de ser não explica a diferença entre os indivíduos do mundo. Dito isso, algo precisaria ser acoplado ao ser para explicar a diferença e, assim, concluir-se-ia a distinção real entre ser e essência. Fica evidente que A10 poderia ser respondido com aquilo que foi levantado na solução ou em outras respostas, contudo Sigério se propôs a montar um argumento visando explicitar cinco teses em RA10, I e duas teses em RA10, II.

As cinco teses levantadas em RA10, I são: a) o ser é dito de muitos modos; b) o ser não é unívoco; c) o ser não é gênero; d) o Primeiro Princípio é ato puro; e) o ser se estende. A tese “e” é a mais difícil de explicar, contudo, pela noção de redução apresentada em RA7 e pela noção de participação lá expressa, fica fácil de concluir que “se estender” conota o modo como o ato puro chega aos mais diversos rincões ontológicos. E, a partir da tese de que o ser se diz de muitos modos, fica evidente que ele já é diverso.

Ora, se o ser se diz de muitos modos, então – e, aqui, entramos na proposta de RA10, II – a) toda noção é noção de ser, pois tudo o que há de atual no mundo é

<sup>184</sup> Novamente, vejamos o excerto principal (pp. 90-91, lin. 12-20): “Dico quod duplex est modus entis per participationem: unus per participationem imitationis; alius per participationem univocationis (...) In entibus autem ipsa essentia Primi non est participata per participationem univocationis, sed imitationis, in hoc quod ista imitantur Primum. In his autem non oportet quod participans et participatum differant (...)”. Em tradução nossa: “Eu digo que é duplo o modo do ente por participação: um pela participação imitativa, outro pela participação unívoca (...) Ora, nos entes a essência mesma do Primeiro não é participada pela participação unívoca, mas imitativa, disto dá-se que o Primeiro é imitado. Ora, nesta **não é mister que participante e participado difiram** (...)” (negrito nosso). Apenas um detalhe: a expressão em negrito parece sugerir que o ato que sai de PP é o mesmo que chega aos outros entes sendo, em suma, a diferença última dada pela potencialidade/matéria.

precedido pelo verbo ser em suas três acepções (veritativa, existencial e copulativa). Uma vez que esse é o caso, Sigério conclui que b) o ente se predica univocamente da noção de ser. Assim, fica claro que o ser é diverso por sua própria, digamos, natureza (ao emular a pluralidade do mundo real na pluralidade de significações; ao emular as regularidades do mundo real na força gravitacional que a categoria de substância exerce sobre as outras categoriais – teoria do ponto focal). Portanto, não há como o *ser* ser distinto de tudo aquilo que há e, então, o ser pertence à essência dos causados.

Para o outro: [1] não pode haver senão apenas um ser subsistente por si. Se eu te negar isso, como farias para prová-lo? [2] Digo: o ser absolutamente em ato não é senão de um apenas, a saber, de Deus. [3] No entanto, o ser estende-se: [4] tomando ser não pelo atualíssimo, mas segundo o que é tomado em outros, pode haver ser em um sem outro que o receba. Quanto à prova: [5] o ser é uno. [6] Então, se for diversificado, é preciso que este seja por outro, como por aqueles nos quais é recebido ou pelas diferenças; [7] não pelas diferenças, posto que não é gênero. [8] Digo: se o ser fosse dito de modo completamente unívoco, terias uma boa prova. [9] Mas o próprio ser é dito de muitos modos e tem muitas noções: [10] assim, não é que aquilo que é múltiplo poderia ser multiplicado a partir da noção de ser (e não por algo ao qual é acrescentado)?<sup>185</sup>

Antes de mais nada, é o caso de recuperarmos A10 (p. 43, lin. 59-64) destacando elementos importantes para a resolução:

*Ainda, o ser, segundo o que ser, não pode ser diverso; assim, se é o caso de diversificá-lo, é preciso que o seja a partir de algo acrescentado a ele. Ora, o ser subsistente por si não tem algo acrescentado a si pelo qual seja diversificado. Portanto, há apenas um ser subsistente por si. E se for*

<sup>185</sup> “[1] Ad aliud non potest esse per se subsistens nisi unum tantum. Si negavero tibi illud, quomodo probares? [2] Dico quod esse simpliciter actu non est nisi unius tantum, scilicet Dei. [3] Esse tamen extendit se: [4] accipiendo esse non pro actualissimo, sed secundum quod sumitur in aliis, potest esse in aliquo sine aliquo recipiente esse. [5] Ad probationem: esse unum est, [6] oportet ergo, si diversificetur, quod hoc sit per aliud, ut per illa in quae recipitur aut per differentias; [7] non per differentias, cum non sit genus. [8] Dico quod, si esse esset omnino univoce dictum, bene probares; [9] sed esse ipsum multipliciter dicitur et plures habet rationes; [10] nonne tunc potest multiplicari ex ratione essendi quae plures est, et non per aliquid cui additum est? (pp. 48-49, lin. 36-46).

assim, então, seria preciso que em todos os outros haja algo unido ao próprio ser, ou não haveria apenas um ser subsistente por si, de modo que o ser participante e o ser diferem quanto à natureza.

O objetivo do argumento de A10 é mostrar que há, apenas, um ser subsistente por si; portanto, os causados não seriam subsistentes por si e, assim, chegar-se-ia a distinção real entre ser e essência. Sigério divide sua posição sobre essa questão em dois momentos (nomeados, aqui, de “RA10, I” e “RA10, II”) convergentes, cuja tese de fundo seria a equivocidade do ser (tal como pensada nas *Categorias*; lembrando que, para Sigério, *ser* e *essência* são sinônimos). No primeiro momento, trata-se de mostrar a confusão subjacente a A10 entre o ser tomado como Deus e o ser tomado como gênero, sendo esta última tomada, inadequada, pois o ser se diz de muitos modos; em um segundo momento, Sigério mostra a contraparte “linguística” do problema: a noção de ser é uma noção que permeia toda a noção que se pretenda a ter alguma tessitura ontológica.

A prova que Sigério pretende nesse argumento é dedutiva e teria dois momentos: a) mostrar que a suposição de um ser subsistente por si leva a uma contradição e b) mostrar que o ser subsistente por si funciona, apenas, ao negar as palavras de Aristóteles de que o ser se diz de muitos modos, portanto, o ser (ou o ente) é equívoco e, assim, não poderia ser tomado com gênero.

