

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO

ADRIEL AKÁRIO

DISTINCTIO RATIONIS

A distinção entre ESSÊNCIA e EXISTÊNCIA nas *Disputationes Metaphysicae*
de Francisco Suárez

RECIFE/2017

ADRIEL AKÁRIO

DISTINCTIO RATIONIS

A distinção entre ESSÊNCIA e EXISTÊNCIA nas *Disputationes Metaphysicae*
de Francisco Suárez

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira, e co-orientação do Prof. Dr. Jesus Vázquez Torres.

RECIFE/2017

ADRIEL AKÁRIO

DISTINCTIO RATIONIS

A distinção entre ESSÊNCIA e EXISTÊNCIA nas *Disputationes Metaphysicae*
de Francisco Suárez

Dissertação **aprovada** pelo Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira, e co-orientação do Prof. Dr. Jesus Vázquez Torres.

DATA DA APROVAÇÃO:

_____ / SETEMBRO / 2017 .

Dr. ÉRICO ANDRADE MARQUES DE OLIVEIRA

PROFESSOR ORIENTADOR (UFPE/CFCH/PPGFIL)

Dr. JESUS VÁZQUEZ TORRES

PROFESSOR AVALIADOR (UFPE/CFCH/PPGFIL)

Dr. DAVID PESSOA DE LIRA

PROFESSOR AVALIADOR (UFPE/CAC/PPGL)

RECIFE/2017

MESTRE, MEU MESTRE QUERIDO! | Coração do meu corpo intelectual e inteiro! | Vida da origem da minha inspiração! | Mestre, que é feito de ti nesta forma de vida? | Não cuidaste se morrerias, se viverias, nem de ti nem de nada. | Alma abstracta e visual até aos ossos, | Atenção maravilhosa ao mundo exterior sempre múltiplo, | Refúgio das saudades de todos os deuses antigos, | Espírito humano da terra materna, | Flor acima do dilúvio da inteligência subjectiva... | Mestre, meu mestre! | Na angústia sensacionista de todos os dias sentidos, | Na mágoa quotidiana das matemáticas de ser, | Eu, escravo de tudo como um pó de todos os ventos, | Ergo as mãos para ti, que estás longe, tão longe de mim! | Meu mestre e meu guia! | A quem nenhuma coisa feriu, nem doeu, nem perturbou, | Seguro como um sol fazendo o seu dia involuntariamente, | Natural como um dia mostrando tudo, | Meu mestre, meu coração não aprendeu a tua serenidade. | Meu coração não aprendeu nada. | Meu coração não é nada, | Meu coração está perdido. | Mestre, só seria como tu se tivesse sido tu. | Que triste a grande hora alegre em que primeiro te ouvi! | Depois tudo é cansaço neste mundo subjectivado, | Tudo é esforço neste mundo onde se querem coisas, | Tudo é mentira neste mundo onde se pensam coisas, | Tudo é outra coisa neste mundo onde tudo se sente. | Depois, tenho sido como um mendigo deixado ao relento | Pela indiferença de toda a vila. | Depois, tenho sido como as ervas arrancadas, | Deixadas aos molhos em alinhamentos sem sentido. | Depois, tenho sido eu, sim eu, por minha desgraça, | E eu, por minha desgraça, não sou eu nem outro nem ninguém | Depois, mas porque é que ensinaste a clareza da vista, | Se não me podias ensinar a ter a alma com que a ver clara? | Porque é que me chamaste para o alto dos montes | Se eu, criança das cidades do vale, não sabia respirar? | Porque é que me deste a tua alma se eu não sabia que fazer dela | Como quem está carregado de ouro num deserto, | Ou canta com voz divina entre ruínas? | Porque é que me acordaste para a sensação e a nova alma, | Se eu não saberei sentir, se a minha alma é de sempre a minha? | Prouvera ao Deus ignoto que eu ficasse sempre aquele | Poeta decadente, estupidamente pretensioso, | Que poderia ao menos vir a agradecer, | E não surgisse em mim a pavorosa ciência de ver. | Para que me tornaste eu? Deixasses-me ser humano! | Feliz o homem marçano, | Que tem a sua tarefa quotidiana normal, tão leve ainda que pesada. | Que tem a sua vida usual, | Para quem o prazer é prazer e o recreio é recreio. | Que dorme sono, | Que come comida, | Que bebe bebida, e por isso tem alegria. | A calma que tinhas, deste-ma, e foi-me inquietação. | Libertaste-me, mas o destino humano é ser escravo. | Acordaste-me, mas o sentido de ser humano é dormir. *

À JUAN, *IN MEMORIAN*.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, a Juan Adolfo Bonaccini. Para mim, um mentor, um amigo e um modelo de devoção à docência. Acompanhaste-me desde o início, e presenteaste-me com mais do que um dia poderei retribuir. À ti, minha eterna gratidão. Descanse em paz, mestre querido.

Agradeço, segundo lugar, a Anastácio Borges de Araújo Júnior, Érico Andrade Marques de Oliveira, Fernando Raul de Assis Neto, Jesus Vázquez Torres, Marcos Roberto Nunes Costa, Richard Romeiro Oliveira, Sandro Márcio Moura de Sena, Tarik de Athayde Prata e Thiago André Moura de Aquino. A vós, devo muito mais que a minha formação acadêmica. Agradeço-vos, caros artífices, por haveres, cada um a seu modo, cultivado o que há de melhor em mim.

Agradeço, em terceiro lugar, a Adriano Rodrigues, Alessandro Rodrigues, Bruno Bentzen, Bruno Hinrichsen, Caio Bispo, Clarissa Araújo, Elvis Mendes, Erisson Silva, Franzé Matos, Henrique Capeleiro, Iana Cavalcanti, Jeferson Santos, João Marcelo Rocha, João Paulo Araujo, Kleber Kyrillos, Louise Walmsley, Luis Gustavo Muniz, Marília Leão, Matheus Amaral, Natália Sulman, Paulo Fernando, Paulo Vicente, Pedro Barros e Rômulo Filgueira. Estimados companheiros de jornada, vocês são para mim, mais que alunos exemplares, são verdadeiros paradigmas de compromisso e amor ao conhecimento.

Agradeço, em quarto lugar, à Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), por haver me proporcionado, até aqui, os melhores anos da minha vida e ao seu Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPG-Fil) por haver acreditado em meu projeto de pesquisa; bem como à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento do trabalho que aqui se apresenta, apoio sem o qual este resultado não seria possível.

Agradeço, acima de tudo, a Arthur, meu filho, fonte inesgotável de inspiração, pelo amor incondicional e por colorir a minha existência arrancando sempre de mim, com a mais fina doçura, meu mais aberto e sincero sorriso. Curvo-me ante a tua simplicidade. És tu meu herói!

Gostaria de agradecer ainda aos professores Ángel P. González (USAL/ES), Daniel Heider (University of South Bohemia/CZ), Daniel D. Novotný (Czech University of Life Sciences/CZ) e Sydney Penner (Asbury University/US), bem como à Fundación Balmesiana, pelo material bibliográfico gentilmente cedido. E, especialmente, ao professor António Manuel Martins (UC/PT) pela perspicaz sugestão de pesquisa.

Dasjenige, was vor diesem Zeitraum Metaphysik hieß, ist sozusagen mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden und aus der Reihe der Wissenschaften verschwunden. Wo lassen oder wo dürfen sich Laute der vormaligen Ontologie, der rationellen Psychologie, der Kosmologie oder selbst gar der vormaligen natürlichen Theologie noch vernehmen lassen? Untersuchungen, zum Beispiel über die Immaterialität der Seele, über die mechanischen und die Endursachen, wo sollten sie noch ein Interesse finden? Auch die sonstigen Beweise vom Dasein Gottes werden nur historisch oder zum Behufe der Erbauung und Gemütshebung angeführt. Es ist dies ein Faktum, daß das Interesse teils am Inhalte, teils an der Form der vormaligen Metaphysik, teils an beiden zugleich verloren ist. So merkwürdig es ist, wenn einem Volke z. B. die Wissenschaft seines Staatsrechts, wenn ihm seine Gesinnungen, seine sittlichen Gewohnheiten und Tugenden unbrauchbar geworden sind, so merkwürdig ist es wenigstens, wenn ein Volk seine Metaphysik verliert, wenn der mit seinem reinen Wesen sich beschäftigende Geist kein wirkliches Dasein mehr in demselben hat.

O que se chamava metafísica anteriormente, foi por assim dizer, extirpado radicalmente e desapareceu da lista das ciências. Onde estão as vozes da ontologia de outrora, da psicologia racional, da cosmologia, ou mesmo da teologia natural que antes se ouviam? Onde se pode escutá-las? Por exemplo, investigações sobre a imaterialidade da alma, sobre causas mecânica e final, onde poderiam despertar interesse? Até mesmo as provas da existência de Deus que antes tinham curso, só são mencionadas do ponto de vista histórico, ou então para edificação ou elevação das almas. O fato é que se perdeu o interesse pela forma e pelo conteúdo da metafísica antiga. Se é estranho que um povo descubra como inutilizáveis, por exemplo, a ciência de seu Direito do Estado, sua mentalidade, seus costumes, suas virtudes éticas, é pelo menos tão estranho que um povo perca sua metafísica, e que nele não exista mais o espírito que se ocupa com sua pura essência.

(HEGEL, 1974. p. 7)

RESUMO

AKÁRIO, A. *Distinctio Rationis: a distinção entre essência e existência nas Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez*. 2017. 98 f. Dissertação (Mestrado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2017.

A incomparável efígie de Francisco Suárez (1548–1617) é celebrada de maneira incontestada na história da filosofia de seu tempo. E, de fato, sua posição sobre a acérrima questão da distinção entre essência e existência nas criaturas, tema fundamental deste trabalho, é especialmente notória, sendo, talvez uma de suas reflexões mais aclamadas. No entanto, embora a sua posição final sobre esta questão seja relativamente conhecida, a relação com o ambiente filosófico em torno de sua controversa argumentação, o qual sem dúvida a influencia diretamente, é, ao contrário, bastante obscura. Neste trabalho, portanto, nos ocuparemos em construir, como via de apreciação desta questão, acima de tudo, uma análise desse prolífico contexto filosófico de onde surgem as *Disputationes Metaphysicae*. O próprio Suárez será nosso leme e nossa bússola, uma vez que no decurso mesmo de suas reflexões, o *Doctor Eximius* navega pelas tradições mais insígnias de seu tempo, em cujo disputado escopo encontra-se o tratamento desta questão, referindo-se a muitos dos ilustres pensadores de sua época e reconstruindo seus argumentos, apresenta-nos, na medida do possível, o núcleo de suas reflexões. Assim, de maneira geral, nosso escopo central é apresentar, discutir e avaliar a posição suareziana acerca da *distinctio rationis* entre essência e existência no *ens creatum*, utilizando, como estratégia argumentativa, o confronto analítico-conceitual de suas convicções com a tradição que remonta de Aristóteles a Tomás de Aquino, no cerne dos debates metafísicos vigentes entre os séculos XIII e XVII, dentro do contexto histórico do início da Baixa Idade Média até o desfecho do Renascimento e alvorecer da Modernidade. Assim, para levar a cabo nossa proposta geral, iremos perquirir os argumentos que arquitetam a sistemática conceitual da *Disputatio XXXI*, posto que é na sua elaboração, pedra angular de sua obra filosófica, onde o *Doctor Eximius* discutirá de maneira mais explícita, em permanente consideração da tradição precedente, as noções fundamentais que sustentam suas próprias convicções metafísicas. Em se tratando de uma pesquisa filosófica, de conteúdo estritamente teórico, o método a ser empregado será, sob o viés bibliográfico-investigativo, de caráter *analítico* – pois fundamentar-se-á na decomposição conceitual específica nas DM –, e *genético* – pois visa consolidar uma história das ideias, com o intuito de corroborar com uma interpretação renovada das *Disputationes Metaphysicae*.

Palavras-chave: Metafísica, Ontologia, Escolástica Barroca, Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, Essência, Existência.

ABSTRACT

AKÁRIO, A. *Distinctio Rationis: the distinction between essence and existence on the Disputationes Metaphysicae of Francisco Suárez*. 2017. 98 f. Thesis (Master Degree) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2017.

The incomparable effigy of Francisco Suárez (1548-1617) is unmistakably celebrated in the history of the philosophy of his time. Indeed, his position on the staunch question of the distinction between essence and existence in creatures, which is the fundamental theme of this work, is especially striking, and is perhaps one of his most acclaimed reflections. However, although his final position on this issue is relatively well known, the relationship with the philosophical environment surrounding his controversial argument, which undoubtedly directly influences it, is rather obscure. In this work, therefore, we will be concerned with constructing, as a way of appreciating this question, above all, an analysis of this prolific philosophical context from which the *Disputationes Metaphysicae* arise. Suárez himself will be our helm and our compass, since in the course of his reflections, the Doctor Eximius navigates between the most important traditions of his time, in whose disputed scope is the treatment of the present question, referring to many of the illustrious thinkers of his time and reconstructing their arguments, presents us, as far as possible, the nucleus of his reflections. Thus, in general, our central scope is to present, discuss and evaluate the suarezian position on the *distinctio rationis* between essence and existence in the *ens creatum*, using, as an argumentative strategy, the analytical-conceptual confrontation of its convictions with the tradition that goes back from Aristotle to Thomas Aquinas, at the heart of the metaphysical debates between the thirteenth and seventeenth centuries, within the historical context of the beginning of the Late Middle Ages until the end of the Renaissance and dawn of Modernity. Thus, in order to carry out our general proposal, we will look at the arguments that shape the conceptual systematics of *Disputatio XXXI*, since it is in its elaboration, the foundation stone of his philosophical work, in which Doctor Eximius will discuss in a more explicit way, by a permanent consideration of the preceding traditions, the fundamental notions that sustain his own metaphysical convictions. Being the case of a philosophical research with a strictly theoretical content, the method to be employed will be, under the bibliographical-investigative bias, analytical – once it will be based on the specific conceptual decomposition in the DM –, and genetic – for our aim to consolidate a history of ideas, in order to corroborate with a renewed interpretation of the *Disputatio Metaphysicae*.

Keywords: Metaphysics, Ontology, Baroque Scholasticism, Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, Essence, Existence.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- cf. *confer* (confira; compare);
- DM *Disputationes metaphysicae* (Discussões Metafísicas, Francisco Suárez);
- i.e. *id est* (isto é; ou seja);
- v.g. *verbi gratia* (por exemplo).

SUMÁRIO

À GUIA DE INTRODUÇÃO	1
I. FRANCISCO SUÁREZ, CRÍTICO DA TRADIÇÃO	9
I.I. AS TRÊS TRADIÇÕES DA DISTINÇÃO ENTRE ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA	11
I.II. STATUS ONTOLÓGICO DOS SERES FINITOS ANTES DA CRIAÇÃO	14
II. REFUTAÇÃO DAS DISTINÇÕES <i>REALIS</i> E <i>MODALIS</i>	16
II.I. CONTROVÉRSIAS DA REFUTAÇÃO DAS DISTINÇÕES REAL E MODAL	22
II.II. A ESSÊNCIA EM POTÊNCIA TEM EXISTÊNCIA APENAS EM SUA CAUSA ..	25
II.III. A PREDICAÇÃO ESSENCIAL DEPENDE DA CAUSA EFICIENTE	27
III. CRÍTICA E PROJEÇÃO DE UMA <i>DISTINCTIO RATIONIS</i>	31
III.I. <i>DISTINCTIO RATIONIS RATIOCINATAE</i>	35
III.II. FUNDAMENTO DA DISTINÇÃO DE RAZÃO	38
IV. CONTROVÉRSIAS DA CRÍTICA SUAREZIANA	40
IV.I. DIFICULDADES ORIUNDAS DO CONCEITO DE <i>NON REPUGNANTIA</i>	45
IV.II. IMPLICAÇÕES DE TAL DIFICULDADE NA NOÇÃO DE <i>ESSENTIA REALIS</i> ..	47
IV.III. IMPACTO SOBRE AS DISTINÇÕES PROPUGNADAS POR SUÁREZ	49
V. TENSÕES ENTRE <i>POTENTIA OBJECTIVA</i> E <i>POTENTIA LOGICA</i> NA <i>DISTINCTIO</i> <i>RATIONIS</i> SUAREZIANA.....	51
V.I. SUÁREZ E AS <i>AETERNAE VERITATES</i> , PROSPECÇÕES METAFÍSICAS	61
V. II. RETORNO À NOESIS PARMENÍDICA?.....	65
À GUIA DE CONCLUSÃO	71
REFERÊNCIAS	77
BIBLIOGRAFIA SUAREZIANA.....	77
BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA.....	77
BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA	79
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	86

À GUIA DE INTRODUÇÃO

A DISTINÇÃO ENTRE ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA, ORIGENS DO PROBLEMA

“[...] Naquele império, a Arte da Cartografia alcançou tal perfeição que o mapa de uma única província ocupava uma cidade inteira, e o mapa do império uma província inteira. Com o tempo, estes mapas desmedidos não bastaram e os colégios de cartógrafos levantaram um mapa do império que tinha o tamanho do império e coincidia com ele ponto por ponto. Menos dedicadas ao estudo da Cartografia, as gerações seguintes decidiram que esse dilatado mapa era inútil e não sem impiedade entregaram-no às inclemências do sol e dos invernos. Nos desertos do oeste perduram despedaçadas ruínas do mapa habitadas por animais e por mendigos; em todo o país não há outra relíquia das Disciplinas Geográficas” (*Sobre o Rigor na Ciência*. BORGES, 1982. p. 117).

Uma investigação séria, como postula o método suareziano empregado nas *Disputationes Metaphysicae* (1597)¹, “para começar como é devido”, deve debruçar-se *ab ovo* sobre o “nome” da matéria perquirida (cf. DM I, I, 1): assim, antes de mais nada, para os propósitos vigentes, urge, portanto, observar como os termos *essência* e *existência* desenvolvem-se, em conjunção com a problemática do *ente*, fundamentalmente na tradição greco-cristã.

Porém, uma viagem histórica tão séria ao território da *ontologia*, como parece exigir o tema presente, deveria dar uma pausa inicial, não apenas para que esclareça a metodologia genética e analítica do trabalho que se apresentará, mas também para que se desempenhe uma reflexão salutar. Ocasão esta que surge, em grande parte, do fato de que se deve estar preparado, de maneira equânime, para adular, cortejar, conquistar, e, acima de tudo, compreender, não uma – o que já seria trabalho suficiente –, mas duas damas-de-companhia. Elas são nada menos que a bela Kleio [*Κλειώ*], a Musa da História, e a encantadora Senhora Philosophía [*Φιλοσοφία*]. Ou também, poder-se-ia assim cobiçar a afeição, de uma única consorte, aquela a quem Wells (1966. p. 34) refere-se como a Senhora “Kleiophil”, mas que também poderíamos chamar de Kleiosophia, *Musa da História da Filosofia*. No entanto, e este é o ponto arqui-médico de nossa reflexão, se uma contemplação dois lados da face de Kleiophil, o histórico e o filosófico, for exercida de maneira desapaixonada, imediatamente intuir-se-á que um tal matrimônio parece condenado ao fracasso, devendo preencher seu

¹ Sempre que fizermos referência à obra, citaremos de acordo com a edição publicada pela editora Gredos em 7 vol., entre 1960 e 1966, com tradução de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez e Antonio Puigcerver Zanón, indicando, após a abreviatura “DM”, sucessivamente, o número da disputação, da seção e do parágrafo. Todas as referências conceituais empregadas no presente projeto serão traduzidas livremente para o vernáculo; verter-se-á em cotejamento permanente com o texto original presente nos tomos XXV e XXVI da canônica Edição Vivès das obras completas, impressas entre 1856 e 1861.

pretendente com trágicas dúvidas, desentendimentos e inquietações. Haja vista que, de maneira geral, as empresas histórica e filosófica são caracterizadas como fundamentalmente incompatíveis e irreconciliáveis; ou pelo menos como incongruentes, dada as aparentes exigências de uma em detrimento da outra. É sob essa perspectiva, que, com muita diligência, o filósofo francês Paul Ricoeur (1913–2005) vê-se em condições nos provocar, dizendo que o verdadeiro filósofo pode se tornar tão completamente capturado em sua própria filosofia que, ao fim e ao cabo, se torna incapaz de ler outros filósofos, e quanto mais profundamente ele imerge e orbita em torno de suas próprias convicções, mais se torna cego à história das ideias. Por outro lado, diz Ricoeur, este mesmo pensador pode igualmente munir-se do caráter sedutor sempre presente na tendência à atividade histórica e fazer disso um alibi para a busca da verdade, de maneira tal que finda por se esconder atrás desta, ao invés de falar em seu próprio nome. Emerge assim, uma espécie encruzilhada paradoxal, uma ἀπορία sobre a qual, invariavelmente, todos aqueles que se debruçam sobre a atividade intelectual filosófica, já se confrontaram, haja vista que “[...] se toda história desenvolve um mínimo de ceticismo, toda pretensão à verdade desenvolve um mínimo de dogmatismo: no caso extremo, a história não seria senão a história dos erros, e a verdade a suspensão da história?” (RICOEUR, 1968. p. 46).

Diante de um diagnóstico tão perspicaz, se nos afigura quase como imperativo encontrar algum antídoto que nos sirva de panaceia a esse mal-estar. Talvez a pedra de toque seja compreender que, não é senão função de Kleio, dissipar a amnésia histórica provocada pela inebriante Senhora Philosophía. E assim, em troca, parece ser tarefa da Philosophía obliterar a timidez e a covardia encontradas no seio de Kleio. Dessa forma, acreditamos que suas deficiências mútuas são mais do que compensadas por suas forças complementares.

Dito de outra forma, a perspectiva de uma história filosófica da filosofia se abre para um campo onde o caráter transcendental, não-histórico e atemporal do conhecimento filosófico se confunde com o seu caráter temporariamente imanente, histórico e contingente, num equilíbrio, é verdade, um tanto volátil e um tanto instável, mas sempre regulável. Neste sentido, parece tarefa do filósofo e historiador da filosofia, ou das ideias, mensurar ambas as dimensões – o efêmero e transitório, bem como o perene e estável. Assim, ainda que hodiernamente concedamos uma atenção precária a certas filosofias e filósofos, um dos expedientes da história da filosofia é impedir que tenhamos lapsos confortáveis de memória intelectual, para que não se corra o risco de permitir que verdadeiros tesouros simplesmente caiam num abscondito esquecimento – como parece ser o triste caso das *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez.

De fato, uma vez que boa parte das discussões contemporâneas sobre a existência e sua relação com a essência procedem sob a nuvem da declaração do insigne filósofo alemão Martin Heidegger (1889–1976) sobre um “esquecimento do Ser” [*Seinsvergessenheit*], então, na verdade, dada a verdadeira amnésia da filosofia e dos filósofos, “aprender” poderia muito bem significar “lembrar”. Por outro lado, salvo melhor julgamento, não há quem discorde que devemos entrar em contato com um pensador do passado, não só para meramente nos familiarizarmos com suas convicções e perspectivas, senão, em última instância, para aprender algo sobre a nossa própria realidade. E sendo assim, dado o inequívoco caráter pessoal da atividade filosófica, se novamente confrontados com a acusação de Heidegger de um “esquecimento do Ser”, considerando-se a timidez e a inerme imparcialidade igualmente declaradas da história e dos historiadores, “lembrar” poderia seguramente significar “aprender”. Neste sentido, ao considerarmos o domínio e a fina perspicácia histórica de Francisco Suárez, e nos debruçarmos sobre sua obra, concluiremos, em conformidade com Heidegger (2003. p. 68), que “a importância deste teólogo e filósofo ainda está longe de ser apreciada segundo a medida que cabe a este pensador; um pensador que em argúcia e autonomia de questionamento precisa ser colocado em uma posição mais elevada do que a do próprio Tomás de Aquino”. Assim, no intuito, então, de dissipar estas nuvens escuras de desconhecimento e olvido, e de nos situar-mos no contexto que impulsionará a filosofia do *Doctor Eximius*, detenhamo-nos brevemente nas contribuições gregas e medievais sobre o que a filosofia e sua história conhecerão como problema da distinção entre essência e existência.

Recordemos, de início, que Platão (428 a.C. – 348 a.C.), ao considerar as εἶδη [*formas*] como modelos de “realidades verdadeiras”, as concebera enquanto *essências*, mas é apenas com seu discípulo, Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), que pela primeira vez² é proposta uma análise da ideia de *essência*. O termo οὐσία – substantivação do particípio presente do verbo εἶναι [*ser*] – é utilizado pelo Estagirita, grosso modo, de maneira ambivalente, motivo pelo qual tem sido predominantemente vertido, no interior do léxico aristotélico, ora por *essência*, ora por *substância*. Contudo, como adverte Mesquita (2005, p. 481), na análise do conceito o próprio Aristóteles reconduz a οὐσία, por um lado, a τὸ τί ἦν εἶναι [*essência*] e, por outro, a ὑποκείμενον [*sujeito*]³, vinculando-a, deste modo a uma perspectiva dúplice que resultará na edificação dos termos latinos *essentia* (ou *quidditas*) e *substantia* (ou *hypostasis*). Faz-se necessário, pois,

² cf. *Categorias* V, 2a11ss.

³ cf., por exemplo, *Tópicos* I, 9. 103b27ss; *Metafísica* Z, 3. 1028b33ss. Esta, é claro, é uma visão reduzida da polissemia vigente nas noções aristotélicas de substância e essência, para um estudo mais acabado sobre esta questão, veja-se: ANGIONI, 2008. pp. 21-44.

como elucidada Mora (2005, p. 897), levar em conta que, diante da vigente ambiguidade lexical, em Aristóteles se considera como essência tanto o *quê* [τόδε τι] específico de um ente determinado⁴, como o predicado por meio do qual se atinge a definição requisitada pela fórmula τὸ τί ἐστὶ [*o que é*]⁵ – de um modo concebe-se a essência como algo metafísico, ou real (i.e., *espécie*, πρώτη οὐσία), e de outro, como algo lógico, ou conceitual (i.e., *gênero*, δευτέρα οὐσία). Neste sentido, na medida em que nem todos os predicados são essenciais, o problema da *essência* foi frequentemente elaborado como o problema da *predicação*; porquanto, dada a dificuldade em elaborar definições essenciais para entes individuais optou-se, de modo geral, por resguardar tais definições para *classes* de indivíduos – motivo pelo qual, observe-se, muitos autores na Idade Média discutirão, sob as posições polarizadas entre *realistas* e *nominalistas*, a possibilidade de que a *essência* deve tão somente ser predicada de *universais*. O *ente* [τὸ ὄν], concebido nos moldes da univocidade metafísica e lógica propugnada por Aristóteles, é, pois, basicamente, uma *substância*, determinada em uma *essência*, e expressa em uma *definição* (cf. *Metafísica* Z, 4. 1030b): a οὐσία é, portanto, um amálgama conceitual onde “ser uno”, “ser tal coisa” e o fato de “ser” ou “existir” são todos uma e a mesma coisa (cf. *Metafísica* Γ, 2. 1003b). É, destarte, neste contexto que Aristóteles, ao identificar *essência* e *existência*, concebe esta [a existência] como πρώτη οὐσία, enquanto aquilo de que se pode dizer *o que é*, na medida em que sabemos que *é*, por estar em união com aquela [a essência], apreendida como δευτέρα οὐσία. Aristóteles, debruçar-se-á sobre os pares conceituais ato/potência [ενέργεια/δύναμις] e matéria/forma [ὑλη/μορφή] com o intuito de perquirir o que se poderia entender como aquilo que os escolásticos designarão como *conditiones existentiae*. Contudo, para que seja possível uma análise da *existência* faz-se necessário que a mesma seja inteligível, e como a existência é inteligível somente a partir daquilo a faz *ser*, é a partir daí que serão assentadas as bases das discussões ulteriores sobre a relação entre a *existência* e seu princípio de inteligibilidade – i.e., suas *causas*. A compreensão de tal princípio como *essência*, será o solo fértil no qual germinar-se-ão os fundamentos dos debates medievais sobre a “relação entre *essência* e *existência*”. O vocábulo *existência*, deve-se observar, deriva-se do termo latino *existentia*, embora sua origem remeta, dentro de uma problemática não menos densa daquela que envolve o termo *essência*, como cuidadosamente aponta Couloubaritsis (2014, p. 423), ao sentido de *esse* historicamente amparado sob as expressões ὑπόστασις e ὑπαρξις – também empregadas por Aristóteles em sentido diverso. Embora os pensadores medievais tivessem sempre presente o sistema

⁴ cf., por exemplo, *Tópicos* VI, 5. 142b27-29; *Metafísica* Δ, 6. 1016a26; Δ, 28. 1024a36ss.

⁵ cf., por exemplo, *Tópicos* I, 5. 101b38; *Metafísica* Δ, 8. 1017b21-22; Z, 5. 1031a11.

conceitual grego, particularmente o platônico e o aristotélico, há diferenças fundamentais entre a compreensão grega de *existência*, análoga àquilo que está, *in re, sendo* dado na realidade, e a maioria das concepções medievais, que a desvinculam da noção de “coisa”, instituindo que há existências mais “reais” que quaisquer entidades (e.g., Deus). Gilson (1948, p. 88) destaca que o termo *esse*, estabelecido no medievo, em vínculo com a noção de “atualidade”, como *existência*, carrega consigo ambiguidades – oriundas das concepções gregas supramencionadas, na medida em que também denota ora *essência*, ora *existência* –, que deram origem a novos problemas sobre a *natureza da existência*, e sua relação com o próprio *existir*, com posições polarizadas entre aqueles que defendem o “primado da essência sobre existência” – os *essencialistas*, como Duns Escoto –, e aqueles que sustentam o “primado da existência sobre a essência” – os *existencialistas*, como os seguidores de Tomás de Aquino. Contudo, ainda que a originalidade da *distinção entre essência e existência* seja incontestada em Avicena (980–1037), jamais, como observa Goichon (1951, p. 20), nem ele nem seus intérpretes levariam a cabo uma distinção tal como Tomás de Aquino o fizera – ainda que este, como nota Herrera (1999, p. 118), conserve o ponto de partida de Avicena: qual seja, a noção capital de que o sentido da *essência* não inclui uma compreensão explícita da *existência*. A *distinção real* entre *essência* e *existência* ganhará, no pensamento do dominicano Tomás de Aquino, uma radicalidade até então desconhecida, ao ponto de tornar-se, enquanto centro mesmo da teoria tomista do ser, como sugere Gilson (1952, p. 223), “o acontecimento filosófico mais importante que se sucedera após o fim da filosofia grega”; “acontecimento” este, não isento de críticas e que encontrará no jesuíta Francisco Suárez, constata Gonçalves (1999, p. 127), seu maior fiel⁶ e adversário.

De maneira geral, nosso escopo central é apresentar, discutir e avaliar a posição suareziana do tema proposto, utilizando, como estratégia argumentativa, o confronto analítico-conceitual de suas convicções com a tradição que remonta de Aristóteles a Tomás de Aquino, no cerne dos debates metafísicos vigentes entre os séculos XIII e XVII, dentro do contexto histórico do início da Baixa Idade Média até o desfecho do Renascimento e alvorecer da Modernidade. Por conseguinte, pretende-se levar em consideração os aspectos fundamentais do pensamento suareziano e suas implicações nas disputas e controvérsias ulteriores, vigentes nos prolegômenos da Modernidade, sobre a querela *essência/existência* com o intuito de corroborar com uma interpretação renovada das *Disputationes Metaphysicae*. Assim, para levar a cabo

⁶ Apenas nas *Disputationes Metaphysicae*, examina de maneira diligente Iturrioz (1949, pp. 48-49), entre os 247 autores referidos em 7.748 citações, Tomás de Aquino é citado, sempre com notável admiração e respeito, 1.008 vezes – sendo superado apenas por Aristóteles, aludido em 1.735 citações.

nossa proposta geral, faz-se necessário perquirir os argumentos que arquitetam a sistemática conceitual da *Disputatio XXXI*, posto que é na sua elaboração onde Francisco Suárez discutirá de maneira mais explícita, em permanente consideração da tradição precedente, as noções fundamentais que sustentam suas próprias convicções metafísicas.

Limitamo-nos, no entanto, no intuito de priorizar a exequibilidade do trabalho, e de oferecer um contributo relevante à academia brasileira, dada a inexistência de investigações críticas das DM, à razão mais profunda do impacto da obra suareziana – além da emancipação do texto aristotélico, ao qual a metafísica havia permanecido vinculada por mais de dezoito séculos –, que constitui o ponto nodal de onde se ergue toda sua produção filosófica: a defesa de uma *identidade entre essência e existência*, e a radical alteração da noção de *ente* a partir da qual as noções nucleares da metafísica ganhariam um novo significado; *ente em potência* e *ente em ato*, distinguir-se-ão, em Suárez, imediata e formalmente como *não-ente* e *ente* (cf. DM XXXI, III, 1): e neste sentido, defenderemos, por fim, à despeito das possíveis inconsistências da posição de Suárez, um inequívoco regresso à *noesis parmenídica* – para a qual só o ente existe e o não-ente, pura simplesmente, não existe – no qual, por conseguinte, abre-se caminho ao novo paradigma da ciência moderna, ao procurar explicar um mundo regido pela apreensão da realidade dos fenômenos e abandonar a perspectiva universalista, excessivamente abstracionista, das metafísicas essencialistas de outrora, influenciando, como assevera Heidegger (2005, p. 50), de maneira decisiva a filosofia dos séculos posteriores, e aproximando-se como nenhum outro filósofo escolástico da modernidade.

Assim, compreendida esta breve introdução às origens do problema da distinção entre essência e existência, pretendemos, portanto, no decurso do presente trabalho, apresentar a preocupação e o caráter metodológico, como historiador das ideias, de Francisco Suárez enquanto crítico da tradição (Capítulo I), para que possamos introduzir, no contexto do tema proposto, as três tradições da distinção entre essência e existência (Seção I) com as quais Suárez debate diretamente, com vistas a avaliar a importância do status ontológico dos seres finitos antes da criação (Seção II), ponto de partida comum à todas as tradições. Assim, estaremos em condição de perquirir a refutação das distinções *realis* e *modalis* (Capítulo II) elaborada por Suárez, bem como apresentar algumas possíveis controvérsias da refutação suareziana (Seção I) em vistas de demonstrar como Suárez, antes mais nada, argumenta que a essência em potência tem existência apenas em sua causa (Seção II) e, por implicação, de que maneira a predicação essencial depende da causa eficiente (Seção III). Visto isso, apresentaremos a crítica e projeção de uma *distinctio rationis* (Capítulo III), através da qual Suárez defenderá, em vias de superar

as doutrinas anteriores, a posição de uma *distinctio rationis ratiocinatae* (Seção I), comentando brevemente seu fundamento (Seção II) *in re*. Estabelecido este quadro de apresentação e discussão das teses do *Doctor Eximius* e de seus adversários, procederemos com uma avaliação das demais controvérsias da crítica suareziana (Capítulo IV), postas as dificuldades oriundas do conceito de *non repugnantia* (Seção I), e as implicações de tal dificuldade na noção de *essentia realis* (Seção II) fundamental para o edifício metafísico de Suárez. Para que assim seja possível balisar os riscos, e o impacto sobre as distinções propugnadas por Suárez (Seção III). Acrescentaremos, por fim, algumas tensões entre *potentia objectiva* e *potentia logica* na *distinctio rationis* suareziana (Capítulo V), no intuito de articular, por um lado, os desdobramentos da posição filosófica de Suárez no contexto das *aeternae veritates*, e suas prospecções metafísicas (Seção I) em direção à Modernidade através da metafísica cartesiana, e, por outro, constatar a originalidade da posição suareziana enquanto marco ontológico que, no alvorecer da Modernidade, elabora um patente retorno à *noesis parmenídica* (Seção II). Concluiremos, com base nos Capítulos I-III, em oposição à possível validade das controvérsias articuladas nos Capítulos IV e V, oriundas da interpretação dominante das *Disputationes Metaphysicae*, em favor de uma leitura renovada do edifício metafísico suareziano no sentido de uma projeção a trabalho futuros.

Em se tratando de uma pesquisa filosófica, de conteúdo estritamente teórico, o método a ser empregado será, como dissemos, sob o viés bibliográfico-investigativo, de caráter *analítico* – pois fundamentar-se-á na decomposição conceitual específica nas DM –, e *genético* – pois visa consolidar uma história das ideias, porquanto tenciona resgatar a gênese do problema, que, de acordo com os estudos de Iturrioz (1949, p.34), constitui o conteúdo seminal que viria a inspirar a redação das DM, “pedra de toque de uma nova era na especulação filosófica” (1949, p. 19). Partimos, pois, de uma arqueologia dos conceitos, em direção a apresentação e, posterior, discussão das teses suaristas, projetando uma avaliação em termos de uma interpretação invariavelmente crítica – amparando-nos, sempre que possível, nas leituras de Étienne Gilson (1884–1978), mais ilustre medievalista do século XX, fio condutor quase que universal das interpretações de Eleuterio Elorduy (1896–1990), Norman J. Wells (1926–2013), John Patrick Doyle (1930–2016) e José Gómez Caffarena (1952–2013), os quais, entre outros, compõe a constelação dos mais renomados estudiosos da obra de Francisco Suárez. A atividade de caráter investigativo à qual nos lançamos, justifica-se, sobretudo, pela própria magnitude da obra suareziana, cujo valor encontra-se no amplo e profundo conhecimento das fontes gregas e cristãs da filosofia, na erudita e seleta informação da produção filosófica da

escolástica medieval e renascentista, na perspicácia hermenêutica, na precisão analítica e na primazia histórica de seu discurso, motivo pelo qual, nos círculos acadêmicos que frequentava, como conta Enes (1999, p. 30), era corrente proverbiar-se: “– *Apud Suarezium tota schola auditur!*”.

I. FRANCISCO SUÁREZ, CRÍTICO DA TRADIÇÃO

Dotado de incomparável coerência metodológica e de estilo, é, como dissemos, no decurso de sua *Disputatio XXXI – De essentia entis finiti ut tale est et de illius esse eorumque distinctione*, que Francisco Suárez, após um longo percurso teórico, adentra a discussão específica sobre a estrutura do *ente finito enquanto tal* [*entis finiti ut tale est*], com foco especial ao tocante à distinção entre essência e existência, a partir do contexto histórico de posições que decorrem do período medievo que o precedera. Suas extensas arguições deixam evidente que Suárez é também um conhecedor agudo de uma enorme variedade de posições tomadas por seus precursores mais imediatos, bem como de seus contemporâneos salmantinos e conimbricenses. O intercâmbio entre o contexto remoto, ao qual Suárez faz referência, com a conjuntura filosófica que lhe é mais próxima, constitui uma das considerações históricas mais obscuras e difíceis não apenas no que diz respeito ao todo das DM, de maneira geral, mas especialmente a esta que nos interessa em particular, sobre a qual, sem dúvida, exigir-se-ia um esforço de pesquisa historiográfica mais detido e acabado. Jesús Iturrioz (1949. pp. 159-160), aliás, um dos estudiosos de referência da obra de Francisco Suárez, a respeito da dificuldade de se conhecer as fontes da obra suareziana comenta:

Poderá acusar-se o Exímio de nem sempre se basear em leituras diretas dos autores citados; que às vezes é impreciso nas referências, por fiar-se em sua memória; que se vale de referências de segunda mão [...] Certo. Mesmo assim, há de se reconhecer em Suárez uma exuberante riqueza de conhecimentos histórico-positivos como base de sua construção ideológica, desde sempre muito superior à ordinária entre os escolásticos [...]⁷.