As sentenças [1], [3]-[7] e [10] formam uma prova por absurdo incompleta de que não poderia haver apenas um ser subsistente por si. Ou, de outro modo, mostram que assumir um único ser subsistente por si implica tomar o ser como unívoco. As sentenças [8] e [9] completam a tese por absurdo. A sentença [2] é uma concessão à proposta de o termo ser poder ser usado para descrever “Deus”. É preciso que notemos que, em princípio, para filósofos que não estão comprometidos com o texto de Aristóteles, não seria um problema negar a equivocidade do ser, contudo basta lembrar que a proposta de Sigério é comentar, justamente, a *Metafísica* de Aristóteles. Agora, veremos com mais detalhes a função das sentenças nesse argumento e o que as fundamenta como verdadeiras.

Em [1], Sigério começa por negar a tese central de A10 de que há apenas um ser subsistente por si. Daqui para frente, Sigério tentará operar uma tese por absurdo:



assumir que há apenas um ser subsistente por si contraria a conclusão chegada na solução e contraria, ademais, a letra de Aristóteles.

Em [2], Sigério concede que o termo “ser” pode ser usado para designar Deus ou o Primeiro Princípio, tendo em vista a equivalência entre “ser puro” e “ato puro”, conotando, também, “essência pura”. Ressalta-se que essa concessão é feita para que depois, em [3], o modo como o ser é concebido possa ser alargado (“o ser se estende”). Ou seja, Sigério pretende tomar uma concepção de ser que não seja, apenas, a designação de PP ou Deus. Esse alargamento era tomado, também, pelos autores criticados por Sigério (Alberto Magno, Avicena e Tomás de Aquino), contudo, com outros destacamentos ontológicos. Por exemplo, Alberto e Avicena trabalham com a noção de ser como um compósito real que pode ser acrescentado à essência dos causados; Tomás de Aquino, procuraria, segundo Sigério, trabalhar com uma noção de ser que adviesse da forma de algo, mas não pertencente à essência. Assim, todos parecem admitir que o termo “ser” pode designar PP/Deus ou algo que indica algo do causado (algo acrescentado ou não). Desse modo, até o momento, Sigério não está negando os pressupostos de seus interlocutores. Nesse sentido, podemos tomar a frase “o ser estende-se” como “a noção de ser é mais ampla que a mera designação de um ente específico”.

Em [4], Sigério explicita o que foi dito em [3] (igualando as expressões: “o ser se estende” = “tomando ser não [apenas] pelo atualíssimo, mas segundo o que é tomado em outros [i. e., causados]”) com o seguinte acréscimo: “pode haver *ser em um* sem que o *outro* o receba”. Esse acréscimo pode ser entendido tendo como referência o problema da distinção real entre ser e essência; dessa maneira, podemos parafrasear o *acrécimo*, assim: “pode haver ser em algo sem que a essência o tenha recebido”. Dessa maneira, Sigério recupera a posição sustentada na solução e iniciará, em [5], sua prova por absurdo de que não poderia haver apenas um ser subsistente por si.

Em [5], Sigério começa sua prova por absurdo de que o ser não é uno – lembrando que a tese de A10 é justamente a de que há apenas um ser subsistente por si. A prova tem os seguintes passos:

- a) se há apenas um ser subsistente por si, então o ser é uno.
- b) Em [6]: se o ser é uno, então ele será diversificado, apenas, por algo outro: i) por uma essência que recebe o ser ou ii) por uma *diferença*.

c) Na solução, Sigério mostra que o ser pertence à essência dos causados e já pressupõe que o ser pertença à essência de PP/Deus, portanto, “i” está descartado – não há algo que receba o ser (a matéria não recebe o ser, mas recebe a forma e, ambas, constituem a essência de algo, a qual, por sua vez, responde à pergunta: o que é ser para algo? Assim, o ser não é recebido em outro, mas já faz parte da própria essência de algo).

d) Em [7]: “ii” é negado, pois, apenas algo que pode ser dito “gênero” recebe diferenças. O ser não pode ser tomado como gênero (premissa tomada de Aristóteles). Não fica claro até que ponto os interlocutores de Sigério se comprometem com essa tese. Contudo, Sigério não comete uma petição de princípio, aqui, pois essa tese está claramente enunciada no *corpus aristotelicum* e, assim, garante que, nesse ponto, o comentário de Sigério sobre a *Metafísica*, ao assumir essa posição, não teria como estar errado.

e) Em [8], Sigério faz a equivalência entre o dito em [7] e a expressão “o ser não é unívoco”. Em [9], temos mais uma equivalência: o ser é dito de muitos modos e tem muitas noções (esta última consideração será retrabalhada em RA10, II). Ou seja, assumir que há apenas um ser subsistente por si rompe com duas premissas já mostradas serem inescapáveis: a) o ser não é gênero (premissa dada por Aristóteles); b) o ser pertence à essência dos causados e, portanto, ele não será diversificado por uma essência (premissa assumida da solução de Sigério).

Em [10], Sigério afirma que a própria multiplicidade do real (“aquilo que é múltiplo”) é homóloga ao que está implicado na noção de ser (“aquilo que é múltiplo poderia ser multiplicado pela própria noção de ser”). Para que não restem dúvidas sobre o procedimento: “aquilo que é múltiplo poderia ser multiplicado pela própria noção de ser (e não por algo ao qual é acrescentado). Assim, supor que haja *um* ser subsistente por si consiste em entrar em desacordo com os resultados da solução e com a proposta de Aristóteles da equivocidade do ser (i. e., o próprio ser, em Aristóteles, seria múltiplo).

Em RA10, II, veremos que há mais um problema que precisa ser sanado: afinal, o que é que é dito de muitos modos, o ser ou o ente?

## **RA10, parte II**

[1] Ainda, a noção de ser não pode ser uma noção acrescentada, [2] porque toda noção é noção de ser, [3] de modo que a noção de ente é predicada a todas as noções de ser de modo unívoco<sup>186</sup>.

A sequência lógica das sentenças seria:  $2 \rightarrow 3 \rightarrow 1$ , sendo [1] a tese a ser demonstrada pelas premissas anteriores; ademais, o argumento é dedutivo. Em A10, temos: “se é o caso de diversificá-lo [o ser], é preciso que seja algo acrescentado a ele”. Aqui, supõe-se que se o ser for uno, então é preciso que algo lhe seja acrescentado para diversificá-lo. A chave para a resolução do problema, na visão de Sigério, é a de resolver o problema apelando à referência dos termos. Logo, o que precisamos entender para entender o argumento é: a que se refere o termo “ser”? Já sabemos, por RA10, I, que Sigério se compromete com a proposta de que o ser pode se referir a Deus/PP e aos causados. Assim, ao que tudo indica, Sigério constrói esse argumento menos para mostrar que a noção de ser não pode ser acrescentada do que para ressaltar a relação entre as noções de ente e ser. Não deixa de ser importante considerar que, apesar de Sigério não dizer isso claramente, aqui, o alvo desse argumento é a teoria de Tomás de Aquino sobre o ato de ser. Nessa teoria, Tomás diferenciaria o ato de ser e o ente, algo que Sigério, como veremos, negará. Analisemos de modo mais pormenorizado<sup>187</sup>.