Não obstante a patente dificuldade historiográfica, para que o levantamento preliminar de Suárez sobre tais posições precedentes às suas reflexões, bem como para que suas subsequentes observações, sejam inteligíveis e não viciadas pelo persistente espectro equivocidade, tão temido pelo *Doctor Eximius*⁸, este, antes de mais nada, toma o cuidado de

⁷ Tradução nossa. Sobre a influência de Suárez como historiador e crítico da filosofia, veja-se: WELLS, 1962. p. 419, nota 1. Sobre pesquisas relativamente recentes a respeito do contexto histórico imediato em Salamanca, veja-se: KENNEDY, 1972. pp. 5-71. E para uma ampla discussão a respeito das origens da metafísica suareziana, veja-se: DI VONA, 1968.

⁸ O receio de Suárez por qualquer equivocidade, ou falta de clareza, é constante no decurso da *Disputatio XXXI*, cf., por exemplo, a imensa cautela com que trata alguns conceitos em: DM XXXI I, 2 e 13; II, 11; IV, 7; VI, 13 e 24; XII, 42-44. Sobre uma queixa mais global de Suárez, que alcança até mesmo a sua fonte primeira que é Aristóteles, veja-se seu *Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*: “Aqui surge, por sua vez, a questão da identidade entre a essência e o sujeito nas formas separas, e de sua distinção nas realidades sensíveis. Assim dito, Aristóteles parece defender ambas as posições. Mas creio que nestas palavras e questões, segundo se indicou antes, se deslizam muitos equívocos no tratamento atual que se lhe é dado no ensino e na maneira mesma como Aristóteles as expõe, isto agora ficará patente” (tradução nossa). No original, lê-se: “*Unde rursus pullulat alia quaestio, an in formis separatis quod quid est non sit aliud ab eo cuius est, in sensibilibus autem rebus haec distinguantur. Utrumque enim videtur Aristoteles docere in citatis verbis. Existimo autem esse magnam*

prefaciara a investigação da presente *Disputatio* com uma espécie de glossário do léxico nodal da controvérsia secular à que se pretende lançar, a saber: a distinção entre essência e existência. Desde já, ele se esforça para deixar claro que os termos *esse* ou *existentia* não devem ser tomados nem por *ser essencial* [*esse essentiae*], nem por *ser subsistencial* [*esse subsistentiae*], e tampouco por *ser de uma proposição verdadeira* [*esse veritatis propositionis*]. Mas sim, que a existência de uma criatura significa a *existência em ato* pela qual a essência de uma criatura é atualmente constituída, fora de suas causas. Tratando-se, assim, de algo real e intrínseco à estrutura dos entes criados. Note-se, portanto, que esse será uso particular de *esse* ao qual Suárez refere-se explicitamente através termo *esse existencie*, *i.e.*, *ser existencial*⁹ (cf. DM XXXI, I, 2). Dado que a cautela de Suárez não se limita de modo algum apenas esta *Disputatio*¹⁰, de acordo com Owens (1966. p. 6, nota 22), parece que Suárez, enquanto historiador, também considera a filosofia escolástica como um único “sistema”, com grande parte de suas diferenças redutíveis a algum aspecto de equívoco inadvertido. Assim sendo, é interessante que o leitor da obra de Suárez esteja constantemente ciente de sua persistente inclinação à reconciliação entre doutrinas, posto que ele mesmo deixa explicitamente assinalado seu “modo de reduzir ao acordo as diversas opiniões e afirmações dos Doutores” (DM LIV, II, 15)¹¹, e neste ponto, saiba-se, jamais procederá de maneira diferente.

Observadas estas especificações semânticas e lexicais, refletindo então propriamente sobre o problema acerca da essência e da existência – como se sabe, amplamente variado e persistente na história da metafísica medieval – Suárez observa que essa querela é, de fato, polarizada fundamentalmente em torno de três “opiniões”, ou tradições metafísicas capitais, sobre as quais, por uma questão metodológica, dada a extensão de suas doutrinas, nos debruçaremos apenas brevemente, a fim de que tenhamos condições de melhor avaliar o que há de próprio na, invariavelmente crítica, posição suareziana.

aequivocationem in his verbis et quaestionibus prout nunc tractantur in scholis, et prout Aristoteles eas ponit, ut in superioribus tactum est, et ex hoc loco fiet manifestum. [...]” (Lib. VIII, Cap. III, Q. 3).

⁹ Para uma análise completa do uso e interpretação suareziana das locuções *esse essentiae* e *esse existentiae*, respectivamente, como *ser essencial* e *ser existencial*, veja-se: OWENS, 1957. pp. 151-152.

¹⁰ cf. sua insistência em uma mera *dissensio in modo loquendi* no texto citado na nota 52 do presente trabalho.

¹¹ Tradução nossa. No original, lê-se: [...] *assignavimus modum conciliandi varias opiniones et dicta Doctorum [...]*”. Acerca dessa tendência conciliatória, não exatamente eclética, mas ecumênica, veja-se: LOHR, 1976. pp. 208-211.

II. AS TRÊS TRADIÇÕES DA DISTINÇÃO ENTRE ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA

A primeira, e talvez a mais influente tradição, é a dos tomistas, ou melhor, dos professos discípulos de Tomás de Aquino (1225–1274), que propõem uma *distinção real* [*distinctio realis*] entre a essência e a existência de um ente finito, ou seja, uma distinção entre *duas realidades* [*duae res*]¹² que intrinsecamente o constituem. Note-se, porém, que esta não se trata de uma formulação absolutamente fiel à posição de Tomás. Na verdade, trata-se, como bem sabe Suárez, de uma reminiscência oriunda de Egídio Romano (1243–1316), ainda que ele mesmo, bem como Jean Capréolus (1380–1444), Pablo Barbo (1458–1494), mais conhecido como Soncinas, e Tommaso De Vio (1469–1534), conhecido como Cardeal Caetano, ofereçam declarações de que tal fórmula, como chegou-se a criticar, não deva ser tomada, em sentido próprio, como uma defesa de *dois entes* [*duo entia*]¹³, posição esta nem sempre compartilhada por todos os tomistas da época. À bem da verdade, vale dizer que em Salamanca houve uma considerável contenda entre os tomistas sobre se tal formulação fazia justiça à “legítima” doutrina de Tomás¹⁴. Além disso, alguns tomistas salmantinos não estavam dispostos a

¹² Posição esta à qual Suárez há de se opor frontalmente: “[...] a essência criada constituída atualmente fora das causas não se distingue realmente da existência, de tal maneira que sejam duas realidades ou entidades distintas” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *essentiam creatam in actu extra causas constitutam non distingui realiter ab existentia, ita ut sint duae res seu entitates distinctae*” (DM XXXI, VI, 1).

¹³ Estes são, talvez, os tomistas mais influentes, e, por isso mesmo, mais referidos por Suárez no tocante aos desdobramentos da tradição que defende uma *distinctio realis*. Portanto, dada as já mencionadas (cf. nota 7, no presente trabalho) eventuais imprecisões bibliográficas de Suárez, sempre que possível, faremos referência às passagens das obras dos autores que se afigurarem como mais relevantes. Assim sendo, veja-se a passagem de Egídio Romano (1930. t. XIX); onde Edgar Hocedez (1930. pp. 55-56), em sua introdução à referida obra, expõe, em detalhe, em que sentido Egídio deseja tomar a fórmula *dua res* em sentido estrito, confundindo-a com *dua entia*. A respeito da renúncia de Capreolus sobre esta fórmula, que ocorre no contexto da resposta a uma objeção do escotista francês, Pedro Auréolo, o *Doctor Facundus* (1280–1322), veja-se: CAPREOLUS, 1900. s. I, d. 8, q. 1. Sobre as ressalvas de Soncinas, consulte-se: SONCINAS, 1522. s. I, d. 8, q. 1. Caetano chega a usar explicitamente a fórmula *duae res*, porém, em resposta a uma objeção ao escotista franciscano e arcebispo italiano, Antonio Trombetta (1436–1517), em CAJETAN, 1964. c. 5, n. 102 et seq., afirma que a distinção real não se faz sempre necessária. A influência, oriunda da tradição nominalista, sobre o que significa ser realmente distinto, também deve ser atentamente observada, como destaca Kennedy (1974. p. 256), contudo, por uma questão metodológica não o faremos aqui, posto que escapa ao nosso escopo. Além disso, a fim de apreciar as fontes e influências da fórmula *duae res* na controvérsia entre essência e existência, deve-se considerar, no entanto, o papel de uma obra, hoje reconhecida como bastarda, mas outrora atribuída a Tomás (AQUINO, 1927. t. 1, c. 2), especialmente onde se lê: “Aqui devemos notar que na criatura, *esse essentiae* e *esse actualis existentiae*, diferem realmente, enquanto duas coisas diversas: isso está claro” (tradução nossa). No original lê-se: “*Ubi nota quod in creaturis esse essentiae et esse actualis existentiae differunt realiter, ut duae diversae res: quod sic patet*”. Para um exemplo de referência à essa obra como supostamente sendo uma autêntica declaração expressa de Tomás, veja-se: JOÃO DE SANTO TOMÁS, 1933. I, q. 7, a. 4.

¹⁴ Ao analisar o tomismo vigente em Salamanca no século XVI, Kennedy (1974. pp. 255-256) conta que, de fato, “Francisco de Vitória [entre outros] dizem explicitamente que Aquino não ensinou que essência e existência são duas coisas” (tradução nossa). O mesmo ponto é sublinhado também em outro estudo, mais minucioso: KENNEDY, 1972. pp. 7-17, 40-47. Contudo, Kennedy (1974. p. 256) faz questão de nos advertir que este estava longe de ser um ponto pacífico, haja vista que “Domingo Bañez e Pedro de Ledesma estavam cientes de que Aquino não ensinava essa doutrina explicitamente, mas tinham certeza de que era isso o que ele queria dizer”

defender a segunda tradição, cujo cerne discutiremos a seguir, não apenas devido aos problemas decorrentes da perspectiva das *dua res*, mas também por acreditarem que esta interpretação não era de todo inconsistente com a posição de Tomás de Aquino¹⁵.

A segunda, e não menos importante tradição, fora adotada pelos escotistas, defensores da doutrina indiscutivelmente proclamada por João Duns Escoto (1266–1308), que, assim como os tomistas, também argumentavam em favor de uma espécie de distinção real, mas de um tipo, por assim dizer, mais moderado do que a da primeira tradição. Suárez opta por discriminá-la como distinção modal, ou *ex natura rei*; uma vez que, ao contrário da primeira tradição, a existência aqui não é tanto uma *res* mas um *modus rei*¹⁶. No entanto, em ambas as tradições, cada uma a seu próprio modo¹⁷, há um acordo fundamental no tocante ao entendimento da essência como algo, ou uma realidade [*res*], alheia à existência. E, com efeito, grosso modo, argumenta Suárez (DM XXXI, I, 11), aos escotistas parece evidente que “[...] o que está fora da essência de uma coisa é preciso que se distinga *ex natura rei*, ao menos formalmente, da essência da coisa; e [para eles] a existência está fora da essência da criatura [...]”¹⁸.

A terceira e última tradição, ainda que representada por filósofos e teólogos de perspectivas divergentes, insiste em uma identidade atual entre a essência e a existência no tocante à constituição das *naturae create*, ou seja, dos entes finitos. Ao desempenhar essa posição, tais pensadores se opõem impetuosamente às classes de distinção real e modal apresentadas pelas duas posições anteriores, e argumentam apenas sob a égide de um tipo de distinção conceitual, ou de razão [*distinctio rationis*]¹⁹, que a essência, nos entes finitos, não é senão idêntica à existência. Implicada está aqui, uma questão teológica importante acerca do

(tradução nossa). Sobre a convicção de Domingo Bañez (1528–1604), e sobretudo acerca da interpretação de Pedro de Ledesma (1544–1616), ambos dominicanos espanhóis, veja-se: KENNEDY, 1968. pp. 25-38.

¹⁵ Zúmel (1597. I, q. 3, a. 4), tomista da ordem dos mercedários e professor da Universidade de Salamanca, delata, consoante a Ledesma, que esta perspectiva fora endossada pelos dominicanos espanhóis Francisco de Vitória (1492–1546), Domingo Soto (1494–1560) e Melchor Cano (1509–1560). Relato este corroborado por Kennedy (1968. p. 30), que, em outros trabalhos, também nos dá notícias de outros tomistas que, do mesmo modo, avaliaram a posição escotista como não contrária à doutrina de Tomás (1974. p. 256; 1972, p. 43).

¹⁶ Posição esta que Suárez, ao rejeitá-la, tratará de inquirir com idêntica atenção a possibilidade de existência de tais modos: “[...] pode-se perguntar se o modo de uma coisa, o qual não se distingue realmente, senão *ex natura rei* ou modalmente dela mesma, tem sua existência própria e particular distinta das coisas de que é modo” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *inquiri potest an modus rei, qui non realiter, sed ex natura rei seu modaliter ab ea distinguitur, habeat propriam et peculiarem existentiam, distinctam a re cuius est modus*” (DM XXXI, XI, 30).

¹⁷ Para uma avaliação da crítica suarista da distinção modal propugnada pelos escotistas, veja-se: WELLS, 1962. 419-444. E quanto à resposta escotista, mais significativamente aceita em seu tempo, no tocante às convergências e divergências das tradições tomista e escotista sobre a distinção entre essência e existência, veja-se: MASTRI, 1646. d. VIII, q. II.

¹⁸ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *quia quod est extra essentiam rei, necesse est distingui ex natura rei, saltem formaliter, ab essentia rei; sed esse est extra essentiam creaturae [...]*”

¹⁹ Cf. DM XXXI, I, 12.

Verbo encarnado, sobre a qual efetivamente não nos debruçaremos²⁰, mas que é importante destacar posto que denota a coerência intelectual de Suárez, que, desde o início, ao traçar o “Motivo e plano de toda a obra”, ainda no pórtico das *Disputationes*, logo na primeira linha expõe que “[...] é impossível ser um bom teólogo sem haver firmado primeiro os sólidos fundamentos da metafísica [...]” [DM, *Ratio et discursus totius operis*]²¹. É, pois, incontestemente a visão global e sistemática do *Doctor Eximius*, sempre cauteloso por não incorrer em contradições, mesmo que extrínsecas à matéria perquirida.

Bem, diante do exposto, uma vez estabelecido esse esboço histórico, e após demonstrar-se conhecedor da literatura fundamental sobre o tema em questão, Suárez lança-se sem hesitação em direção favorável à terceira e última tradição²², expondo-a, porém ao seu modo:

Esta terceira opinião deve ser explicada de tal maneira que a comparação seja feita entre a *existência atual*, a qual denominam ser em “ato exercido”, e a *essência atual* existente. Neste sentido [...] a existência e a essência não se distinguem realmente, por mais que a essência concebida abstrata e prescivamente, enquanto está em potência, se distinga da existência atual como o *não ente* do *ente*. Julgo que esta sentença, assim explicada, é absolutamente verdadeira. Seu fundamento consiste, de maneira breve, em que uma coisa não pode estar constituída intrínseca e formalmente na razão de ente real e atual por outra coisa distinta dela mesma, porque, pelo fato mesmo de distinguir-se um elemento de outro como um ente de outro ente, cada um possuiria a condição de ente, enquanto distinto do outro, e, em consequência, não seria constituído formal e intrinsecamente por ele²³.

Posto isto, declara que as seções seguintes da DM XXXI se ocuparão de expor cuidadosamente os princípios básicos e justificativas subjacentes à sua posição metafísica, para

²⁰ Grosso modo, se poderia dizer que o que provocará, em Suárez, simpatia à tradição da *distinctio rationis*, é a preocupação de que “[...] a humanidade não poderia ser assumida pelo Verbo sem sua existência própria, já que isto não pode ter legítimo fundamento senão na identidade da essência e da existência da natureza criada [...]” (Ibidem. Tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *humanitatem non potuisse a Verbo assumi sine propria existentia, nam id recte fundari non potest nisi in identitate essentiae et existentiae naturae creatae [...]*”.

²¹ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *fieri nequit ut quis Theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysicae iecerit fundamenta [...]*”.

²² Ainda que a opinião de Bartolomeo Mastri (1646. d. VIII, q. II), eminente escotista da ordem dos franciscanos conventuais, amparado por outros escotistas da época, como o já citado Pedro Auréolo, bem como pelo clérigo alemão Gabriel Biel (1420–1495), o egrégio *Doctor Profundissimus*, que ao analisarem a obra de Suárez, o consideram, assim como ao, também jesuíta, Benedito Pereira (1535–1610), enquanto representante de uma tradição que denominam como *Neutrales*.

²³ Grifo e tradução nossos. No original, lê-se: “*Haec opinio tertia sic explicanda est, ut comparatio fiat inter actualem existentiam, quam vocant esse in actu exercito, et actualem essentiam existentem. Et sic [...] existentiam et essentiam non distingui in re ipsa, licet essentia, abstracte et praecise concepta, ut est in potentia, distinguatur ab existentia actuali, tamquam non ens ab ente. Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram. Eiusque fundamentum breviter est, quia non potest res aliqua intrinsece ac formaliter constitui in ratione entis realis et actualis per aliud distinctum ab ipsa, quia, hoc ipso quod distinguitur unum ab alio tamquam ens ab ente, utrumque habet quod sit ens, ut condistinctum ab alio, et consequenter non per illud formaliter et intrinsece*” (DM XXXI, I, 13).

que se possa “[...] proceder com mais distinção e sem a equivocidade de palavras [...] tão frequente nesta matéria [...]”²⁴.

I.II. STATUS ONTOLÓGICO DOS SERES FINITOS ANTES DA CRIAÇÃO

Não surpreende que o ponto de partida de Suárez interrogue o status da essência de uma criatura antes de sua produção por Deus [*Quid sit essentia creaturae, prisquam a Deo producat*], uma vez que as doutrinas acerca da essência contidas nas duas tradições precedentes fazem uso do mesmo ponto de partida²⁵. Seu intuito, comenta Caffarena (1959. p. 141) é “[...] sem dúvida, evitar a impressão, que se poderia dar, de conceder à essência uma atualidade própria *anterior* à existência; [sendo este, pois] seu empenho primordial nesta Disputa” (tradução nossa). Neste sentido, dirá Suárez, que antes de mais nada

[...] deve-se começar por estabelecer que a essência da criatura, ou seja, a criatura por si mesma e antes de ser produzida por Deus, não possui por si nenhum verdadeiro ser real, e portanto, prescindindo do ser da existência, a essência não é nenhuma realidade senão absolutamente nada [...]²⁶

Com suas raízes profundas na metafísica grega, que remonta a Parmênides de Eleia (530 a.C. – 460 a.C.), tais doutrinas, ainda que divergentes, em seu escopo, da *noesis parmenídica*, vieram a ser a moeda comum na metafísica medieval, islâmica e cristã, forjadas cada uma à sua própria imagem por pensadores como o polímata persa Ibn Sīnā (980–1037), conhecido no ocidente como Avicena; Alberto Magno (1193–1280), dominicano alemão reverenciado como *Doctor Universalis*; Henrique de Gand (1217–1293), pensador belga venerado pela Igreja como *Doctor Solemnis*; João Duns Escoto (1266–1308), ilustre franciscano escocês conhecido como *Doctor Subtilis*; e Egídio Romano (1243–1316), agostiniano e destacado aluno de Tomás, que era conhecido como *Doctor Fundatissimus*, apenas para citar alguns dos nomes de seus mais insignes representantes. Todos eles, diga-se, profundamente conhecidos por Francisco Suárez. Seja como for, consoante ao demonstrado pela interpretação de Gilson (1951. pp. 75-107), a característica predominante nessas tradições é a de uma essência que, por si só, desfruta de um ser ou realidade, à parte de qualquer causalidade criativa e eficiente de Deus. Tanto é assim que as essências, concebidas desta

²⁴ Ibidem. Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *ut distinctius procedatur et absque terminorum aequivocatione [...] esse frequentem in hac materia [...]*”.

²⁵ Como faz questão de demonstrar Suárez, em DM XXXI, II, 1.

²⁶ Tradução nossa. No original lê-se: “*Principio statuendum est essentiam creaturae, seu creaturam de se et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale, et in hoc sensu, praeciso esse existentiae, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil*” (DM XXXI, II, 1). Vale dizer que, possivelmente, este seja um marco ontológico ao qual, no alvorecer da modernidade, no cerne da posição de Suárez, observe-se um retorno à Parmênides.

maneira por tais pensadores, salvaguardando as diferenças, permanecem perdurando, sempiternamente, mesmo que as coisas atuais que as incorporaram hajam perecido ou deixado de existir²⁷.

Ou seja, em síntese, as *essências* de seres finitos, ao contrário de sua *existência*, serão, pois, eternas, necessárias e não-causadas por uma *causa eficiente*. De tal modo que, por implicação, em sendo a existência de uma criatura produzida por uma causa eficiente, ela não é eterna, senão temporária, não é necessária, mas contingente, e, por conseguinte, não incriada, mas criada, pois não é por si, mas por outro. Restaria apenas garantir, por fim, contra uma possível identidade distinguida apenas por razão, que uma e a mesma coisa não pode ser e, ao mesmo tempo, não ser dependente de uma causa eficiente, para assegurar a validade de uma distinção real ou modal entre a essência e a existência de uma criatura. Alvo sobre o qual Suárez debruçará, evidentemente, suas mais severas críticas²⁸.

²⁷ Veja-se, também, os estudos comparativos, sobre os quais nos debruçaremos com mais atenção a seguir, entre as posições de Descartes e Suárez quanto a questão da distinção, e suas respectivas compreensões acerca da essência: CRONIN, 1966. pp. 167-199; e WELLS, 1966. pp. 34-43.

²⁸ cf. DM XXXI, II, 4; II, 11. É interessante notar, como aponta Gilson (1955. p. 211), que “O complexo metafísico resultante da combinação da noção de Avicena de causalidade eficiente, enquanto origem da existência, com o universo Procleano, descrito no *Livro sobre as Causas*, se tornará muito comum no final do XIII.” (tradução nossa). De modo que, não por acaso, como também percebe Gilson (1952. p. 487. nota 1) “fora sem dúvida mais difícil no início do século XIV, de se distinguir entre a posição de Avicena e aquela de Santo Tomás, sobre a composição entre essência e ato de ser, do que é para nós hoje [...]” (tradução nossa).

II. REFUTAÇÃO DAS DISTINÇÕES *REALIS* E *MODALIS*

Esta perspectiva, na qual a essência é ou tem uma realidade em si mesma, é uma constante não apenas entre os tomistas, mas também entre outros filósofos e teólogos ilustres explicitamente citados por Suárez em seu catálogo inicial de pensadores e obras que se alinham em defesa das distinções real e modal. Perspectiva esta tradicionalmente dominante na obra do dominicano italiano, Giovanni Crisostomo Javèlli (1470–1538)²⁹, bem como nos já citados Jean Capréolus³⁰, Tommaso De Vio³¹, João Duns Escoto³², Henrique de Gand³³, e Egídio Romano³⁴, principalmente, sendo quase sempre reencontrada, com o acréscimo de algum ou outro detalhe, naqueles influenciados por suas ideias. Note-se, que este é sobretudo o caso de Salamanca, onde, de acordo com os influentes estudos de Kennedy (1974), tal posição fora explicitamente defendida por grandes tomistas dominicanos, como Francisco de Vitória (1492–1546)³⁵, Domingo de Soto (1494–1560)³⁶, Bartolomé de Medina (1527–1581)³⁷ e Pedro de Ledesma (1544–1616)³⁸, por exemplo.

Suárez não apenas está ciente dessa persistente e predominante tradição, como também é conhecedor das modificações que esta sofrera por parte de alguns tomistas – como é o caso do já citado Soncinas³⁹ e do, também dominicano, Silvestre de Ferrara (1474–1528)⁴⁰, bem como que, em Salamanca, obteve continuidade notadamente com Domingo Bañez (1528–1604)⁴¹ – os quais defendem a perspectiva de que as essências das criaturas são genuinamente criadas pela causa eficiente. Entretanto, embora neste caso não existam essências eternas, existiriam *verdades eternas* e não criadas que, na ausência de essências eternas, serviriam de

²⁹ Cf. JAVÈLLI, 1568. t. 1, c. 4. pp. 467-468.

³⁰ Cf. WELLS, 1960. pp. 1-24.

³¹ Cf. GILSON, 1953. pp. 267-286; MAURER, 1966. pp. 268-278; e WELLS, 1968. pp. 112-117.

³² Cf. GILSON, 1952. pp. 116-215; e CRONIN, 1966. pp. 167-199.

³³ Cf. PAULUS, 1938. pp. 259-352; e CAFFARENA, 1958. pp. 93-126.

³⁴ Mesmo sendo aluno pessoal de Tomás de Aquino, a posição de Egídio contudo, divergindo dos tomistas que o sucederiam, sustenta que as essências enquanto tais têm atualidade suficiente para serem conhecidas, mas não para o bastante para existirem de fato. A despeito reminiscência das interpretações de sua obra, isto é o mais próximo que o *Doctor Fundatissimus*, alcança da doutrina das essências eternas defendida entre os tomistas. Veja-se: EGÍDIO ROMANO, 1646. V, 3.

³⁵ Cf. KENNEDY, 1974. pp. 257-258; 1972. pp. 7-17.

³⁶ Idem, 1972. pp. 22-32.

³⁷ Ibidem, pp. 47-50.

³⁸ Idem, 1968. pp. 31-33.

³⁹ Cf. SONCINAS, 1948. l. 4, q. 12.

⁴⁰ Cf. FERRARA, 1920. l. II, q. 52. Para um estudo condensado sobre questão do ser, e seus desdobramentos na querela da distinção entre essência e existência, nas interpretações de Tomás de Aquino, elaboradas por Capréolus, Caetano e especialmente por Ferrara, veja-se: HEGYI, 1959. 176 p.

⁴¹ Cf. BAÑEZ, 1934. I, q. 10, a. 3. Para uma versão inglesa, com introdução e notas, consulte-se também: BAÑEZ, 1966. pp. 117-119, especialmente. Em uma edição mais completa, consta uma interpretação estendida, e mais explícita das posições de Soncinas e Silvestre de Ferrara, veja-se: BAÑEZ, 1584. q. 44, a. 1.

base para o empreendimento metafísico em andamento. Porém, como veremos com mais detalhe adiante, Suárez não é menos adverso a este aspecto alternativo da tradição do que com sua primeira faceta⁴².

Neste sentido, como se vê, Suárez não só dispõe de um vasto e detalhado conhecimento acerca dessa tradição, que concebe a essência como sendo por si mesma dotada de um ser essencial, como também está ciente, e em franca simpatia com vigorosas contestações, ao seu ver negligenciadas, que, de longa data, combatem as distinções *realis* (*duae res*) e *modalis* ou *ex natura rei* (*modus rei*) sobre a essência e a existência das criaturas⁴³. Condenações estas que, como nota Suárez, denunciam que tais interpretações da distinção entre essência e existência nos seres finitos, apresentam grande vulnerabilidade a uma crítica devastadora oriunda do franciscano inglês Guilherme Ockham (1285–1347), o temido *Doctor Invincibilis*, e da tradição nominalista. Haja vista que, sem dúvida, como bem resume Kennedy (1974. p. 256), “se se tratassem, de fato, de duas coisas distintas, então nenhuma contradição estaria envolvida se Deus preservasse a essência de uma coisa no mundo sem a sua existência, ou ao contrário, sua existência sem sua essência, ambas hipóteses as quais são impossíveis”.

De fato, embora o *princípio de separabilidade*, que sugere a possibilidade de se conceber a essência em separado da existência ou, inversamente, a existência separada da essência, esteja amplamente presente em Egídio Romano⁴⁴, deve-se reconhecer que, ao que nos consta, ele não aparece explicitamente em nenhum dos antigos tomistas que Suárez explicitamente classifica em defesa da *distinção real*. Capréolus, aliás, confronta abertamente essa dificuldade e nega sua validade⁴⁵. No entanto, tal argumento é aludido por Domingo de

⁴² Cf. DM XXXI, XII, 41-45.

⁴³ Cf. DM XXXI, XII, 1-5. Especialmente o parágrafo 5, onde, com notável indignação, Suárez questiona aqueles que defendem a separabilidade entre essência e existência.

⁴⁴ Cf. EGÍDIO ROMANO, 1930. t. XII. pp. 67-68. Suárez ao citar este mesmo texto, onde Egídio parece propugnar a possibilidade, contra a convicção suarista, de essências separas, adverte que o próprio Egídio insistira em equívocos já refutados pelo, também franciscano, Alexandre Halense (1436–1517): “Nisto insistem, efetivamente, os que pretendem que a existência deve distinguir-se, ao menos *ex natura rei*, da essência da criatura, como sucede sobretudo com Egídio [...] principalmente em seu opúsculo *De ente et essentia*, esforçando-se em demonstrar que não se pode produzir nem destruir a criatura, se sua essência não é algo distinto de sua existência, podendo, por isso mesmo, ser-lhe infundida a existência ou ser separada dela. Este mesmo modo de se expressar é relatado, com anterioridade a Egídio, por Halense [...] havendo-o refutado com elegância” (tradução nossa). No original, lê-se: “*In hoc enim magnam vim faciunt qui contendunt existentiam debere distingui saltem ex natura rei ab essentia creaturae, et praesertim Aegidius [...] et maxime in suo opusculo de Ente et essentia, contendens nec posse fieri creaturam, neque destrui, nisi essentia eius sit aliquid distinctum ab eius esse, cui possit et esse imprimi et ab ea separari. Hunc autem dicendi modum ante Aegidium retulit Alensis [...] et eleganter refutavit*” (DM XXXI, XII, 35).

⁴⁵ Cf. CAPREOLUS, 1900. p. 327. Sobre a crítica de Capréolus, veja-se: HEGYI, 1976. p. 16-18.

Soto, a quem Suárez (DM XXXI, I, 11), a despeito de possíveis discordâncias, cita em diversas referências à *distinção modal*⁴⁶.

Por outro lado, há fortes indícios de que os tomistas salmantinos tenham sido consideravelmente contrariados por esta questão da *separabilidade* da essência pela existência e da existência pela essência, oriunda das hipóteses levantadas pela crítica nominalista. Talvez por isso, o próprio Suárez elabore um largo exame deste mesmo problema⁴⁷, referindo-se às várias posições de maneira curiosamente anônima. Em todo caso, parece ainda assim evidente que Suárez esteja ciente de grande parte da controvérsia entre os tomistas de Salamanca sobre esta questão, instada pela condenação nominalista, posto que demonstra, mais uma vez, conhecer bem aqueles que defendem as mais variadas posições, especialmente, os que alegam uma essência possa ser preservada sem existência⁴⁸, bem como aqueles que, ao contrário, argumentam que a existência pode ser preservada sem essência⁴⁹. Em cada caso, Suárez circunscreve as consequências insustentáveis provenientes de cada uma dessas posições, reforçando, a cada passo, sua crítica e rejeição da tradição daqueles que propõem as distinções real ou modal entre a essência e a existência nas criaturas.

Inteiramente cômico e apropriado, destarte, da extensão e significado desta tradição – em cujo bojo se concebe a essência como uma verdadeira *res*, em si mesma, na história recente e pregressa da metafísica medieval e renascentista, especialmente aos moldes de como fora defendida por Capréolus e pelos tomistas que o sucederam – Suárez vigorosamente a refuta, e expõe como princípio básico e nuclear de sua escolha pela terceira tradição, a noção supramencionada de que antes da produção criativa de Deus, a essência de um ser finito é *absolutamente nada* [*omnino nihil*]. Portanto, longe de ser alguma coisa [*res aliqua*], antes da

⁴⁶ Cf. SOTO, 1582. II, q. 2. Convém observar o papel de Soto no desenvolvimento da doutrina da existência na Universidade de Salamanca, para tal, veja-se: KENNEDY, 1972. pp. 22-32. Entretanto, para uma avaliação das críticas que Suárez desfere contra as tradições que aí vigoravam, veja-se, ainda: WELLS, 1962. p. 419. Porquanto, se possa ainda tomar nota do ataque a Suárez erigido pelo jesuíta espanhol Gabriel Vásquez (1549–1551), o *Doctor Acutus*, por haver atribuído uma distinção modal a Soto, veja-se: *Ibidem*. p. 430-431.

⁴⁷ Cf. DM XXXI, XII. Onde Suárez começa perguntando “se a essência criada é separável de sua existência” [*Utrum essentia creata sit separabilis a sua existentia*. parágrafo 1], para demonstrar que “a existência não pode se conservar sem essência própria” [*Non posse conservari existentiam absque propria essentia*. parágrafos 2-4], e concluir afirmando que “é absolutamente contraditório que a essência se conserve sem nenhuma existência” [*Essentiam conservari sine ulla existentia prorsus repugnat*. parágrafo 5]. O argumento segue por toda a *Sectio XII*.

⁴⁸ Dentre os quais, por exemplo, veja-se: ZÚMEL, 1597. I, q. 3. a. 4. E, também, sobre Pedro de Ledesma, veja-se: KENNEDY, 1968. pp. 35-36. Kennedy (1974. pp. 256-257) confirma que Bañez adotara, inicialmente, esta posição, mas depois revela que tardiamente chegou a rejeitá-la.

⁴⁹ Como novamente é o caso, por exemplo, de Ledesma (*Idem*, 1968. pp. 35-36). Veja-se o artigo de Cunningham (1970. p. 19. nota 116) que realiza um interessante levantamento de fontes que indicam que a edição original do comentário de Bañez sobre a Suma Teológica sustentava, curiosamente, que o *esse* do pão, na Transubstanciação, continuaria a existir sem a sua essência.

criação ela não usufrui de existência verdadeiramente real, seja em si mesma ou à parte do ser existencial. Deste modo, uma das problemáticas tradições que sustentavam uma realidade dúplice [*dua res*], justificando a *distinctio realis*, é literalmente aniquilada, exatamente como Suárez pretendia⁵⁰. Por conseguinte, aqui encontra-se implícita a rejeição suareziana de

⁵⁰ Determinando, sobretudo, como vimos, que primordialmente “deve-se começar por estabelecer que a essência da criatura, ou seja, a criatura por si mesma e antes de ser produzida por Deus, não possui por si nenhum verdadeiro ser real, e portanto, prescindindo do ser da existência, a essência não é nenhuma realidade senão absolutamente nada” (tradução nossa). No original, lê-se: “*Principio statuendum est, essentiam creaturae, seu creaturam de se, et priusquam a Deo fiat, nullum habere, in se verum esse reale, et in hoc sensu, praeciso esse existentiae, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino nihil*” (DM XXXI, II, 1). A noção de *omnino nihil* é ainda mais fortemente afirmada quando Suárez assevera que “[...] o que é simples e absolutamente nada não pode ser verdadeira e realmente algo em nenhuma razão de ente verdadeiro” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *quia quod est simpliciter et omnino nihil, non potest vere et realiter esse aliquid in aliqua ratione veri entis*” (DM XXXI, II, 4). Quanto ao suposto caráter entitativo da essência antes da criação, Suárez indica que “[...] é forçoso admitir que, prescindindo da entidade da existência que é comunicada à criatura mediante alguma causa, a entidade mesma da essência é totalmente nada” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *fatendum ergo necessario est, seclusa entitate existentiae quae per effectiorem aliquam communicatur creaturae, ipsam entitatem essentiae omnino nihil esse*” (DM XXXI, II, 5). Suárez também faz uso da locução *non ens* para referir-se ao ente que todavia não se encontra fora de suas causas, e neste sentido afirma que “[...] a essência concebida abstrata e precisamente, enquanto está em potência, se distingue da existência atual como o não ente do ente” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *essentia, abstracte et praecise concepta, ut est in potentia, distinguitur ab existentia actuali, tamquam non ens ab ente*” (DM XXXI, I, 13). Em outra passagem, diz, mais amplamente, que “[...] nas coisas criadas o ente em potência e o ente em ato se distinguem imediata e formalmente como o ente do não ente absoluto” (tradução nossa). No original, lê-se: “*in rebus creatis ens in potentia et in actu immediate ac formaliter distingui tamquam ens et non ens simpliciter*” (DM XXXI, III, 1). Em suma, “de acordo com esta doutrina verdadeira e com o método de distinguir a essência e existência [dirá Suárez], é consequência manifesta que a essência somente se distingue da existência, considerada rigorosamente, como o ente em potência se distingue do ente em ato; e desta sorte não apenas se distinguem por razão, senão real privativamente como o ente do não ente” (tradução nossa). No original, lê-se: “*Iuxta hanc veram doctrinam et rationem distinguendi essentiam et existentiam, plane consequitur solum distingui essentiam ab existentia in eo rigore sumpta tamquam ens in potentia ab ente in actu; atque ita non solum distingui ratione, sed etiam realiter private, tamquam ens et non ens, quia ens in potentia, ut supra dixi, simpliciter est non ens*” (XXXI, VI, 22). Embora aparentemente inequívocos, a intensidade e o significado apropriados dos termos *omnino nihil* e *non ens* assim empregados por Suárez, têm provocado fortes debates, não apenas em sua época, sendo, por exemplo, interpretado como escotista por Matri (1646. d. VIII, q. I), mas, em se tratando de uma questão fundamental para a compreensão de sua empresa metafísica, ainda hoje mostra-se como objeto de grandes polémicas. Veja-se, por exemplo: RAST, 1935. pp. 340-368; ABRANCHES, 1948. pp. 364-380; CLARKE, 1955. pp. 61-90; OWENS, 1957. pp. 168-185; HELLÍN, 1961. pp. 153 et seq.; CRONIN, 1966. pp. 42-55; DOYLE, 1967. pp. 32 et seq.; SEIGFRIED, 1967. pp. 65-68; GNEMMI, 1969. pp. 314-319. O nódulo desta querela entre grandes estudiosos da metafísica escolástica e suareziana parece se dar especialmente devido um tipo de declaração, problematizada quase sempre na literatura supramencionada, como o faz Conway (1959. p. 123) quando afirma que “[...] está bastante claro que quando Suárez observa que uma essência possível é puro nada, ele não pretende negar que tal essência seja real, mas apenas que se trate de algo atual” (tradução nossa). Esta constatação de Conway, contudo, ao sugerir que a essência ainda não produzida de uma criatura – ou seja, aquilo ao que Suárez referiu-se como *omnino nihil* – é, de alguma forma, *ens reale* ou *essentia realis*, não é de todo despropositada. Parece-nos que esta interpretação se dá em virtude da própria designação professada Suárez, de maneira aparentemente contraditória com o exposto anteriormente, ao afirmar que “a essência possível da criatura [...] não é um ente fingido pelo entendimento, senão que é realmente um ente possível e capaz de existência real, e que, portanto, não é um ente de razão, senão que está de algum modo compreendido no ente real. [...] A essência da criatura, mesmo a não produzida, é de alguma maneira essência real” (tradução nossa). No original, lê-se: “*essentiam possibilem creaturae [...] non esse ens confictum ab intellectu, sed esse ens revera possibile et capax realis existentiae, ideoque non esse ens rationis, sed sub ente reali aliquo modo comprehendendi. Iam enim supra declaravi essentiam creaturae, etiam non productam, esse aliquo modo essentiam realem*” (DM XXXI, II, 10). Não apenas Matri (1646. d. VIII, q. I) chama atenção para este mesmo ponto, mas, consoante a sua interpretação, também a este respeito, do mesmo modo conclui Caffarena (1959. p. 143) que “Suárez, que havia começado a seção negando-lhes [às essências] todo ser real, admite agora,

qualquer causalidade exemplar (ou formal) da essência que seja anterior à efetividade da existência, bem como sua redução dessa causalidade exemplar à causalidade eficiente⁵¹.

Ao tomar tal postura, Suárez novamente deixa claro que está trabalhando dentro de uma extraordinária problemática, predominante no desenvolvimento da teologia e da metafísica tardo-medievais, e que remonta às raízes do pensamento ocidental. No entanto, ao corajosamente tomar parte dessa querela, Suárez não demonstra desejo algum de perpetuar uma controvérsia que, em parte pelo menos, ele considera ser apenas uma *dissensio in modo loquendi*⁵². Pelo contrário, anseia pôr fim à polêmica ou, ao menos, colocá-la em uma

em conformidade com Caetano, que sejam, num sentido mais amplo, a aptidão para o existir real, prescindindo da realização” (tradução nossa). Diante do exposto, supostamente, então, *omnino nihil* e/ou *non ens* parecem indicar apenas uma negação da essência ou existência em ato. Não implicando, assim, necessariamente, em uma negação do *esse* da essência ou da existência possíveis. De fato, encontramos a mesma linha de raciocínio, não apenas em *Commentaria ac disputationes in primam partem d. Thomae de Deo uno et trino* (SUÁREZ, 1856. t. I, l. III, c. IX, 16), mas ainda no contexto das *Disputatio XXXI*, o próprio Suárez faz uma ressalva à noção de que “[...] na essência possível, antes de ser produzida, não existe nada de realidade” ao completar: “(falando propriamente apenas de realidade positiva e atual) [...]” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *in essentia possibili priusquam fiat, nihil rei esse (proprie loquendo de re positiva et actuali)* [...]” (DM XXXI, III, 3). Assertiva esta que inegavelmente contribuiria para as interpretações supramencionadas. Além disso, dada a dupla significação que o termo *ens* carrega para Suárez, qual seja: *ut participium* e *ut nomen* (cf. DM II, 4); o uso de *non ens* na discussão precedente parece indicar apenas uma negação de *ens ut participium*, de modo que o que não é *ens*, neste último sentido, seria ainda *ens ut nomen*. No entanto, ao usar *omnino nihil*, Suárez pretende não apenas negar *ens ut participium*, mas também asseverar que o *ens possibile*, em relação às criaturas antes da criação, na medida em que implica a exclusão da existência atual, não deve ser considerado como partícipe do significado de *ens reale* ou *essentia realis*, englobado pelo sentido de *ens ut nomen*. Caffarena (1959. p. 136. nota 2) percebe esta questão e comenta que “em DM II, 4, 7-11, Suárez havia reservado o termo *in potentia* para o ente com abstração *negativa* de atualidade: mas na DM XXXI não observa sempre essa restrição e denomina *potentia* ou *potentialis* também à *essentia realis* com mera abstração *praecisiva* de atualidade” (tradução nossa). O que, de fato, oferece suporte à constatação de Hellín (1961. p. 147) de que “assim sendo, os possíveis não se incluem no ente real em termos de privação de existência que tem antes de ser criados: pois neste sentido são totalmente nada, e não podem estar contidos no âmbito do ente real, objeto da metafísica” (tradução nossa). Como veremos a seguir, neste ponto, para Suárez, dizer que as criaturas têm algum tipo de ser possível antes de sua criação é insistir em uma *potentia objectiva*, que é, por sua vez, uma denominação extrínseca. E isso, de fato, é totalmente consistente com sua argumentação sobre *omnino nihil*. Veremos também que, por outro lado, neste ponto, suas articulações sobre *ens reale*, *essentia realis* e *ens ut nomen* implicam em uma problemática mudança para a área da *potentia logica*. Diante do exposto, acreditamos que o espectro ambíguo de equivocidade nessa questão parece ser o preço que Suárez está disposto a pagar em seu hercúleo intento de conciliar posições como a de Tomás, sobre a *potentia objectiva* (cf. nota 70) com as de Escoto, sobre a *potentia objectiva* (cf. nota 69) e a *potentia logica* (cf. notas 123, 124).

⁵¹ Cf. DM XXXI, VI, 17; XXV, 2, 7-18. Esta é a maneira que Suárez encontra de combater a influência da doutrina de Enrique de Gand de uma causalidade exemplar, não-criativa e eterna, das essências das criaturas, sobre Capréolus (1900. s. II, d. 1, q. 2, a. 3) e os tomistas que o seguem. O ataque de Suárez à doutrina da causa exemplar sustentada por seus adversários é frequente e muitas vezes mal interpretado. Pois, como aponta Colacicco (2014, pp. 89-126) e se depreende de Carraud (2002, pp. 7-102) ao negar uma causa exemplar distintiva de essências criadas para então ir além do intelecto divino e do *esse cognitum* de seus oponentes, Suárez (DM VIII, VII, 27) não pretende ultrapassar uma causa eficiente potencial e, tampouco, a própria onipotência divina. Veja-se: nota 52, a seguir.

⁵² Aqui, diz Suárez, se apresenta um problema teológico que consiste em saber “[...] se a ciência de Deus põe ou pressupõe algum ser nas criaturas para que possam ser conhecidas, inclusive como possíveis, problema que discutem Enrique [de Gand] [...], Escoto [...], Capréolo [...], Caetano [...] e outros [...]. Mas [...] ao que se refere ao ser conhecido [*esse cognitum*] das criaturas [...] somente se pode tratar, e assim se trata na realidade, de desconformidade no modo falar; efetivamente, se diz que as criaturas são conhecidas em virtude de algum ser real, ser que não possuem em si, senão em Deus, pois Deus, ao conhecer as criaturas, as tem de um modo peculiar em

perspectiva que lhe pareça mais adequada. Este é, aliás, o significado da defesa que Suárez elabora em favor João Duns Escoto, de quem alegadamente discorda, contra alguns tomistas que questionaram este último de maneira bastante severa acerca de sua postura no que diz respeito ao *esse obiectivum* ou *esse cognitum* constituinte das essências das criaturas na mente divina⁵³. Assim, Suárez, com aparente indignação, delata que

[...] os tomistas censuram gravemente a Escoto por haver defendido que as criaturas possuem um certo ser eterno, que é um ser diminuto próprio delas, ou seja, o ser objetivo [*esse obiectivum*] ou [...] ser conhecido [*esse cognitum*], segundo se pode ver em Caetano e em outros autores mais recentes [...] que pensam que esse ser conhecido, segundo a opinião de Escoto, é um ser real distinto do ser de Deus, coisa que censuram, com razão, como manifestamente falsa e contrária aos princípios da fé; mas carecem de razão ao atribuir isso a Escoto, posto que o mesmo Escoto explica brilhantemente que este ser conhecido, que é nas criaturas como resultado da ciência de Deus, não é ser real [*esse reale*] algum intrínseco nelas mesmas [...]. Assim, pois, neste ponto Escoto está de acordo conosco no princípio assentado de que as essências das criaturas, ainda que sejam conhecidas por Deus desde a eternidade, são nada e não possuem nenhum ser real verdadeiro antes de recebe-lo mediante a livre eficiência de Deus⁵⁴

Este é também, como sugere Wells (1960. p. 6) o sentido da crítica que Suárez faz de uma passagem de Jean Capréolus⁵⁵, um dos primeiros fiéis seguidores de Tomás, muitas vezes referido como “Príncipe dos Tomistas”, na qual uma posição não muito diferente daquela de Henrique de Gand, sobre a ideia de um *esse essentiae* eterno é mantida. E por fim, este é igualmente o objetivo da insistência de Suárez em afiançar que a mente de “doutor católico algum” [*alicuius doctoris catholici*] jamais poderia conceber a afirmação de que a essência de uma criatura, por si mesma e para além da causalidade livre e eficiente de Deus, seja uma

seu ser representativo ou ideal [...] E partindo desse ser que as criaturas têm em Deus, se denominam conhecidas, mas se trata unicamente de uma denominação que é extrínseca [...]” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *an haec scientia Dei ponat vel supponat aliquod esse in creaturis ut cognosci possint, etiam ut possibles, quam disputant Henric, [...] Scotus, [...] Capreol., [...] Caiet. et alii [...]. Sed [...] de esse autem cognitum creaturarum [...] solum potest esse et revera est dissensio in modo loquendi; dicuntur enim creaturae esse cognitae ab aliquo esse reali, non quod in se habeant, sed in Deo; Deus enim cognoscendo creaturas habet illas peculiari modo in esse repraesentativo seu ideali [...]. Ab illo autem esse quod creaturae in Deo habent, denominantur cognitae, sed haec solum est denominatio extrinseca [...]*” (DM XXX, XV, 27). Sobre as implicações da postura suareziana na filosofia cartesiana, sobre as quais trataremos adiante, veja-se ainda: CRONIN, 1966. 167-199.

⁵³ Ibidem; Veja-se, também: DM LIV, II, 7.

⁵⁴ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *thomistae graviter reprehendunt Scotum, quod asseruerit creaturas habere quoddam esse aeternum, quod est esse diminutum earum, scilicet esse obiectivum seu [...] esse cognitum, ut videre licet in Caietano et aliis recentioribus [...] qui existimant illud esse cognitum, ex sententia Scoti, esse aliquod esse reale distinctum ab esse Dei, quod quidem merito impugnant tamquam omnino falsum et principiis fidei contrarium; immerito tamen id Scoto attribuunt, nam ipsemet Scotus diserte declarat hoc esse cognitum, quod veluti resultat in creaturis ex scientia Dei, non esse in illis aliquod esse reale intrinsecum ipsis [...]. Igitur hac in parte Scotus nobiscum convenit in principio posito, quod essentiae creaturarum, etiamsi a Deo sint cognitae ab aeterno, nihil sunt nullumque verum esse reale habent antequam per liberam Dei efficientiam illud recipiant*”. (DM XXXI, II, 1).

⁵⁵ Cf. DM XXXI, II, 2-4.

verdadeira realidade [*vera res*], constituída de um ser real distinto do ser de Deus, Ele mesmo. Haja vista, como objeta Suárez, “[...] é evidente que, se as essências das coisas houvessem sido produzidas por Deus desde a eternidade, também haveriam existido desde então, posto que toda produção tem por fim uma existência [...]”⁵⁶, o que é cabalmente contraditório, posto que, como se sabe, apenas Deus é eterno.

Acrescendo a estes pontos, Suárez também se compromete em mostrar que não apenas Escoto, mas também Capréolus e outros pensadores, concordam com seu primeiro princípio (cf. nota 50), tal como fora formulado⁵⁷. De fato, com tal procedimento argumentativo em mãos, o que Suárez considera ser um dos fundamentos infames e ilegítimos para as distinções real e modal é, de uma vez, abolido. Haja vista que, com as pretensas essências eternas de seus adversários reduzidas de uma *res* a um *nihil*, não há mais nenhum embasamento consistente para uma distinção entre *duae res* ou *res et modus rei* que possam enevoar discussões ulteriores no tocante à essência e à existência. Destarte, em princípio, com a obliteração da noção de essência na criatura como uma *res* eterna atual, a identidade entre uma essência real e sua existência real é, portanto, pelo menos a princípio, assegurada.

III. CONTROVÉSIAS DA REFUTAÇÃO DAS DISTINÇÕES REAL E MODAL

Contudo, assim como os adversários de Suárez prontamente o acusam, talvez a crítica suareziana à tradição se resuma a nada menos que uma acre-doce e trágica “Vitória Cadmeana”. Haja vista que, em sendo o saldo da obliteração suareziana do *esse essentiae* eterno a identidade da essência atual e da existência atual, isso, por seu turno, o conduz a sustentar que, quando a existência atual perece, por conseguinte, desaparece também, a sua essência⁵⁸. No entanto, o próprio Suárez reconhece o desafio que se lhe impõe, e com clareza meridiana explica que

Se apresenta de imediato uma dificuldade [...] porque se, suprimida a existência, perece a essência, então as proposições em que de uma coisa se predicam os predicados essenciais não são necessárias, nem de verdade eterna; mas o consequente é falso e está contra à opinião de todos os filósofos. Porque, se fosse o caso, todas as verdades referentes às criaturas seriam contingentes, resultando disso que não poderia haver ciência sobre as criaturas, já que esta somente se ocupa de verdades necessárias. Se prova a consequência, porque se suprimida a existência, a essência não é nada, [...] logo não se pode predicar dela legitimamente nenhum atributo essencial⁵⁹

⁵⁶ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *si essent factae a Deo essentiae rerum ab aeterno, etiam ex tunc fuisse existentes, quia omnis effectio ad existentiam terminatur [...]*” (DM XXXI, II, 3).

⁵⁷ Cf. DM XXXI, II, 5. Cf., também, nota 50.

⁵⁸ Cf. DM XXXI, XII, 1-37, notadamente 34-37.

⁵⁹ Tradução nossa. No original, lê-se: “*Occurrit tamen statim trita difficultas [...] Quia si, ablata existentia, perit essentia, ergo propositiones illae in quibus praedicata essentialia de re praedicantur non sunt necessariae neque*

A fortiori, todo conhecimento científico, incluindo até mesmo a metafísica, que lidam mais imediatamente com as essências reais ou *aeternae et necessariae veritates*, sofreriam um golpe letal. Pois, como vimos, com a essência atual agora identificada com uma existência atual contingente, as proposições essenciais não seriam mais necessárias e dotadas de verdade eterna. Assim, todas as verdades e suas ciências estariam condenadas à região das verdades contingentes na medida em que, assim sendo, não apenas a existência, mas também a essência de uma criatura, derivariam de uma causa eficiente.

Diante de tamanha provocação, não seria do feitio do *Doctor Eximius* adotar qualquer compromisso de caráter comodamente ambíguo. E, de fato, ele perscrutará as acusações elaboradas por seus adversários com uma enorme e desapaixonada consistência, vigorosamente renovado e em frontal adversidade com aqueles tomistas que defendem uma posição, em sua opinião, tão equívoca. Haja vista que, para salvaguardar uma “metafísica das verdades eternas”, apesar de concordarem com Suárez quanto ao fato de que as essências das coisas criáveis não são eternas, argumentam que os vínculos entre predicados essenciais e essências criáveis são eternos, e portanto, incriados e necessários. Deste modo, contraditoriamente, propõe-se que a essência de uma criatura derive de uma causa eficiente, juntamente com sua existência, mas a *veritas essentiae* não. E assim, a *scientia*, como o conhecimento dessas verdades necessárias e eternas, supostamente conservar-se-ia incólume⁶⁰.

Suárez alimentará repúdio absoluto e intransigente de uma tentativa como esta de proteger, em geral, o conhecimento científico, e, em particular, a metafísica. Assevera, assim, não sem uma exaustiva explicação do problema (cf. DM XXXI, XII, 42-45), que se a *essência* de uma criatura é criada por uma *causa eficiente*, então, por implicação, a *verdade da essência* [*veritas essentiae*] também deriva da mesma *causa eficiente*, uma vez que estas são realmente identificadas. Deste modo, a perspectiva suareziana categórica é, pois, como indicamos, que a essência de uma criatura jamais pode ser adequadamente “concebida à parte” de uma causa eficiente. Pois, qualquer tentativa de fazê-lo, remata Suárez, não é senão cortejar o desastre de confundir tal essência com um mero *ens rationis*, falso por natureza. Seus adversários podem, seguramente, ser culpados de tal confusão, mas Suárez não parece estar disposto a render-se ao escândalo de aceita-la, sendo, desta feita, bastante claro ao explicar que

perpetuae veritatis; consequens autem est falsum et contra omnium philosophorum sententiam. Quia alias omnes veritates circa creaturas essent contingentes, unde non posset de creaturis esse scientia, quia haec solum est de veritatibus necessariis. Sequela probatur, quia si, ablata existentia, essentia nihil est, [...] ergo nullum essenziale attributum potest de illa iure praedicari” (DM XXXI, XII, 38).

⁶⁰ Cf. DM XXXI, XII, 41-45. Sobre as posições de Soncinas, Ferrara e Bañez, veja-se: notas 39-41.

[...] quando dizemos que o *homem é animal*, prescindindo do tempo, não dizemos outra coisa senão que a natureza do homem é esta, de tal maneira que não pode se produzir um homem sem que seja animal. Por conseguinte, assim como tem valor eterno esta condicional, *se é homem, é animal, ou se corre, se move*, assim também terá valor eterno, *o homem é animal, ou o correr é movimento*. [...] quando se diz *o homem é animal racional*, se significa que o homem tem uma essência real definível assim, ou (ou que é o mesmo) que é um ente de tal natureza, que não é fictício, senão real, ao menos possível; e, no que se refere a isto, a verdade de tais enunciados depende de uma causa [eficiente] [...]. Ao contrário, nos entes fictícios somente se fazem conexões necessárias sem relação, inclusive no plano da possibilidade, ao existir, a não ser unicamente por ordem da imaginação ou ficção da mente.⁶¹

À esta altura Suárez parece estar bastante confiante de que neutralizara ambas as correntes tomistas (bem como as escotistas que partilhavam de sua concepção da essência como algo não criado, ou seja, como *res* eterna): tanto aquelas que derivam de Capréolus – como é o caso em Caetano e Ledesma, e se aproximam bastante da ideia de que a essência é uma *res* eterna⁶² –, como aquelas provenientes de Soncinas e Silvestre de Ferrara – que insistem que as essências das criaturas são efetivamente criadas, mas que as necessárias e, portanto, eternas, *verdades essenciais* não o são, e mesmo assim são dotadas de *verdade atual*⁶³. Contra Capréolus, e seus discípulos, Suárez deixa claro que qualquer *esse essentiae* ou essência atual, exatamente enquanto *atual*, deve ser dependente de Deus, assim como de uma *causa eficiente real*⁶⁴. Posto que, sem essa efetiva causalidade eficiente, tais essências não seriam de fato *reais*. Senão que, para ser preciso, a única *existência real* que Suárez admite que tais essências disponham é tão somente a *existência real de sua causa*; o que seria o mesmo que dizer que tais essências estão “em ato em sua causa, mas não em si mesmas”⁶⁵. Nesse sentido, elas existem em Deus em virtude de um *esse cognitum*⁶⁶, compreendido aqui como um “ser de ser-

⁶¹ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *enim dicimus hominem esse animal, abstrahendo a tempore, nihil aliud dicimus nisi hanc esse hominis naturam, ut non possit fieri homo quin sit animal. Unde, sicut haec conditionalis est perpetua, si est homo, est animal, vel, si currit, movetur, ita haec est perpetua, homo est animal, vel, cursus est motus [...] cum dicitur homo est animal rationale, significetur hominem habere essentiam realem sic definibilem, seu (quod idem est) esse tale ens, quod non est fictum, sed reale, saltem possibile; et quoad hoc pendet veritas talium enuntiationum a causa [...]. At vero in entibus fictitiis, solum fiunt connexiones necessariae sine habitudine, etiam de possibili, ad existendum, sed solum per ordinem ad imaginationem seu fictionem mentis*” (DM XXXI, XII, 45). Diante de todo seu itinerário argumentativo, Suárez encontra-se em condições de fazer uma tal distinção, mas não seus adversários. É verdade que, como aponta Doyle (1969. pp. 220-248, 322-340), de uma forma muito sutil, Suárez beneficia-se de uma passagem de Pedro da Fonseca (1615. l. V, c. 5, q. 1), cujo conteúdo, no enfrentamento dos mesmos adversários, seria bastante coerente com sua própria perspectiva metafísica, onde, no contexto de *ens ut nomen*, passamos de uma consideração inadequada e confusa, quase unívoca de Deus e criaturas, ambos como “não-nada”, para uma consideração mais restrita de criaturas propriamente concebidas.

⁶² A este respeito discorrem muito bem, os já citados, WELLS, 1960; 1968; MAURER, 1966; KENNEDY, 1972; 1976; e FABRO, 1958.

⁶³ Cf. notas 39-41.

⁶⁴ Cf. DM XXXI, II, 3-5.

⁶⁵ Cf. DM XXXI, II, 4; XXXI, II, 7.

⁶⁶ Ou seja, “[...] ao conhecer, Deus, pela ciência de simples inteligência, às criaturas enquanto possuem, em ato, nenhum ser real, senão apenas enquanto o possuem em potência, não exige que nelas haja nenhum ser real para

conhecido”, ou um *esse objectivum*⁶⁷, ou seja, um “ser de ser-objeto”, em que a eternidade não é senão a da própria mente divina; ou ainda, em virtude de um *esse potentiale objectivum*⁶⁸, ou um “ser de ser-objeto-da-onipotência-divina”. Em cada caso, figura, como é notório, o aspecto de uma denominação puramente *extrínseca*⁶⁹, oriunda, nos dois primeiros casos, do conhecimento divino, e, neste último, da onipotência divina.

II.II. A ESSÊNCIA EM POTÊNCIA TEM EXISTÊNCIA APENAS EM SUA CAUSA

Como Suárez nunca deixa de repetir, não há nada de atual ou positivo que seja *intrínseco* às criaturas antes de sua criação, nem em relação à essência e muito menos em relação à existência. Nem deveriam seus adversários, refutados no tocante ao tópico de uma essência atual, assumir qualquer conforto doutrinal em um tipo tal de possibilidade intrínseca às essências em si mesmas. Dispõe-se, portanto, no que diz respeito às essências das criaturas, apenas da divina onipotência e da *non-repugnantia*, *i.e.*, da negação da impossibilidade, ou possibilidade lógica⁷⁰. Como Suárez insistirá, em sua respeitosa interpretação de Capréolus, as

que seja termo de semelhante ciência, senão que lhe basta o ser potencial, que, enquanto tal, está em ato apenas em sua causa [...]” (tradução nossa). “[...] *Deus per scientiam simplicis intelligentiae non cognoscat creaturas ut actu habentes esse aliquod reale, sed potentia tantum, non requirit in illis aliquod esse reale ut terminent huiusmodi scientiam, sed sufficit esse potentiale, quod ut sic solum est actu in causa [...]*” (DM XXXI, II, 7). Veja-se, também, DM XXXI, II, 8.

⁶⁷ Assim, se “[...] a essência possível da criatura, que é objeto da ciência divina [...] é considerada precisamente e em si mesma e como não produzida, e se se lhe concebe em ato, ou se lhe atribui o ser atual, então não se lhe deve considerar em si mesma, senão em sua causa, nem como dispendo de nenhum ser real que seja distinto de sua causa [...]” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *essentiam possibilem creaturae obiectivam divinae scientiae [...]* praecise ac secundum se sumpta et nondum facta consideretur ut actu ens, vel ei tribuatur actu esse, sic vel non est consideranda in se, sed in sua causa, nec habet aliud esse reale ab esse suae causae [...]” (DM XXXI, II, 10). Veja-se, também, DM XXXI, II, 11.

⁶⁸ Conclui-se, então, que “[...] do mesmo modo e pela mesma razão, o ser que chamam de essência, com anterioridade, à produção ou criação divina, não é mais que um ser potencial objetivo (segundo se expressam muitos [...]) ou um ser por denominação extrínseca da potência de Deus e por não repugnância da parte da essência criável” (tradução nossa). “[...] *eodem modo et ratione, esse quod appellant essentiae, ante effectiorem seu creationem divinam, solum est esse potentiale obiectivum (ut multi loquuntur [...]), seu per denominationem extrinsecam a potentia Dei et non repugnantiam ex parte essentiae creabilis*” (DM XXXI, II, 2). Esta passagem parece endereçada diretamente aos tomistas que seguem as ideias de Capréolus que se derivam de Henrique de Gand, (cf. nota 51), mas isso é amplamente negligenciado por alguns pensadores no contexto do problema observado na nota 50 do presente trabalho. Sobre as influências das convicções de Suárez sobre esta matéria, veja-se: ALBERTINI, 1615. d. I, q. 3.

⁶⁹ Para um extenso levantamento de textos sobre a noção de “denominação extrínseca”, veja-se o trabalho de Doyle (1969. p. 330), através do qual percebe-se que este é o foco da defesa que Suárez levanta sobre Escoto, em DM XXXI, III, 2, ao tratar do conceito de “potência objetiva”.

⁷⁰ Cf. DM XXXI, III, 2. Segundo Elorduy (1948. p. 384) “Suárez interpreta esta doutrina sobre a potência objetiva dizendo que Escoto chamou de *ens in potentia objectiva* ao próprio *ens possibile*. [...] e a seguir explica o que é a potência objetiva nos possíveis, demonstrando com vários argumentos que não podem ser coisa alguma de verdadeira e positiva, que, tal como um sujeito, receba a ação criadora de Deus. Assim como houvera observado Santo Tomás [...]” (tradução nossa). Do mesmo modo como Suárez interpretara os tomistas na *Sectio II* da DM XXXI citando uma importante passagem do *De Potentia* (q. 3, a. 5, ad. 2), de Tomás de Aquino, na *Sectio III* ele continuará a usar a mesma estratégia mas agora apoiando-se principalmente numa passagem da *Summa Theologiae*

essências das criaturas, antes de serem produzidas por Deus, possuem *essência real em potência*; não por uma potência intrínseca de sua parte, mas em virtude do poder extrínseco do criador. Em suma, como vimos, “[...] diz-se que têm [essências reais], não em si mesmas, mas em sua *causa* [...]”⁷¹.

Consoante ao seu método habitual, Suárez está aqui obstruindo a argumentação de seus adversários ao alertar para uma interpretação equívoca dos elementos do problema e, ao mesmo tempo, alinhavando algum modo de conformação com sua própria perspectiva. Note-se que, diante do exposto, os tomistas, na interpretação de Suárez, têm atribuído, erroneamente, uma *existência atual* às essências que todavia se encontram no interior de suas causas, tão somente porque não foram capazes de reconhecer que a única existência atual em questão é a da causa mesma. Consequentemente, argumenta Suárez, a negação, defendida por Capréolus, de uma causa eficiente criadora do *esse essentiae* é grosseiramente mal colocada; pois, uma vez que apenas a existência atual da causa criadora está em questão, não há, obviamente, nenhuma causa eficiente criadora do próprio Deus. Porém, ainda que este seja o impulso fundamental da posição de Capréolus, ele não oferece, conclui Suárez, nenhum auxílio ou comodidade em defesa da negação de que as essências das criaturas são causadas por uma causa eficiente criadora.

Suárez, então, vê-se em condições de dizer aos tomistas que sua pernóstica distinção real entre o *esse essentiae* e o *esse existentiae* faz sentido apenas se for entendida muito precisamente como uma distinção entre um *non ens* e um *ens*; *i.e.*, entre uma essência enquanto possível e esta mesma essência enquanto atual: “[...] nas coisas criadas o ente em potência e o ente em ato se distinguem imediata e formalmente como o ente e o não ente absoluto. [...] não se trata de duas realidades, mas apenas uma, à qual o entendimento concebe e compara como se fossem duas”⁷². É neste sentido que Suárez se esforçará para indicar que esta compreensão da *distinctio realis* (como uma *distinctio realis negativa*) não é apenas endossada por Soncinas, entre os antigos tomistas, mas também referir-se-á aos tomistas salmantinos, uma vez que esta

(I, q. 9, a. 2) (cf. DM XXXI, II, 3; III, 3). Suárez, ao que se pode inferir dessas passagens, parece estar bastante convencido de que, quanto a este tema, reconciliara Aquino e Escoto, e que, desta feita, poderá fazer uso dessa essa aliança contra os professos tomistas e escotistas que defendem uma essência eterna. No entanto, deve-se ter cuidado com a consistência da posição de Suárez, pois como bem observa Caffarena (1959, p. 142, nota 33) “talvez Suárez vá aqui muito além do que ele próprio pretendia quanto à negação da realidade intrínseca ao marco do conhecimento como tal [...]” (tradução nossa).

⁷¹ Tradução e grifo nossos. No original, lê-se: “[...] *dicuntur habere [reales essentias] non in se, sed in causa sua [...]*” (DM XXXI, II, 2).

⁷² Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *in rebus creatis ens in potentia et in actu immediate ac formaliter distingui tamquam ens et non ens simpliciter [...] non sunt duae res, sed una tantum, quae per intellectum concipitur et comparatur ac si essent duae [...]*” (DM XXXI, III, 1).

mesma distinção é abraçada por figuras notáveis, como é o caso em Bañez (1584. I, q.10, a.3). E mais, o importante aqui é notar que o próprio Suárez concordará, em parte, com essa interpretação da *distinção real* (cf. DM XXXI, I, 13), enquanto se conceba, como dissemos, como significando a diferente entre não-ente e ente. E assim, uma vez mais, Suárez encontrará circunstâncias favoráveis para insistir que os tomistas, provavelmente seguindo Capréolus, são responsáveis por outra interpretação errada do problema. Sua negação de qualquer causa eficiente atual da essência faz sentido, se e somente se, a essência for, não atual, mas possível, dispondo de um *esse potentiale objectivum* em sua causa. Nesse caso, de fato, e Suárez está completamente disposto a concordar, tais essências não têm nenhuma causa eficiente real. Ademais, Suárez poderia insistir também que não há uma causa eficiente atual de uma concepção tão negativa quanto *non repugnantia*, ou negação de impossibilidade⁷³, restando apenas saber se tais essências são igualmente destituídas de uma causa eficiente potencial⁷⁴.

Assim, se a respeitosa, porém crítica, interpretação que Suárez elabora de Capréolus é sustentável, então os tomistas que professariam tal tradição não possuem nenhuma base argumentativa para insistir em uma verdadeira distinção, *ut duae res*, entre uma essência eterna em ato, por um lado, e uma existência temporal em ato, por outro.

II.III. A PREDICAÇÃO ESSENCIAL DEPENDE DA CAUSA EFICIENTE

Contra Soncinas, Silvestre de Ferrara, e seus seguidores, Suárez emprega o mesmo tipo de estratégia sob a qual obteve sucesso contra Capréolus, acusando, uma vez mais, seus oponentes de interpretar mal os elementos do problema e concluir além da evidência, visando, continuamente, alcançar alguma conformidade com suas próprias perspectivas. A opinião comum, defendida por Capréolus, Enrique de Gand, Hervé de Nédellec, Duns Escoto e Caetano, além de Soncinas, Silvestre de Ferrara, quanto à questão das verdades eternas, de acordo com Suárez, é de que

[...] a essência criada, tomada absolutamente, tem causa eficiente, posto que não apenas se produzem as existências, senão também as essências. Mas que a essência corresponda a uma coisa determinada não implica causa eficiente [...], porque [essa conexão] é por si necessária e eterna; o que é o mesmo que dizer que o homem, enquanto tal, ou o animal, tem causa eficiente; mas que Pedro seja homem, ou que o homem seja animal não exige causa eficiente, posto que essa conexão é em si mesma absolutamente necessária. [...] [Portanto,] mesmo que a essência da criatura tenha causa, não obstante, a

⁷³ Neste ponto Suárez parece influenciado pelo dominicano francês Hervé de Nédellec (1513. I, q. 10), o que é consoante com o comentário e as referências oferecidas pelo clérigo italiano Francesco Albertini (cf. nota 85).

⁷⁴ Cf. nota 182.

verdade da essência não tem causa, porque a verdade de uma coisa consiste nessa necessária conexão, que é em si mesma eterna [...]”⁷⁵

Porém, como observado, Suárez rejeita abertamente a posição de que as *veritas essentiae* (ou a conexão dos predicados essenciais com as essências mesmas) não sejam criadas mesmo que essência em si mesma o seja, e questiona, desta maneira, qual o modo de ser de algo realmente eterno que habita fora de Deus e sem uma causa eficiente. Assim, provocativamente inquisitivo, supondo que

[...] se essa conexão de um predicado concreto com o sujeito é eterna, [Suárez pergunta] o que ela é fora de Deus? – já que ou é algo, ou não é nada; se é algo, como ela é eterna sem causa eficiente? Se não é nada, certamente não é estranho que não tenha causa eficiente, mas é estranho que possa ser eterna ou seja uma conexão real, se não é nada⁷⁶.

Além disso, Suárez insiste que qualquer “[...] conexão [eterna ou não] não é outra coisa senão uma união [*unio*]; assim sendo, a união deve ser uma realidade [*res*] ou modo da realidade [*modus rei*]”⁷⁷. Consequentemente, se não há nenhuma *res* eterna atual, não pode haver nenhuma união ou conexão eterna. Ou, dito de outro modo, “[...] se não se trata de nenhuma realidade eterna, tampouco a união das realidades poderá ser eterna, porque o modo da realidade [*modus rei*] não pode existir sem a realidade [*sine re*]”⁷⁸. Demonstrado isto, de fato, conclui então Suárez, a causa eficiente criadora, que produz a essência, também produz as conexões essenciais, pois partir da inquirição de

“[...] como pode a essência ter causa eficiente sem que receba dela o ser a essência de uma realidade determinada? [Suárez argumentará que] se se produz a essência, se produz com alguma realidade ou entidade; logo, através dessa mesma eficiência detém o ser a essência de uma determinada realidade. E isso se confirma, porque, assim como a essência de Pedro não existia antes de que fosse produzida, do mesmo modo, tampouco Pedro possuía essência antes de que fosse criado ou engendrado; por conseguinte, tampouco era homem, nem animal, etc.; assim sendo, tudo isso recebera de sua causa

⁷⁵ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *essentia creata simpliciter loquendo habet causam efficientem, quia non solum fiunt existentiae rerum, sed etiam essentiae. Quod vero essentia sit talis rei non habet causam efficientem [...] quia de se est necessarium ac perpetuum; quod est dicere hominem quidem, aut animal, habere causam efficientem; quod vero Petrus sit homo, aut homo animal, non habere causam efficientem, quia illa connexio de se est omnino necessaria. [...] quamvis essentia creaturae habeat causam, veritatem tamen essentiae non habere causam, quia consistit rei veritas in illa necessaria connexione, quae de se perpetua est [...]*” (DM XXXI, XII, 41).

⁷⁶ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *si connexio illa talis praedicati cum subiecto aeterna est, inquiri quid sit extra Deum, nam vel est aliquid, vel nihil; si aliquid, quomodo est aeterna sine causa efficiendi? Si nihil, mirum quidem non est quod efficientem causam non habeat, mirum tamen est quod possit esse aeterna, aut quod sit realis connexio, si nihil est*” (DM XXXI, XII, 42).

⁷⁷ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *connexio nihil aliud est quam unio; unio autem res aut modus rei esse debet*” (Ibidem).

⁷⁸ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *si ergo nulla res est aeterna, neque etiam unio rerum esse potest aeterna quia modus rei non potest esse sine re*” (Ibidem).

eficiente pela geração. Portanto, [pela causa eficiente] não apenas se produzem as essências, senão também as conexões essenciais⁷⁹.

Infelizmente, pelo que se demonstra, Soncinas e Silvestre de Ferrara trabalham sob um equívoco patente, fracassando assim, conduzidos por seus vícios interpretativos, em distinguir entre os diferentes significados de *esse* e os diferentes significados da cópula *est* envolvida naquelas predicções essenciais que supostamente manifestam verdades eternas atuais. Se se quer dizer *esse in actu*, dirá Suárez, então a essência e suas verdades essenciais dependem, sem dúvida, de uma causa eficiente atual. Mas se se deseja referir a *esse in potentia*, ou um uso não existencial da cópula *est* estiver sendo empregado, então Suárez declaradamente mostra-se de acordo, como fizera no caso de Capréolus, em que nenhuma causa eficiente atual da essência, nem sua verdade eterna, esteja em questão⁸⁰. Como se percebe, Suárez rejeita metodicamente toda e qualquer posição que permita que conexões essenciais, proposições ou verdades realmente eternas em relação as criaturas, escapem completamente de toda e qualquer relação a uma causa eficiente. Assim, quando uma essência atual cessa, não há mais nenhuma proposição essencial que disponha de algum tipo de verdade existencial atual que dela se derive, como, segundo Suárez, chegam a afirmar Soncinas e Silvestre de Ferrara. Por conseguinte, se estes tomistas, em acordo com Suárez, insistirem em também negar essências eternas e não criadas, como largamente fizera Capréolus, então, de fato, não poderá haver nenhum caso de

⁷⁹. Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *quomodo potest essentia habere efficientem causam, et non habere ab illa ut sit talis rei essentia? Nam si essentia fit, in aliqua re seu entitate fit; ergo per eandem efficientiam habet quod sit talis rei essentia. Et confirmatur, nam, sicut essentia Petri non erat antequam fieret, ita nec Petrus habebat essentiam antequam crearetur vel generaretur; unde neque erat homo, neque animal, etc.; ergo totum hoc accepit per generationem a sua causa efficienti; ergo non solum fiunt essentiae, sed etiam connexiones essentiales*” (Ibidem)

⁸⁰ Em síntese, “[...] quando se diz que a essência em absoluto [*essentia simpliciter*] tem causa eficiente, é necessário afirmar que a tem em ordem ao ser [*esse*], já que que nada se produz se não é para ser; logo, ou isto se entende do ser em ato [*esse in actu*], e então é verdade, ou se entende do ser em potência [*esse in potentia*], e neste caso é falso uma vez que estamos nos referindo, a rigor, à causa eficiente em ato, por mais que seja verdade, com respeito à causa, que esta possa operar eficientemente. Mas o mesmo absolutamente tem lugar quando se diz que a essência pertence a uma realidade determinada; porque, se se trata do ser atual, não pode ser a essência criada de coisa alguma em ato que não seja a causa eficiente, porque o que não é em ato, não pode ser de algo em ato [...]” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *cum dicitur essentia simpliciter habere causam efficientem, necesse est ut dicatur illam habere in ordine ad esse, quia nihil fit nisi ut sit. Vel ergo hoc intelligitur de esse in actu, et sic est verum; vel de esse in potentia, et sic est falsum, si in rigore sit sermo de causa efficienti actu, quamvis sit verum de causa potente efficere. At vero idem prorsus est cum dicitur essentia esse talis rei; nam, si sit sermo de esse actuali, non potest esse essentia creata alicuius rei in actu nisi per causam efficientem; quia quod actu non est, non potest esse actu alicuius [...]*” (Ibidem). No entanto, Suárez parece insistir enfaticamente que a presença de uma causa eficiente potencial ainda seja necessária, ao afirmar que “[...] do mesmo modo que Pedro não é se não é produzido, assim tampouco é homem em ato se não fora feito homem, senão que é unicamente homem em potência. Por tanto, se se trata unicamente disto [*i.e.* do ser potência], é verdade que não tem causa eficiente em ato, mas ao menos exige uma causa que tenha poder de produção [...]” (tradução nossa) No original, lê-se: “[...] *sicut Petrus non est nisi fiat, ita neque in actu est homo, nisi fiat homo, sed est tantum homo in potentia. Unde si de hoc tantum esse sit sermo, verum est non habere causam efficientem in actu, requirit tamen illam saltem potentem efficere [...]*” (Ibidem).

proposições essenciais que contenham verdades eternas atuais. Esta controvérsia, para Suárez, habita no duplo sentido sob o qual se pode entender a cópula *est*, um dos quais equivocadamente

significa a união atual e real dos extremos que existe na realidade mesma, de tal maneira que, quando se diz o *homem é animal* se signifique que assim é *realmente*. [...] neste sentido não há dúvida de que a verdade das proposições depende da existência dos extremos, porque, de acordo com essa significação o verbo *é* não está desvinculado do tempo, ou (o que é o mesmo), significa uma duração real e atual, a qual não existe se se suprime a existência dos extremos, sendo, por isso mesmo falsa tal proposição [...]⁸¹

E é falsa pois supõe a existência de verdades eternas, independentes de causalidade eficiente, supostamente expressadas por uma conexão predicamental, o que já fora demonstrado ser inviável. De modo que, ao construir uma reivindicação em defesa de tais realidades eternas atuais, estes mesmos tomistas se opõem à sua própria objeção, inicialmente desferida contra Suárez⁸². Assim, por fim, longe de revelar a imagem de uma “Vitória Cadmeana” contra a doutrina de Suárez, a objeção reflete contra os próprios tomistas, deixando, como veremos, a posição de Suárez ileso. Se a epítome de sua distinção entre essência e existência é compreendida acuradamente, como num retorno à *noesis parmenídica*, enquanto distinção entre um *non ens* e um *ens*, *i.e.*, entre uma essência enquanto possível e enquanto atual, então a possibilidade de qualquer metafísica futura não é posta em perigo.