Em [1], é dito que a noção de ser não pode ser acrescentada e, em [2] e [3], dá-se a explicação desse caso (respectivamente, temos os seguintes marcadores, “pois” e “de modo que” = “pois”). Em [2] é dito que toda noção é noção de ser, portanto toda noção de ente é, também, noção de ser (= noção de ente é predicada univocamente da noção de ser, tal como em [3]). Dessa maneira, a passagem  $2 \rightarrow 3$

<sup>186</sup> “[1] Item, ratio essendi non potest esse ratio addita, [2] quia omnis ratio est essendi ratio, [3] ita quod ratio entis praedicatur de omnibus rationibus essendi univoce” (p. 49, lin. 47-49).

<sup>187</sup> Em RA7, lembrando, temos: “Para o outro, ‘tudo o que subsiste por si para além do Primeiro é composto’: esta e a última razão [=10] são levantadas pelo frei Tomás” (p. 47, lin. 5-6). Nesse sentido, Sigério parece fazer a consideração de RA10, II, justamente, para explicitar a impossibilidade da teoria do ato de ser (i. e., teoria que suporta a separação entre uma certa noção de ser e a noção de ente) como leitura pertinente da *Met.* de Aristóteles.

não requer maiores explicações por ser meramente dedutiva. Contudo, poderíamos nos perguntar: onde está ancorada a sentença [2]? Nas lin. 27–28, p. 45 (solução) temos: “primo pono quod in caustis ipsum esse pertinet ad essentiam causatorum, et non est aliquid additum essentiae causatorum”. Se o ser pertence à essência dos causados, então a noção de ser pertence à noção de essência dos causados – do contrário, a noção de algo não *designaria* esse algo. Como, disso, chega-se à sentença [2]?

A noção de algo no mundo precisa designar verbalmente esse algo. A noção da essência de algum causado (= quiddidade) designa/denota o núcleo de estabilidade desse algo (= essência). Como o ser pertence à essência dos causados, a noção de ser pertence à noção de essência de algo. Nesse sentido, qualquer noção de algo que tenha referência real (i. e., possa ser certificado – cf. A5 e RA5) é a noção de ser desse algo. A quiddidade de algo designa algo em ato. Mesmo a noção de algum acidente de algo implica uma essência garantidora da atualidade disso que é descrito pela noção (exemplo: o branco do homem está em ato por causa do homem e, portanto, a noção do branco designa algo em ato; portanto a noção de ser pertence à noção de branco – no caso, por causa da essência do homem). Dessa maneira, toda noção de algo (de acidente ou de essência) implica a noção de ser de algo (do contrário, não seria noção *de algo*, mas um jogo de palavras que independeria de um compromisso em desvelar modos de dizer o mundo). Ou, de outra maneira, se a noção de ser esta dada nas noções acidentais (qualidade, quantidade, etc.) e na noção da essência, expressa pela quiddidade, então a noção de ser permeia todas as noções que se propõe a dizer o mundo – i. e., a noção de ser está implicada na noção de ente (pois, a noção de ente expressa, justamente, um juízo de existências dos indivíduos dados no mundo).

De outro modo, mais direto. Antes de tudo, toda noção é parte de um enunciado que descreve o mundo. Se a noção, como parte de tal enunciado, descreve o mundo, então toda a noção inclui a descrição de algo do ser. Portanto, toda noção é noção de ser. Isso fundamenta a sentença [2] – não mais somente a partir da solução da questão, mas a partir da teoria da significação mobilizada por Sigério.

Com isso (teoria da significação) e com o fato de o ser pertencer à essência dos causados (tal como dado na solução), a sentença [3] também é resolvida. Uma vez que o

ser quando referido a um indivíduo é o ente, então da noção de ser decorre a noção de ente.

Dessa forma, em [1], dizer que o ser *não é uma noção acrescentada* implica reconhecer que o diversificar-se do ser está ancorado na diversidade de elementos que constituem o mundo, *já pressuposto*. Tal como em *Met.*, VII, Sigério reafirma a equivocidade daquilo que pode ser dito “ente”; contudo, para poder manter essa mesma teoria no âmbito da filosofia praticada em seu contexto (século XIII do ocidente latino), Sigério precisa fazer convergir as noções de ser e ente para desmobilizar a confusão (no mais das vezes vocabular ou em teorias do tipo “ato de ser”), já explorada na questão que estamos tratando, entre ontologias de gramática aristotelizante (atribuídas a Alberto, Avicena e Tomás de Aquino) e o próprio conteúdo do texto de Aristóteles tal qual recebido por ele e seus pares; por isso, então, apesar de serem termos ou significantes diversos, “ente” e “ser” se predicam univocamente, tal como dito em [3]. Mais uma vez, então, podemos recuperar a chave geral que Imbach propôs para a leitura dessa questão – mas, dessa vez, radicalizando-a: ser=ente=essência=coisa (extensionalmente); com o acréscimo intensional da lavra do próprio Sigério, temos: “ente” significa a essência a modo do ato (= juízo de existência) e “coisa” significa a essência a modo do hábito (ou da potência, ms. Cambridge e Paris) (= elemento para a construção do silogismo científico ou do verbo mental, quiddidade). Desse modo, o aspecto intensional se revela promissor para separar o mundo da linguagem e o mundo atual, mantendo alguma homologia entre ambos pela noção de “certificação”, a qual nada mais seria do que a

capacidade de ligar, arbitrariamente ou não<sup>188</sup>, um enunciado e um objeto do mundo (cf. A5 e RA5).