⁸¹ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] significat actualem et realem coniunctionem extremorum in re ipsa existentem, ita ut, cum dicitur homo est animal, significetur re ipsa ita esse [...] In priori sensu veritas propositionum pendet sine dubio ab existentia extremorum, quia iuxta illam significationem verbum est non absolutum a tempore, seu (quod idem est) significat realem et actualem durationem, quae nulla est, ablata existentia extremorum, et ideo talis propositio falsa est [...]” (DM XXXI, XII, 44). Outro modo de se compreender a cópula *est*, contra o qual Suárez não apresenta maiores questionamentos seria no caso de se significar tão somente que o predicado pertence à razão, ou conceito, do sujeito, existam os extremos, ou não.

⁸² Cf. DM XXXI, XII, 38; XXXI, XII, 44.

III. CRÍTICA E PROJEÇÃO DE UMA *DISTINCTIO RATIONIS*

A rejeição arquitetada por Suárez, das distinções, *realis* e *modalis*, e de seus desdobramentos, entre a essência atual e a existência atual, como era de se esperar, de modo algum o conduz imediatamente a uma admissão cega e incondicional da perspectiva sustentada pela já comentada terceira tradição, que sustentaria uma *distinctio rationis*. Ao invés disso, sua atitude é de considerável cautela e incontestável circunspeção: indisposto a assumir indiscriminadamente qualquer posição, Suárez se esforçará por eliminar várias abordagens da distinção de razão, em relação à essência e à existência como inadequadas, incertas ou francamente imprecisas.

Por exemplo, alguns afirmam que o dístico essência-existência é redutível à essência, como natureza específica, e ao indivíduo, como natureza individual, ou seja, a relação da essência com a existência não seria senão a mesma relação da espécie com o indivíduo; assim, esta reduzir-se-ia, *e.g.*, à relação entre *homem* e *Sócrates*. E, neste sentido, a distinção de razão que se estabelece aqui seria apenas a distinção conceitual que, de fato, se obtém entre a espécie e o indivíduo. Suárez, entretanto, não nega uma tal semelhança, mas se opõe a qualquer reducionismo, tão simples, de uma distinção a outra. Pois a essência não é mera e exclusivamente específica. Senão que, ela pode ser, e, de fato, é, singular e individual. Além disso, a existência não é exclusivamente singular, pois pode ser concebida também de uma maneira geral. Por conseguinte, em síntese, nas palavras de Suárez, “[...] a existência não expressa a realidade singular mais do que a essência, nem a essência e a existência se distinguem como o comum e o particular; logo não se trata da mesma distinção de existência e essência que há entre indivíduo e natureza específica”⁸³.

Além disso, Suárez não parece disposto a sustentar qualquer tentativa de conceber a existência como indicativo de que a essência esteja relacionada a uma causa eficiente, de maneira tal que existência atual em si mesma seja apenas esta relação. Esta aceção é patentemente falsa, uma vez que, para Suárez, a existência atual indica algo absoluto e não relativo. Haja vista que, como ele mesmo observa, dificilmente pode-se dizer que uma relação predicamental seja o fundamento da pressuposição de que uma criatura seja criada e de fato existente. Tampouco é uma questão de uma relação transcendental, isto é, uma relação de dependência de Deus; pois, neste caso, não se trata da existência de uma criatura, mas de sua

⁸³ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *non ergo magis dicit existentia rem singularem quam essentia, neque distinguuntur essentia et existentia tamquam commune et particulare; non est ergo eadem distinctio existentiae ab essentia, quae est individui a natura specifica*” (DM XXXI, VI, 16).

causalidade, na qual se obtém uma distinção real, ao invés de conceitual⁸⁴. Ademais, Suárez apenas de maneira incerta poderia permitir que, tão somente, a existência por si mesma, implique alguma consideração da presença efetiva de uma causa eficiente. Sendo, pois, sua posição constante de que, igualmente, seja este o caso ao se tomar a essência de qualquer criatura. Por conseguinte, qualquer distinção conceitual, ou de razão, que falhe em prezar por esse ponto no contexto da análise de essência e de existência dificilmente será aceita como adequada pelo *Doctor Eximius*.

Além disso, Suárez julga que a tentativa ulterior de avaliar a distinção conceitual, entre essência e existência – enquanto uma questão de conceber, uma e a mesma coisa, ora abstratamente, ora concretamente – como irrelevante. No que se refere às convicções de Suárez, essência e existência, *ser essencial* e *ser existencial*, revelam-se exatamente da mesma maneira e estão, por isso mesmo, sujeitos à mesma maneira de concepção. Na verdade, como esses termos designam um verdadeiro ser real, longe de diferirem conceitualmente como abstrato e concreto, na melhor das hipóteses, eles apenas diferem verbal ou nominalmente⁸⁵.

No entanto, ainda que se conceda algum mérito a esta última perspectiva, Suárez nota que uma diferença todavia maior, muito além daquela com a qual se confrontara até agora, deve ser obtida entre essência e existência: a distinção conceitual, ou de razão, deve ser aquela em que a *existência atual* possa, verdadeiramente, ser *negada* da *essência* de uma criatura. E isto Suárez justifica *ex professo*, antes de mais nada, com uma interessante análise gramatical, fundamental para a compreensão de seu itinerário argumentativo ulterior. Com efeito, diz Suárez,

ser [*esse*], tomando a expressão absoluta e substantivamente, é o mesmo que existir [*existere*] [...] Do mesmo modo, pois, a “essência” e a “existência” serão o mesmo e somente se diferenciarão nos nomes, porque, do mesmo modo que do verbo *sum* e *esse* os latinos derivaram essência [...] porque é aquilo pelo que algo é, assim também do verbo *existo* e *existere* tomaram os filósofos o nome de *existência*, pela qual a coisa existe. Pela mesma razão deve-se afirmar, em consequência, que o ser da essência [*esse essentiae*] e o da existência [*esse existentiae*] [...], tampouco se diferenciam por razão, senão se que diferenciam unicamente na palavra, posto que o ser da essência e o da existência se comparam entre si igual que se comparam a essência e a existência. [...] *ser* [*esse*], *ente* [*ens*] e *essência* [*essentia*] não se distinguem segundo a realidade significada, senão apenas segundo os modos gramaticas, igual que o verbo, o particípio e o nome; [...] de modo semelhante ser e existir significam o mesmo; também, portanto, a *essência* e a *existência* são o mesmo.

⁸⁴ Cf. DM XXXI, VI, 17-18. Suárez afirma haver tratado destes pontos com mais atenção na *Disputatio XVIII*, e promete voltar à questão na *Disputatio XLVIII*. Observe-se, contudo, que aqui, como nota Cunningham (1969. pp. 103-143), ele está se opondo à posição de Enrique de Gand (1520. I, q. 9), quanto às suas concepções de causalidade exemplar de essência e de causalidade eficiente de existência.

⁸⁵ Cf. DM XXXI, VI, 19-20.

[...] Apenas é preciso expor alguma maior diferença ou distinção de razão entre a essência e a existência, tal como se as significa com tais termos por muitos filósofos, por razão de cuja distinção se nega, com verdade, que a existência pertença à essência da criatura, coisa que não se pode negar da essência mesma.⁸⁶

Assim, faz-se necessária a viabilização de uma distinção entre a *existência atual* e a *essência*, pois, do contrário, com uma identidade tão ampla entre essência e existência, tanto nas criaturas quanto em Deus, a própria distinção entre Deus e as criaturas seria perigosamente colocada em risco⁸⁷.

Destarte, para sustentar a negação da existência atual da essência de uma criatura, Suárez decompõe a já conveniente distinção razão em uma versão ainda mais elaborada, argumentando que, em sua forma não modificada, ela não estaria isenta de dificuldades, fazendo-se, pois, necessários alguns ajustes. Uma vez que, enquanto esta posição defende que a essência e a existência diferem conceitualmente, ou por razão, na medida em que *essentia* significa algo de absoluto e não fora de suas causas, e que *existentia* significa este mesmo algo mas agora com *esse* em si mesmo e fora de suas causas, isto não seria de todo distinto ao que estava em pauta na posição de Henrique de Gand. Além disso, aos olhos de Suárez, esta posição negligencia o ponto fundamental em que se entende que “estar ou não estar fora de suas causas” [*esse et non esse extra causas*] como uma consideração comum tanto à essência quanto à existência, uma vez que ambas, essência e existência, estão igualmente sujeitas à causalidade criativa e eficiente de Deus. Admitindo-se que a *essentia*, bem como a *existentia*, estão fora de suas causas quando a coisa é, de fato, criada, e que, a *existentia*, assim como a *essentia*, estão somente na potência de suas causas antes que a coisa venha efetivamente a ser, por implicação, conclui-se que uma vez que a existência em potência é absolutamente identificada com a essência em potência, assim como a existência em ato identifica-se com a essência em ato, nenhum suporte argumentativo fora oferecido até aqui para que haja uma negação viável da existência em relação à essência⁸⁸.

⁸⁶ Tradução nossa. No original, lê-se: “*Esse enim simpliciter et substantive dictum idem est quod existere [...] Sic igitur etiam essentia et existentia idem erunt solumque nominibus different, quia, sicut a verbo sum et esse dicta est a latinis essentia [...] quia per illam res est, ita a verbo existo et existere sumptum est a philosophis nomen existentiae, qua res existit. Atque eadem ratione consequenter asserendum est esse essentiae et existentiae [...] non differre etiam ratione, sed tantum in nomine, quia ita inter se comparantur esse essentiae et existentiae, sicut essentia et existentia inter se [...] esse, ens et essentiam non differre secundum rem significatam, sed solum secundum modos grammaticales, sicut verbum, participium et nomen [...] similiter esse et existere idem significare, ideoque etiam essentiam et existentiam idem esse. [...] Solum necesse est declarare nonnullam maiorem differentiam seu distinctionem rationis inter essentiam et existentiam, prout his vocibus a multis philosophis significantur, ratione cuius vere negatur existentia esse de essentia creaturae, quod de ipsa essentia negari non potest*” (DM XXXI, VI, 20).

⁸⁷ DM XXXI, VI, 13-15.

⁸⁸ Cf. DM XXXI, VI, 21.

No entanto, Suárez chama atenção para o fato de que uma coisa é falar de *essentia* e *existentia*, estendendo tais termos à uma mesma, ou semelhante, significação – *e.g.*, essência em potência e existência em potência, essência em ato e existência em ato –, e outra coisa é tomá-las própria e estritamente. É neste último contexto, em uma versão modificada da última tentativa de articular uma distinção de razão, que Suárez encontra as bases doutrinárias para uma forma mais bem acabada de se manter uma distinção conceitual adequada que endosse a viabilidade de uma negação da existência sobre a essência do ente finito⁸⁹.

Pois *existentia*, rigorosamente entendida, não significa propriamente a existência *in actu signato*, ou existência como concebida num intelecto e/ou na potência de suas causas. Ao invés disso, este termo significa existência *in actu exercito*, ou existência em ato e fora de suas causas. Logo, pelo próprio fato de que a essência possa ser abstraída da existência *in actu exercito*, tal exercício atual de existir não está contido no conceito de essência de uma criatura, como se os conteúdos de ambos os termos fossem sinônimos. Neste sentido, é correto dizer que a existência acrescenta algo à essência, ou seja, o próprio “ato de ser fora de suas causas” [*actus essendi extra causas suas*]. Além disso, como uma consequência adicional, agora é possível, sem pena de contradição, negar a existência, ao privá-la, ou suspendê-la, da essência criada. Assim, diante do exposto, Suárez então pode legitimamente afirmar que a *existentia* não é *de essentia creaturae*, uma vez que o conceito de essência de uma criatura, abstraindo-se de sua existência, não inclui, como que por sinonímia, esse exercício atual do existir, aludido pelo termo *existentia*⁹⁰.

Ao afirmar isso, Suárez está explicitamente ciente de que tal posição equivale, por um lado, à concepção da essência da criatura como possível, criável, ou como essência na potência de suas causas, sem uma realidade intrínseca ou uma realidade própria a si mesma; e, por outro, equivale à concepção dessa mesma essência em ato, como existência, existindo atualmente fora de suas causas, tão intrínseca e propriamente, que tal essência está identificada com ela. É, pois, esta última formulação que contém o significado indicado pelo uso suareziano do termo *existentia*. Assim, por *existentia*, tomada estritamente, entende-se a essência de uma criatura como concebida *in actu extra causas*⁹¹. A solução de Suárez aqui equivale a uma diversidade

⁸⁹ Cf. DM XXXI, VI, 21-24.

⁹⁰ Cf. DM XXXI, VI, 13-15, e notadamente 21.

⁹¹ Ainda na *Sectio IV*, ao tratar da natureza da existência, Suárez já propusera que “[...] não se pode pensar característica alguma que constitua o ser real no ser da existência [em ato] e que não se encontre no ser da essência atual. Logo, este é o verdadeiro ser da existência” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *nulla fingi potest conditio quae constituit esse reale in esse existentiae, quae non reperitur in esse actualis essentiae. Est ergo hoc verum esse existentiae*” (DM XXXI, IV, 5). Argumento este que será minuciosamente desenvolvido em DM XXXI, VI, 21-24, mas que ao tratar, na *Sectio X*, da causalidade eficiente da existência, Suárez resume

conceitual maior do que aquela entre abstrato e concreto, uma vez que implica um conceito de essência como possível e um conceito de essência como atual, em vez de duas concepções diferentes (abstrata e concreta) do que é atual enquanto atual. Note-se que esta é a distinção que Suárez observara no início da *Disputatio XXXI* e que é variavelmente designada ora como distinção de razão, ora como distinção real negativa, ora como real privativa; uma distinção que se alcança através da comparação entre *essentia* como *ens in potentia* e *existentia* como *ens in actu* ou, dito de outro modo, entre *non ens* e *ens*⁹².

Entretanto, por mais que Suárez esteja satisfeito com as implicações desta última distinção – especialmente quando lhe permite indicar que as implicações da assim chamada *distinctio realis*, oriunda das duas primeiras tradições sobre as quais discutimos anteriormente, sejam realmente redutíveis a esta e nada mais – ele também percebe que esta interpretação fica aquém de sua intenção explicitamente declarada, qual seja: erigir, em relação à criatura, uma distinção conceitual entre *existentia actualis* (ou *esse in actu exercito*) e *essentia realis*, que seja suficiente para sustentar a negação da primeira em relação a esta última⁹³.

III.I. *DISTINCTIO RATIONIS RATIOCINATAE*

O que torna este último problema duplamente difícil de resolver é o fato de que o próprio Suárez insiste constantemente, primeiro, na identidade real e atual entre *existentia*, rigorosamente entendida, e *essentia actualis*, e, além disso, que *existentia* não pode ser prescindida de uma entidade atual. Aqui, vale observar que ao tratar de como se distinguem essência e existência, na *Sectio VI* da *DM XXXI*, Suárez curiosamente argumenta que

[...] nosso entendimento, que pode operar prescindências entre coisas que, na realidade, não estão separadas, também pode conceber as criaturas abstraindo-as da existência atual, porque, ao não existir necessariamente, não é

explicitamente suas convicções afirmando que “[...] segundo nossa sentença, a existência, tal como se dá na realidade mesma, não é mais um ato da essência do que a essência mesma em ato [...]” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *iuxta nostram sententiam, existentia, ut in re ipsa invenitur, non est tam actus essentiae quam ipsa essentia in actu* [...]” (DM XXXI, X, 18). Já no percurso de sua análise acerca do ser da criatura, na *Sectio XIII*, deparamo-nos, mais uma vez, com uma formulação semelhante: “[...] ao não ser a existência outra coisa que a essência enquanto constituída em ato, do mesmo modo que a essência atual está formalmente limitada por si mesma ou por seus princípios intrínsecos, a existência criada também é limitada pela essência mesma, não enquanto é a potência na qual é recebida, senão porque em realidade não é outra coisa além da própria essência atual” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *cum existentia nihil aliud sit quam essentia in actu constituta, sicut essentia actualis per seipsam vel per sua intrinseca principia est formaliter limitata, ita etiam existentia creata limitationem habet ex ipsa essentia, non ut est potentia in qua recipitur, sed quia in re nihil aliud est quam ipsamet actualis essentia*” (DM XXXI, XIII, 18).

⁹² Cf. DM XXXI, VI, 24, e especialmente 22. Cf., também: nota 72.

⁹³ Sobre as passagens onde Suárez alinhava a perspectiva que tomará para si, deixando claro suas pretensões fundamentais, veja-se: DM XXXI, I, 13; DM XXXI, VI, 13, 22. Para uma análise mais ampla dos termos que Suárez aplica no trato desta questão, consulte-se: OWENS, 1957. pp. 167-186.

contraditório conceber suas naturezas prescindindo da eficiência e, deste modo, da existência atual. Porém, enquanto as abstrai deste modo, também as prescinde da entidade atual da essência, não apenas porque não a possuem sem eficiência, ou por si mesmas, ou por necessidade, senão também porque uma entidade atual não pode ser prescindida da existência [...]”⁹⁴

Consequentemente, *essentia actualis* e *existentia*, estritamente concebida, parecem ser termos sinônimos, indicando não duas concepções diferentes, mas um e o mesmo conceito, frustrando, em princípio, a possibilidade de qualquer tipo de distinção conceitual viável com fundamento nas coisas criadas⁹⁵. Apesar dessas dificuldades, poder-se-ia até mesmo dizer, como alguns de seus adversários, inspirado por elas, o fazem, que Suárez, fiel a sua intenção inicial, procede a reivindicar, justificar e defender uma distinção conceitual entre *essentia actualis* e *existentia actualis*. Suárez, entretanto, já advertira que esta interpretação não passa de um equívoco, pois “[...] quando dizemos que uma coisa possui em ato sua essência e sua existência, não dizemos o mesmo duas vezes; logo não são palavras sinônimas; portanto seus significados se distinguem ao menos por razão [...]”⁹⁶. Porém, como se explicita melhor na *Sectio XIII*, Suárez está ciente que esta postura que assume a identidade entre essência e existência nos entes finitos não está isenta de dificuldades, haja vista que, tomando-a como paradigma,

⁹⁴ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *intellectus noster, qui potest praescindere ea quae in re non sunt separata, possit etiam creaturas concipere abstrahendo illas ab actuali existentia, quia, cum non necessario existant, non repugnat concipere earum naturas praescindendo ab efficientia, et consequenter ab actuali existentia. Dum autem sic abstrahuntur, etiam praescinduntur ab actuali entitate essentiae, tum quia neque hanc habent sine efficientia, aut ex se, aut ex necessitate, tum etiam quia non potest actualis entitas ab existentia praescindi [...]*” (DM XXXI, VI, 15). O mesmo argumento é desenvolvido em DM XXXI, VI, 8; DM XXXI, XIII, 11. Esta é uma postura que permeia praticamente toda a obra, aparentemente sem grandes variações, veja-se, por exemplo o que diz Suárez, ao tratar da relação entre essência e existência, ainda na *Disputatio XV*: “com efeito ainda que esta [a existência] não pertença em absoluto à essência de uma coisa criada ou criável, pertence, sem dúvida, a sua essência enquanto é existente, ou enquanto está constituída da condição de entidade atual [...]” (tradução nossa). No original, lê-se: “*Similiter dicendum est de existentia: nam licet haec non sit absolute de essentia rei creatae seu creabilis, est tamen de essentia ejus, ut existentis, seu constitutae in ratione entitatis actualis [...]*” (DM XV, XI, 11). Veja-se, também: DM XXXVI, I, 4.

⁹⁵ Vale dizer, que sobre esta distinção, com sua habitual perspicácia, Suárez, como que antevendo problemáticas futuras, ainda na *Distinctio VII*, alertara para uma sutil diferença entre duas modalidades de *distinctio rationis*: “[...] de um lado, quando não tem fundamento na realidade, e então se chama “de razão racionante” [*rationis ratiocinantis*], porque nasce apenas de uma elaboração e operação do entendimento [como chegam a sugerir seus adversários]; e de outro, quando tem fundamento na realidade [como quer Suárez], e a esta muitos chamam “de razão racionada” [*rationis ratiocinatae*], [...] assim chamada por preexistir na coisa mesma antes de que nossa mente use do raciocínio, de sorte que seja chamada racionada como em virtude de si mesma e por requerer a razão apenas para ser conhecida, não para ser estabelecida [...]” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *una, quae non habet fundamentum in re et dicitur rationis ratiocinantis, quia oritur solum ex negotiatione et operatione intellectus; alia, quae habet fundamentum in re et a multis vocatur rationis ratiocinatae, [...] sic dicta existimari potest, quia in re ipsa praeexistit antequam ratio ratiocinetur, ut quasi ex se ratiocinata dicatur, solumque requiratur ratio ad illam cognoscendam, non vero faciendam [...]*” (DM VII, I, 4). Para outros detalhes e exemplos, veja-se, ainda: DM VII, II, 28.

⁹⁶ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *dicimus rem habere in actu suam essentiam et suam existentiam, non idem bis dicimus; non ergo sunt illae voces synonymae; ergo significata earum saltem ratione distinguuntur [...]*” (DM XXXI, VI, 22).

[...] nem sequer se pode pensar uma composição de razão entre a existência e a essência. Porque em si a composição de alguma coisa deve ser de extremos reais, ainda que ela mesma seja de razão; uma vez que não se denomina ‘de razão’ porque os extremos mesmos sejam inventados pela razão, senão, porque ainda que seja algo real, na realidade, porém, não são duas coisas, senão uma mesma [...]⁹⁷

Assim, para resolver essa questão, Suárez explica que

[...] para a composição de razão não é necessário que os extremos sejam ou se os conceba como entes reais em ato [...] [o que] sem dúvida é necessário para a composição real [...]. Cabe, assim, distinguir uma tríplice composição de razão. Uma que resulta dos extremos enquanto são entes em ato na realidade mesma, por mais que não sejam distintos em ato. Outra que se dá entre extremos reais certamente pela aptidão ou formalidade real objetiva, mas que abstraem da atualidade da existência. E finalmente, outra que é como intermediária, de tal maneira que um de seus extremos seja unicamente uma razão ou essência real precisamente concebida e o outro uma existência atual. [...] [Portanto,] nem toda composição de razão é entre extremos que se excluem mutuamente, ou em que nenhum deles esteja incluído no conceito do outro, senão que basta que um possa ser prescindido do outro, por mais que o contrário, não seja possível.⁹⁸

Caso ainda não se tenha notado, é importante perceber que, em suma, para Suárez, estamos diante de uma criatura existente na qual essência atual e existência são realmente idênticas, mas que, no entanto, podemos e concebemos essa coisa existente sob diferentes aspectos. Por um lado, concebemo-la sob o aspecto de *essência* quando consideramos uma coisa existente de acordo com o grau, tipo, ordem ou nível de ser que ela encarna. Por outro lado, concebemos essa mesma coisa existente sob o aspecto da *existência* quando a consideramos *in rerum natura* e fora de suas causas:

[...] por esta razão costuma-se significar a essência com o nome de *quididade*, por ser ela a que se explica mediante a *definição*, ou mediante alguma descrição pela que qual explicamos *o que é* a coisa ou de que natureza é. E, ao contrário, esta mesma realidade é concebida sob a razão de existência, enquanto é a razão de ser na realidade e fora das causas.⁹⁹

⁹⁷ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *nec compositio rationis excogitari potest ex esse et essentia. Nam compositio per se alicuius rei esse debet ex extremis realibus, quamvis ipsa rationis sit; non enim dicitur rationis quia ipsa extrema per rationem ficta sint, sed quia, licet quid reale sint, tamen in re non sunt duo, sed unum* [...]” (DM XXXI, XIII, 11-13)

⁹⁸ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *non esse necessarium ad compositionem rationis ut extrema sint vel concipiantur tamquam entia realia actualia* [...] *est quidem per se necessarium ad compositionem realem* [...] *Unde potest triplex compositio rationis distingui. Una quae sit ex extremis, ut in re ipsa sunt entia in actu, licet non sint actu distincta. Alia, quae sit inter extrema realia quidem aptitudine seu formalitate reali obiectiva, abstrahentia tamen ab actualitate existentiae. Alia denique quae sit quasi media, ita ut unum extremum eius sit solum ratio aut essentia realis praecise concepta, aliud vero sit existentia actualis. Et haec responsio est optima, et satis conformis modo concipiendi.* [...] *non omnem compositionem rationis esse ex extremis quae mutuo se excludunt, seu quorum neutrum includitur in conceptu alterius, sed satis esse ut unum possit ab alio praescindi, quamvis alterum e converso non possit*” (Ibidem).

⁹⁹ Tradução e grifo nossos. No original, lê-se: “[...] *atque hac ratione solet essentia quidditatis nomine significari, quia illa est quae per definitionem explicatur, vel aliqua descriptione, per quam declaramus quidnam res sit cuiusve naturae. At vero haec eadem res concipitur sub ratione existentiae, quatenus est ratio essendi in rerum natura et extra causas*” (DM XXXI, VI, 23).

Embora esses dois aspectos sejam realmente identificados na própria criatura existente, ainda assim, essa criatura é o nódulo de duas considerações conceituais que diferem uma da outra¹⁰⁰. Suárez, que a princípio, na *Disputatio III*, havia dito que “[...] a distinção de razão, que procede da prescindência do intelecto, não se realiza por concepção de alguma entidade fictícia, inexistente na realidade, senão apenas por um modo inadequado de conceber a verdadeira realidade”¹⁰¹; na *Disputatio VII*, aprimora sua concepção dizendo que “[...] cabe, pois, falar de distinção de razão raciocinada [*distinctio rationis ratiocinatae*] em outro sentido [...] é raciocinada, porque não procede exclusivamente de uma mera operação da razão, senão de uma ocasião que a coisa mesma oferece [enquanto nódulo conceitual], e acerca da qual a mente raciocina”¹⁰². A diferença está, portanto, explicitamente no nível conceitual e não ao nível de alguma estrutura composta intrínseca à própria criatura¹⁰³. Essa é, portanto, a distinção conceitual ou a distinção de razão (raciocinada) que Suárez considera adequada e suficiente para seus propósitos filosóficos e necessidades argumentativas.

III.II. FUNDAMENTO DA DISTINÇÃO DE RAZÃO

Contudo, ainda insatisfeito, Suárez também se empenha em indicar e esclarecer a base real, ou fundamento, para que tal distinção de razão não pareça ser a obra apenas do intelecto, de alguma forma arbitrária ou infundada. Suárez a localiza, assim, na deficiência que permeia todas as criaturas, uma vez que elas não geram existência de si mesmas, devendo, obviamente, recebê-la de outro e, portanto, podendo deixar de existir. Esta é a imperfeição básica que oferece as circunstâncias para a nossa dupla aceção. Assim, em síntese, afirma que

[...] o fundamento desta distinção está em que as coisas criadas não têm ser a partir de si mesmas, e podem às vezes não existir. Disto resulta, com efeito, que nós concebemos a essência da criatura como indiferente ao ser ou não ser em ato, indiferença que não é por modo de abstração negativa, senão prescindiva; e, por isso, ainda que nós concebamos em absoluto a razão de essência também no ente em potência, compreendemos, porém, que existe em maior grau no ente em ato, por mais que nele prescindamos da atualidade mesma do existir tudo aquilo que lhe convém necessária e essencialmente; e deste modo, à essência sob a razão de essência a concebemos como potência, e à existência como seu ato. Este é o motivo, pois, de afirmar que esta distinção

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *quia distinctio rationis, quae oritur ex praecisione intellectus non est per conceptionem alicujus fictae entitatis, quae non sit in re sed per modum solum inadequatum concipiendi veram rem [...]*” (DM III, I, 6.).

¹⁰² Tradução nossa. No original, lê-se: “*Alio ergo sensu dici potest distinctio rationis ratiocinatae [...] ratiocinatae vero, quia non est omnino ex mero opere rationis sed ex occasione quam res ipsa praebet, circa quam mens ratiocinatur*” (DM VII, I, 4).

¹⁰³ Sobre os complexos fundamentos argumentativos da posição de Suárez sobre a noção de *compositio*, veja-se: DM XXXI, XIII, 7-13; e, também, DM VI, 9, 21-23.

de razão tem algum fundamento na realidade, o qual não é nenhuma distinção atual que se dê na realidade, senão a imperfeição da criatura, que, pelo fato mesmo de não ter o ser por si mesma e de recebe-lo de outro, assenta as circunstâncias dessa nossa concepção.¹⁰⁴

Neste sentido, dada a nossa natureza, podemos considerar a criatura como indiferente a estar ou não estar em ato por meio de uma prescindência abstrativa¹⁰⁵. Ao fazer isso, concebemos, ainda que inadequadamente, a criatura como uma essência que tem o papel de potência para a existência, aqui considerada como seu ato¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *distinctionis fundamentum est, quod res creatae de se non habent esse et possunt interdum non esse. Ex hoc enim fit ut essentiam creaturae nos concipiamus ut indifferentem ad esse vel non esse actu, quae indifferentia non est per modum abstractionis negativae, sed praecisivae; et ideo, quamvis ratio essentiae absolute concipiatur a nobis etiam in ente in potentia, tamen multo magis intelligimus reperiri in ente in actu, licet in eo praescindamus totum id quod necessario et essentialiter ei convenit, ab ipsa actualitate essendi; et hoc modo concipimus essentiam sub ratione essentiae ut potentiam; existentiam vero ut actum eius. Hac ergo ratione dicimus hanc distinctionem rationis habere in re aliquod fundamentum, quod non est aliqua actualis distinctio quae in re intercedat, sed imperfectio creaturae, quae, hoc ipso quod ex se non habet esse et illud potest ab alio recipere, occasionem praebet huic nostrae conceptioni [...]* (DM XXXI, VI, 23).

¹⁰⁵ Ibidem. Sobre a definição do conceito de *abstractio praecisiva*, fundamental para compreensão suareziana de *ens* e para a articulação de sua *distincito rationis*, veja-se: DM II, IV, 9-11. Caffarena (1959. p. 136. nota 2), chama a atenção para a sinonímia presente, no contexto do léxico suareziano, entre *abstrair* e *prescindir*, ambos não significando *negatio*.

¹⁰⁶ Owens (1957. pp. 183-184) comenta que, como veremos, esta consideração da essência como uma potência receptiva em relação à existência como seu ato não parece isenta de problemas. Veja-se, a esse respeito, as notas 120-122 do presente trabalho.

IV. CONTROVÉRSIAS DA CRÍTICA SUAREZIANA

Apesar de todo o cativante e genuíno sucesso de seus ataques críticos contra os tomistas e escotistas, acerca das fórmulas *duae res* e *res et modus rei* de distinção real ou modal, e em favor de sua própria, e autêntica, reivindicação de uma identidade real entre a essência atual e a existência, o sucesso da posição de Suárez sobre sua distinção conceitual, por sua vez, está sujeito a sérias inquietações: o aparente problema de sua argumentação pareceria estar nas noções flutuantes de *essência*, *potência* e *possibilidade* no tocante às criaturas antes de sua criação, bem como depois dela. Hellín (1956. p. 163), por exemplo, concorda que, apesar dos esforços de Suárez por uma definição objetiva, deve-se notar uma complexidade fundamental na argumentação de Suárez, pois para que se bem compreenda sua postura “[...] será necessário distinguir três estados do ente, a saber: em exercício atual da existência, em estado de mera possibilidade, e em estado absoluto, em que se retém a existência, sem que se determine se está em exercício ou não”¹⁰⁷.

Neste sentido, note-se que, de acordo com Suárez, a essência é atual em pelo menos três modos: *extra causam*, *in causa* e *in intellectu* – as duas últimas tendendo a fundir-se, como vimos, no caso de uma causa intelectual. No primeiro caso, como se sabe, a essência da criatura dispõe de uma existência atual intrínseca em si mesma¹⁰⁸; não se aplicando o mesmo aos casos seguintes. Em vez disso, no segundo caso, a existência atual em questão é a própria existência atual da causa e não pertence intrínseca e propriamente à essência da própria criatura. Suárez explica que

[...] a essência da criatura, da mesma maneira que é objeto secundário da ciência divina, igualmente é seu termo [...] e para isto não lhe é necessário que possua atualmente nenhum ser real; posto que o *ser termo* nem é algo nela mesma nem é algo que proceda dela, senão que é uma mera denominação extrínseca derivada da ciência de Deus, denominação que não põe nada na realidade à que denomina, nem tampouco pressupõe, rigorosamente, nenhum ser real [...] Assim, pois, Deus, ao conhecer as criaturas, pela ciência de simples inteligência, enquanto não possuem nenhum ser real em ato, senão apenas enquanto o possuem em potência, não exige que nelas haja nenhum ser real para que sejam termo de semelhante ciência, senão que lhe basta o ser potencial, que enquanto tal está atualmente apenas na causa.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Tradução nossa. Sobre os termos elucidados por Hellín, veja-se: OWENS, 1957. pp. 155-157.

¹⁰⁸ Cf. DM XXXI, I, 2.

¹⁰⁹ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *essentiam creaturae, sicut est obiectum secundarium scientiae divinae, ita illam terminare [...] Ad hoc autem nullum reale esse quod actu habeat necessarium est, quia terminare neque est aliquid in ipsa, neque est aliquid ab ipsa, sed est sola denominatio extrinseca a scientia Dei, quae denominatio in re denominata nihil ponit, neque etiam supponit [...] Cum ergo Deus per scientiam simplicis intelligentiae non cognoscat creaturas ut actu habentes esse aliquod reale, sed potentia tantum, non requirit in illis aliquod esse reale ut terminent huiusmodi scientiam, sed sufficit esse potentiale, quod ut sic solum est actu in*

Assim, embora, neste caso, a essência seja atual, não é uma verdadeira essência atual. Depreende-se daí, que algo semelhante está envolvido na terceira instância balizada por Suárez. Pois a essência de uma criatura existente em um intelecto, derivada de predicções essenciais, não possui existência atual própria e intrínseca a si mesma. Em vez disso, ela possui o “ser de ser-concebido”, um *esse cognitum*, e/ou o “ser de ser-um-objeto”, um *esse objectivum* – ambas, denominações extrínsecas que não garantem qualquer relação à existência atual. De modo que, quanto às proposições essenciais, expõe Suárez, deve-se compreender que

[...] desde a eternidade não há verdade em ditas proposições a não ser enquanto estavam objetivamente na mente divina, posto que subjetiva ou realmente não existiam em si, nem existiam objetivamente em outro entendimento. [...] Por isso, se a essência da criatura, considerada precisamente em si mesma e como não produzida, é pensada como ente em ato ou se lhe atribui o ser atual, então, não se deve considerá-la em si mesma, senão que em sua causa, nem possuindo ser real algum distinto de sua causa [...] neste caso, o ser da essência não é um verdadeiro ser real atual na criatura [...] senão que é um ser possível [...] as essências das criaturas nesse sentido apenas tem o ser em sua causa, ou ser objetivamente no entendimento.¹¹⁰

E aqui, novamente, embora a essência seja atual, ela não é intrínseca e rigorosamente essência atual.

A posição de Suárez sobre a essência como *possível* é consideravelmente mais complexa, para dizer o mínimo. Esta é uma assertiva tão apropriada, do ponto de vista semântico e terminológico, que o leitor não familiarizado acaba sendo um tanto sobrecarregado, senão oprimido, por uma leva conceitos como *ens possibile*, *esse essentiae*, *esse possibile*, *essentia creabilis*, *ens in potentia*, *potentia objectiva*, *potentia logica*, *entitas in potentia*, *ens in potentia objectiva*, *res possibilis*, *esse potenciale objectivum*, *potentia extrinseca*, etc. *ad nauseam*¹¹¹. São estes, termos todos semelhantes, contudo, em nenhum caso, definem a essência

causa” (DM XXXI, II, 7). Veja-se, também: DM VI, IV, 9. Cf., ainda, as notas 50, 61, 68, 70, 119, 120 do presente trabalho.

¹¹⁰ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *ab aeterno non fuisse veritatem in illis propositionibus, nisi quatenus erant obiective in mente divina, quia subiective seu realiter non erant in se, neque obiective in alio intellectu* [...] *Quocirca, si essentia creaturae praecise ac secundum se sumpta et nondum facta consideretur ut actu ens, vel ei tribuatur actu esse, sic vel non est consideranda in se, sed in sua causa, nec habet aliud esse reale ab esse suae causae* [...] *hoc modo esse essentiae non est verum esse reale actuale in creatura* [...] *sed est esse possibile* [...] *essentiae creaturarum hoc modo tantum habent vel esse in causa, vel obiective in intellectu*” (DM XXXI, II, 8, 10-11). Cf., notas 52, 53.

¹¹¹ Suárez dá indícios do quão crítico será o problema aqui, em seu *Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*, estudo que antecede as *Disputationes Metaphysicae*, comentando o Livro IX da Metafísica, ao dizer que procederá de modo próprio, a despeito da “célebre a divisão do ser em ente atual e ente potencial, ou em potência e ato [...] Para uma adequada compreensão do livro, deve-se ter em conta que uma coisa é dividir o ente em ser em potência ou em ato, e outra distinta é dividir o ente em ser que é potência, ou que é ato, pois na primeira não se trata de uma divisão de entes essencialmente distintos, senão em diversos estados do mesmo ser por razão de existência; mas neste sentido pouco diz o Filósofo em todo esse livro; nós, contudo, faremos uso de tal divisão na disp. XXXI, sec. 3” (tradução nossa). No original, lê-se: “*Celebris est divisio entis in ens actu, et ens in potentia, seu in potentiam et actum* [...] *Est autem pro totius libri intelligentia advertendum, aliud vero dividere ens in ens,*

extra causam. Por conseguinte, estaremos, novamente, numa situação consideravelmente delicada, ao ter que lidar com criaturas tanto *in causa* quanto *in intellectu*, posto que

[...] se diz que *as criaturas possuam essências reais, ainda que não existam*; e se diz que as possuem *não de modo atual, senão potencial*, não em virtude de sua potência intrínseca, senão da *potência intrínseca do Criador*, e deste modo se diz que as possuem não em si, senão em sua *causa* [...] no sentido em que se diz que a totalidade do ente criável está contido na potência de Deus antes de ser produzido [...] e deste modo se chama também real à dita essência antes de ser produzida, não por uma verdadeira e própria atualidade que possua em si atualmente, senão porque *pode ser convertida em real*, recebendo de sua causa uma verdadeira entidade, e esta *possibilidade* [...] por parte da essência somente expressa a *não repugnância* em ser produzida [...] do mesmo modo, e pela mesma razão, o ser que chamam de essência, com anterioridade à produção ou criação divina, não é nada além de um *ser potencial objetivo* [...] ou um ser por *denominação extrínseca* da potência de Deus e por *não repugnância* da parte da essência criável [...] Pelo fato mesmo de atribuir ser à essência, se diz que se cria não apenas a existência senão também a essência mesma, porque *antes de possuir a existência não é nada*, se não é por ventura no entendimento do criador, e ali não é criatura, senão essência criadora.¹¹²

Como se vê, estas formas de designação (*in causa/in intellectu*) não se concentram estritamente em seu *esse cognitum* ou *esse objectivum*. Ao invés disso, se referem a *aptidão* ou *não-repugnância* da essência, ainda não produzida da criatura, como sendo posta *ad extra* por Deus¹¹³. Por conseguinte, a designação *possível*, além de envolver uma denominação extrínseca da onipotência de Deus¹¹⁴, indica algo da parte da criatura mesmo que esta esteja *in causa*, ainda não produzida e, por isso mesmo, em estado de *omnino nihil*¹¹⁵. Ou seja, a *non*

quod est potentia, vel quod est actus; nam prior non est divisio in entia essentialiter diversa, sed in diversos status ejusdem entis secundum rationem existendi; et in hoc sensu pauca dicit Philosophus in toto hoc libro; illam vero divisionem nos applicamus in disp. 31, sect. 3 [...]”.

¹¹² Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *dicuntur creaturae habere reales essentias, etiamsi non existant; dicuntur autem habere, non actu, sed potestate, non per potentiam intrinsecam, sed extrinsecam creatoris, atque ita dicuntur habere non in se, sed in causa sua [...] quomodo totum ens creabile in potentia Dei continentur antequam fiat [...] Atque hoc etiam modo dicitur talis essentia, antequam fiat, realis, non propria ac vera realitate quam in se actu habeat, sed quia fieri potest realis, recipiendo veram entitatem a sua causa, quae possibilitas [...] ex parte illius solum dicit non repugnantiam ut fiat [...] Atque eodem modo et ratione, esse quod appellant essentiae, ante effectiorem seu creationem divinam, solum est esse potentiale obiectivum [...] seu per denominationem extrinsecam a potentia Dei et non repugnantiam ex parte essentiae creabilis. [...] Ex hoc ipso quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia*” (DM XXXI, II, 2-3).

¹¹³ Ibidem; Suárez detalha sua posição acerca da noção de potência objetiva em algumas passagens fundamentais, como DM VI, IV, 9; e DM XXXI, III, 3-4. Doyle (1967. pp. 40-47; 1969. pp. 323-340) oferece comentários bastante esclarecedores sobre esta questão, sobre os quais fundamentamos nossa interpretação.

¹¹⁴ Ibidem; veja-se, também: DM VI, IV, 9; e DM XXXI, VI, 7. Cf., ainda, notas 68-70.

¹¹⁵ Ibidem; Suárez é claro ao afirmar que “[...] nenhum ente fora de Deus tem por si sua entidade, enquanto verdadeira entidade. E acrescent[a] isto para evitar equívocos com relação à entidade em potência, que não é, em realidade, entidade, senão nada, e por parte da coisa criável expressa unicamente a não repugnância ou potência lógica” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *nullum ens praeter Deum habere ex se entitatem suam, prout vera entitas est. Quod addo, ut tollatur aequivocatio de entitate in potentia, quae re vera non est entitas sed nihil, et ex parte rei creabilis solum dicit non repugnantiam, vel potentiam logicam*” (DM XXXI, VI, 13) Veja-se, também: DM XXX, XVII, 10. Cf., ainda, notas 50, 68-70, 125, 132, 133.

repugnantia. De fato, é justamente em virtude disto que as essências não produzidas das criaturas se distinguem das noções fictícias e impossíveis, como simples quimeras¹¹⁶.

É exatamente neste ponto que estamos numa conjuntura crítica da perspectiva suareziana, cujo significado é pouco esclarecido, e muito menos esmiuçado, pelo próprio Suárez. Por um lado, nós temos conceitos como *esse potentiale objectivum*, *potentia objectiva* e *ens in potentia objectiva*, e suas variações, todos significando que a essência ainda não criada de uma criatura é, enquanto tal, apenas um *objeto* de poder criativo eficiente. Sem dúvida, há aqui, note-se, uma referência explícita à onipotência divina, que se compara à relação entre o conhecimento divino e o *esse cognitum* ou *esse objectivum*, na qual, como vimos, designa-se um caso de *denominação extrínseca*. Portanto, neste caso, em se tratando do “ser de ser-objeto-da-onipotência-divina”, estamos mais uma vez na presença de uma denominação extrínseca, derivada, não do intelecto, ou conhecimento divino, mas da onipotência divina¹¹⁷.

Como vimos, Suárez usou tais argumentos contra os tomistas e escotistas, não sem um sucesso devastador, para mostrar que não existe tal coisa como uma *essência eterna* detentora de existência genuína em si mesma. Perceba-se que o ponto é, portanto, de acordo com Suárez, que ambas tradições interpretaram erroneamente esses casos de *denominação extrínseca* como se fossem autênticas *denominações intrínsecas*. O que seria o mesmo que conferir entidade à potência objetiva, operação que Suárez contradiz quando afirma “[...] que a essência em potência não tem nada de entidade; portanto, falando com propriedade, não se lhe acrescenta nada, a não ser, acaso, segundo a razão [impropriamente dita], enquanto a essência em potência objetiva é concebida ao modo do ente [...]”¹¹⁸, o que é um equívoco palmar. Haja vista que, relevo que os adversários de Suárez não conseguiram perceber, e que o próprio Suárez nunca se refreia em afirmar, é que *esse potentiale objectivum* inclui, indiretamente, uma negação,

¹¹⁶ Conclusão à qual Suárez atinge a partir dos argumentos elaborados em diversas passagens. Veja-se, por exemplo: DM II, IV, 5; DM XXXI, II, 2, 10-11; DM XXXI, III, 3; DM XXXI, VI, 13; DM XXXI, XII, 45; DM XLIV, II, 10. Cf., também, notas 61, 153.

¹¹⁷ Suárez não insiste sempre neste ponto, mas supõe que “ainda que se possa dizer que a essência da criatura, antes de ser produzida, está por sua parte em pura potência objetiva [...] [posto que] o ser em ato não pertence à essência da criatura, sendo assim, tal essência pode[rá], por parte dela, conceber-se somente em potência objetiva e, por parte do Criador, em potência efetiva” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *licet essentia creaturae priusquam fiat, dici posset esse in pura potentia objectiva ex parte sui [...] esse actu non est de essentia creaturae, cum possit illa essentia intelligi in sola potentia objectiva ex parte eius, et effectiva ex parte creatoris*” (DM XXXI, VI, 7). Veja, também: DM XXXI, III, 2-4. Cf. notas 68-70.

¹¹⁸ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *diximus autem essentiam in potentia nihil habere entitatis; non ergo ei fit additio proprie loquendo, nisi fortasse secundum rationem, quatenus essentia in potentia objectiva apprehenditur per modum entis [...]*” (DM XXXI, III, 5). Trata-se de uma implicação do que fora exposto em DM XXXI, II, 10, com bem observa Doyle (1967. p. 40, nota 56).

indicando que a essência da criatura ainda não fora atualmente produzida por Deus¹¹⁹. Assim, por si mesma, uma essência que goza de tal status supõe a exclusão de causalidade eficiente atual e, conseqüentemente, a exclusão da existência atual, que é o fim mesmo dessa causalidade. Logo, enquanto tal, de fato, ela não poderia sequer receber a existência atual¹²⁰, o que inviabilizaria uma denominação intrínseca. Assim, os tomistas e os escotistas encontram-se mais uma vez vulneráveis a uma acusação de interpretação equívoca dos termos, mas agora de forma distinta. Dessa vez confundiram uma verdadeira *potentia objetiva*, que não pode receber existência atual enquanto tal, com uma *potentia subjectiva*, que efetivamente a recebe¹²¹. E não há justificção alguma que os possibilite reivindicar, como chegam a proceder, alguma *potentia subjectiva* por parte de uma essência eterna, quando esta é, como demonstrado por Suárez, simples *nihil*. Em síntese, não há como algo ser impresso, ou acrescentado, sobre o que não é nada. Pois, segundo Suárez, mesmo que aqueles que pensam que a essência se distingue realmente da existência nos seres finitos digam

que a existência se imprime à essência quando esta é criada e convertida em existente. Esta afirmação, se se a depreende da essência em potência tal como era, ou melhor, era pensada antes da eficiência divina, ou é totalmente falsa, ou completamente imprópria e metafórica. Pois como se pode imprimir um ato ao que não é nada?¹²²

¹¹⁹ Cf. DM VI, IV, 9; DM XXXI, III, 4, 5-8; DM XXXI, VI, 15; DM XXXI, IX, 25. Estamos aqui, ao que parece, diante de uma negação, ou exclusão, através de uma abstração privativa ou negativa, e não apenas por meio de uma abstração prescindiva. De fato, este é o caso em DM II, IV, 11-12, como notado por Caffarena, no texto citado na nota 50 do presente trabalho. Porém, se bem observado, a frequentemente comentada *non repugnantia* não poderia ser afetada por uma tal negação ou exclusão. Pois se a existência atual fosse excluída positivamente, a diferença declarada entre *ens in potentia* e *ens rationis* seria comprometida. Bartolomeo Mastri (1646. d. VII, q. 1. a.3), nota que Rafael Aversa (1588–1657), jesuíta italiano de inspiração suareziana (ESPOSITO, 2007. p. 36-37. nota 38) insiste que *essentia rerum secundum se* não deve ser designado como *ens potencie* porque tal designação é entendida negativamente, ou seja, como não existindo em ato. Com isso, Aversa, reinterpretando Suárez sem contudo contradizê-lo, afirma que a essência é verdadeiramente essência, e é essencialmente *ens*, mesmo quando não existe em ato. Uma negação da existência, portanto, não pode, nem deve, ser considerada com respeito à própria essência. Cf. nota 50.

¹²⁰ Ibidem; É o que se poderia inferir quando Suárez diz que “[...] se por essência se entende a realidade na própria potência objetiva, nós não nos referimos a ela, já que enquanto tal não é nada, nem é verdadeiramente produzida nem é o termo de uma execução [no sentido de causa] [...]” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *si per essentiam intelligant rem in sola potentia objectiva, nos de illa non agimus, quia illa ut sic nihil est, neque vere fit aut est terminus effectiois [...]*” (DM XXXI, IX, 25). E quando nega “[...] que o existir atualmente ou o ser entidade atual pertença à essência, porque pode ser prescindida de dito conceito e é possível que de fato não convenha à criatura enquanto se oferece [apenas] como objeto de tal conceito” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *ipsum actu existere seu esse actualem entitatem negamus esse de essentia, quia praescindi potest a praedicto conceptu, et de facto potest non convenire creaturae prout tali conceptui obiicitur*” (DM XXXI, VI, 15). Para um aporte mais bem acabado aos desdobramentos e implicações dessa problemática, veja-se: OWENS, 1957. pp. 180-184.

¹²¹ Sobre a noção de *potentia subjectiva*, veja-se: DM XXXI, III, 3.

¹²² Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *esse imprimi essentiae dum creatur et fit existens. Quod dictum si intelligatur de essentia in potentia prout erat, vel potius cogitabatur ante effectioem Dei, vel est omnino falsum, vel improprissimum ac metaphoricum; quo modo enim potest actus imprimi ei quod nihil est?*” (DM XXXI, III, 5). Veja-se, também: DM XXXI, XII, 35, 46. Cf., ainda, nota 118.

IV.I. DIFICULDADES ORIUNDAS DO CONCEITO DE *NON REPUGNANTIA*

Se essa fosse a extensão total da crítica de Suárez, sua vitória sobre seus adversários, defensores das duas primeiras tradições sobre essência e existência, estaria garantida sem qualquer censura possível. Mas ousaremos dizer que esse talvez não seja o caso. E isso sobretudo porque a designação *possível*, como observado acima, implica *non repugnantia*. Haja vista, que de seu variado vocabulário sobre o assunto, o termo *potentia logica*, tomado de Escoto e pouco frequentemente usado por Suárez, parece reservado exclusivamente para designar essa *non repugnantia* sem, contudo, qualquer referência explícita à onipotência divina¹²³. O próprio Duns Escoto, na *dist. 36*, de sua *Ordinatio I*, parte de um conjunto de textos que constituem uma revisão das palestras que deu como bacharel em Oxford, explica que

[...] a razão pela qual [ser algo] é repugnante à quimera e não ao homem é que, aquilo é aquilo, e isso é isso. E isto é assim, qualquer que seja o intelecto que esteja concebendo, uma vez que o que é repugnante a alguma coisa, formalmente em si mesmo, é repugnante a [ser algo], e o que não é formalmente repugnante em si, não é repugnante a [ser algo] como fora dito. Também não devemos imaginar que [ser algo] não é repugnante para o homem porque um homem é um ser em potência, e é repugnante à quimera porque uma quimera não é um ser em potência. De fato, é mais o inverso: porque “ser algo” não é repugnante ao homem, o homem é possível por uma *potentia logica*, e porque é repugnante à quimera, a quimera é impossível de maneira oposta. E isto é assim, mesmo postulando a onipotência de Deus, que diz respeito a tudo o que é possível (desde que seja diferente de Deus). No entanto, essa possibilidade lógica poderia se sustentar absolutamente por sua natureza, mesmo se por absurdo não houvesse onipotência em relação a ela.¹²⁴

Por conseguinte, salvo melhor julgamento, essa designação, no cerne da assimilação suareziana, não seria uma mera denominação extrínseca oriunda daquela onipotência divina. Neste contexto, na presença de uma essência possível, a posição de Suárez é que estamos enfrentando algo que sugere pelo menos duas negações, uma negação da existência atual *extra causam* (e, portanto, uma negação de uma causa eficiente atual) e uma negação da *repugnância*. Como tal, esta essência, por si, dificilmente poderia implicar em algo positivo e, no que diz

¹²³ Cf. DM XXXI, VI, 13; DM XXVIII, I, 14; DM XLII, III, 9; DM XLIII, IV, 2; DM XLIII, I, 2.

¹²⁴ Tradução nossa. No original, lê-se: “*Nec est hic fingendum quod homini non repugnat quia est ens in potentia, et chimerae repugnat quia non est in potentia, – immo magis e converso, quia homini non repugnat, ideo est possibile potentia logica, et chimerae quia repugnat, ideo est impossibile impossibilitate opposita; et illam possibilitatem consequitur possibilitas objectiva, et hoc supposita omnipotentia Dei quae respicit omne possibile (dummodo illud sit aliud a se), tamen illa possibilitas logica, absolute – ratione sui – posset stare, licet per impossibile nulla omnipotentia eam respiceret*” (DUNS ESCOTO, 1963. I, d. 36, q. 1.). Nesta passagem, que, de acordo com Mastri (1646. d. VII, q. 1. a.3), explicita bem a fonte argumentativa de onde Suárez haure sua posição no tocante a esta matéria, Escoto deixa muito claro que a relação de repugnância que há entre “quimera” e “ser algo” não é, em si mesma, dependente de nada além de seus próprios termos. Assim, Escoto identifica esta *non repugnantia* com o que ele (introduzindo uma nova terminologia) denomina como *potentia logica*. Compartilham dessa mesma interpretação, Gnemmi (1969. pp. 73-74), Doyle (1967. p. 41. notas 62 e 63) e Deku (1956. pp. 1-21).

respeito às convicções de Suárez, justamente por isso merece ser caracterizada como *omnino nihil e non ens*¹²⁵.

Mas o ponto que deve ser observado nesta conjuntura, apesar de todos os esforços de Suárez para negar todo e qualquer ser intrínseco atual ou possível por parte das essências de criaturas *in causa*, é que a *non repugnantia*, como expressando uma dupla negação, por uma questão lógica, acaba por restabelecer a dimensão positiva que Suárez está convencido de haver exorcizado desse conflito¹²⁶. Além disso, se a negação da existência atual *extra causam*, indicada no caso do *esse potentiale objectivum*, implicar uma exclusão por meio de um processo privativo ou negativo de abstração, como parece ser, e não apenas por meio de uma abstração precisiva, então a diferença declarada de Suárez entre *ens in potentia* e *ens rationis* seria seriamente comprometida¹²⁷. Quanto a este último, na medida em que envolve alguma repugnância ou implicação de contradição, claramente exclui a *existência atual* bem como sua *possibilidade*. Entretanto, logo no início das DM, ao tratar do *esse potentiale objectivum*, no intuito de desviar dos *ens rationis*, Suárez acaba por conferir-lhe certo grau de existência, e afirma que

“[...] a essência possível da criatura, que é objeto da ciência divina, não é um ente fingido pelo entendimento, senão que é realmente um ente possível e capaz de existência real, e que, portanto, não é um ente de razão, senão que está de algum modo compreendido no *ente real*. [...] a essência da criatura, incluindo a não produzida, é, de alguma maneira, essência real. E [...] ao tratar do conceito de ente demonstramos que, sob ele, não apenas está compreendido o que existe atualmente, senão o que é apto a existir¹²⁸

Porém, grosso modo, assim dito, isto parece contradizer o comentário que Suárez faz acerca de Capréolus¹²⁹, em que o *esse potentiale objectivum*, *i.e.*, a denominação extrínseca da onipotência divina, é tratada. Haja vista que aqui não estamos na presença de nenhuma

¹²⁵ Cf. notas 50, 68-70.

¹²⁶ Ponto este observado atentamente por Mastri (1646. d. VIII, q. 1, a. 3), em conformidade com dominicano português, João Poinot (1589–1644), mais conhecido como João de Santo Tomás (1933. d. 18, a. 1, n. 6), o qual também faz a mesma observação sobre as implicações de uma dupla acepção negativa. Este aspecto da posição de Suárez talvez seja o mais frequentemente negligenciado, de modo que sua tendência a adotar uma doutrina de possibilidade postulada, *i.e.*, não derivada, negativa ou positiva, na área de *potentia logica*, permanece não avaliada. Sugere-se o mesmo, apenas em: GNEMMI, 1969. *passim*; HELLÍN, 1956. pp. 157-178; 1957. pp. 21-35; 1961. pp. 146-163; 1963. pp. 19-42.

¹²⁷ Veja-se, a este respeito os argumentos que Suárez desenvolve em: DM II, 4, 11; e DM XXXI, VI, 15.

¹²⁸ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *essentiam possibilem creaturae obiectivam divinae scientiae non esse ens confictum ab intellectu, sed esse ens revera possibile et capax realis existentiae, ideoque non esse ens rationis, sed sub ente reali aliquo modo comprehendi. [...] essentiam creaturae, etiam non productam, esse aliquo modo essentiam realem. Et [...] tractando de conceptu entis, ostendimus non solum sub illo comprehendi id quod actu est, sed etiam quod aptum est esse*” (DM XXXI, II, 10). Sobre o conceito de ente, supramencionado, veja-se: DM II, IV, 7.

¹²⁹ Cf. notas 68-70.

denominação extrínseca, como indica claramente a argumentação de Escoto¹³⁰ onde Suárez encontra apoio. Encontramo-nos, de fato, confrontados com um enorme problema¹³¹, que domina a metafísica de Suárez à medida que se movimenta, desde seu início, do ponto onde Deus e criatura estão em pé de igualdade (no contexto do conceito objetivo de ente *ut nomen*¹³², ou emparelhados, no tocante à potência ou possibilidade lógica), até o ponto em que Suárez confronta o ente propriamente finito com ocasião da DM XXXI. É neste passo que ele tem de reconhecer a dependência de tais entes sobre Deus, hierarquizando-os. De maneira que, ao fazê-lo, acaba por se inclinar à perspectiva implicada no *esse potentiale objectivum*, que claramente não pode se aplicar à divindade¹³³. Por conseguinte, para que a metafísica de Suárez não sucumba à lógica, sua posição acerca da *non repugnantia* e da *potentia logica* não pode ser afetada pela exclusão negativa presente no caso do *esse potentiale objectivum*¹³⁴, sob o risco de esvaziamento entitativo desta noção.

IV.II. IMPLICAÇÕES DE TAL DIFICULDADE NA NOÇÃO DE *ESSENTIA REALIS*

Além das concepções de essência enquanto atual e enquanto possível, a condição de essência em si mesma também está presente no contexto das preocupações de Suárez, pois implica algo diferente das duas categorias citadas anteriormente, e que seguramente antecede toda consideração intelectual. Esta, por sua vez, implica uma abstração precisiva por parte da consideração intelectual que a ela se direciona¹³⁵. Neste sentido, processa-se assim uma prescindência abstrativa que considera a essência separada da *creatura creata et creabilis*, ou seja, além de qualquer existência atual, dentro ou fora de uma causa, e além de qualquer existência possível. Neste sentido, Suárez explica que

[...] quando se nega que seja da essência da criatura o existir em ato, deve-se tomar a criatura enquanto abstrai ou prescinde da criatura criada e da criável, cuja essência objetivamente concebida abstrai do ser ou entidade atual, e deste

¹³⁰ Cf. nota 123-124.

¹³¹ Cf. nota 50.

¹³² Uma vez que, como explana Doyle (1969. p. 329) “o que é comum tanto a Deus como às criaturas, na medida em que elas estão aptas a existir, é a não-repugnância ou não-contradição. E é isso que é significado pelo conceito comum de ser como substantivo” (tradução nossa).

¹³³ Para Hellín (1963. p. 163), contudo, não há contradição alguma, posto que na sua opinião, “não há incoerência em Suárez, senão coerência máxima. Quando ele diz que os possíveis não têm qualquer realidade intrínseca, compreende os possíveis antes de serem produzidos, não na realidade que teriam se tivessem sido produzidos; e quando diz que os possíveis estão contidos sob a noção de ente real e, portanto, são entidades reais, deve-se compreendê-lo como referindo à existência que teriam se tivessem sido produzidos, não a alguma realidade interna e própria a eles atribuída antes mesmo de serem produzidos: há, pois, máxima coerência” (tradução nossa). No entanto, a oscilação presente de *potentia objectiva* à *potentia logica*, como será observado a adiante, indica que, muito provavelmente, estejamos lidando com uma noção ambígua de *possibilidade*.

¹³⁴ Cf. nota 119.

¹³⁵ Cf. DM VI, 4, 11. Veja-se, também, nota 105.

modo se nega que seja de sua essência o existir atualmente, por não estar incluído em seu conceito essencial prescindido deste modo.¹³⁶

Desta maneira, é importante notar que nenhuma exclusão ou separação explícita, em termos de uma *abstractio vel praecisio negativa*, de qualquer dos estados está em curso¹³⁷. Portanto, poder-se-ia dizer que ao conteúdo concentrado nessa prescindência abstrativa restaria apenas a *non repugantia* apontada acima, a qual, por sua vez, poderia ser rotulada, embora de modo impróprio, *essentia realis* ou *ens reale*¹³⁸ – escopo desta modalidade abstrativa. E a justificativa deste último ponto parece-nos derivar do fato de que, em uma *essentia realis*, não há nenhuma repugnância (ou, pode-se dizer também, há uma indiferença) a ser atualmente produzido *ad extra* como um verdadeiro *ens reale* ou *essentia realis in actu*¹³⁹, conferindo-lhe tão somente assim, mediante a criação, um caráter entitativo. No entanto, não há, de fato, qualquer *essentia realis* genuinamente existindo em si mesma, à parte de um *esse possibile* no sentido de *esse potencie objective*, ou *esse cognitum/esse objective*, os quais são todos *in*

¹³⁶ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *autem negatur esse de essentia creaturae actu existere, sumenda est creatura ut abstrahit seu praescindit a creatura creata et creabili, cuius essentia obiective concepta abstrahit ab actuali esse aut entitate, et hoc modo negatur esse de essentia eius actu existere, quia non clauditur in conceptu eius essentiali sic praeciso*” (DM XXXI, VI, 24). Dito isto, concluirá Hellín (1961. p. 147) que “[...] os possíveis não se incluem no ente real em termos da privação de existência que tem antes de ser criados: pois neste sentido, eles são totalmente nada e não podem estar contidos no âmbito do ente real, objeto da metafísica” (tradução nossa). No entanto, Suárez nem sempre parece consistente com essa abstração da existência possível, provavelmente devido à equívocidade entre *potentia logica* e *potentia objective*, mas este é certamente o foco de sua posição sobre *ens ut nomen* e *essentia realis*, quando, ainda na *Disputatio II*, assenta que “[...] o ente tomado com valor de nome [ou como substantivo], não significa o ser em potência, enquanto oposto privativa ou negativamente ao ser em ato, senão que significa apenas o ser enquanto expressa precisamente a essência real, o que é bastante diferente; com efeito, assim como a abstração precisa é distinta da negativa, do mesmo modo o ente considerado nominalmente, ainda que signifique precisamente o ser que tem essência real, não acrescenta, contudo, uma negação, a saber, de carecer de existência atual, que é a negação ou privação que acrescenta ser em potência [...]” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *ens sumptum in vi nominis non significare ens in potentia, quatenus privative vel negative opponitur enti in actu, sed significare solum ens ut praecise dicit essentiam realem, quod valde diversum est; sicut enim abstractio praecisiva diversa est a negativa, ita ens nominaliter sumptum, licet praecise dicat ens habens essentiam realem, non vero addit negationem, scilicet carendi existentia actuali, quam negationem seu privationem addit ens in potentia*” (DM II, IV, 11). E é exatamente essa equívocidade que observa Caffarena (1959. p. 136. nota 2) quando percebe que “em DM II, 4, 7-11, Suárez havia reservado o termo *in potentia* para o ente com abstração *negativa* de atualidade: mas na DM XXXI não observa sempre essa restrição e denomina *potentia* ou *potentialis* também à *essentia realis* com mera abstração *praecisiva* de atualidade” (tradução nossa).

¹³⁷ Cf. nota 119.

¹³⁸ Observe-se assim que “a essência da criatura, considerada em si mesma, é ente real no primeiro sentido, ou seja em potência, mas não é no segundo sentido, em ato, que é o que propriamente consiste o ente real [...]” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *Essentia ergo creaturae secundum se est ens reale primo modo, scilicet, in potentia, non vero posteriori modo, et in actu, quod est proprie esse ens reale [...]*” (DM XXXI, II, 10).

¹³⁹ Pois, segundo Suárez, como vimos, “[...] se chama também real a dita essência antes de ser produzida, não por uma verdadeira e própria atualidade que possua em si atualmente, senão porque pode ser convertida em real, recebendo de sua causa uma verdadeira entidade, e esta possibilidade [...] por parte da essência expressa apenas a não repugnância em ser produzida [...]” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *dicatur talis essentia, antequam fiat, realis, non propria ac vera realitate quam in se actu habeat, sed quia fieri potest realis, recipiendo veram entitatem a sua causa, quae possibilitas [...]* *ex parte illius solum dicit non repugnantiam ut fiat [...]*” (DM XXXI, II, 2).

causa, ou para além de um *esse actuale*, que é *extra causam*¹⁴⁰. Ou seja, quanto ao ser da essência real, revela-se uma considerável dificuldade em associá-lo à uma noção como a de não repugnância, alheia à qualquer causalidade, pois

[...] duas são, com efeito, as maneiras de atribuí-lo às coisas criadas. Uma, em si mesmas, enquanto não produzidas nem existentes em ato. E neste caso, o ser da essência não é um verdadeiro ser real atual na criatura [...] senão que é um ser possível [...] [e] as essências das criaturas nesse sentido apenas tem ou ser em sua causa, ou ser objetivamente no entendimento. [...] Em outro sentido se toma o ser da essência enquanto convém atualmente à criatura já existente, e este ser não há dúvida de que seja real e atual. [...] ¹⁴¹

Visto isto, resta-nos agora avaliar como tais considerações funcionam dentro das duas distinções conceituais de Suárez entre essência e existência.

IV.III. IMPACTO SOBRE AS DISTINÇÕES PROPUGNADAS POR SUÁREZ

Note-se que, como exposto anteriormente, a primeira distinção de razão/conceitual, ou real negativa, obtém-se entre a essência atual *extra causam* e a essência possível *in causa*. De modo que, aqui, como observado, a distinção dá-se entre um *ens* e um *non ens*, ou *nihil*¹⁴². Epítome da metafísica suareziana.

A outra distinção de razão [*ratiocinatae*], no entanto, supunha-se entre a essência atual e sua existência atual *extra causam*, as quais Suárez estabeleceu como sendo realmente idênticas¹⁴³. Porém, e este é um ponto importante, considerando-se a argumentação precedente, a essência em foco nesta distinção é uma distorção da essência atual como inicialmente anunciada. Trata-se da supracitada *essentia realis*, abstraindo-se precisamente tanto da existência atual, bem como possível¹⁴⁴, de modo a viabilizar uma tal distinção entre estados, a princípio, idênticos. Mesmo que se conceda que esta não exclua a existência atual, negando-a, o que é verdade, é certamente, contudo, indiferente a ela, prescindindo-a¹⁴⁵. Poder-se-ia assim, com razão, questionar se essa distinção difere, de fato, da anterior na qual a essência é

¹⁴⁰ Cf. DM IV, III, 6; DM VI, IV, 11.

¹⁴¹ Tradução nossa. No original, lê-se: “*Duobus enim modis attribuitur rebus creatis. Uno modo secundum se, etiam ut nondum sunt factae neque actu existentes. Et hoc modo esse essentiae non est verum esse reale actuale in creatura [...] sed est esse possibile [...] essentiae creaturarum hoc modo tantum habent vel esse in causa, vel obiective in intellectu. [...] Alio modo sumitur esse essentiae ut actu convenit creaturae iam existenti, et hoc esse est sine dubio reale et actuale [...]*” (DM XXXI, II, 11).

¹⁴² Cf. notas 72, 92.

¹⁴³ Cf. DM XXXI, IV, 4-6.

¹⁴⁴ Cf. notas 136, 138. Veja-se, ainda: DM XXXI, XIII, 12.

¹⁴⁵ Considerando que o fundamento desta distinção está em que as coisas criadas não têm o ser a partir de si mesmas, podendo existir ou não, de acordo com Suárez, “disto resulta, com efeito, que concebamos a essência da criatura como indiferente a ser ou não ser em ato [...]” (tradução nossa). No original, lê-se: “*Ex hoc enim fit ut essentiam creaturae nos concipiamus ut indifferentem ad esse vel non esse actu [...]*” (DM XXXI, VI, 23).

conceitualmente distinguida da existência atual como um *non ens* de um *ens*. Neste sentido, se não há diferença, então Suárez até pode sustentar a negação da existência em relação à essência, mas somente ao preço de renunciar a uma pretensa distinção de razão entre uma essência atual realmente idêntica a sua existência atual¹⁴⁶. Do mesmo modo, Suárez também pode sustentar a negação da existência atual com relação a *essentia realis*, pois uma essência real, como dissemos, é indiferente à existência atual, mas esta certamente não é indiferente a si mesma, e, portanto, a mesma negação não se aplica a *essentia actualis*, já identificada com a existência atual. Note-se que aqui, se nossa interpretação estiver correta, que uma essência real, não se identifica, de modo algum, com a existência atual. Ou, por implicação, poder-se-ia até mesmo dizer, sem pena de contradição, que, dada a identidade da essência atual e da existência atual, uma essência real não pode identificar-se nem mesmo com uma essência atual¹⁴⁷.

Com efeito, mesmo que Suárez, assumindo tal reconstrução, se veja em condições de sustentar uma negação da existência atual, ou da *essentia actualis*, com relação à *essentia realis*, ele parece fazê-lo a um preço ainda mais alto para o seu próprio edifício argumentativo. Pois, ao proceder desta maneira, o *Doctor Eximius* corre o grande risco de restaurar o rastro das essências eternas de seus adversários. Haja vista que, não apenas o ímpeto da formulação duplamente negativa que Suárez emprega em seu uso de *non repugnantia* expressa uma estrutura positiva possuída por sua própria densidade ontológica intrínseca, mas sua constante deferência e uso da noção de *essentia realis*, oferece o risco de interpretar a *potentia logica* nela implicada como uma *potentia subjectiva* verdadeiramente atual¹⁴⁸. Pode-se apenas dizer, e aqui não julgamos a validade da argumentação do *Doctor Eximius*, que esse parece ser um preço muito alto a pagar na medida em que a própria solidez da perspectiva suareziana está em jogo.

¹⁴⁶ Cf. nota 93. Veja-se, também: OWENS, 1957. pp. 178-187.

¹⁴⁷ Cf. notas 127, 128, 136.

¹⁴⁸ Cf. notas 118, 121, 122. Contra Owens (1957. pp. 183-185), Caffarena (1959. pp. 140, 148) insiste em se colocar a favor de uma distinção “modal” entre a essência atual e a existência atual, levantando muitas questões além do escopo de nossa atual preocupação. Podemos dizer apenas que tal distinção, enquanto “modal”, não é aquela da autêntica tradição modal. Esta parece estar mais próxima do tipo de distinção mencionado por Mastri (cf. nota 17). Neste sentido, o espectro de equívoco quanto à noção “modal”, sugerida por Caffarena, a partir de DM VII, I, 19 e XXXI, XIII, 20, não pode ser negligenciado. Haja vista que, de acordo com Suárez, o próprio “Fonseca, no liv. IV Met., c. 3, q. 4, não parece, na realidade, dissentir em nada desta sentença [acerca da distinção real] tal como a explicamos, por mais que verbalmente manifeste que segue a segunda [tradição, da distinção modal]”, de modo que, assim sendo, o jesuíta português Pedro da Fonseca (1528–1599), uma de suas grandes fontes de inspiração, parece manter uma distinção “modal” equivalente a uma distinção de razão. No original, lê-se: “*Videtur etiam Fonseca, lib. 4 Metaph., C. 3, quaest. 4, nihil in re dissentire ab hac sententia, ut a nobis declarabitur, licet secundum sequi verbis profiteatur*” (DM XXXI, I, 12). Wells (1965. pp. 1-22) aponta brevemente para uma dificuldade similar surge em Descartes, porém, para um aporte mais detido a esta questão, veja-se: WELLS, 1966. pp. 104-134.

V. TENSÕES ENTRE *POTENTIA OBJECTIVA* E *POTENTIA LOGICA* NA *DISTINCTIO RATIONIS SUAREZIANA*

Resta-nos avaliar o impacto dessas posições, sobre a estrutura e a perspectiva histórica da metafísica, em consonância com a expectativa suareziana. Assim como o próprio Suárez, que nos estágios iniciais da DM XXXI também faz explícita referência retrospectiva ao tratamento anteriormente dado à questão¹⁴⁹, caberia aqui portanto elucidar alguns de seus impactos e prospecções. Além disso, ainda temos que avaliar a dimensão positiva da postura de Suárez enquanto retorno à *noesis parmenídica*, e em relação à acusação, anteriormente mencionada, de que sua posição sobre a identidade da *essência atual* e da *existência atual*, bem como sua *separabilidade*, enfraquece a própria possibilidade de todo o conhecimento científico, incluindo a metafísica¹⁵⁰.

Sem sombra de dúvida, Suárez se preocupa em mostrar que sua posição sobre a essência e a existência, especialmente a sua posição sobre a separabilidade entre ambas, não frustra a possibilidade de qualquer metafísica futura. Além disso, encontra-se particularmente preocupado em deixar claro que suas extensas críticas às essências atuais sustentadas pelos seguidores de Capréolus, e da atualidade das verdades eternas, presentes em Soncinas e Silvestre de Ferrara, de nenhuma maneira contribuem para a destruição total do empreendimento metafísico. Embora rejeite, como dissemos, as essências eternas atuais, adotadas pelos discípulos de Capréolus, e as verdades eternas atuais, destituídas de qualquer essência eterna atual, de Soncinas e Silvestre de Ferrara, Suárez bem sabe que uma metafísica genuína está no cerne da questão; metafísica esta, entendida, naturalmente, como aquela que lida com *aeternae veritates* e com as necessidades da pregação essencial.

Este é, pois, o contexto que oferece um elo distintivo à discussão de Suárez com os dois últimos tomistas, pois a discussão anterior, com Capréolus e os tomistas que compartilham de sua argumentação, fora realizada apenas no contexto do intelecto e do conhecimento divino, envolvendo as noções de *esse cognitum* e *esse objectivum*. Ali também fora levado a cabo uma articulação no contexto da onipotência divina, envolvendo *esse potentiale objectivum*, e a discussão concomitante acerca das denominações extrínsecas.