<sup>188</sup> Importante ressaltar que a arbitrariedade da ligação entre um enunciado e algo do mundo só pode se dar em um primeiro momento. Uma vez estabelecida essa ligação, já se cria o compromisso de segui-la; do contrário, não haveria esforço metafísico duradouro. Vide, por exemplo, a discussão de Aristóteles em *Met.* IV 3-4 sobre a prova do PNC (Princípio da Não-Contradição). Independentemente da discussão sobre o compromisso essencialista de Aristóteles, fato é que uma vez que os partícipes do debate estabeleceram como os termos devem ser usados, de duas, uma: ou se segue a regra ou não se ultrapassa a primeira etapa (i. e., significar algo). Para uma prévia da discussão ver Zillig (2007), Angioni (1999) e Zingano (2003). Vejamos que, justamente, Sigério, Tomás, Alberto/Avicena estão disputando os termos do debate, tal qual legado por Boécio, e a solução de Sigério consiste justamente em mostrar que os compromissos assumidos pelos partícipes do debate não permitem a eles mobilizar a ontologia que eles construíram e, ainda assim, colocarem-se como seguidores da *Metafísica* de Aristóteles. De outro modo, ou eles admitem que se inspiram em Aristóteles, mas não o comentam ou eles comentam Aristóteles e abrem mão de suas ingerências ontológicas – lembrando que o propósito de Sigério é mostrar que não é possível analisar a *Metafísica* com o arcabouço teórico que eles propõe; na melhor das hipóteses, tratar-se-ia de uma ontologia baseada em Aristóteles.

## Conclusão

Como vimos, a tese de que o ser pertence à essência dos causados é afirmada de antemão. O ser pertence à essência dos causados, pois ninguém que tentou provar o contrário foi bem-sucedido, nem Avicena/Alberto, nem Tomás de Aquino. O esforço que Sigério põe na conta de Avicena e Alberto Magno fracassou por dois motivos: a) contradição interna e b) falta de precisão no uso das expressões “ex se”, “ex seipso” e “per se”. Por outro lado, Tomás de Aquino não teria cometido nenhum erro lógico, mas o modo como ele teria forçado a letra do texto de Aristóteles fez com que ele tivesse uma ontologia baseada na *Metafísica*, mas que não explica a *Metafísica*. Lembremos que a introdução ao curso de Sigério de Brabant sobre a *Metafísica* se propõe a munir seus alunos de um arcabouço linguístico adequado ao empreendimento de interpretar e entender Aristóteles.

Daqui surge a seguinte pergunta: se o ser pertence à essência dos causados, então qual seria a relação entre *ente* e *coisa*? Sigério tenta mostrar que *ente* e *coisa* são vocabulários latinos advenientes de séculos de interpretações sobre a *Metafísica*. Uma vez que esse vocabulário entrou no jogo das interpretações, Sigério teve de lidar com eles. A proposta de Sigério sobre a relação entre *ente* e *coisa* é reduzir a *coisa* ao *ente mental* ou *ente diminuído*. Assim, não haveria nada na *coisa* que já não estivesse dada na proposta de Aristóteles: do ente como primeiro apreendido, surge uma intenção, a qual seria o ente destituído, para usar do vocabulário do Aquinate, de sua designação. Logo, *ente* e *coisa* significam a mesma essência e a mesma intenção, mas de modos diversos. O modo pelo qual o *ente* significa a essência e a intenção é o modo do ato (i. e., um juízo de existência) e o modo pelo qual a *coisa* significa a essência e a intenção é o modo do hábito/potência (i. e., explicitação das condições de possibilidade, dos critérios, de um *state of affairs*). Para Sigério, todo novo vocabulário acabou reduzido ao vocabulário de Aristóteles, inclusive o termo *participação*, o qual perde toda a carga neoplatônica.

Dito isso, podemos afirmar que Sigério pode ter sido bem-sucedido em seu prolegômeno semântico a toda ontologia, como afirma Imbach (1981) seguindo Quine. Contudo, o problema principal para o sucesso de Sigério parece não ter sido endereçado

de modo explícito: a dependência de Sigério com relação a momentos muito precisos do *Metafísica* IV, 2-4. Os momentos principais da proposta de Sigério ocorrem citando o *Metafísica* IV ou via Averróis, ou via Aristóteles ou via Tomás de Aquino.

O problema de Sigério é que o livro IV da *Metafísica* também parece pressupor uma tese equivalente a do pertencimento do ser com relação à essência dos causados e a prova que Aristóteles oferece com relação a essa posição ainda é alvo de escrutínio.

Após ter estabelecido o tipo de relação entre a ciência do ente enquanto ente e a categoria da substância, em *Met.* IV, 2, Aristóteles discute a relação entre os termos “um” e “ente” (1003b22-33; lembrando que a tese de Sigério contra a distinção real entre ser e essência é uma variação da leitura de Averróis sobre esse problema – leitura que Averróis aplica, justamente, contra Avicena, cf. Imbach, 1981). Nesse momento do texto, Aristóteles *parece* pressupor o essencialismo para validar a convergência semântica entre ambos os termos. Diz o autor: “o ente e o um são o mesmo, isto é, são uma mesma natureza” (b22-23, destaque nosso) e, em seguida, afirma que “‘um homem *uno*’, ‘um homem *ente* [que é]’ e ‘um homem’ são o mesmo” (b26-27, destaque nosso). Surge, então, a pergunta: qual o sentido do argumento da relação entre “ente” e “um” nesse momento do texto, quando as bases para a ciência do ente enquanto ente estão ainda tão frágeis, i. e., quando ainda não nos foi explicitada a posição essencialista? Ademais, em IV, 3-4, para que sua proposta de “prova por refutação” do uso do princípio de não-contradição (PNC) como princípio de estabelecimento da ciência do ente enquanto ente não caia na falácia da petição de princípio, Aristóteles, justamente, não pode assumir, de início tal posição essencialista.

Daqui, podemos deduzir que o prolegômeno semântico operado por Sigério precisa, pelo menos, tentar dar conta desse problema para que o esforço de interpretação da *Metafísica* de Aristóteles não fique sob o escopo da proposta de Tomás de Aquino, Avicena ou Alberto Magno. Podemos colocar o problema de outro modo: Sigério pode ter sido bem-sucedido em mostrar o problema de Avicena e Alberto, contudo a tese de Sigério contra Tomás de Aquino exige uma interpretação explícita de *Metafísica* IV, 2, justamente, o momento problemático do texto de Aristóteles. Se Sigério não tiver uma proposta para esse problema, sua tese de que o ser pertence à essência dos causados seria tão válida quanto a tese de Tomás de Aquino.



Sigério não fornece nenhuma proposta direta para resolver esse problema, contudo, com os elementos expostos na questão que analisamos, é possível endereçar o problema, sendo a teoria dos modos de significação e a versão deflacionária da *certificação* de Avicena uma das partes; a outra parte seria o papel do Intelecto Possível *separado* – dado que, apenas, assim, seria possível conseguir uma sentença universal com referente real. Todavia, deixaremos o modo como esse problema pode ser endereçado para o doutorado.

## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Sigério de Brabant<sup>189\*</sup>

[Para informações sobre obras não editadas, respectivas datações e autenticidade, vide Van Steenberghen (1977, pp. 184-217).]