Ademais, é a partir dessas considerações que emerge a afirmação capital de Suárez que as essências das criaturas antes de sua criação são *omnino nihil*. Portanto, se aqui suas discordâncias críticas estão corretas, como de fato parece que estão, a despeito do questionável

¹⁴⁹ Cf. nota 127-128.

¹⁵⁰ Cf. nota 59.

espectro de equivocidade, então uma metafísica das essências eternas deve ser reduzida ao estudo de *omnino nihil*. Isto, contudo, não é menos problemático, posto que não pode haver uma tal metafísica de *omnino nihil*, pois a ciência do nada nada é em si mesma¹⁵¹.

Suárez vê com demasiada clareza, como supostamente fizeram Soncinas e Silvestre de Ferrara, que uma metafísica de verdades eternas não pode ser salva em um contexto como este, onde a possibilidade é entendida no contexto do *esse potentiale objectivum*, contendo uma negação da existência atual¹⁵². Do mesmo modo, também parece ciente de que sua posição sobre as essências das criaturas antes da criação como *omnino nihil* tende a agravar o problema de distinguir tais essências das quimeras, pois estas são igualmente *omnino nihil*. Ainda que

[...] os entes de razão, por não serem verdadeiros, senão como sombras de entes, não [sejam] inteligíveis, por si, senão em virtude de certa analogia e conexão com os verdadeiros entes, e em consequência, tampouco [sejam] por si objeto de conhecimento, nem exist[a] ciência alguma que haja sido instituída essencial e primariamente somente para conhecê-los [...]¹⁵³

Suárez tem clareza que cabe ao metafísico investiga-los, para que não se confundam, de maneira alguma, com os entes reais, objeto adequado da metafísica. Mais ainda, Suárez está ciente, assim como alguns de seus adversários, que apesar de ter argumentado bem, contra os tomistas discípulos de Capréolus, que a *non repugnantia* que diz respeito às essências finitas antes da criação, designada por *esse potentiale objectivum*, deva ser apreciada no contexto de um *esse objectivum*, ou como “ser de ser-um-objeto” no intelecto divino, isto novamente acrescenta o problema de distinguir tais essências dos entes ficcionais. Posto que, uma quimera também possui as credenciais de *esse objectivum*¹⁵⁴, uma vez que, assim como nós, Deus também as

¹⁵¹ Como vimos, esta é a aposta do texto de Hellín (citado na nota 50 do presente trabalho), que é repetida por Schneider (1961. p. 57), assim como trabalhada por Doyle (1967. p. 37).

¹⁵² Cf. nota 68.

¹⁵³ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *entia rationis non sint vera entia, sed quasi umbrae entium, non sunt per se intelligibilia, sed per aliquam analogiam et coniunctionem ad vera entia, et ideo nec etiam sunt per se scibilia, nec datur scientia quae per se primo propter illa solum cognoscenda sit instituta [...]*” (DM LIV, Prooemium, 1). Entretanto, há várias passagens em que Suárez distingue dois sentidos de *non ens* (cf. nota 50, do presente trabalho; e veja-se: DOYLE, 1969. p. 131. nota 175), de modo que, certamente não é inconsistente suspeitar que Suárez, no contexto supramencionado, está avançando uma distinção entre duas noções de *nihil*. Mas esse apelo por parte de Suárez só consegue tornar ainda mais enigmático seu vigoroso ataque a Capreolus e a seus discípulos, sobre a distinção elaborada por este entre dois tipos de *nihil*. Uma vez que Suárez é explícito ao dizer que “não serve para nada que Capréolus [...] tomando-o da opinião de outrem, responda que Deus criou todas as coisas do nada da existência, mas não do nada da essência [...] [Pois] aquilo que não tem nada de existência é absoluta e totalmente nada, torna-se fútil e sem fundamento a distinção a respeito do nada da essência e da existência, porque o que é simples e absolutamente nada não pode ser verdadeira e realmente algo em nenhuma razão de ente verdadeiro” (tradução nossa). No original, lê-se: “*Neque aliquid iuvat quod Capreolus [...], ex aliorum sententia, respondet Deum creasse omnia ex nihilo existentiae, non vero ex nihilo essentiae [...] illud quod nihil habet existentiae esse simpliciter et omnino nihil, relinquatur frivolum et vanum esse distinctionem de nihilo essentiae et existentiae, quia quod est simpliciter et omnino nihil, non potest vere et realiter esse aliquid in aliqua ratione veri entis*” (DM XXXI, II, 4).

¹⁵⁴ Diz Suárez “[...] que o ser na verdade da proposição [*i.e.*, *esse objectivum*] não apenas tem lugar nas essências reais, mas também nos entes de razão e nos fictícios [...]” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *quod esse in*

reconhece. Portanto, ao que parece, a base para a distinção óbvia entre essências e quimeras deve ser buscada em outro lugar que não em sua existência mental mútua no contexto do conhecimento divino¹⁵⁵.

Consequentemente, dadas as exigências, toda esta questão será levada a cabo somente a partir de uma *potentia logica* intrínseca, supostamente independente da onipotência divina, e não sobre a denominação extrínseca presente no *esse potenciales objectivum* em referência à onipotência de Deus¹⁵⁶. Porém, ao ultrapassar o intelecto divino e o *esse objectivum*, compartilhado por quimeras e essências, bem como ao ultrapassar a causalidade exemplar com a qual tem tanta cautela¹⁵⁷, resta saber se Suárez também avança para além de Deus como causa eficiente potencial, como fizeram Soncinas e Caetano¹⁵⁸, por ele tão criticados.

Em todo caso, uma vez que a própria possibilidade da metafísica está em jogo, o papel da *potentia logica* e da *essentia realis* que a encarna, tende a figurar de maneira mais proeminente nessa discussão posterior do que na inicial. Ao fazê-lo, a consideração de Suárez retorna à sua perspectiva primeira presente desde o pórtico das *Disputationes Metaphysicae*, onde a *essentia realis* é amplamente tratada¹⁵⁹.

Em defesa de uma metafísica das verdades eternas *sui generis*, Suárez quer, de qualquer maneira, que se entenda claramente que tais verdades eternas se baseiam em algum tipo de *esse*¹⁶⁰. Note-se que não se trata aqui de nenhum *esse reale in actu*, nem de essência nem de existência, nem de nenhuma verdade eterna, como as supostas no decurso dos

veritate propositionis non solum habet locum in essentiis realibus, sed etiam in entibus rationis et fictitiis [...] (DM XXXI, II, 11). Pois, [...] ainda que Deus por si e imediatamente não opere intelectualmente formando entes de razão, contudo, conhece perfeitissimamente esses mesmos entes de razão, e por este motivo se pode dizer que estes entes têm algum ser em virtude do conhecimento divino; com efeito, o ser deles consiste em estar objetivamente no entendimento” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *quanquam Deus per se et immediate non intelligat formando entia rationis, nihilominus tamen perfectissime cognoscere ipsa entia rationis, et ea ratione dici posse huiusmodi entia habere aliquod esse ex vi divinae cognitionis [...]*” (DM LIV, II, 23).

¹⁵⁵ Cf. notas 127, 128, 61.

¹⁵⁶ Cf. notas 123, 124, 127, 128.

¹⁵⁷ Cf. notas 51, 84.

¹⁵⁸ A fim de distinguir a posição de Suárez daquela sustentada por seus adversários – por exemplo, aqueles como Soncinas e Caetano – deve-se atentar para a observação de Hellín (1963. p. 41), onde se destaca que “Suárez [...] elabora certas hipóteses nas quais prescinde ou exclui totalmente as causas sobre as quais se fundam certas verdades. a) *exclui* toda causa ontológica nas proposições que versam sobre sujeitos impossíveis [...] b) *prescindem* de qualquer causa aquelas proposições de objeto tão amplo que abarquem a Deus e às criaturas, como são as que tem por objeto o ente [...] c) também *prescindem* de toda causa aquelas verdades sobre sujeitos finitos, na qual se considera apenas a implicação entre extremos, que não levam em consideração se os sujeitos são possíveis ou impossíveis. E mais, nesta hipótese, as proposições seriam verdadeiras ainda que não existisse nenhuma causa que pudesse produzir o sujeito [*i.e.*, *potentia logica*]; mas neste caso as proposições seriam verdades com verdade de *implicação* e não com verdade de realidade possível” (tradução nossa). Veja-se, ainda: WELLS, 1961. pp. 172-190.

¹⁵⁹ Cf. notas 50, 127, 128.

¹⁶⁰ DM XXXI, II, 6-8. Cf. nota 167.

argumentos de Capréolus, Soncinas e Silvestre de Ferrara¹⁶¹. Ao contrário, quando dizemos: *homo ex aeternitate est animal*, o *est* não deve ser tomado num sentido existencial propriamente dito, nem no sentido de um *esse essentiae*, mas como indicando apenas a conexão intrínseca, ou identidade, entre sujeito e predicado. Pois, como diz Suárez,

[...] para que a ciência pela qual Deus conheceu, desde a eternidade, que o homem é animal racional fosse verdadeira, não fora preciso que a essência do homem possuísse em ato algum ser real desde a eternidade, posto que o ser da proposição não significa um ser atual e real, senão apenas a conexão intrínseca de extremos determinados; e esta conexão não se funda no ser atual, mas no potencial.¹⁶²

Neste sentido, essa conexão se baseia fundamentalmente no *esse potentiale*¹⁶³, de modo que a *necessidade* em questão, decididamente, não é a *necessidade absoluta* almejada por seus adversários. Senão que, ao contrário, Suárez envereda enfaticamente em favor de uma *necessidade condicional* no caso das verdades eternas essenciais. E é antevendo as críticas de seus opositores, Suárez adianta que

se objetará que por dita ciência não se conhece que o homem pode ser animal racional, senão que necessariamente é animal racional; por conseguinte, apenas o ser potencial não é fundamento suficiente da mesma. A resposta [que ele oferece] é negar em absoluto a consequência, porque tal necessidade não é uma necessidade absoluta do ser em conformidade com algum ser real em ato, senão que, desse ponto de vista, apenas é possibilidade; incluindo, contudo, uma necessidade condicional [...]¹⁶⁴

Assim, dito de outro modo, em sendo criado o *homem*, ele não poderia ser de outro modo, senão *animal racional*¹⁶⁵. Contra Capréolus e os demais, onde o contexto do conhecimento divino era tão proeminente, especialmente como ciência de simples inteligência [*scientia simplicis intelligentiae*] de Deus, Suárez argumenta com notável perspicácia que, ao

¹⁶¹ Veja-se: notas 30, 39-41.

¹⁶² Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *autem vera esset scientia qua Deus ab aeterno cognovit hominem esse animal rationale, non oportuit essentiam hominis habere ex aeternitate aliquod esse reale in actu, quia illud esse non significat actuale esse et reale, sed solam connexionem intrinsecam talium extremorum; haec autem connexio non fundatur in actuali esse, sed in potentiali*” (DM XXXI, II, 8).

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ Tradução nossa. No original, lê-se: “*Dices per illam scientiam non cognosci hominem posse esse animal rationale, sed necessario esse animal rationale; ergo solum esse potentiale non est sufficiens fundamentum eius. Respondetur negando absolute consequentiam, quia illa necessitas non est absoluta essendi secundum aliquod esse reale in actu, sed quoad hoc est possibilitas tantum; includit tamen necessitatem conditionalem [...]*” (*Ibidem*).

¹⁶⁵ Explica Suárez que na medida em que “[...] se o homem houver de ser produzido, haverá de ser necessariamente animal racional; esta necessidade não consiste em outra coisa que não uma certa identidade objetiva de homem e animal, identidade que Deus conhece de modo simplíssimo, enquanto que nós a conhecemos mediante a composição que significa o verbo *é*, ao dizer que o homem desde a eternidade é animal racional [...]” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *si homo producendus est, necessario futurus est animal rationale, quae necessitas nihil aliud est quam identitas quaedam obiectiva hominis et animalis, quam identitatem Deus simplicissime cognoscit, nos autem per compositionem quam significat verbum est, quando dicimus hominem ex aeternitate esse animal rationale [...]*” (*Ibidem*).

conhecer que *homo est animal rationale*, concomitantemente com a identidade aí implícita, Deus não conhece uma realidade eterna e positiva, de modo que

[...] Deus, ao não conhecer, pela ciência de simples inteligência, as criaturas enquanto possuem em ato ser real algum, senão apenas enquanto o possuem em potência, não exige que nelas haja nenhum ser real que seja fim de semelhante ciência, mas que lhe basta o ser potencial que, enquanto tal, está atualmente apenas na causa [...]¹⁶⁶

E, portanto, não conhece uma verdadeira realidade intrínseca atual *ab aeterno*, propriamente dita, por parte das essências em questão. Esta é, note-se, a doutrina de seus adversários (cf. notas 30, 39-41), não a de Suárez¹⁶⁷. A seu favor, Suárez persiste em afirmar que Deus conhece a existência que tal essência teria, se, e somente se, tivesse sido criada. Pois Deus, enquanto tal, sabe que, se essas essências dispusessem de existência atual, elas seriam necessariamente de tal e tal maneira. Conhecendo isto, Deus conheceria algo, por assim dizer, “real”, ou melhor, hipoteticamente real e hipoteticamente verdadeiro¹⁶⁸. No entanto, deve-se sempre ter em mente que, qualquer atualidade *eterna* com relação às famigeradas verdades eternas pertence apenas a Deus, e não às *aeternae veritates* em si mesmas. Elas são eternamente atuais porque Deus, e apenas ele, as conhece, em ato e eternamente, em si mesmo. De modo

¹⁶⁶ Tradução nossa. No original, lê-se: [...] *Deus per scientiam simplicis intelligentiae non cognoscat creaturas ut actu habentes esse aliquod reale, sed potentia tantum, non requirit in illis aliquod esse reale ut terminent huiusmodi scientiam, sed sufficit esse potentiale, quod ut sic solum est actu in causa [...]* (DM XXXI, II, 7).

¹⁶⁷ Ao analisar a posição do *Doctor Eximius* quanto a este ponto Hellín (1961. p. 156), com clareza meridiana, explica que “Deus conhece *ab aeterno* a própria realidade dos possíveis, mas não conhece que estes tenham realidade intrínseca e verdadeira *ab aeterno*; apenas conhece que a existência que teriam se fossem criados, seria uma coisa realíssima [...] Suárez responde que estas proposições são reais eternamente, mas sua realidade não é algo intrínseco a elas, senão apenas na mente divina que as conhece: Deus as conhece eternamente, mas não conhece que as essências têm uma realidade eterna e intrínseca: o que ela conhece é que *se as essências tivessem existência real, ou fossem criadas, seriam necessariamente desta maneira ou daquela* (DM XXXI, II, 8)” (tradução nossa). Embora Hellín não cite outras passagens da *Sectio II*, da DM XXXI, ou mesmo da *Sectio XV*, da DM XXX, algumas delas parecem oferecer recursos claros e incontestes para a comprovação de sua interpretação. Como, por exemplo, no passo em que, o próprio Suárez, ainda no trato das realidades possíveis todavia não produzidas, expressamente afirma que “não obstante, [tais realidades] têm fundamento nas coisas, ou enquanto existem em ato, ou enquanto podem existir e ser fim objetivo da ciência pela qual se conhece que, se são produzidas, devem ser de uma determinada natureza e essência” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *habet tamen in rebus fundamentum, vel prout actu existunt, vel prout existere possunt et obiective terminare scientiam qua cognoscuntur talis naturae atque essentiae esse debere, si fiant*” (DM XXXI, II, 9). Ciência esta, divina, uma vez que, como o próprio Suárez já havia dito na *Disputatio* anterior, “[...] Deus não apenas sabe, ou conhece, estas coisas criáveis enquanto ao ser que possuem no mesmo Deus, senão que as conhece também segundo o ser próprio e formal que podem ter em si mesmas [uma vez criadas]” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *Deum non tantum cognoscere aut scire has creabiles secundum esse quod habent in ipsomet Deo, sed etiam secundum proprium et formale esse quod in seipsis habere possunt*” (DM XXX, XV, 23). Em todo caso, note-se que apesar de toda esta ênfase numa *possibilidade*, por assim dizer, existencialista ou “pós-existencial” (Cf. nota 171), todavia restaria saber se a posição de Suárez, bem como a interpretação de Hellín, poderiam evitar todo e qualquer vestígio de uma possibilidade, num sentido outro, “pré-existencial” (o que implicaria em essencialismo), absolutamente postulada e não-derivada, no contexto da *potentia logica*.

¹⁶⁸ Ou, nas palavras de Hellín (1961. pp. 156-157), poder-se-ia dizer que “estas posições detêm uma verdade ou realidade hipotética, e expressam como seriam as essências se realmente fossem postas na realidade pela criação”. Análise esta retomada em trabalhos posteriores, como por exemplo: HELLÍN, 1963. pp. 26-29, 35.

que o *esse* em questão é, portanto, o *esse veritatis propositionis*. Assim, quando se diz que *ex aeternitate* o ‘homem é animal racional’ “[...] pertence a este ser aquele terceiro modo pelo qual se diz que *ser* significa também a verdade da composição [ou verdade da proposição]”¹⁶⁹; e, neste terceiro modo, como havia dito Suárez nos prolegômenos da DM XXXI, “[...] o ser da verdade da proposição em si não é um ser real e intrínseco, senão que é uma espécie de ser objetivo no entendimento que compõe [...]”¹⁷⁰.

Esta perspectiva sobre a *possibilidade*, a partir do ponto de vista privilegiado da *scientia simplicis intelligentiae* de Deus, parece ter um matiz “pós-existencial” óbvio, numa espécie de “existencialismo escolástico”: Deus sabe que, se tal conexão, ou composição, está apta a existir, dela não poderia resultar nada de contraditório, *i.e.*, se ‘homem’ está existencialmente ligado a ‘animal’, é, pois, porque não sucede daí nada de repugnante¹⁷¹. De fato, esse matiz pós-existencial da possibilidade estaria, assim concebido, em inegável harmonia – dado o contexto da *potentia objectiva*, do *esse objectivum*, e tudo o que isto implica –, com o que Suárez se propõe a indicar aos tomistas no que diz respeito ao fato de não haver

¹⁶⁹ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *quod esse pertinet ad illum tertium modum quo dicitur esse significare interdum veritatem compositionis*” (DM XXXI, II, 8).

¹⁷⁰ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *esse autem veritatis propositionis ex se non est esse reale et intrinsecum, sed est esse quoddam obiectivum in intellectu componente [...]*” (DM XXXI, I, 2). Veja-se, também: DM XXXI, II, 11. Cf. nota 167.

¹⁷¹ Suárez, sem dúvida, conhece bem a doutrina que concebe, neste caso, a possibilidade em si mesma de maneira “pós-existencial”, pois, ao comentar o Livro IX da Metafísica de Aristóteles, em seu *Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*, ressalta ter ciência “[...] [d]este conhecido axioma que contém a definição do possível: *é possível aquilo de cuja existência não se segue impossível algum*” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *est illud vulgare axioma continens definitionem possibilis, scilicet: Possibile illud est, quo posito in esse nihil sequitur impossibile*” (Lib. IX, Cap. III, Q. 2). Não obstante, é apenas com a ocasião da *Disputatio XLII* que Suárez oportunamente discorrerá com maior clareza acerca desta máxima, indicando que “diz-se possível quando não envolve em si repugnância, sobre o qual disse Aristóteles, no liv. IX da Metafísica, c. 3, que *é possível aquilo do qual não se segue nada impossível uma vez que está posto em ato*. Com efeito, como é impossível o que não pode existir na realidade, e o que está em ato tem existência na realidade, se encerra uma manifesta repugnância em que, do que é possível uma vez posto em ato, se siga um impossível. Mas no que se chama possível parece que se incluem duas coisas, uma que é quase negativa, concretamente a não repugnância para ser, e a isto costuma-se chamar possível lógico, e a ele lhe corresponde a potência lógica [...] a outra [...] é a denominação positiva pela qual se diz possível, a qual está tomada de uma potência real [...] [e] se diz, com efeito, possível nesse sentido o que está contido na potência de algo; e se dirá impossível [...] o que não está contido nela” (tradução nossa). No original, lê-se: “*Potentia enim uno modo sumitur respectu possibilis latissime sumpti; dicitur autem hoc modo possibile quidquid in se repugnantiam non involvit, de quo dixit Aristoteles, libro IX Metaph., c. 3: Possibile id esse ex quo in actu posito nihil sequitur impossibile. Nam cum impossibile sit quod a parte rei esse non potest, et quod est in actu in re habeat esse, apertam involvit repugnantiam ut possibili in actu posito aliquid sequatur impossibile. In eo autem quod possibile dicitur, duo includi videntur: unum est quasi negativum, nimirum, non repugnantia essendi, et hoc dici solet possibile logicum, eique correspondet potentia logica [...] Alterum [...] quae sumitur ab aliqua potentia reali [...] possibile enim hoc modo dicitur quod in alicuius potentia continetur; impossibile vero dicitur quod [...] in ea non continetur*” (DM XLII, III, 9). Salvo melhor julgamento, parece-nos, de fato, que Hellín (1961. p. 48), ao defender uma possibilidade pós-existencial em Suárez, pretende fundir possibilidade pré-existencial e pós-existencial. Mas, por outro lado, a insistência do próprio Suárez (Cf. notas 51, 61) sobre a presença de uma causa eficiente potencial *pari passu* às essências das criaturas, parece-nos indicar, quase que explicitamente, uma perspectiva pré-existencial. O que, de fato, seria bastante consistente com a posição de Suárez sobre a *potentia logica*, que acabamos de citar. Cf. notas 123, 124, 127, 128, 173, 174.

essência eterna dotada de um ser atual próprio nem de qualquer tipo de possibilidade intrínseca¹⁷².

Porém, as críticas de Suárez a Soncinas e Silvestre de Ferrara, por separarem as verdades eternas de quaisquer estruturas essenciais, tendem a restaurar essas mesmas estruturas essenciais ao nível do *esse potenciales*¹⁷³, e a dar maior ênfase à *essentia realis* – privada, ou prescindida, de qualquer *essentia actualis* – e à *potentia logica* que emergiram no confronto com Capréolus. Neste sentido então, esta última consideração pareceria expor uma tonalidade essencialista definida, ou, por contraposição, “pré-existencial”, que estaria bastante de acordo com a insistência de Suárez em uma causa eficiente potencial¹⁷⁴, a qual, por sua vez, note-se, corresponderia ao significado não-existencial e não-temporal da cópula *est*¹⁷⁵. Pois, de acordo com Suárez, as conexões necessárias abstraem precisamente da existência real e indicam que em qualquer instante temporal que o homem venha a ser, o será, *pré-determinadamente*, de tal

¹⁷² Cf. notas 50, 68, 70.

¹⁷³ Pois, Suárez, ao analisar a questão da origem causal das proposições que enunciam verdades eternas, diz que “[...] se essa conexão de um predicado concreto com o sujeito é eterna, perguntarei o que ela é fora de Deus, já que, ou é algo, ou não é nada; se é algo, como é eterna sem causa eficiente? [...] [Assim,] do mesmo modo que Pedro não é se não é produzido, assim tampouco é homem em se não é feito homem, senão que é unicamente homem em potência. Portanto, se se trata unicamente disto, é verdade que não tem causa eficiente em ato, mas ao menos exige uma causa que tenha poder de produzir [causa eficiente potencial]” (tradução nossa). “[...] *quia si connexio illa talis praedicati cum subiecto aeterna est, inquiri quid sit extra Deum, nam vel est aliquid, vel nihil; si aliquid, quomodo est aeterna sine causa efficienti? [...] quia, sicut Petrus non est nisi fiat, ita neque in actu est homo, nisi fiat homo, sed est tantum homo in potentia. Unde si de hoc tantum esse sit sermo, verum est non habere causam efficientem in actu, requirit tamen illam saltem potentem efficere*” (DM XXXI, XII, 42).

¹⁷⁴ Na esteira do que fora citado acima, Suárez prossegue afirmando que “[...] quando se diz que a essência em absoluto tem causa eficiente, é necessário afirmar que a tem em ordem ao ser, já que nada se produz se não é para ser; e portanto, ou se entende do ser em ato, [...] ou se entende do ser em potência” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *nam cum dicitur essentia simpliciter habere causam efficientem, necesse est ut dicatur illam habere in ordine ad esse, quia nihil fit nisi ut sit. Vel ergo hoc intelligitur de esse in actu [...] vel de esse in potentia [...]*” (Ibidem).

¹⁷⁵ Suárez faz notar que algumas polêmicas surgem a partir do significado diverso da cópula *é*, mediante a qual se unem os extremos da predicação, cabendo, portanto, “[...] entende-la de duas maneiras. Primeira, de sorte que significa a união atual e real dos extremos que existe na realidade mesma, de tal maneira que, quando se diz *o homem é animal*, se signifique que assim é realmente. [O que é falso, segundo demonstrado anteriormente.] Segunda, que signifique unicamente que o predicado pertence à razão do sujeito, existam os extremos ou não. [...] [Neste sentido,] são proposições verdadeiras ainda que não existam os extremos, e nesse mesmo sentido são necessárias e de eterna verdade, posto que a cópula *é* na acepção referida, ao não significar a existência, não atribui aos extremos realidade atual em si mesmos, não exigindo, portanto, para sua verdade, a existência ou realidade atual. [...] as proposições neste sentido se reduzem ao sentido hipotético ou condicional; pois, quando dizemos que o homem é animal, prescindindo do tempo, não dizemos outra coisa senão que a natureza do homem é esta, de tal maneira que não se pode produzir um homem sem que seja animal” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *Duobus enim modis accipi potest. Primo, ut significat actualem et realem coniunctionem extremorum in re ipsa existentem, ita ut, cum dicitur homo est animal, significetur reipsa ita esse. Secundo, ut solum significet praedicatum esse de ratione subiecti, sive extrema existant, sive non. [...] in alio sensu propositiones sunt verae etiamsi extrema non existant; et in eodem sunt necessariae ac perpetuae veritatis, quia cum copula est in dicto sensu non significet existentiam, non attribuit extremis actualement realitatem in seipsis, et ideo ad suam veritatem non requirit existentiam seu realitatem actualement. [...] quia propositiones in hoc sensu reducuntur ad sensum hypotheticum seu conditionatum; cum enim dicimus hominem esse animal, abstrahendo a tempore, nihil aliud dicimus nisi hanc esse hominis naturam, ut non possit fieri homo quin sit animal*” (DM XXXI, XII, 44-45).

e tal modo¹⁷⁶. Embora Suárez insista novamente na necessidade condicional de tais verdades, quanto mais sua argumentação se inclina ao contexto de *essentia realis* e de *potentia logica*, mais sua perspectiva tende a caminhar num contexto onde a *possibilidade*, e as verdades que nela se baseiam, sejam completamente indemonstráveis, e onde a referência até mesmo a uma causa eficiente potencial é uma consideração decididamente extrínseca e alheia¹⁷⁷. Haja vista que o contexto de *essentia realis*, não é senão o contexto em que Deus e criatura são concebidos conjuntamente, sob o conceito comum de *ens* como substantivo¹⁷⁸; e dentro desse contexto conceitual mais abstrato e confuso de ser, a criatura não está implicada em uma relação com Deus, pois aqui a criatura, como, repetidas vezes, analisa Doyle (1969. pp. 240, 324-326), “não é concebida como finita e limitada, mas apenas confusamente como existindo *extra nihil*”¹⁷⁹.

É nessa medida que Suárez não consegue superar os problemas associados a uma *possibilidade* genuinamente fundamental, e por isso subjacente, intrínseca e pré-existencial no caso das criaturas. Certamente, não se trata aqui da possibilidade pré-existencial de seus opositores, que constam entre os seguidores de Capréolus, envolvendo um *esse essentiae* atual, e tampouco trata-se de qualquer outra possibilidade intrínseca positiva. Ao invés disso, Suárez está comprometido com uma, possibilidade pré-existencial, fundacional e intrínseca de tipo negativo, que é incorporada em sua doutrina de *non repugnantia* e *essentia realis*¹⁸⁰.

Porém, consoante a interessante constatação de Doyle (1969. p. 323; 1972. pp. 208-209), à medida que o procedimento metafísico suareziano se desenvolve, no contexto do *ens ut nomen*, a partir de uma consideração inadequada e confusa, quase unívoca, de Deus e das criaturas como *não-nada*, em direção a uma consideração mais detida nas criaturas,

¹⁷⁶ Esta é a interpretação da posição de Suárez elaborada por Mastri (1646. d. VIII, q. 1, a.4). Cf. nota 180.

¹⁷⁷ Veja-se o texto de Hellín citado na nota 158 do presente trabalho.

¹⁷⁸ Cf. notas 127, 128.

¹⁷⁹ Aqui faz-se pertinente perceber a equivocidade presente em Suárez sobre sua ambivalente noção de *nihil*, veja-se a nota 153 do presente trabalho.

¹⁸⁰ Cf. notas 50, 123-128. À bem da verdade, como nota Maurer (1970. pp. 101-102, 104), deve-se dizer que Suárez, em muitas ocasiões, teria tido a possibilidade de admitir que as verdades eternas essenciais deveriam ser tomadas num sentido “negativamente eterno”. Haja vista que o próprio Suárez, demonstra não apenas conhecer essa posição, mas também fizera uso desse jargão, tomando-o de Santo Tomás, ao responder a questão sobre em que sentido poder-se-ia dizer que os universais são eternos. Suárez supõe que “[...] os singulares não existem sempre e que fora deles não existem os universais, de onde [conclui] que não se pode chamar a estes como eternos segundo a existência real que têm fora de suas causas. Assim, pois, se diz que estes universais são eternos segundo o ser da essência, ou seja, o ser potencial. [...] [Neste sentido,] os universais enquanto tais, pelo fato mesmo de ser abstraídos dos singulares, ficam conseqüentemente também segregados do tempo, do lugar e de toda mutação, começo ou fim, e por isso [...] que aos universais costuma-se dizer que existem em todas as partes e sempre, não positiva, senão negativamente [...] (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *singularia non semper esse et extra illa non existere universalia: unde concludimus haec non posse dici aeterna secundum realem existentiam quam extra suas causas habent. Dicuntur ergo haec universalia perpetua secundum esse essentiae seu potentiale [...] universalia ut sic, hoc ipso quod a singularibus abstrahuntur, consequenter etiam a tempore et loco, et ab omni mutatione, inceptione et desitione separantur [...] universalia dici solere esse ubique et semper, non positive, sed negative [...]*” (DM VI, VII, 7).

propriamente concebidas, a *non repugnantia* e a *essentia realis* assumem uma referência causal manifesta. E é justamente esta referência causal que tivera de estar ausente no momento inicial, onde se exigia uma abstração mais ampla e geral, dada a presença da divindade dentro desse conceito de ser. E isto, evidentemente, porque não existe causa, potencial ou de qualquer outro tipo, do ser divino¹⁸¹; mas, no caso da *essentia realis* das criaturas, estamos lidando com uma *non repugnantia* que existe fora das causas, e em dependência destas, o que corresponde adequadamente, salvo melhor juízo, à noção de criatura impetrada por Suárez¹⁸². Dizer isso é, portanto, reconhecer que estamos diante de uma autêntica *potentia objectiva*¹⁸³, e não uma *potentia logica* possuída em comum com a divindade¹⁸⁴.

É neste ponto que Suárez está convencido de haver resolvido os problemas associados a uma possibilidade pré-existencial intrínseca basilar, absolutamente fundamental e não derivada. Porém, é preciso notar que sua solução parece não conseguir superar o espectro de equívoco e ambiguidade ao qual ele se dissera tão atento¹⁸⁵. Pois as noções de *essentia realis* e *non repugnantia*, desde as origens da empresa metafísica suareziana até seu termo, são, como se vê, fundamentalmente comprometidas pelo tom de equivocidade que nelas habita. Assim, toda a discussão de Suárez é lesada por sua incapacidade de reconhecer as tensões que se obtêm entre *potentia logica*, por um lado, e *potentia objectiva*, por outro, ao lidar com as essências das criaturas antes de sua criação. De fato, parece-nos que a razão pela qual ele pôde inicialmente concordar com Tomás, contra Capréolus e seus seguidores, assumindo que as verdades eternas sejam eternas apenas ao dispor de existência na mente eterna da divindade, para, mais tarde,

¹⁸¹ Cf. notas 127, 128.

¹⁸² Esta referência a uma não-repugnância que existe fora das causas é explicitamente reconhecida em várias ocasiões. Por exemplo, quando Suárez afirma que “por parte das criaturas somente se pressupõe a não repugnância para serem produzidas, já que não se pode exigir-se ou pressupor-se nelas nada de real” (tradução nossa). No original, lê-se: “*Ex parte igitur creaturarum solum supponitur non repugnantia ut ita fiant, quia nihil rei in eis requiri aut supponi potest*” (DM XXXI, III, 3). Assevera, igualmente, que “esta possibilidade [...] por parte da essência [antes da criação] somente expressa a não repugnância em ser produzida” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *quae possibilitas [...] ex parte illius solum dicit non repugnantiam, ut fiat [...]*” (DM XXXI, II, 2). E tal ser da essência, antes de ser produzida por Deus, “[diz-se] que, por parte da criatura, expressa uma espécie de aptidão, ou melhor, de não repugnância para ser produzida por Deus com tal ser [...]” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *sed ut ex parte creaturae dicat quamdam aptitudinem, seu potius non repugnantiam, ut in tali esse a Deo producat [...]*” (Ibidem). Diante do exposto, inferir-se-á que uma vez que este *aptitudo* é *ad existendum cum dependentia ab alio*, uma *essentia realis* não pode ser avaliada sem uma relação essencial à Deus como causa eficiente. Este é o significado da recorrente afirmação de Suárez sobre a presença de uma causa eficiente potencial. Mas isso, como vimos, é estar diante de uma de uma *potentia objectiva*, ou de uma *essentia realis* no contexto da *potentia objectiva*, e não diante de uma *essentia realis* no contexto da *potentia logica*. Cf. nota 50.

¹⁸³ Cf. notas 50, 68-70.

¹⁸⁴ Cf. notas 127, 128, 158.

¹⁸⁵ Cf. nota 8.

discordar dessa posição, é devido a uma mudança do contexto de *potentia objectiva* para a área de *potentia logica*. Observe-se que, quanto à essa questão, Suárez, a princípio diz que

[...] se responde [...] com Santo Tomás [...] que desde a eternidade não houve verdade em ditas proposições [essenciais] a não ser enquanto estavam objetivamente na mente divina, posto que subjetiva ou realmente não existiam em si, nem existiam objetivamente em outro entendimento. [...] [e] por dita ciência não se conhece que o homem pode ser animal racional, senão que necessariamente é animal racional [...] [e] essa necessidade não é uma necessidade absoluta [...] senão, uma necessidade condicional. [...] ¹⁸⁶

Porém, mais tarde, transfigura sua argumentação numa direção distinta, afirmando, ainda com relação à questão das proposições de verdade eterna, que

[...] não basta que se responda, com Santo Tomás, [...] que, destruída a existência, estas enunciações [ainda] são verdadeiras, não em si mesmas, senão no entendimento divino. Porque neste sentido, não apenas estes enunciados nos quais se predicam atributos essenciais, senão também todos os enunciados acidentais ou contingentes que são verdadeiros, têm verdade eterna no entendimento divino. E se se diz que há uma diferença, é porque ainda que todos estejam eternamente no entendimento divino, contudo não estão com a mesma necessidade; já que as verdades nas quais se atribui ao sujeito um predicado essencial estão de tal maneira no entendimento divino, que não puderam deixar de estar nele, motivo pelo qual são absolutamente necessárias à margem de qualquer hipótese [...] Ademais, tampouco esses enunciados são verdadeiros porque são conhecidos por Deus, senão que são conhecidos precisamente porque são verdadeiros [...] logo, estes enunciados [...] tem verdade eterna, não somente enquanto estão no entendimento divino, senão também considerados em si mesmos e prescindindo dele ¹⁸⁷.

Assim, ao que parece, a metafísica de Suárez sobre o ser finito oscila desatentamente de uma da *potentia objectiva* para a *potentia logica*. Quando a condição de uma essência finita, antes de sua criação, está em questão, prevenido contra as posições defendidas por Henrique de Gand e por Capréolus, Suárez mune-se dos recursos de sua doutrina da *potentia objectiva* para banir todo o espectro de uma essência verdadeiramente atual ou constituída de possibilidade intrínseca, positiva, por parte de criaturas, antes de sua criação, e, diga-se, a bem da verdade,

¹⁸⁶ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *respondetur cum D. Thoma [...] ab aeterno non fuisse veritatem in illis propositionibus, nisi quatenus erant obiective in mente divina, quia subiective seu realiter non erant in se, neque obiective in alio intellectu [...] per illam scientiam non cognosci hominem posse esse animal rationale, sed necessario esse animal rationale [...] illa necessitas non est absoluta [...] sed quoad hoc est possibilitas tantum [...]*” (DM XXXI, II, 8).

¹⁸⁷ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *Nec satis est si quis respondeat cum D. Thom. [...] destructa creaturarum existentia, has enuntiationes esse veras, non in se, sed in intellectu divino. Quia hoc modo non solum huiusmodi enuntiationes in quibus attributa essentialia praedicantur, sed omnes etiam accidentales seu contingentes quae verae sunt, habent veritatem perpetuam in intellectu divino. Quod si dicas esse differentiam, quia, licet omnes sint perpetuo in intellectu divino, non tamen cum eadem necessitate; nam illae veritates in quibus praedicatum essentiale tribuitur subiecto ita sunt in intellectu divino ut non potuerint non esse in illo, unde sunt simpliciter necessariae et absque ulla suppositione [...] Rursus neque illae enuntiationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur quia verae sunt [...] igitur huiusmodi enuntiationes [...] habent perpetuam veritatem, non solum ut sunt in divino intellectu, sed etiam secundum se ac praescindendo ab illo*” (DM XXXI, XII, 40).

não sem algum sucesso. Porém, quando o status de uma verdadeira metafísica está em questão, reconhecendo que ela tem a ver com *aeternae veritas* ou com as necessidades da predicação essencial, as posições de Suárez invocam os recursos de sua doutrina sobre *potentia logica*. Apesar de todos os esforços de Suárez para evitar qualquer consideração positiva por tal *potentia logica*, sua posição tende a, no mínimo, ressuscitar o espectro da possibilidade intrínseca, no próprio cerne de sua formulação negativa de *non repugnantia*. Ademais, não obstante todos os seus esforços para enfatizar as supostas necessidades condicionais, “pós-existenciais”, de tal predicação essencial no caso das *aeternae veritates* ao lidar com seres finitos, bem como com a presença de uma causa eficiente potencial, a *possibilidade*, no tocante às criaturas antes de sua criação, permanece rigorosamente “pré-existencial”, e independente do ato criativo de Deus, no exato momento em que as consequências da doutrina da *potentia logica*, e da *non repugnantia* são levadas a cabo.