- SIGER DE BRABANT (1948). *Questions sur la Métaphysique. Texte inédit*, ed. C. A. Graiff. Ed. l'Institut Supérieur de Philosophie : Louvain.
- SIGER DE BRABANT (1954). *De necessitate et contingentia causarum*, ed. J. J. Duin, in J. J. Duin, *La Doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant* (pp. 14-50). Ed. l'Institut Supérieur de Philosophie : Louvain.
- SIGER DE BRABANT (1966). *Quaestiones metaphysice tres*, ed. J. Vennebusch, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48, pp. 163-89.
- SIGER DE BRABANT (1972a). *Quaestiones super librum De causis*, ed. A. Marlasca. Ed. Béatrice-Nauwalaerts e Publications Universitaires: Louvain e Paris.
- SIGER DE BRABANT (1972b). *Quaestiones in III<sup>m</sup> De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi* (ed. Bazán). Ed. Béatrice-Nauwalaerts e Publications Universitaires: Louvain e Paris.
- SIGER DE BRABANT (1974a). *Quaestiones in Physicam*, ed. A. Zimmerman. Ed. Béatrice-Nauwalaerts e Publications Universitaires: Louvain e Paris.
- SIGER DE BRABANT (1974b). *Sophisma Omnis homo de necessitate est animal, Quaeritur utrum haec sit vera : homo est animal nullo homine existente, Quaestiones logicales, Impossibilia, Quaestiones morales, Quaestiones naturales (Lisbonne), Quaestiones naturales (Paris), Compendium De generatione*, in B. C. Bazán, ed., *Siger de Brabant, écrits de logique, de morale et de physique*. Ed. Béatrice-Nauwalaerts e Publications Universitaires: Louvain e Paris.
- SIGER DE BRABANT (1981). *Quaestiones in Metaphysicam* (ed. Dunphy). Ed. Institut Supérieur de Philosophie: Louvain. (Essa edição contém as reportações de Munique e de Viena).
- SIGER DE BRABANT (1983). *Quaestiones in Metaphysicam* (ed. Maurer). Ed. Institut Supérieur de Philosophie: Louvain. (Essa edição contém as reportações de Cambridge e de Paris).
- SIGER DE BRABANT (2013). *Questio de Creatione Ex Nihilo* (ed. Andrea Aiello). Firenze, Sismel – Edizioni Del Galluzzo. [Ainda está em disputa a atribuição dessa obra a Siger de Brabant].

<sup>189\*</sup> No site do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo (CEPAME) lista-se toda a bibliografia que temos disponível sobre Sigério de Brabant. Nessa lista, inclusive, indicam-se os lugares, em São Paulo, nos quais é possível encontrar os textos disponíveis: <http://cepame.fflch.usp.br/listas-bibliograficas>

## Fontes primárias

ALBERTO MAGNO. (1993) *De causis et processu universitatis a Prima Causa*. Edição W. Fauser. Münster, Aschendorf, 1993.

### Traduções de fontes primárias

ARISTÓTELES. (1984) *The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation*. Ed. Jonathan Barnes, vol. I-II. Princeton, Princeton University Press.

TOMÁS DE AQUINO. (2016) *De ente et essentia*. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira para o Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo (CEPAME). Não publicado.

TOMÁS DE AQUINO. (2009) *Suma Teológica*. Vol. 1. São Paulo, Loyola.

TOMÁS DE AQUINO (1999) *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: questões 5-6*. Introdução e Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo, Editora Unesp.

FRANCISCO SUÁREZ. (1983) *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, Marquette University Press.

### Fontes secundárias

AGUIAR, L. F. P. de, (2018) “Aspectos da proposta de Sigério de Brabant contra a ‘distinção real’: o argumento semântico”, *Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, 2018, XXI, 3, pp. 57-79.

AGUIAR, L. F. P. de, (2019) “Sobre os termos ser e essência nas Quaestiones in Metaphysicam de Sigério de Brabant”. in STORCK, A., et al., eds., *Filosofia Medieval*. São Paulo, ANPOF, 2019, pp. 65-71.

ALLEN, R. E. (1965) *Studies in Plato Metaphysics*. London, Routledge & Kegan Paul.

ANGIONI, L. (2009) *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. Campinas, Editora Unicamp.

ANGIONI, L. (2012) *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência: o livro VII da Metafísica de Aristóteles*. Campinas, Editora Unicamp.

ANGIONI, L. (2016) *Aristóteles: Física I-II*. Campinas, Editora Unicamp.

AUSTIN, J. L. (1946) “Other Minds”. In *Other Minds*. Oxford, Clarendon Press.

- BACHLI-HINZ, A.. *Monotheismus und neuplatonische Philosophie: Eine untersuchung zum pseudo-aristotelischen Liber de causis und dessen Rezeption durch Albert den Großen*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004.
- BAGHDASSARIAN, F. (2019) *Aristote Métaphysique Livre Lambda*. Paris, Vrin.
- BARBOSA FILHO, B. (2013) *Tempo, Verdade e Ação: estudos de lógica e ontologia*. São Paulo, Paulus.
- BARTHES, R. (1976) *S/Z*. Paris, Le Seuil.
- BAZÁN, B. C. (1979) “La signification des termes communs et la doctrine de la supposition chez Maître Siger de Brabant”. In: *Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 77, n°35, 1979. pp.345-372; doi: <https://doi.org/10.3406/phlou.1979.6058>*
- BEETS, F. (2008) “La logique de l’assertion: *Métaphysique Gamma et De l’interpretation 9*”. In HECQUET-DEVIENNE, M.; STEVENS, A. *Aristote Métaphysique Gamma*. Leuven-la-Neuve, Peeters, pp. 439-464.
- BERMAN, A. (1988) *From The New Criticism to Deconstruction: the reception of structuralism and post-structuralism*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press.
- BERTI, E. (2015) *Aristote Métaphysique Livre Episolon*. Paris, Vrin.
- BERTOLACCI, A. (2012). “The Distinction of Essence and Existence in Avicenna’s Metaphysics: The Text and Its Context”. In *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion*. Ed. Opwis, Felicitas; Reisman, David. Leiden, Brill; pp. 257-288.
- BIANCHI, L., ed. (2011). *Christian readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*. Studia artistarum, 29. Turnhout, Brepols.
- BOBIK, J. (1965). *Aquinas on being and essence: a translation and interpretation*. University of Notre Dame Press.
- BOSTOCK, D. (1997) *Aristotle Metaphysics Books Z and H*. Oxford, Clarendon Press.
- BOURDIEU, P. (1991) *The political ontology of Martin Heidegger*. Stanford, Stanford University Press.
- BOURDIEU, P. (2000) *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo, Companhia das Letras.
- BURNYEAT, M. (2001) *A Map of Metaphysics Zeta*. Pitsburg, Mathesis Publications Inc..
- CAMBIANO, G. (2012) “The desire to know (*Metaphysics A 1*)”. In *Aristotle’s Metaphysics Alpha: symposium aristotelicum*. Oxford, Oxford University Press, pp. 1-42.
- CAROL, A. (1991). *La distinción entre “esse” y “essentia” en Siger de Brabant*. Pamplona, Universidad de Navarra. (A edição consultada foi um resumo da tese disponível on-line, no site da Universidade de Navarra: <http://hdl.handle.net/10171/9488> - consultado em 10 de janeiro de 2017).
- CASTELLI, L. M. (2018) *Aristotle Metaphysics Book Iota*. Clarendon Press, Oxford.

- CHIBA, K. (2012) "Aristotle on euristic inquiry and demonstration of *what it is*". In *The Oxford Handbook of Aristotle*. Ed. Christopher Shields. Oxford, Oxford University Press, pp. 171-204.
- D'ANCONA COSTA, C. (1995). *Recherches sur le Liber de causis*. Études de philosophie médiévale, 72. Paris, Vrin.
- DERRIDA, J. (2011) *Gramatologia*. São Paulo, Perspectiva.
- DODD, T. (1998). *The life and thought of Siger of Brabant, thirteenth-century parisian philosopher: an examination of his views on the relationship of philosophy*. Lewiston, Mellen.
- DOZ, A. (2007) *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris, Vrin.
- DUIN, J. J. (1954). *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Philosophes médiévaux, 3. Louvain, Publications Universitaires / Paris, Vrin.
- ECO, U. (2018) *Os limites da interpretação*. São Paulo, Perspectiva.
- ECO, U.; MARMO, C. (Eds.) (1989) *On the medieval theory of signs*. Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.
- EBBESSEN, S. (2009). *Topics in latin philosophy from the 12<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries. Collected essays of Sten Ebbesen, vol. 2*. Ashgate Studies in medieval philosophy. Aldershot, Ashgate.
- ESTÊVÃO, J. C. (2011). "Afinal, para que serve Filosofia Medieval?". *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, (17), 13-30. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i17p13-30>
- FERREIRA, P. F. T. (2008) *Enunciado asseverativo e contingência em Aristóteles: a batalha naval amanhã em De Interpretatione 9*. Dissertação de Mestrado apresentada no departamento de filosofia FFLCH/USP (orientador: Marco Zingano).
- FOREST, A. (1956). *La Structure Métaphysique du concret selon saint Thomas D'Aquin*. Vrin, Paris.
- FLASCH, K. (1995). "Die Seele im Feuer, Aristotelische Seelenlehre und augustinisch-gregorianische Eschatologie bei Albert von Köln, Thomas von Aquino, Siger von Brabant und Dietrich von Freiberg", in M.J.M.F. Hoenen et A. de Libera (éds.), *Albertus Magnus und der Albertismus*. Leiden-New- York, Brill, pp. 107-131.
- FLASCH, K. (2008). "Dietrich von Freiberg und Siger von Brabant: eine Studie zur 'Schule Alberts des Grossen' in *Per perscrutationem philosophicam: neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung*. Editado por Beccarisi, Alessandra; Imbach, Ruedi; Porro, Pasquale (dedicado à Loris Sturlese). Coleção: *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* (Beiheft 4). Felix Meiner Verlag: Hamburg, pp. 127-141.
- FREDE, M.; CHARLES, D. (Eds.) (2007) *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*. Ed. Clarendon Press, Oxford.
- FREDE, M.; PATZIG, G. (1988) *Aristoteles "Metaphysik Z": Text, Übersetzung und Kommentar*. Vol I-II, Munique, C. H. Beck.

- GAUTHIER, R.A. (1982). "Notes sur les débuts (1225-1240) du premier 'averroïsme'", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66, 327-374.
- GAUTHIER, R.-A. (1983). "Notes sur Siger de Brabant, I. Siger en 1265", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 67, 201-232.
- GAUTHIER, R.-A. (1984). "Notes sur Siger de Brabant, II. Siger en 1272-1275; Aubry de Reims et la scission des Normands", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 68, 3-49.
- GENEQUAND, C. (2017) *Alexandre d'Aphrodise: Les Principes du Tout selon La Doctrine D'Aristote*. Col. Sic et Non. Paris, Vrin.
- GILSON, E. (1946) "Notes sur le vocabulaire de l'être". In *Mediaeval Studies*, 8, pp. 68-86.
- GILSON, E. (1949/1952). *Being and some Philosophers*. Ed. PIMS: Toronto.
- GILSON, E. (2011). *Medieval Essays*. Oregon: Cascade Books.
- GILSON, E. (2016 [1948]). *O Ser e a Essência*. (Trad. Carlos Eduardo de Oliveira, et alii). Ed. Paulus: São Paulo.
- GOLDSCHIMIDT, V. (1971) *Les dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*. Paris, PUF.
- GOSSIAUX, M. D. (1999) "James of Viterbo on the relationship between essence and existence" in *Augustiniana*, vol. 49, no. 1/2, pp. 73-107.
- GOSSIAUX, M. D. (2006) "Thomas of Sutton and the real distinction between essence and existence". In *The Modern Schoolman*, LXXXIII, Maio, pp. 263-284.
- GUERIZOLI, R. (2013) "Composição natural e composição definicional: Tomás de Aquino e Duns Scotus leitores de Z 12" In *Lógica e Verdade na Filosofia Medieval*. Salvador, Quarteto Editora, pp. 129-142.
- GUEROULT, M. (1953) *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris, Aubier.
- GRABMANN, M. (1950) "Aristoteles im zwölften Jahrhundert". In *Medieval Studies*, vol. XII, Toronto, PIMS, pp. 123-162.
- HECQUET-DEVIENNE, M.; STEVENS, A. (ed.) (2008) *ARISTOTE MÉTAPHYSIC GAMMA*. Louvain-la-Neuve, Peeters.
- HISSETTE, R. (1977) *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain, Publications Universitaires-Paris, Vander-Oyez, coll. Philosophes médiévaux, XXII.
- HISSETTE, R. (1979) "Substance et création selon Siger de Brabant. À propos de l'interprétation d'Étienne Gilson", in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 46, 221-224.
- HOULGATE, S. (2006) *The Opening of Hegel's Logic*. Indiana, Purdue University Press,
- IMBACH, R. (1981). "Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von esse et essentia. Von Siger von Brabant zu Thaddaeus von Parma", in