Neste ponto, a posição de Suárez não é diferente da de Duns Escoto, a quem, como dissemos, toma muito cuidado em explicitamente defender contra as críticas dos tomistas no tocante à noção de *potentia objectiva*, cuja doutrina Suárez toma para si¹⁸⁸. Porém, um tanto inconscientemente, Suárez tarda em admitir a doutrina de Escoto sobre a *potentia logica* e em reconhecer seu impacto negativo sobre sua própria posição¹⁸⁹. Neste sentido, como sugere Gilson (1952. pp. 284-285), parece que, de fato, as ambiguidades iniciais de Escoto sobre o *esse intelligibile* das criaturas antes de sua criação – extensamente catalogadas por Guilherme de Alnwick (1937. pp. 41, 137-170) – continuam a atormentar, muitos séculos mais tarde, a discussão de Suárez sobre as mesmas questões. E se essa doutrina era como o “Pomo de Éris” para a tradição escocesa¹⁹⁰, ela certamente fora uma fonte de perpétua discórdia para os comentaristas de Francisco Suárez.

V.I. SUÁREZ E AS *AETERNAE VERITATES*, PROSPECÇÕES METAFÍSICAS

Diante do exposto, percebe-se que o impacto sucessivo dessa perspectiva suareziana, dominada pelas noções de *essentia realis*, *potentia logica* e *aeternae veritates*, nos metafísicos da história do pensamento ocidental ulterior, não deve ser negligenciado. Especialmente no caso de René Descartes (1596–1650), cuja metafísica se desenvolve dentro do mesmo contexto conceitual das noções supramencionadas. Ainda que, para ser preciso, ao que nos consta,

¹⁸⁸ Cf. nota 70. Veja-se, também as notas 50, 68, 119, 182 do presente trabalho.

¹⁸⁹ Cf. notas 123, 124. Veja-se, também as notas 119, 126-128 do presente trabalho.

¹⁹⁰ Cf. GILSON, 1952. pp. 291.

Descartes não fale em termos de *potentia logica*, não há dúvidas de que as concepções de *essentia realis* e *aeternae veritates* continuam a se expandir em suas investigações metafísicas¹⁹¹. Além disso, Descartes toma de Suárez o modo negativo de falar ao lidar com tais “essências reais”, chegando até mesmo a designá-las como *non nihil*, e, portanto, defendendo implicitamente a necessidade de uma causa eficiente real. Por exemplo, ao tratar sobre a natureza objetiva das ideias, nas *Meditationes de prima philosophia*, diz Descartes, que

se supusermos que uma ideia contém algo que não estava em sua causa, o deve ter obtido do nada; contudo, o modo de ser pelo qual uma coisa existe objetivamente [ou representativamente] no intelecto por meio de uma ideia, embora seja imperfeito, certamente não é nada e, portanto, não pode vir do nada.¹⁹² [...] [Porém] a consideração mais importante neste momento é que eu encontro dentro de mim inúmeras ideias de coisas que, mesmo que elas não existam em qualquer lugar fora de mim, ainda não podem ser chamadas de nada; pois, embora em certo sentido possam ser pensadas à vontade, não são minha invenção, mas têm sua própria natureza verdadeira e imutável.¹⁹³ [...] [E] uma vez que os concebo claramente, são, portanto, algo, e não mero nada; pois é óbvio que tudo o que é verdadeiro é algo¹⁹⁴ [...] ora, este modo de ser é, naturalmente, muito menos perfeito do que aquele possuído pelas coisas que existem fora do intelecto; mas como expliquei anteriormente, não é, portanto, simplesmente nada.¹⁹⁵

Aliás, encontra-se, também em Descartes¹⁹⁶, a mesma preocupação de Suárez em distinguir uma genuína possibilidade de uma mera quimera. Pois, como Suárez, Descartes se

¹⁹¹ Sobre a noção de *essentia realis*, veja-se o portentoso levantamento de textos de Gilson (1979), em seu *Index scolastico-cartésien*, especialmente os verbetes *Essence* (p. 103-106), *Possible* (235-237) e *Être* (106-107). Sobre *aeternae veritates*, veja-se também o verbe *Essence*, haja vista que Descartes, por exemplo, em sua carta endereçada a Mersenne de 15 de abril de 1630, os identifica: “[...] Ora, esta essência não é outra coisa senão estas verdades eternas [...]” (DESCARTES, 1897. p. 152. tradução nossa). Para outros textos sobre Descartes acerca das *aeternae veritates*, veja-se: WELLS, 1961. pp. 172-190.

¹⁹² Tradução nossa. No original, lê-se: “*Si enim ponamus aliquid in idea reperiri, quod non fuerit in ejus causa, hoc igitur habet a nihilo; atqui quantumvis imperfectus sit iste essendi modus, quo res est objective in intellectu per ideam, non tamen profecto plane nihil est, nec proinde a nihilo esse potest*” (DESCARTES, 1904. *Meditationes de prima philosophia. Meditatio III*. p. 41 (26-29)).

¹⁹³ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *hic maxime considerandum puto, invenio apud me innumeras ideas quarumdam rerum, quae, etiam si extra me fortasse nullibi existant, non tamen dici possunt nihil esse; et quamvis a me quodammodo ad arbitrium cogitentur, non tamen a me finguntur, sed suas habent veras et immutabiles naturas*” (DESCARTES, 1904. *Meditationes de prima philosophia. Meditatio V*. p. 64 (6-11)).

¹⁹⁴ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *quandoquidem a me clare cognoscuntur, ideoque aliquid sunt, non merum nihil: patet enim illud omne quod verum est esse aliquid*” (DESCARTES, 1904. *Meditationes de prima philosophia. Meditatio V*. p. 65 (4-5)).

¹⁹⁵ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *qui sane essendi modus longe imperfectior est quam ille quo res extra intellectum existunt, sed non idcirco plane nihil est, ut jam ante scripsi*” (DESCARTES, 1904. *Responsio authoris ad primas objectiones*. 103 (1-4)). Veja-se, também: CHAUVIN, 1692. Verbe *Possible*.

¹⁹⁶ “No entanto, não nego que a existência possível seja uma perfeição na ideia de Deus; pois esse fato faz com que a idéia de um triângulo seja superior às ideias das quimeras, que não se podem supor ter existência” (tradução nossa). No original, lê-se: “*Nec inficior quin existentia possibilis sit perfectio in idea trianguli, ut existentia necessaria est perfection in idea Dei; efficit enim illam praestantior quam sint ideae illarum Chimeraerarum quarum existentia nulla esse posse supponitur*”. (DESCARTES, 1904. *Responsio authoris ad quintas objectiones*. p. 383 (16-20)). Neste sentido, portanto, para Descartes, as ideias de quimeras não têm uma *realitas objectiva* genuína, uma vez que nelas não há nenhuma possibilidade intrínseca genuína nem qualquer *existentia possibilis*. Veja-se, também, o passo em que Descartes se pergunta se as ideias de qualidades secundárias (luz e cores, sons, cheiros, sabores, temperatura e outras qualidades táteis) são *rerum quarumdam ideae*, ou *non rerum*, afirmando que estas “[...] só são pensadas por mim muito confusa e obscuramente, a ponto de eu ignorar se são verdadeiras ou falsas, isto é, se as ideias que tenho delas são ideias de coisas ou de não-coisas” (tradução nossa). No original,

preocupa em apontar que o “ser de ser-possível”, *i.e.*, o “ser de ser-não-contraditório”, ou “ser de ser-inteligível” é algo positivo e intrínseco às essências genuínas encontradas dentro da mente, ainda que seja o caso que tais essências, bem como as quimeras, sejam também caracterizadas extrinsecamente como possuidoras do “ser de ser-conhecido” ou do “ser de ser-objeto”. Como é caso, onde Descartes, ao catalogar o que conhecemos, ou seja, objetos supostamente dotados de *esse objectivum*, o “ser de ser-conhecido”, lista as quimeras juntamente com outros entes não fictícios, e diz que “alguns dos [s]eus pensamentos são como se fossem imagens das coisas e é somente nesses casos que o termo ideia é rigorosamente apropriado: por exemplo, quando penso em um homem, ou em uma quimera, ou no céu, ou em um anjo, ou em Deus”¹⁹⁷.

É claro, que em Suárez, a expressão “ser objetivo presente” [*esse objective praesens*], é mais frequentemente tomada no sentido de “ser-visto” [*actu videri*], *i.e.*, ser atual sendo, de fato, observado ou percebido, ou seja, constituído do “ser de ser-objetivamente-presente”¹⁹⁸, e indica, portanto, uma denominação extrínseca explícita, e uma atividade explícita de percepção consciente, conferindo a *essentia realis* em questão esse “ser de ser-visto”¹⁹⁹. Certamente, fora o teólogo holandês Johan de Kater (1590–1655) quem mais longamente se dedicara a explicar a Descartes esse mesmo significado de *realidade objetiva*, ou *presença objetiva*, com relação as ideias; e dizendo-se indisposto a discordar de Descartes, mas incapaz de concordar com seus argumentos, o perguntara:

[...] que tipo de causa uma ideia precisa? Ou ainda, o que é uma ideia? É a coisa que se pensa, na medida em que tem um ser objetivo no intelecto. Mas o que é o ser objetivo no intelecto? De acordo com o que me fora ensinado, é simplesmente a determinação de um ato do intelecto por meio de um objeto.

lê-se: “*adeo ut etiam ignorem an sint verae, vel falsae, hoc est, an ideae, quas de illis habeo, sint rerum quarundam ideae, an non rerum*” (DESCARTES, 1904. *Meditationes de prima philosophia. Meditatio III*. p. 43 (24-26)). Convém consultar, também: GILSON, 1979. p. 106-107.

¹⁹⁷ Tradução nossa. No original, lê-se: “*Quaedam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen: ut cum hominem, vel Chimaeram, vel Coelum, vel Angelum, vel Deum cogito*” (DESCARTES, 1904. *Meditationes de prima philosophia. Meditatio III*. p. 37. (3-6)). Veja-se, a este respeito: CHAUVIN, 1692. Verbete *Objective*. A posição de Descartes sobre a realidade objetiva das ideias como *non nihil* (cf. notas 192-195) confirma a interpretação de Chauvin, assim como a posição de Arnauld, igualmente conhecida por Descartes. “[...] uma ideia é chamada positiva não em virtude da existência que ela tem como modo de pensar, pois nesse sentido todas as ideias seriam positivas, mas em virtude da existência objetiva que ela contém e que ela representa para a nossa mente” (tradução nossa). “[...] *cum idea positiva non dicatur secundum esse quod habet tanquam modus cogitandi, eo enim modo omnes positivae essent, sed ab esse objetivo quod continet et menti nostrae exhibet*” (DESCARTES, 1904. *Objectiones quartae*. p. 207. (6-9)).

¹⁹⁸ “Neste sentido, não há limite outro que a presença, enquanto ato de ser visto; diz-se presença, com toda verdade, como fora explicado, enquanto não precede a própria razão de acordo com conhecimento; e, portanto, tal presença não possui razão de ciência, oferecida, por meio da produção formal” (tradução nossa). No original, lê-se: “*Et hoc sensu nihil aliud est esse objective praesens, quam actu videri; et de praesentia hoc modo explicata verissime dicitur non antecedere etiam secundum rationem ipsam scientiam; et ideo non posse ex tali praesentia rationem scientiae reddi, cum per illam formaliter fiat*” (SUÁREZ, 1858. o. II, l. I, c. VIII, 9).

¹⁹⁹ Cf. notas 68, 69.

E este é apenas um rótulo estranho que não acrescenta nada à coisa em si. Assim como “ser visto” não é nada além de um ato de visão atribuível a mim mesmo, “ser pensado” ou ter um ser objetivo no intelecto é simplesmente um pensamento da mente que se detém e termina na mente. E isso pode ocorrer sem que a coisa em questão exista. Então, por que eu deveria procurar uma causa de algo que não é real, e que é simplesmente um rótulo vazio, uma não-entidade?²⁰⁰

Apesar do fracasso dos esforços inquisitivos de Johan de Kater em convencê-lo, parece-nos que ele teria alguma razão, a despeito das intenções de Descartes, que ao se tratar de *idea*, tomada objetivamente, se proceda com uma mera denominação extrínseca, tal como o “ser de ser-conhecido” ou o “ser de ser-um-objeto”. Ao invés disso, Descartes está lidando intrinsecamente com o “ser de ser-inteligível” ou o “ser de ser-concebível”, evidência fulgente nas em algumas de suas locuções como *omne excogitabile artificium* e *omnis perfectio cogitabilis*:

[...] Se alguém possui a ideia de uma máquina, e contido nesta ideia está toda complexidade artífice imaginável [*omne excogitabile artificium*], então, a inferência correta é claramente que esta ideia veio originalmente de alguma causa na qual existia tamanha complexidade artífice, embora agora tal complexidade apenas tenha existência objetiva [...] ²⁰¹ [...] Da mesma forma, uma vez que temos dentro de nós a ideia de Deus, e contida na ideia está toda a perfeição pensável [*omnis perfectio cogitabilis*], a inferência absolutamente evidente é que isso depende de alguma causa na qual toda essa perfeição pode, de fato, ser encontrada, ou seja, um Deus realmente existente.²⁰²

Ao defender tal posição, Descartes, consciente ou não, está assumindo e adaptando à sua doutrina das ideias inatas, a posição suareziana a partir de uma interpretação *aptitudinal* de

²⁰⁰ Tradução nossa. “[...] *quam enim, quaeso, causam idea requirit? Aut fare quid idea fit. Est ipsa res cogitata, quatenus objective est in intellectu. Sed quid est esse objective in intellectu? Olim didicit: est ipsum actum intellectus per modum objecti terminare. Quod sane extrinseca denominatio est, et nihil rei. Sicut enim videri nihil aliud est quam actum visionis in me tendere, ita cogitari, aut objective esse in intellectu, est mentis cogitationem in se sistere et terminare; quod, re immota immutataque, quin et non existente, fieri potest. Quid ergo sausam eius inquiri, quos actu non est, quod nuda denominatio et nihil est?*” (DESCARTES, 1904. *Primae objectiones*. p. 92 (13-23)).

²⁰¹ Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *si quis habeat ideam machinae in qua omne excogitabile artificium contineatur, inde optime infertur ideam istam ab aliqua causa profluxisse, in qua omne excogitabile artificium reipsa existebat, etiamsi in ea sit tantum objective [...]*” (DESCARTES, 1904. *Responsio authoris ad primae objectiones*. p. 105 (6-10)).

²⁰² Tradução nossa. No original, lê-se: “[...] *eademque ratione, cum habeamus in nobis ideam Deai, in qua omnis perfectio cogitabilis continetur evidentissime inde concludi potest, istam ideam ab aliqua causa pendere, in qua omnis illa perfectio etiam sit, nempe in Deo reve existente*” (DESCARTES, 1904. *Responsio authoris ad primae objectiones*. p. 105 (10-15)). E isso deve ser lido no sentido de que, para Descartes “não será uma resposta adequada dizer que a ideia não é nada fora do intelecto e, portanto, que não pode ser causada, mas apenas meramente concebida. Pois a questão precisa que se coloca aqui é qual é a causa de seu ser-concebido” (tradução nossa). No original, lê-se: “*Neque satisfaciet, si quis dicat illam extra intellectum nihil esse, nec proinde posse causari, sed tantum concipi; nihil enim aliud quaeritur quam quae sit causa quare concipiatur [...]*” (DESCARTES, 1904. *Responsio authoris ad primae objectiones*. p. 103 (21-25)). Ou mais explicitamente, Descartes dirá que a ideia [...] certamente precisa de uma causa que permita a sua elaboração, [sendo, pois, este,] o único ponto em questão” (tradução nossa). No original, lê-se: “[...] *sed sane indiget causa ut concipiatur, et de hac sola quaestio est?*” (DESCARTES, 1904. *Responsio authoris ad primae objectiones*. p. 103 (17-19)).

*objective praesens*²⁰³. Nesse sentido, para que uma verdadeira essência esteja objetivamente presente em um sentido *aptitudinal*, não repugnante, é preciso que essa *essência real* esteja *apta a ser conhecida*²⁰⁴. Assim, *existir objetivamente*, nesse sentido aptitudinal, não é necessariamente existir objetivamente no sentido extrínseco de possuir o “ser de ser-conhecido”²⁰⁵. Assim sendo, Descartes então procede de maneira a tomar esta *presença objetiva aptitudinal* como uma *denominação intrínseca*, positiva e genuína. Haja vista que não pode haver dúvida de que a *essentia realis*, mesmo que negativamente designada como *non nihil*, deve ser algo positivo e intrínseco, condizente, em termos lógicos, com sua designação duplamente negativa²⁰⁶. É pois, neste contexto, de um marco ontológico que remonta em última instância ao caráter congênito entre *ser* e *pensar* da *noeticidade parmenídeana*, que a metafísica, alicerçada pelo apotegma cartesiano “*cogito, ergo sum*”, faz imediatamente sua entrada no período moderno, sob os auspícios de uma verdadeira *essentia realis*, em que o que é realmente real é o que não é contraditório e que se expressa sob a forma de *aeternae veritates*. Neste sentido, resta-nos apenas avaliar em que sentido houve, se é que houve, um marco ontológico no poema de Parmênides, e em que medida Suárez é o responsável por certo retorno, ainda que *sui generis*, no alvorecer da Modernidade, a este, que consideramos como o *modus cogitandi* originário da metafísica.

V. II. RETORNO À NOESIS PARMENÍDICA?

Ao que parece, não há dúvida de que o poema parmenídeo constituiu um momento na história do pensamento grego que pôs em movimento uma temática inédita e um novo discurso os quais imprimiriam um novo sentido à filosofia. Georg W. F. Hegel (1770–1831), aliás, ao tratar do começo da filosofia, que para ele era também o começo da lógica, escrevera que

este começo, o encontramos na filosofia eleática, mais precisamente na de Parmênides que apreende o absoluto como ser quando diz: “O ser somente é

²⁰³ “Em segundo lugar pode-se tomar aptitudinalmente, tanto o objeto sensível, embora não visto atualmente, como ser objetivamente presente, quando se está próximo, iluminado, e posto distintamente, ou na medida em que, em si, possa ser visto” (tradução nossa). “*Secundo modo sumi potest aptitudine, ut in sensibilibus dicitur objectum, quamvis actu non videatur, esse objective praesens, quando ita est propinquum, illuminatum, et dispositum, ut quantum est ex se videri possit*” (SUÁREZ, 1858. o. II, l. I, c. VIII, 9).

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ De acordo com a interpretação acerca da realidade objetiva cartesiana de Ashworth (1975. p. 332) “[...] ter uma ideia é, por vezes, possuir um conteúdo mental específico do qual podemos ser ignorantes, ou não conscientes no momento, mas que pode eventualmente ser acessado. Esta última possibilidade é abordada com algum detalhe quando Descartes considera a ideia de Deus. As pessoas podem negar que a têm, ou honestamente não conseguem reconhecê-la, mas ela está lá mesmo assim” (tradução nossa). E isto, evidentemente, como cuidadosamente analisam McRae (1972. pp. 33-42) e Cottingham (1976. pp. [23]-[26]) está diretamente relacionado com o que Descartes entende por “*inato*”.

²⁰⁶ Veja-se: notas 126, 197.

e o nada não é”. Eis o que se pode considerar como o começo próprio da filosofia²⁰⁷.

Hegel, porém, fundamenta esta asserção, dando ao texto de Parmênides o sentido que lhe permitisse integrá-lo no seu próprio sistema, como comprovação histórica de sua própria verdade filosófica. Procedimento que já fora adotado por Plotino em relação ao Fragmento III, emprestando-lhe a significação da identidade entre o pensar e o ser, i.e., entre o *voεῖν* e o *εἶναι*²⁰⁸. Durante o século XX, fora despertado em alguns filósofos um crescente interesse pelo discurso ontológico descoberto, segundo a interpretação acima apresentada, naqueles versos de Parmênides. Martin Heidegger, porém, foi o que maior importância lhes atribuiu considerando-os o momento originário da aprecepção filosófica do *ser enquanto ser*; o que, na perspectiva do pensamento heideggeriano, constituía o primeiro momento de um discurso filosófico autêntico, ao qual o seu próprio discurso se reportava como à sua originária matriz.

Voltando-nos ao plano das *Disputationes Metaphysicae*, percebemos que este fora todo subordinado à teologia, quer sob o ponto de vista de formação dos futuros teólogos, quer como elaboração dos fundamentos filosóficos do discurso teológico. As condicionantes históricas da Reforma protestante e da Contra-Reforma católica, ao imprimirem o primado teológico por causa da defesa da ortodoxia e do debate apologético, determinaram a temática filosófica e a estratégia discursiva e, destarte, geraram uma esfera de conceituação centrada em Deus, como criador do homem e do universo, e como instituidor da religião revelada, a qual induziria um constante questionamento teológico na teorização, quer filosófica quer científica, dos fenômenos naturais, como ficou patente nos comentários escolásticos aos livros de Aristóteles. Esta polarização teológica vinha já do primeiro período das universidades medievais; contudo a Reforma católica tridentina lhe imprimiu o rigor sustentado da disciplina eclesiástica, dinamicamente vigorosa nas universidades de Salamanca e de Coimbra em virtude da proeminência confessional do império hispânico nos fins do século XVI e começos do XVII. Suárez foi um dos maiores luminares da teologia pós-tridentina e, também por o ter sido, foi outrossim o filósofo escolástico, que com a sua obra filosófica, muito menor do que a teológica, exerceu o magistério inovador e criativo através do qual, como já sugerimos, os filósofos da Modernidade receberam o grandioso patrimônio da filosofia grega e escolástica, reelaborado por um discurso sistemático, atento às urgências epocais de inovação, onde encontraram as matrizes de concepção dos seus próprios discursos²⁰⁹. Estão na origem de tamanho impacto,

²⁰⁷ Cf. HEGEL, 1974. § 86, p. 185. Tradução nossa.

²⁰⁸ Cf. PLOTINO, 1998. Enéadas V. c. 4.

²⁰⁹ Heidegger, ao indicar os marcos históricos para o esboço da tarefa de “*Destruction*” da história da ontologia, refere-se ao momento de contato da ontologia grega com as filosofias da Modernidade nos seguintes termos: “Em

além da referida correspondência à urgência conjuntural de renovação, o amplo e profundo conhecimento das fontes gregas e cristãs da filosofia europeia, em especial de Aristóteles e de São Tomás de Aquino, a erudita e seleta informação de toda a produção filosófica da Escolástica medieval e moderna, a perspicácia hermenêutica, e a precisão analítica de seu discurso. Mas haverá ainda uma outra razão mais profunda para tal conaturalidade discursiva em que os filósofos da modernidade se reconhecerão. Essa razão fora, como vimos, a radical alteração da noção de *ente em potência* e haver reelaborado a partir dela as noções nucleares da metafísica.

Suárez expõe a questão da distinção entre *ente em potência* e *ente em ato* nas criaturas como *leitmotiv* de toda a *Disputatio XXXI*, partindo, como já expusemos, nas primeiras seções, de uma reconstrução histórica da questão da distinção entre a essência e a existência, para nas seções seguintes rejeitar os elementos neoplatônicos da noção de *potência objetiva* dos entes finitos antes de existirem, como era entendida por Escoto, Ockham e muitos tomistas de sua época. Para tais autores, o estado de mera possibilidade dos entes finitos era um estado intermédio entre o puro nada e a existência em ato,

pois pensam, como os explica Pedro da Fonseca, que os entes finitos são possíveis não por poderem ser feitos, mas podem ser feitos precisamente porque são, de si mesmos, possíveis. Como, porém, uma tal potência não pode ser algo para além das mesmas coisas, [...] concluem eles que as próprias coisas, antes de existirem, não só têm uma tal potência, mas são essa mesma tal potência. Chamam, porém, a própria coisa, que ainda não existe, *potência objetiva*, porque o agente tende para a produzir como para o seu objeto²¹⁰.

Suárez aceita esta definição de *potência objetiva* mas, como vimos, rejeita em absoluto a interpretação neoplatônica, postulando que se estabeleça como princípio [*principium statuendum*] que a essência da criatura, de si mesma e antes de ser feita por Deus, não tem em si nenhum verdadeiro ser real [*nullum habere in se verum esse reale*] e, neste sentido, excluído

sua cunhagem escolástica, o essencial da ontologia grega se transpôs, através das *Disputationes Metaphysicae* de Suárez, para a metafísica e filosofia transcendental da Idade Moderna, chegando ainda a determinar os fundamentos e objetivos da Lógica de Hegel”. (HEIDEGGER, 2005. §6.) Interpretando em profundidade esta conjuntura no célebre curso marburguense do segundo semestre de 1927, contemporâneo da publicação de *Sein und Zeit*, afirma que “Suárez, que apresentou sua filosofia nas *Disputationes Metaphysicae* (1957), não teve apenas uma grande influência sobre o desenvolvimento ulterior da teologia no interior do catolicismo, mas juntamente com o seu companheiro de ordem Fonseca também exerceu um forte efeito sobre a formação da Escolástica Protestante nos séculos XVI e XVII. A solidez e o nível filosófico dos dois são muito mais elevados do que aqueles alcançados por Melancton, por exemplo, em seus comentários sobre Aristóteles”. (HEIDEGGER, 2012. p. 121) Mas, antes, nesta mesma página afirmara: “Suárez foi o pensador, que influenciou na maneira mais intensa possível a filosofia moderna. Descartes é diretamente dependente dele e utiliza quase que inteiramente sua terminologia” (Idem).

²¹⁰ Tradução nossa. No original, lê-se: “*Neque enim putant eas ideo esse possibles, quia effici possunt, sed ideo effici posse, quia ex sese sunt possibles. Cum autem hujusmodi potentia non possit esse aliquid praeter res ipsas [...] concludunt illi res ipsas, antequam existant, non solum habere hujusmodi potentiam sed etiam esse ipsam talem potentiam. Vocant autem rem ipsam, quae nondum est, potentiam objectivam, quia ineam efficiendam intendit agens, tanquam in suum objectum*” (AQUINO, 1979. In *Met. IX, I, q. 3, sec. 1*).

o ser de existência [*praeciso esse existentiae*], a essência não é coisa alguma, mas é absolutamente nada [*sed omnino esse nihil*]. Para Suárez, isto é um princípio, não só verdadeiro segundo a compreensão racional, senão que também é *certo* segundo a fé²¹¹. Recordemos então a elocução daquela que classificamos como a epítome da metafísica suareziana, que solicita que

[...] se dev[a] estabelecer um outro princípio e fundamento das coisas que hão de ser ditas, a saber: *nas coisas criadas “ente em potência” e “ente em ato” distinguem-se imediata e formalmente como “não ente” e “ente” simplesmente.*²¹²

De modo que, convictamente, Suárez possa concluir asseverando que “é, portanto, universalmente verdadeiro [...] [que] *o ente em ato e o ente em potência distinguem-se formal e imediatamente como ente e não-ente*”²¹³. É, pois, neste sentido, que “ente em potência” deixa de ter o entendimento aristotélico de “ente” e em Suárez, *ens in potentia* passa a ser, em absoluto, *non ens*, regressando-se assim, salvo melhor juízo, a um momento pré-aristotélico: à *noeticidade parmenidiana*, para a qual só o ente existe e o não ente, pura e simplesmente, não existe. O emérito cosmólogo Hoenen, fonte requisitada por muitos medievalistas, sublinha

a importância de prestar atenção ao fato de Descartes ao fim e ao cabo vir a aplicar o primeiro princípio epistemológico de Parmênides: *só existe aquilo mesmo que noeticamente se conhece*. Tal como Parmênides, de fato, o aplica de modo a que se tenha por *ente real* somente aquilo que seja imaginativa e intelectivamente claro, assim também procede Descartes, pelo menos quanto ao mundo corpóreo.²¹⁴

Na verdade, note-se, não vemos este princípio explicitamente aplicado nas *Disputationes Metaphysicae*; no entanto, atendendo à prioridade do princípio ontológico, não será de menor importância, para a compreensão da história da filosofia ocidental e do sistema de Descartes, tanto quanto dos demais sistemas filosóficos da Modernidade, saber que foi Suárez, segundo acabamos de mostrar, salvo melhor juízo, quem primeiro reassumiu, quase literalmente, este princípio: “É necessário dizer e pensar que sendo, se é; pois é possível ser, e o nada não é. Essas coisas te ordeno que proclames”²¹⁵. Não obstante a identidade de sentido

²¹¹ Cf. DM XXXI, II, 1.

²¹² Tradução nossa. No original, lê-se: “*In hac sectione aliud principium et fundamentum eorum quae dicenda sunt statuendum est, nimirum, in rebus creatis ens in potentia et in actu immediate ac formaliter distingui tamquam ens et non ens simpliciter*” (DM XXXI, III, 1).

²¹³ “*Est ergo in universum verum secundum principium supra positum, scilicet, ens in actu et ens in potentia distingui formaliter immediate tamquam ens et non ens, et non tamquam addens unum ens supra aliud ens*”. (SUÁREZ, 1960. DM XXXI, sec. 3, 8)

²¹⁴ “*Operae pretium erit advertere, Cartesium tandem aliquando applicare principium primum Parmenides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Sicut Parmenides id de facto ita applicat ut tantum id, quod sit tum imaginative tum intellective clarum, pro ente reali habeatur, ita et Cartesius, saltem quoad mundum corporeum*”. (HOENEN, 1949. p. 157)

²¹⁵ Esta tradução tomamos de Cordero (2011, p. 230). São os dois primeiros versos do Fragmento VI: γρη̄ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. O pronome μηδὲν, segundo

ontológico, a contextualidade histórica e a fundamentação filosófica divergem irreduzivelmente em cada um dos dois casos. E esta irreduzibilidade manifesta-se na própria fundamentação com que Suárez alicerça a possibilidade inerente à *potência objetiva*, em virtude da qual se pode entender o “ente em potência” como “ente possível”. Não se trata de um ser diminuto [*esse diminutum*, segundo os termos escotistas]; nem de um estado da essência antes ou depois de ser criada; não antes, porque a essência possível ainda não é algo de real, nem depois porque já é ente em ato. Para Suárez, o único fundamento da possibilidade da essência encontra-se somente em sua causa, ou seja, em Deus, como criador, i.e., na sua potência criadora, pois só aí as essências podem oferecer-se [*objici*] à inteligência e à vontade divinas como *projetos possíveis*²¹⁶. Em tal perspectiva, como vimos em detalhe, a possibilidade de um ente finito fica reduzida à *causalidade eficiente*. Esta concepção suareziana vai repercutir-se, pelo que se demonstra, como matriz de conceitualização nos discursos da modernidade. A *possibilidade* passará a ser a noção dinamizadora do discurso filosófico, o *ente possível* substituirá definitivamente o *ente em potência real: real*, apenas o *ente em ato*, e, assim, a *causalidade intrínseca* dos princípios reais do ente finito real tornou-se definitivamente ininteligível nos discursos filosóficos, paulatinamente laicizados, da Modernidade. As noções metafísicas, aqui enunciadas, resultaram de uma reelaboração dialética e sistematizadora através da qual a abrangência ecumênica e o senso histórico e crítico, que caracterizam a obra de Suárez, procuraram a reordenação e a atualização dos saberes da Escolástica, em face das profundas transformações religiosas, geográficas, políticas, econômicas e científicas, que atingiam o clímax nos finais do século XVI, como participação na realização do grandioso programa de renovação católica, projetado e em fervorosa e denodada atuação pela, ainda jovem e já poderosa, *Societas Iesu* nas mais famosas universidades e nos seus conceituados colégios por toda a Europa. Com o primeiro princípio ontológico de Parmênides, com a redução do ente em potência ao ente possível, com a conseqüente ininteligibilidade da causalidade intrínseca, com as novas terminologias dos *modos*, estavam fornecidos à *mathesis universalis* de Descartes os elementos necessários para a composição de um novo momento parmenideano. Neste sentido, parece-nos plausível que mesmo a avaliação da importância da metafísica suareziana nos destinos da filosofia moderna não sendo consensual – e a despeito do fato de que o horizonte próprio de atuação da obra filosófica e teológica de Suárez, bem como o contexto no qual primariamente ela deve ser compreendida, seja aquele da designada escolástica tardia ou

Cordero, literalmente diz o mesmo que “nenhum”, mas substantivado tem o sentido de “nada”, que pela sua origem morfológica – *rem non natam* – apresenta uma boa equivalência filosófica a “não ente”.

²¹⁶ Cf. DM XXXI, III, 2-4.

segunda escolástica –, é necessário reconhecer, uma vez que a sua influência transcende este domínio, o seu papel determinante na mentalidade e nas teorias filosóficas da modernidade²¹⁷. Confirmada nossa leitura, poder-se-á afirmar que o filósofo jesuíta formulara o problema fundamental do homem moderno em relação ao conhecimento, manifestando-se como a corporificação da forma pela qual a escolástica tardia reagiu ante os problemas capitais da época moderna. Ao preocupar-se com o *real*, com o concreto, evitando o mero conceitualismo e o abstracionismo improfícuo, Suárez esforça-se, como já indicamos, por redesenhar uma filosofia absolutamente realista, congruente com o paradigma emergente e cujas consequências e resultados seriam de grande importância para a constituição do pensamento moderno. *ente em potência e ente em ato*, distinguir-se-ão, em Suárez, imediata e formalmente como *não-ente e ente* (cf. DM XXXI, III, 1): regressa-se, assim, à *noesis parmenídica* – para a qual só o ente existe e o não-ente, pura simplesmente, não existe; Suárez apresenta uma sistematização metafísica rigorosa, aberta ao novo paradigma da ciência moderna, ao procurar explicar um mundo regido pela apreensão realista dos fenômenos e abandonar a perspectiva universalista das metafísicas do século XIII, influenciando de maneira decisiva a filosofia dos séculos posteriores, e aproximando-se como nenhum outro filósofo escolástico da modernidade.

²¹⁷ Para uma introdução sobre a relação entre Suárez e a modernidade, em linhas gerais, veja-se os estudos de HERNÁNDEZ, 1947. pp. 263-291; BERGADA, 1950. pp. 1921-1926; MORA, 1955. pp. 151-177; ROMEO, 1991. pp. 73-83; GONÇALVES, 1999. pp. 121-132; GRACIA, 2003. pp. 204-209; PEREIRA, 2007; CABEZA, 2013. pp. 211-237; MOITA, 2014; e ESPOSITO, 2015. pp. 124-147, apenas para citar os mais importantes.

À GUIA DE CONCLUSÃO SUÁREZ ONTISTA: UMA INTERPRETAÇÃO POSSÍVEL?

“[...] Suárez goza de tal conhecimento da filosofia medieval que envergonha qualquer historiador moderno do pensamento medieval. Em todas e cada uma das questões ele parece conhecer todos e tudo, e ler seu livro é como assistir ao Juízo Final de quatro séculos de especulação cristã por um juiz desapaixonado [...]” (GILSON, 1949. p. 99.)

Como vimos, a controvérsia entre Francisco Suárez, os tomistas e os escotistas que deram forma às conspícuas tradições vigentes entre os séculos XIII e XVII, a respeito das *distinções real e modal* entre *essência* e *existência* assenta-se sobre a concepção de *ente* [*ens*], articulada nos prolegômenos de suas doutrinas, no contexto escolástico das posições antagônicas sustentadas pelos que, a princípio, classificamos como *essencialistas* e *existencialistas*. Em suma, grosso modo, podemos dizer que os essencialistas, como Duns Scotus, defenderam que o ente consta intrinsecamente apenas da *essência* e de sua aptidão para existir, de maneira que a *existência*, não é entendida enquanto constitutivo intrínseco, senão como *modo* do *ente*. Neste sentido, é patente o “primado da essência sobre a existência”, uma vez que é a *essência* o princípio de toda a perfeição do *ente*, à medida em que a *existência* não é senão, sua “atualidade”. Adversamente, os existencialistas, como os seguidores de Tomás de Aquino, argumentaram que o *ente* constitui-se intrinsecamente pela *existência* – corroborando, por implicação, na ideia de que o *ens increatum* é apenas *existência*, ao passo que o *ens creatum* é um composto metafísico de *essência* e *existência*. Assim, é inconteste o “primado da existência sobre a essência”, posto que é a *existência* o princípio de toda a perfeição do ente, enquanto a *essência* revela-se como sua mera “determinação”. Consoante ao exposto, ante a negação categórica da hipótese da *distinção real*, levada a cabo por Francisco Suárez, deparamo-nos com assertivas como a de Étienne Gilson que – ao expor uma convicção quase arquetípica entre os tomistas, a saber, de que a filosofia, desde os gregos, desenvolveu-se paulatinamente até chegar ao ápice na obra do *Doctor Angelicus*, mas posteriormente esteve em contínuo estado de degradação – garante que “foi Suárez quem mais longe levou a desexistencialização da essência” (1948, p. 157. tradução nossa) e, relegando o jesuíta granadino ao “abstracionismo irracional” do essencialismo, chega a afirmar, numa atitude quase sempre condescendente e irônica, que “Suárez não reconhece a existência quando a vê” (1952, p. 105. tradução nossa). E não sem alguma razão, dada a problematidade cogênita do inesquivável espectro de equivocidade da argumentação suareziana. Entretanto, a posição paradigmática de Gilson nos coloca diante de um *problema* latente que aqui se delimita com

clareza meridiana: seriam, de fato, legítimas as acusações desferidas por Gilson, e endossadas, sob sua influência, quase que invariavelmente pela tradição contemporânea²¹⁸? Ou após o estudo que aqui levamos a cabo, a análise do mais ilustre medievalista do século XX revela uma compreensão insuficiente da doutrina suareziana? Dito de outro modo: a concepção do *ente*, em consideração à distinção entre essência e existência, em Francisco Suárez, implica, de fato, em “essencialismo”, ou, ao contrário, promove uma concepção “existencialista” da realidade? Esta fora, diga-se, a despeito da apresentação, discussão e crítica do itinerário argumentativo suareziano que constitui o escopo do presente trabalho, nossa motivação pessoal, ainda que, adiante-se, não tenhamos, ainda, uma resposta cabal, que endosse ou refute, as críticas que a metafísica suareziana recebera ao longo da história. Nosso intuito, assim, não fora outro senão, a partir do estudo desta tradição interpretativa, nos oferecer as condições necessárias para avaliar *ab intra* a evidência e a validade de uma tal leitura da posição de Suárez, ante este que se nos afigura como um dos temas centrais da ontologia – a saber, a distinção entre essência e existência. Ante as incontáveis dificuldades com as quais nos deparamos no decurso de nossa jornada, uma coisa, porém, revelou-se como certa: não há dúvidas que as respostas a tais questões, com vistas à dissolução, ou ao menos um esclarecimento do problema erigido, pelo que consideramos como possíveis malogros interpretativos, encontrar-se-ão apenas na análise e no confronto direto e desapassionado de seus críticos com a monumental obra filosófica legada pelo *Doctor Eximius*: é, pois, primordialmente, nas próprias *Disputationes Metaphysicae*, e não na viciosa avaliação da validade ou legitimidade da obra de seus comentadores, que, portanto, encontraremos o objeto e a literatura fundamental de nossas atividades de pesquisa futuras. Se formos capazes de suspender o direcionamento exercido pela influência de Gilson, no tocante ao tema que aqui nos interessa mais diretamente, o quadro sinóptico dos conceitos trabalhados por Suárez, expostos e discutidos no presente trabalho, revela o que pretendemos com isto dizer. Retomemos assim, objetiva e suscintamente o bojo da compreensão metafísica suareziana do conceito de ente e da distinção entre essência e existência que dele se obtém.