- A. Maierù et A. Paravicini Bagliani (éds.), *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*. Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 299-339.
- IMBACH, R. (1991). “L’averroïsme latin du XIIIe siècle”, in IMBACH, R. Et MAIERÛ, A. (éds.), *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento, contributo a un bilancio storiografico*. Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 191-208.
- JUDSON, L. (2019) *Aristotele Metaphysics Book Lambda*. Oxford, Clarendon Press.
- KIRWAN, C. (1971) *Aristotle Metaphysics Books Γ, Δ, and E*. Oxford: Clarendon Press.
- KLUBERTANZ, G. P. (1946) “Esse and *existere* in St. Bonaventure”. In *Mediaeval Studies*, 8, pp. 169-188.
- KLÜNKER, W.-U.; SANDKÜHLER, B. (1988) *Menschliche Seele und komischer Geist: Siger von Brabant in der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin*. Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben.
- KÖNIG-PRALONG, C. (2005). *Avènement de l’aristotélisme en terre chrétienne. L’essence et la matière: entre Thomas d’Aquin et Guillaume d’Ockham* Ed. Vrin: Paris.
- KÖNIG-PRALONG, C. (2006). (Tradução, notas, introdução e bibliografia). *Être, essence et contingence. Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines*. Ed. Les Belles-Lettres: Paris.
- KRETZMAN, N. et all (ed.). (1984). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Ed. CUP: Cambridge.
- LANDIM FILHO, R. “(2000). “Argumento ontológico. A prova a priori da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes”. *Discurso*, (31), 115-156.  
<https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2000.38036>
- LANDUCCI, S. (2006). *La doppia verità: conflitti di ragione e fede tra medioevo e prima modernità*. Milano, Feltrinelli.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2017) “A estrutura dos mitos”. In *Antropologia estrutural*. São Paulo, Ubu, pp. 205-231.
- de LIBERA, A. (1997). “Faculté des arts ou faculté de philosophie? Sur l’idée de philosophie et l’idéal philosophique au XIIIe siècle”, in O. Weijers et L. Holtz (éds.), *L’enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris- Oxford, XIIIe-XVe siècles)*. Turnhout, Brepols.
- de LIBERA, A., MICHON, C. (1996). *L’être et l’essence: le vocabulaire médiéval de l’ontologie*. Trad. De Libera, A. e Michon, C.. Dois tratados De ente et essentia de Tomás de Aquino e Dietrich de Freiberg. Éditions du Seuil.
- de LIBERA, A. (2004) *L’unité de l’intellect: commentaire du De Unitate Intellectus contra Averroistas de Thomas d’Aquin*. Paris, Vrin.
- MANDONNET, P. (1908-1911) *Siger de Brabant et l’averroïsme latin au XIIIe siècle*. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, coll. « Les philosophes belges, 6-7 », 1908-1911, 2 vols.

- MARENBOON, J. (ed.) (1988). *Routledge History of Philosophy vol. III: Medieval Philosophy*. Londres e New York, Ed. Routledge
- MARMO, C. (2016) “Logic, Rhetoric, and Language”. In *A Companion to Giles of Rome* Ed. BELLITO, C. M., vol. 71. Leyden: Brill, pp. 212-254.
- MARTINS, A. M. (1994) *Lógica e Ontologia em Pedro da Fonseca*. Fundação Calouste Gulbenkian.
- MAURER, A. A. (1946). “*Esse and Essentia in the Metaphysics of Siger of Brabant*”, in *Mediaeval Studies*, 8, pp. 68-86.
- MAURER, A. A. (1950a) “Siger of Brabant and an averroistic commentary on the *Metaphysics* in Cambridge, *Peterhouse ms.*”. In *Medieval Studies*, vol. XII, Toronto, PIMS, pp. 233-236.
- MAURER, A. A. “*Ens diminutum: a note on its origin and meaning*”. In *Mediaeval Studies*, vol. 12, pp. 216-222.
- MAURER, A. A. (1990). “*Esse and Essentia in the Metaphysics of Siger of Brabant*”. In *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*. Ed. Inst. of Medieval Studies: Toronto.
- MAURER, A. A. (1990). *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*. Ed. Inst. of Medieval Studies: Toronto.
- MOREL, P.-M. (2015) *Aristote Métaphysic Èta*. Paris, Vrin.
- NASH, P. W. (1950). “Giles of Rome on Boethius’ ‘*diversum est esse et id quod est*’”. In: *Mediaeval Studies*, Vol. 12, pp. 57-91.
- NOBRE, M. (2018) *Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo, Todavia.
- OLIVEIRA, C. E. (2013) “Definição e predicação do verbo em Aristóteles”. In *Lógica e Verdade na Filosofia Medieval*. Salvador, Quarteto Editora, pp. 35-54.
- OLIVEIRA, C. E. (2014) *Entre a Filosofia e a Teologia: os futuros contingentes e a predestinação divina segundo Guilherme de Ockham*. São Paulo, Paulus.
- OLIVEIRA, C. E. (2018) “Ockham comentador de Porfírio: sobre a *Metafísica* na querela dos universais”. In *Ética e Filosofia Política*, Juíz de Fora, 2018, XXI, 3, pp. 80-108.
- OWEN, G. E. L. (1960). “Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle”. In *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century* (edd. Düring, I; Owen, G. E. L.). Göttenburg.
- PAIVA, G. B. V. de (2019). *O conhecimento abstrativo em Henrique de Gand (a. 1240-1293)*. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 629p.
- PETAGINE, A. (2004). *Aristotelismo difficile: l'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*. Vita e pensiero.
- PERAMATZIS, M. (2019). “Posterior analytics II. 11, 94b8-26”. *Manuscrito: Revista Internacional De Filosofia*, 42(4), 323-351. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8657726>



- PICHÉ, D. (1999a) *La condamnation parisienne de 1277*. Texte latin, traduction, introduction et commentaire. Paris, Vrin, coll. « Sic et non », 1999.
- PICHÉ, D. (1999b) “Causa prima et esse dans le Liber de causis selon Thomas d’Aquin et Siger de Brabant”, in *Dialogue* 38/1, 75-97, 1999.
- PICKAVÉ, M. (2016) “Metaphysics”. In *A Companion to Giles of Rome* Ed. BELLITO, C. M., vol. 71. Leyden: Brill, pp. 114-149.
- PIRONET, F. (2004) Bibliographie sur Siger de Brabant. @: <http://ddata.over-blog.com/xxxxyy/4/07/38/29/Textes-Philomed/Siger-de-Brabant/SigerBiblio.pdf>. Consultado em 10 de janeiro de 2019.
- PUTALLAZ, F.-X. (1991). *Le sens de la réflexion chez Thomas d’Aquin*. Paris, Vrin, coll. “Études de philosophie médiévale”.
- PUTALLAZ, F.-X. (1995). *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*. Fribourg, Éditions Universitaires-Paris, Éditions du Cerf, coll. “Pensée antique et médiévale, Vestigia, 15”.
- PUTALLAZ, F.-X. (1992). “La connaissance de soi au Moyen Âge: Siger de Brabant”, in *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 59, 89-157.
- PUTALLAZ, F.-X. e IMBACH, R. (1997). *Profession: philosophe. Siger de Brabant*. Paris, Cerf.
- QUINE, W. O. (1963) “On What There is”. In *From a Logical Point of View*. Nova York, Harper & Row, pp. 1-19.
- RENAN, E. (1946). *Averroes y el averroísmo. Ensayo histórico*. Tr. H. Pacheo Pringles; prólogo de G. Weinberg. Buenos Aires, Lautaro.
- ROLAND GOSSELIN, M.-D. (1948). *Le De ente et essentia de S. Thomas d’Aquin*. Ed: Vrin, Paris.
- ROSIER-CATACH, I. (1995). “Res significata et modus significandi. Les enjeux linguistiques et théologiques d’une distinction médiévale” in EBBESEN, S. (ed.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*. Gunter Narr Verlag, Tübingen, pp. 135-168.
- RYAN, C. (1983). “Man’s Free Will in the Works of Siger of Brabant”, in *Mediaeval Studies* 45, 155-199.
- RYLE, G. (1953) “Categories”. In *Logic and Language*. Oxford, Basil Blackwell, pp. 65-81.
- RYLE, G. (1957) “The theory of meaning”. In *British Philosophy in the Mid-Century*. Ed. C. A. Mace; George Allen. Londres, Unwin, pp. 239-264.
- SACRINI, M. (2016) *Introdução à Análise Argumentativa: teoria e prática*. São Paulo, Paulus.
- SACRINI, M. (2019) *Leitura e Escrita de Textos Argumentativos*. São Paulo, Edusp.
- SATTIN, M. L. (2018) *Imagem da imagem do mundo. Cinema, e filosofia em Michelangelo Antonioni, Howard Hawks e Jia Zhang Ke*. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 319p..

- SCHIELDS, C. (2012) “Being *Qua* Being”. In *The Oxford Handbook of Aristotle*. Ed. Christopher Schields. Oxford, Oxford University Press, pp. 343-371.
- SECRETAN, A. (2007) “Siger de Brabant: une réponse gramaticale au problème de l’être et de l’essence”. In *Revue de Théologia et de Philosophie*, vol. 139, no. 4, pp. 329-351. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/44360213>
- SILVA, M. A. O. (2015) “Tomás de Aquino e a essência absolutamente considerada”. In *Kriterion*, no. 131, junho, pp. 95-105. doi: 10.1590/0100-512X2015n13106mas
- SILVA, M. A. O. (2013) “Essência e reduplicação em Tomás de Aquino”. In *Linguagem e Verdade na Filosofia Medieval*. Salvador, Quarteto Editora, pp. 111-128.
- [https://www.academia.edu/9755360/Ess%C3%Aancia\\_e\\_Reduplica%C3%A7%C3%A3o\\_em\\_Tom%C3%A1s\\_de\\_Aquino](https://www.academia.edu/9755360/Ess%C3%Aancia_e_Reduplica%C3%A7%C3%A3o_em_Tom%C3%A1s_de_Aquino)
- SAN FILIPPO, R. (1992). *La composizione dell’ente finito in Sigieri di Brabante*. Pamplona, Universidade de Navarra.
- TWETTEN, D. (2011) “Really distinguishing essence from *esse*”. In *Medieval Skepticism, and the claim to metaphysical knowledge: proceedings of the society for medieval logic and metaphysics*. Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, pp. 79-127.
- VAN STEENBERGHEN, F. (1977). *Maître Siger de Brabant*. Ed. Louvain, Publications Universitaires-Paris, Vander-Oyez, coll. “Philosophes médiévaux, XXI”.
- VAN STEENBERGHEN, F. (1978). “Siger de Brabant et la condamnation de l’aristotélisme hétérodoxe le 7 mars 1277”, in *Bulletin de l’Académie Royale de Belgique* 64, 63-74.
- VAN STEENBERGHEN, F. (1991). *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*. Philosophes médiévaux, 28. Louvain, Publications universitaires.
- VIANO, C.; NATALI, C.; ZINGANO, M. (eds.) (2013) *Aitia I: les quatre causes d’Aristote: origines et interpretations*. Leuven, Peeters.
- WIPPEL, J.F. (1998). “Siger of Brabant: What it Means to Proceed Philosophically”, in J.A. Aertsen et A. Speer (éds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale*. Berlin-New-York, Walter de Gruyter, pp. 490-496.
- WIPPEL, J. F. (2005). “Thomas Aquinas and Siger of Brabant on being and the science of being as being”. In *The Modern Schoolman*, LXXXII, janeiro, pp. 143-168.
- WITTGENSTEIN, L. (2017) *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo, Edusp.
- ZILLIG, R. (2007) “Significação e não contradição: o papel da noção de significação na defesa do princípio de não-contradição na *Metafísica* Gamma 4”. In *Analytica*. no. 1, vol. 11, pp. 107-125.
- ZIMMERMANN, A. (1973). “Thomas von Aquin und Siger von Brabant im Licht neuer Quellentexte“, in *Literatur und sprache im europäischen Mittelalter. Festschrift für Karl Langosh zum 70. Geburtstag*. Damstadt, pp.417- 447.

- ZIMMERMANN, A. (1998). *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*. Texte und Untersuchungen. Recherches de théologie et philosophie médiévales, Bibliotheca, 1. Leuven, Peeters.
- ZINGANO, M. (2003) “Notas sobre o princípio de não contradição em Aristóteles”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 3, v. 13, n. 1, p.7-32.
- ZINGANO, M. (2008) “*Sêmeinen hen, sêmeinen kath’henos* et la preuve de 1006b28-34”. In HECQUET-DEVIENNE, M.; STEVENS, A. *Aristote Métaphysique Gamma*. Leuven-la-Neuve, Peeters, pp. 439-464.
- ZUPPOLINI, B.A. (2018) “Aristotle on Per se Accident”. *Ancient Philosophy* 38 (1), pp. 113-135. DOI: 10.5840/ancientphil20183817
- ZUPPOLINI, B. A. (2019) “Avoiding infinite regress: *Posterior Analytics* I 22”. In *Manuscrito*, no. 4, vol. 42, pp. 122-156. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0100-6045.2019.V42N4.BZ>