Como vimos, é, pois, primeiramente, ao contexto da *Disputatio II – De Ratione essentiali seu conceptu entis*, que se deve recorrer, para elucidar o conceito, ou *razão de ente* articulada por Suárez ante a controvérsia sobre as *distinções real e modal*. Ora, o *ente*, para

²¹⁸ Veja-se, por exemplo, os textos de Elorduy (1948), Caffarena (1959), Wells (1962), Owens (1957), Schneider (1961), Di Vona (1968), Doyle (1972), Kronen (1991), Esposito (1998), Blanchette (1999), Gonçalves (1999), Herrera (1999), Cantens (2000) e Salas (2015) – todos em maior ou menor grau alinhados com a interpretação elaborada por Étienne Gilson (1948; 1952).

Suárez, se pode tomar sob dois aspectos (cf. DM II, IV, 3), ou como *participio* [*ens ut participium*], ou como *nome* [*ens ut nomen*]: na primeira acepção significa o *ato de ser* [*actum essendi*] enquanto exercido, e é o mesmo que *existente em ato* [*existens actu*]; na segunda significa, formalmente, a *essência* daquilo que tem ou pode ter *existência* [*esse*], não como *exercido atualmente* [*exercitum actu*], senão em *potência* [*potentia*] ou *aptitudinalmente* [*aptitudine*] (cf. DM II, IV, 3). Constituem-se, pois, não como divisões de uma razão, ou conceito, comum, senão que significam níveis de *abstração* de um único conceito de *ente*, enquanto mais ou menos prescindido (cf. DM II, IV, 8-12). Deve-se observar, contudo, que o *ens ut nomen* não significa o “ente possível”, privativamente ou negativamente oposto ao “ente em ato”, senão que significa apenas o *ente* que tem *essência real* [*essentia realis*] (cf. DM II, IV, 11), ou seja, não fictício nem quimérico, senão verdadeiro e apto para existir realmente (cf. DM II, IV, 5) mas prescindindo da existência atual, não excluindo-a ou negando-a, senão apenas abstraindo-a precisamente (cf. DM II, IV, 9). O *ente*, dotado de realidade atual (cf. DM II, IV, 4), ou seja, em *ato*, é, como dissemos, o *ens ut participium*, e, neste sentido, significa o *ente real* [*ens reale*] dotado de *existência atual* (cf. DM XXXI, IV, 7); este opõe-se, portanto, ao *ente em potência* [*ens in potentia*], cujo conceito refere-se, também, intrinsecamente, ao *ente real*, constituído pela *essência real*, embora condensado e determinado, não por algo positivo, senão pela privação da *existência atual* (cf. DM II, IV, 12). Note-se que *ens in potentia*, de acordo com a acepção suareziana, na realidade não é entidade, senão *puro nada*, de modo que, no que tange a existência, somente implica sua não repugnância ou potência lógica (cf. DM XXXI, VI, 13). Visto isso, expusemos em detalhe de que maneira no decurso argumentativo da *Disputatio XXXI – De essentia entis finiti ut tale est et de illius esse eorumque distinctione*, o *Doctor Eximius* levará a cabo a análise propriamente dita da relação entre a *essência* e a *existência* da criatura, ou *ente finito* [*entis finiti*] – posto que Deus, o Criador, ou ente infinito [*infiniti entis*], que já fora tratado na disputação anterior, é, exclusivamente, pura *existência*. Assim, em conformidade com o que fora estabelecido na DM II, Suárez alegará que a *essência* da criatura, antes se ser produzida por Deus, i.e., o *ens in potentia*, não tem, em si, nenhum verdadeiro ser real (cf. DM XXXI, II, 1), ou seja, prescindindo da *existência*, a mera *essência* não constitui-se como *realidade*, tratando-se, portanto, como vimos, de um *nada* absoluto (cf. DM XXXI, II, 1). Posto que a *essência* não é, relativamente a *existência*, sujeito ou potência receptiva (cf. DM XXXI, XIII, 9), a *essência* em *ato* e a *existência* não se distinguem realmente como dois extremos reais, senão apenas pela razão, através de *abstração* conceitual (cf. DM XXXI, I, 12-13; VI, 1-12); assim, o *ser* pelo qual a *essência* se constitui formalmente na

atualidade, é o *ser* de *existência* (cf. DM XXXI, IV, 4-7). O *ente criado* é, pois, para Suárez, constituído não apenas pela *essência*, mas um *composto necessário* de *essência* e *existência* (cf. DM XXXI, III, 6), o qual se pode considerar em *ato*, ou, por abstração da *atualidade*, em *potência* (cf. DM XXXI, III, 7). O *ente criado* é, portanto, constituído intrinsecamente pela *existência*, motivo pelo qual o *ente criado* convém, *analogamente*, com o *ente incriado* na razão do existir (cf. DM XXXI, XIV, 1). Deste modo, elucida Suárez, assim como a espécie “racional” é acidental para o gênero “animal” e necessário ao ente “homem”, a *existência* é um acidente lógico da *essência*, mas não é um acidente, senão o constitutivo intrínseco e, por conseguinte, necessário, do *ente real* (cf. DM XXXI, VII, 6) cuja índole se compreende, não obstante, a partir da relação incontornável com sua *quididade*, ou *essência* (cf. DM XXXI, XIII, 19). A metafísica parece portanto, ultima Suárez, contrariando grande parte das interpretações contemporâneas de sua filosofia, trata das existências *ex proprio officio*, e na medida em que seu objeto próprio é precisamente o *ens in quantum ens reale* (cf. DM I, I, 25), constituído pela *essência* e pela *existência*, se segue que o objeto da metafísica não é, nas DM, tão somente a *essência*, senão também, a *existência*.

Diante do exposto, dada a “clareza” com que Francisco Suárez apresenta suas convicções, como é possível que Gilson, influenciando tantos outros medievalistas e historiadores das ideias, o haja metamorfoseado em essencialista? E mais: Suárez é, afinal, essencialista ou existencialista? Nossa inquietação resurge então, com razoável nitidez: a partir das *Disputationes Metaphysicae*, qual seria a interpretação mais apropriada da relação entre *essência* e *existência* em Francisco Suárez?

Considerando-se o *ente*, como há pouco expusemos, enquanto *objeto* próprio da metafísica suareziana, é possível, afirma Pereira (2004, p. 662), que na história inteira da filosofia, não haja uma declaração tão categoricamente existencial, como a exposta por Suárez, ao estabelecer que a existência enquanto existência [*existentia ut existentia*] corresponde ao ente como tal [*ens ut sic*], e pertence a sua razão intrínseca, seja em potência ou em ato (cf. DM L, XII, 15). Entretanto, de maneira explícita, a partir do estudo precedente, em qual das tradições, essencialista ou existencialista, poder-se-ia legitimamente classificar a metafísica de Francisco Suárez? Propriamente, concluímos, em nenhuma delas: tais esquemas pressupõem a *distinção real* entre *essência* e *existência*, postulando o “primado” de um aspecto sobre o outro na análise metafísica do *ente enquanto tal*. Posto que, para Suárez, o *ens reale* compõe-se em toda sua realidade, ou índole intrínseca, da coadunação entre *essência* e *existência*, sem que seja possível dissocia-los, senão por mero exercício de abstração conceitual, é inviável, dentro

do esquema argumentativo suareziano, definir a *essência* como a *potência* da *existência*, e tampouco conceber a *existência* como o *ato* da *essência*. Assim sendo, Deus, em sua máxima perfeição, é *existência pura* – i.e., é a *existência por essência* –, e como as criaturas coparticipam da *essência* divina, são também *existências* – ainda que particularizadas e limitadas a um grau particular; observe-se que embora a determinação particular do *ente criado* se denomine *essência*, enquanto sua oposição ao nada designa-se por *existência*, tal determinação é também *existência*, constituindo, portanto, uma única e mesma *realidade*. Neste sentido, a hipótese, ou proposta interpretativa sobre a qual pretendemos nos debruçar em trabalhos ulteriores, e que se pretende erigir como resposta as inquirições colocadas na delimitação do problema anteposto, dada a patente *identidade entre essência e existência* articulada por Suárez, é que a metafísica do *Doctor Eximius*, adversa aos extremos essencialistas ou existencialistas, será mais adequadamente compreendida, ao que parece, como *ontismo* ou *integralismo existencial*²¹⁹. Porém, o percurso para refundação da interpretação das *Disputationes Metaphysicae* a partir da *distinção entre essência e existência*, questão que consideramos como sendo o ponto fundamental da ontologia, pedra angular da metafísica suareziana, extrapola os limites do trabalho que o leitor tem em mãos.

Em todo caso, cabe notar, por fim, que Suárez, sem dúvida, não pode ser concebido senão como uma via de entrada na modernidade – ponto de tensão entre seus intérpretes, uma vez que estes ora o concebem como termo de chegada das doutrinas filosóficas e teológicas debatidas na Idade Média e ora como termo de partida para a Modernidade –, enquanto fonte primeira de onde beberam ilustres pensadores como René Descartes (1596–1650)²²⁰, Baruch Espinoza (1632–1677)²²¹, Gottfried Leibniz (1646–1716)²²², Christian Wolff (1679–1754)²²³ e Immanuel Kant (1724–1804)²²⁴, não sendo, portanto, casual, a inquietude do *Doctor Eximius* que, com frequência, chama a atenção do leitor para as novidades de sua obra, erigida sob um discurso formalmente livre, doutrinalmente moderno e atrativo na análise contemporânea da metafísica. Daí resulta uma refundação estrutural da metafísica como ciência, que os estudos mais recentes, como vimos, têm interpretado de modo divergente, mas sublinhando

²¹⁹ Tal nomenclatura tomamos de Hellín (1945; 1949; 1956; 1957; 1980), um dos maiores, senão o maior e mais erudito estudioso da metafísica suareziana, dos poucos que, seguido por Méndez (1948), Gómez (1948), Alcorta (1949) e mais recentemente por Pereira (2004), ousaram propor uma interpretação não-essencialista das *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez.

²²⁰ Cf. CANTENS, 2000. pp. 25-36; KAROFKY, 2001. pp. 241-262; HATTAB, 2011. pp. 143-162; HEIDER, 2011. pp. 154-168; LÓPEZ, 2016. pp. 33-57.

²²¹ Cf. NOREÑA, 1985. pp. 163-182; FUCHS, 2014. pp. 105-116; CORTÉS, 2016. pp. 40-53.

²²² Cf. CARRAUD, 2002; DI BELLA, 2010. pp. 205-226; ARIEW, 2012. pp. 38-53.

²²³ Cf. HONNEFELDER, 1990; SGARBI, 2010. pp. 227-241.

²²⁴ Cf. SEIGFRIED, 1972. pp. 510-520; GRACIA, 1998. pp. 213-225; ESPOSITO, 2014. pp. 117-134.

peremptoriamente a sua importância para a formação do pensamento moderno, através de uma releitura pessoal das diferentes aproximações da escolástica medieval à metafísica, das quais Suárez, ecumenicamente, pretende extrair uma formulação *unitária*, não se esquivando do propósito inerente à filosofia de buscar ardorosamente a *veritas rerum*, utilizando para isso os absolutamente todos os instrumentos teóricos de que dispunha na época, não podendo ser, portanto, considerado apenas um “filósofo sincrético”, desbravador de uma terra de ninguém no interregno das escolas filosóficas. Pois é, sem dúvida, com Suárez, que a metafísica começa a caminhar voluntariamente, como um sistema, independente do texto aristotélico, ao qual havia permanecido vinculada por mais de dezoito séculos, liberta finalmente pela pena daquele que seria reconhecido como *Doctor Eximius: omnium metaphysicorum papa atque princeps!*

REFERÊNCIAS

— BIBLIOGRAFIA SUAREZIANA

SUÁREZ, F. **Disputationes metaphysicae**. Edited by Charles Berton. Paris: Vivès, 1856–61. (Francisci Suarez Opera omnia, vols. XXV e XVI).

_____. **Commentaria ac disputationes in primam partem d. Thomae de Deo uno et trino**. Edited by Charles Berton. Paris: Vivès, 1856. (Francisci Suarez Opera omnia, vol. I).

_____. **Opuscula theologica sex materiam de auxiliis gratiae absolventia quaestionesque de scientia, libertate et iustitia dei elucidantia**. Edited by Charles Berton. Paris: Vivès, 1858. (Francisci Suarez Opera omnia, vol. XI).

_____. **Commentaria una cum Questionibus in Libros Aristotelis de Anima**. Ed. Salvador Castellote. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978.

_____. **Disputaciones Metafísicas**. Edição e Tradução de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez e Antonio Puigcerver Zanón. Madrid: Editorial Gredos, 1960-6. 7 vol. (Coleção Biblioteca Hispanica de Filosofia)

— BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Edição trilingue por Valentín García Yebra. 2. ed. Madrid: Editorial Gredos, 1998. 830 p. (Coleção Biblioteca Hispanica de Filosofia)

_____. **Complete Works of Aristotle**. BARNES, J. (ed.) New Jersey: Princeton University Press, 1998. 2 vol. 2512 p.

AQUINO, T. Summa Totius Logicae Aristotelis. In: **Opuscula omnia**: genuina quidem necnon spuria melioris notae debito ordine collecta. Edited by Petri Mandonnet. Paris: Lethielleux, 1927. pp. 1-162. (Tomus Quintus: Opuscula Spuria)

_____. **Comentario a los doce libros de la metafísica de Aristóteles**. Madrid: BAC, 1979.

BAÑEZ, D. **Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris D. Thomae**. Salamanca: [s.n.], 1584. (col. Salmanticae) Disponível em: <https://archive.org/download/bub_gb_zfg5aTxA5AEC/bub_gb_zfg5aTxA5AEC.pdf>. Acesso em: 16 de abril de 2016.

_____. **Scholastica commentaria in primam partem Summae theologicae S. Thomae Aquinatis**. Edited by Luis Urbano. Madrid: Editorial F.E.D.A., 1934.

_____. **The Primacy of Existence in Thomas Aquinas: A Commentary in Thomistic Metaphysics**. Trad. Benjamin S. Llamzon. Chicago: Henry Regnery Company, 1966. 122 p.

CAJETAN. Commentary on St. Thomas Aquinas' On Being and Essence. In: **De Ente et Essentia d. Thomas Aquinatis**. Translated by Lottie H. Kendzierski & Francis C. Wade. Milwaukee: Marquette University Press, 1964.

CAPREOLUS, J. **Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis**. Edited by Ceslaus Paban and Thomas Pègues. Turin: Alfred Cattier, 1900. (Tomo I) Disponível em: <<https://archive.org/download/defensionestheol01capr/defensionestheol01capr.pdf>>. Acesso em: 13 de agosto de 2015.

CHAUVIN, É. **Lexicon Rationale Sive Thesaurus Philosophicus**. Rotterdami: Petrum vander Slaart Bibliopolam: 1692. Disponível em: <[http://capricorn.bc.edu/siepm/DOCUMENTS/CHAUVIN/Chauvin_Lexicon_philosophicum\(1692\).pdf](http://capricorn.bc.edu/siepm/DOCUMENTS/CHAUVIN/Chauvin_Lexicon_philosophicum(1692).pdf)>. Acesso em: 16 de abril de 2016.

DESCARTES, R. Correspondance, Avril 1622 - février 1638. In: **Oeuvres de Descartes**. Edited by Adam, C. e Tannery, P. Paris: Léopold Cerf, 1897. 591 p. (Tomo I) Disponível em: <<https://archive.org/download/oeuvresdedescar03cousgoog/oeuvresdedescar03cousgoog.pdf>>. Acesso em: 15 de maio de 2016.

_____. **Meditationes de prima philosophia**. In: **Oeuvres de Descartes**. Edited by Adam, C. e Tannery, P. Paris: Léopold Cerf, 1904. (Tomo VII) Disponível em: <<https://archive.org/download/oeuvresdedescar05logoog/oeuvresdedescar05logoog.pdf>>. Acesso em: 15 de maio de 2016.

DUNS ESCOTO, J. **Ordinatio**. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963. (Opera Omnia, vol. VI)

EGÍDIO ROMANO. **Quaestiones Quodlibetales**. Louvain: [s.n], 1646. Disponível em: <http://capricorn.bc.edu/siepm/DOCUMENTS/AEGIDIUS%20ROMANUS/Aegidius_Quodlibeta-Leuven%201646.pdf>. Acesso em: 12 de março de 2016.

_____. **Theoremata de Esse et Essentia**. Edited by E. Hocedez. Louvain: Museum Lessianu, 1930.

FERRARA, S. **Commentaria in Summa Contra Gentiles**. Roma: Leonina, 1920. (vol. 13)

FONSECA, P. **Commentariorum in metaphysicorum Aristotelis Stagiritae libros**. Köln: [s.n.], 1615. Disponível em: <https://archive.org/download/bub_gb_Hnf0TpVlbQ8C/bub_gb_Hnf0TpVlbQ8C.pdf>. Acesso em: 15 de setembro de 2015.

GUILHERME DE ALNWICK. **Quaestiones Disputatae de Esse Intelligibili et de Quodlibet**. Quaracchi: Ledoux, 1937.

HENRIQUE DE GANT. **Quodlibeta**. Paris: Jacobus Badius Ascensius, 1520. Disponível em: <[http://capricorn.bc.edu/siepm/DOCUMENTS/HENRICUS%20A%20GANDAVO/Henri_Quodlibeta\(Paris1518\).pdf](http://capricorn.bc.edu/siepm/DOCUMENTS/HENRICUS%20A%20GANDAVO/Henri_Quodlibeta(Paris1518).pdf)>. Acesso em: 12 março de 2016.

HOCEDEZ, E. Introduction. In: GILES OF ROME. **Theoremata de Esse et Essentia**. Edited by E. Hocedez. Louvain: Museum Lessianu, 1930. pp. 1-117.

JAVELLI, C. **Totius Rationalis, Naturalis, Divinae ac Moralis Philosophiae compendium: innumeris ferè locis castigatum, & in duos Tomos digestum**. Lyon: Iuncta, 1568. 1.759 p. (2 Tomos) Disponível em: <<https://books.google.de/books?id=oZBPAAAACAAJ&hl=pt-BR&pg=PA1#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em: 14 de agosto de 2015.

JOÃO DE SÃO TOMÁS. **Cursus Philosophicus**: Philosophia Naturalis. Edited by Beatus Reiser. Turin: Marietti, 1933.

MASTRI, B. **Disputationes in XII Aristotelis Stagiritae Libros Metaphysicorum**. Venetiis: Typis Marci Ginammi, 1646. (Tomo II) Disponível em: <https://archive.org/download/bub_gb_XF2ngxMsLlC/bub_gb_XF2ngxMsLlC.pdf>. Acesso em: 16 de fevereiro de 2016.

NÉDELLEC, H. **Quodlibeta subtilissima undecim cum octo tractatibus** (De beatitudine, De verbo, De eternitate mundi, De materia celi, De relationibus, De pluralitate formarum, De virtutibus, De motu angeli). Venezia: [s.n.], 1513. Disponível em: <<http://capricorn.bc.edu/siepm/DOCUMENTS/NEDELLEC/quolibetaherueis.pdf>>. Acesso em: 8 de junho de 2016.

PARMÊNIDES. Da Natureza. In: CORDERO, Nestor Luis. (Ed./Trad.) **Sendo, se é: a tese de Parmênides**. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.

PLOTINO. **Enéadas V-VI**. Trad. Jesus Igal. Madrid: Gredos, 1998. Vol. 3.

SONCINAS, P. **Acutissimae quaestiones metaphysicales**. Venice: [s.n.], 1948.

_____. **Divinum epitoma quaestionum in quattuor libros Sententiarum a principe thomistarum Ioanne Capreolo Ordinis Praedicatorum disputatarum**. Pavia: [s.n.], 1522. Disponível em: <https://play.google.com/store/books/details/Isidoro_Isolani_Divinum_epitoma_quaestionum_in_quat?id=8Bh2R619mGoC>. Acesso em: 14 de abril de 2016.

SOTO, D. **Super octo libros Physicorum Aristotelis quaestiones**. Salmanticae: Idelfonso Terranova y Neyla, 1582. 104 p. Disponível em: <http://capricorn.bc.edu/siepm/DOCUMENTS/SOTO/Soto_In%20Physic.pdf>. Acesso em: 15 de junho de 2016.

ZÚMEL, F. **In Primam D. Thomae Partem Commentaria**. Venetiis: Floraventem Prantum, 1597. (Vol. 1) Disponível em: <http://capricorn.bc.edu/siepm/DOCUMENTS/ZUMEL/Zumel_Commentaria%20in%20Iam%20partem_tomus%20I.pdf>. Acesso em: 16 de julho de 2016.

— BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ABRANCHES, C. **As Verdades Eternas e os Possíveis na Metafísica de Suárez**. Braga: Faculdade de Ciências Sociais de Braga, 1948. (Revista Portuguesa de Filosofia, t. 4. pp. 364-380)

ALBERTINI, F. **Corollaria seu Quaestiones theologicae**. Lugduni: Horace Cardon, 1615. 475 p.

ALCORTA, J. I. **Problemática de la existencia en Suárez**. Madrid: Instituto 'Luis Vives' de Filosofía, 1949. (Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes. vol. II, pp. 599-619.)

ANGIONI, L. **As noções aristotélicas de Substância e Essência**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008. 416 p.

ARIEW, R. Descartes and Leibniz as Readers of Suárez: Theory of Distinctions and Principle of Individuation. In: HILL, B. LAGERLUNG, H. (eds.) **The Philosophy of Francisco Suárez**. Oxford: Oxford University Press, 2012. (pp. 38-53)

ASHWORTH, E. **Descartes' Theory of Objective Reality**. American Catholic Philosophical Association, 1975. (The New Scholasticism 49. pp. 331-340)

BERGADA, M. M. **El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna**. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1950. (Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía, t. III. pp. 1921-1926)

BLANCHETTE, O. **Suárez and the Latent Essentialism of Heidegger's Fundamental Ontology**. Washington: The Catholic University of America, 1999. (Review of Metaphysics, vol. 53. pp. 3-19.)

BORGES, J. L. **Sobre o Rigor na Ciência**. In: História Universal da Infâmia. Trad. de José Bento. Lisboa: Assírio e Alvim, 1982. p. 117.

CABEZA, M. E. **Francisco Suárez: the modern philosophy under dispute**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2013. (Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias, v. 32. pp. 211-237.)

CAFFARENA, J. G. **Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante**. Roma: Gregorian Biblical Press, 1958. 292 p. (Analecta Gregoriana v. 93)

_____. **Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez**. Madrid: Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España, 1959. (Pensamiento XV. pp. 135-154)

CANTENS, B. J. **The Relationship between God and Essences and the Notion of Eternal Truths according to Francisco Suarez**. St. Louis: Saint Louis University Press, 2000a. (The Modern Schoolman, vol. 77. pp. 127-43)

_____. **Suárez y Descartes sobre la noción de verdades eternas y su relación con Dios**. La Plata: Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, 2000b. (Sapientia, v. 55. pp. 25-36).

CARDOSO, A. Identidade entre essência e existência: significado de uma tese suareziana. In: MEIRINHOS, J. F. OLIVEIRA E SILVA, P. (Eds.) **As Disputações Metafísicas de Francisco Suárez**. Estudos e antologia de textos. Porto: Edições Húmus, 2011. pp. 53-64.

CARRAUD, V. **Causa sive ratio**. La raison de la cause, de Suarez a Leibniz. Paris: Presses Universitaires de France, 2002. 573 pp.

CLARKE, W. N. What is Really Real? In: MCWILLIAMS, J. (ed.) **Progress in Philosophy**. Milwaukee: Bruce, 1955. pp. 61-90.

COLACICCO, G. **¿Causa Eficiente o Causa Final?** El debate en torno al primado de la causa eficiente en las Disputationes Meataphysicae de Francisco Suárez. Lima: Fondo Editorial, 2014. (Revista Studium Veritatis, n. 18. pp. 89-126)

CONWAY, J. I. **Proceedings of the Jesuit Philosophical Association**. [s.l]: Jesuit Philosophical Association, 1959. (Vol. XXI)

CORTÉS, M. **Spinoza y la herencia escolástica tardía en su pensamiento**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2016. (Saga – Revista de Estudiantes de Filosofía, n. 16. pp. 40-53.)

COTTINGHAM, J. (Trad.) **Descartes conversation with Burman**. Oxford: Clarendon Press, 1976. 133 p.

COULOUBARITSIS, L. Constancy and Change in the Greek Language. In: CASSIN, Barbara. (Ed.) **Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon**. Trad. Emily Apter, Jacques Lezra e Michael Wood. New Jersey: Princeton University Press, 2014. pp. 415-424.

CRONIN, T. J. **Objective Being in Descartes and Suárez**. Roma: Gregorian Biblical Press, 1966. 276 p. (Analecta Gregoriana v. 154)

CUNNINGHAM, F. A. **Some Presuppositions in Henry of Ghent**. Madrid: Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesus en España, 1948. (Pensamiento XXV. pp. 103-143)

_____. **The “Real Distinction” in John Quidort**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970. (Journal of the History of Ideas, v. 8. n. 1. pp. 9-28)

DEKU, H. **Possibile Logicum**. München: Karl Alber, 1956. (Philosophisches Jahrbuch, v. 64)

DI BELLA, S. Tota sua entitate: Suárez and Leibniz on Individuation. In: SGARBI, M. (ed.) **Francisco Suárez and His Heritage**. Milan: Vita e Pensiero, 2010. (pp. 205-226.)

DI VONA, P. **Studi sulla Scolastica della Controriforma**. L’esistenza e la sua distinzione metafisica dall’essenza. Firenze: La Nuova Italia, 1968. 317 p.

DOYLE, J. **Suarez on the Reality of the Possibles**. St. Louis: Saint Louis University Press, 1967. (The Modern Schoolman, vol. 45. pp. 29-48)

_____. **Suárez on the Analogy of Being**. St. Louis: Saint Louis University Press, 1969. (The Modern Schoolman, vol. 46. pp. 323-341)

_____. **Heidegger and Scholastic Metaphysics**. St. Louis: Saint Louis University Press, 1972. (The Modern Schoolman, vol. 49. pp. 201-220)

ELORDUY, E. **El concepto objetivo en Suárez**. Madrid: Facultades de Filosofia de la Compañía de Jesus en España, 1948. (Pensamiento, n. extraordinario. pp. 335-423)

ESPOSITO, C. **L’ente, l’essenza, il bene**. Suárez e Heidegger. Chieri: Istituto di Filosofia San Tommaso d’Aquino, 1998. (Annali Chieresi: Rivista Annuale Dell’istituto Di Filosofia San Tommaso D’aquino, t. 14. pp. 61-76.)

_____. Introduzione. In: SUÁREZ, F. **Diputazioni Metafisiche**. Milano: Bompiani, 2007. pp. 7-39.

_____. Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought. In: SALAS, V. FASTIGGI, R. (Eds.) **A Companion to Francisco Suárez**. Leiden: Brill, 2015. (Brill's Companions to the Christian Tradition, 53. pp. 124-147)

_____. The Hidden Influence of Suárez on Kant's Transcendental Conception of 'Being', 'Essence', and 'Existence'. In: NOVÁK, L. (ed.) **Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context**. Berlin: De Gruyter, 2014. (pp. 117-134.)

FABRO, C. **L'obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste**. Toulouse: Institut Saint-Thomas d'Aquin, 1958. (Revue Thomiste, v. LVIII. pp. 443-472)

FUCHS, M. J. Univozität und Distinktion Metaphysische Grundstrukturen bei Duns Scotus, Suárez, Descartes und Spinoza. . IN: NOVÁK, L. (ed.) **Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context**. Berlin: De Gruyter, 2014. (pp. 105-116.)

GILSON, É. **L'être et l'essence**. Paris: Vrin, 1948. 328 p.

_____. **Being and Some Philosophers**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1951. 235 p.

_____. **Jean Duns Scot: Introduction á ses positions fondamentales**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1952. 700 p. (Études de Philosophie Médiévale XLII)

_____. **Cajetan et l'existence**. Louvain: Peeters Publishers, 1953. (Tijdschrift voor Filosofie, v. 15. pp. 276-286)

_____. **History of Christian Philosophy in the Middle Ages**. New York: Random House, 1955. 829 p.

_____. **Index scolastico-cartésien**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979. 391 p. (Études de Philosophie Médiévale LXII)

GNEMMI, A. **Il fondamento metafisico: Analisi di struttura sulle "Disputationes metaphysicae" di F. Suarez**. Milano: Vita e Pensiero, 1969. 368 p.

GOICHON, A. M. **La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale**. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1951. 137 p.

GÓMEZ, L. M. **Lo existencial en la analogía de Suárez**. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1948. (Revista Pensamiento, vol IV. n. ext. pp. 215-243).

GONÇALVEZ, J. C. Francisco Suárez e a modernidade filosófica. In: CARDOSO, Adelino. MARTINS, António Manuel. RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel. (Coord.) **Francisco Suárez (1548-1617)**. Tradição e modernidade. Lisboa: Edições Colibri, 1999. pp. 121-131.

GRACIA, J. The Ontological Status of the Transcendental Attributes of Being in Scholasticism and Modernity: Suárez and Kant. In: AERTSEN, J. A. ANDREAS, S. (eds.) **Was ist philosophie im Mittelalter**. Berlin: Walter de Gruyter, 1998. (pp. 213-225)

_____. Suárez's Metaphysical Disputations: From the Middle Ages to Modernity. In: GRACIA, J. REICHBERG, G. M. SCHUMACHER, B. N. (eds.) **The Classics of Western Philosophy**. A reader's guide. Oxford: Blackwell, 2003. pp. 204-209.

HATTAB, H. Suárez and Descartes: **A Priori Arguments Against Substantial Forms and the Decline of the Formal Cause**. České Budějovice: University of South Bohemia, 2011. (Studia Neoaristotelica, v. VIII. pp. 143-162.)

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. [Erste Teil: Wissenschaft der Logik]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.

HEGYI, J. **Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin**: Capreolus, Silvester von Ferrara, Cajetan. Munich: Berchmanskolleg, 1959. 176 p.

HEIDER, D. The Refusal of the Modernist Interpretation of Suarezian Metaphysics: Was Descartes in his Criticism Right about Suárez's Conception of the Possibles and Eternal Truths? In: BUSCHE, H. HESSBRUEGGEN-WALTER, S. (eds.) **Aufbruch ins moderne Europa – Philosophie zwischen 1400-1700**. Hamburg: Felix Meiner, 2011. (pp. 154-168)

HEIDEGGER, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica**. Mundo – Finitude – Solidão. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitaria: 2015. 485 p.

_____. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. 490 p.

_____. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2005. p. 1. 325 p.

HELLÍN, J. **Necesidad de la analogía del ser según Suárez**. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1945. (Revista Pensamiento, vol. 1. pp. 447-470.)

_____. **Sobre el ser esencial y existencial en el ser creado**. Descartes de un punto de vista suareciano. Madrid: Instituto 'Luis Vives' de Filosofía, 1949. (Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes. vol. II, pp. 517-61.)

_____. **Existencialismo escolástico Suareciano**. Madrid: Facultades de Filosofia de la Compañía de Jesus en España, 1956. (Pensamiento XII. pp. 157-178)

_____. **Existencialismo escolástico Suareciano**. pt. II. Madrid: Facultades de Filosofia de la Compañía de Jesus en España, 1957. (Pensamiento XII. pp. 21-35)

_____. **El ente real y los posibles en Suárez**. Barcelona: Instituto Filosófico de Balmesiana, 1961. (Espíritu, v. X. pp. 146-163)

_____. **Las verdades esenciales se fundan en Dios según Suárez**. Santiago: Universidad de Chile, 1963. (Revista de filosofía, n. XXII. pp. 19-42)

_____. **El ente y la existencia en Suárez.** Granada: Editorial Balmes, 1980. (Revista Espiritu, n. 29. pp. 45-54.)

HERNÁNDEZ, M. C. **Suárez y el tránsito de la Escolástica a la filosofía moderna.** Granada: Universidad de Granada, 1947. (Boletín de la Universidad de Granada, v. 83. pp. 263-291.)

HERRERA, Ó. M. **La esencia y la existencia:** Santo Tomás y Francisco Suárez. San José: Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, 1999. (Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica, n. XXXVII. pp. 115-122)

HOENEN, P. **Cosmologia.** Roma: Universitatis Gregorianae, 1949.

HONNEFELDER, L. **Scientia transcendens.** Die formale Bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Pierce). Hamburg: Meiner, 1990. 568 p.

ITURRIOZ, J. **Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez, S. I.** Madrid: Facultades de Teología y filosofía del Colegio Máximo S. I. de Oña, 1949. 404 p. (Estudios Onienses. Série II, vol. I)

KAROFSKY, A. **Suárez's Influence on Descartes's Theory of Eternal Truths.** New York: Cornell University, 2001. (Medieval Philosophy and Theology, v. X. pp. 241-262.)

KENNEDY, L. A. **Peter of Ledesma and the Distinction Between Essence and Existence.** St. Louis: Saint Louis University Press, 1968. (Modern Schoolman, vol. 46. pp. 25-38)

_____. **La doctrina de la existencia en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI.** Granada: Facultad de Teología de Granada, 1972. (Archivo Teológico Granadino, vol. 35. pp. 5-71)

_____. **Thomism at the University of Salamanca in the Sixteenth Century:** The Doctrine of Existence. In: Tommaso d'Aquino: Nella Storia del Pensiero. Napoli: Edizioni Domenicane Italiane, 1974. (vol. II: Dal Medioevo ad Oggi, 254-258)

KRONEN, J. D. **Essentialism Old and New:** Suárez and Brody. St. Louis: Saint Louis University Press, 1991. (The Modern Schoolman, vol. 68. pp. 123-151.)

LOHR, C. H. Jesuit Aristotelianism and Sixteenth-Century Metaphysics. In: **Paradosis:** Studies in Memory of Edwin A. Quain, S.J. Edited by Harry G. Fletcher III and Mary B. Schulte. New York: Fordham University Press, 1976. pp. 203-220.

LÓPEZ, L. P. **Ockham, Suárez y Descartes:** transición de las noéticas tardomedievales a la filosofía moderna. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2016. (Anales del Seminario de Historia de la filosofía, n. 33. pp. 33-57).

MAURER, A. **Cajetan's Notion of Being in his Commentary on the "Sentences".** Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1966. (Mediaeval Studies, v. 28. pp. 268-278)

_____. **St. Thomas and Eternal Truths.** Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1970. (Mediaeval Studies, v. 32. pp. 91-107)

MCRAE, R. *Innate Ideas*. In: **Cartesian Studies**. Edited by R. J. Butler. Oxford: Blackwell, 1972. (pp. 32-53)

MÉNDEZ, M. A. P. **Suárez y el existencialismo**. Lima: Instituto Peruano de Cultura Hispánica, 1948. (Boletín del Instituto Peruano de Cultura Hispánica, vol. 2. pp. 3-26.)

MESQUITA, A. P. **Aristóteles: Obras Completas. Introdução Geral**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005. 749p. (Coleção Biblioteca de Autores Clássicos. Vol. 1, t. 1.)

MOITA, G. P. **A modernidade filosófica de Francisco Suárez**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2014. 324 p.

MORA, J. F. Suárez y la filosofía moderna. In: MORA, J. F. **Cuestiones disputadas: ensayos de filosofía**. Madrid: Revista de Occidente, 1955. pp. 151-177.

_____. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2001-4. 3115 p. 4 vol.

NOREÑA, C. G. **Suárez and Spinoza: the Metaphysics of Modal Being**. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1985. (Cuadernos salmantinos de filosofía, v. XII. pp. 163-182.)

OWENS, J. **The Number of Terms in the Suarezian Discussion on Essence and Being**. St. Louis: Saint Louis University Press, 1957. (The Modern Schoolman, vol. 34. pp. 147-191)

_____. Scholasticism – Then and now. In: **Scholasticism in the modern world**. Edited by George F. McLean. Houston: American Catholic Philosophical Association, 1966. (Proceedings of American Catholic Philosophical Association vol. 40, pp. 1-12)

PAULUS, J. **Henri de Gand: Essai sur les tendances de sa métaphysique**. Paris: J. Vrin, 1938. 402 p. (Études de Philosophie Médiévale XXV)

PEREIRA, J. **The existential integralism of Suárez**. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 2004. (Gregorianum, vol. 85. n. 4. pp. 660-688.)

_____. **Suárez: Between Scholasticism and Modernity**. Milwaukee: Marquette University Press, 2007.

RAST, M. **Die Possibilenlehre des Franz Suarez**. Freiburg: Herder, 1935. (Scholastik, n. 10. pp. 340-368)

RICOEUR, P. **História e verdade**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968. 341 p.

ROMEO, S. R. **Influencia de Suárez en la filosofía moderna**. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1991. (Cuadernos de pensamiento, v. 6. pp. 73-83.)

SALAS, V. Between Thomism and Scotism: Francisco Suárez on the Analogy of Being. In: SALAS, V. FASTIGGI, R. (Eds.) **A Companion to Francisco Suárez**. Leiden: Brill, 2015. (Brill's Companions to the Christian Tradition, 53. pp. 336-362.)

SCHNEIDER, M. **Der angebliche philosophische Essentialismus des Suárez**. Münster: Aschendorff, 1961. (Wissenschaft Und Weisheit, v. XXIV. pp. 40-68)

SEIGFRIED, H. **Wahrheit und Metaphysik bei Suárez**. Bonn: H. Bouvier, 1967. 194 p.

_____. Kant's Thesis about Being Anticipated by Suárez? In: BECK, L. W. (ed.) **Proceedings of the Third International Kant Congress**. Dordrecht: Reidel, 1972. (pp. 510-520)

SGARBI, M. Francisco Suárez and Christian Wolff: A Missed Intellectual Legacy. In: SGARBI, M. (ed.) **Francisco Suárez and His Heritage**. Milan: Vita e Pensiero, 2010. (pp. 227-241.)

WELLS, N. J. **Capreolus on Essence and Existence**. St. Louis: Saint Louis University Press, 1960. (The Modern Schoolman, vol. 38. pp. 1-24)

_____. **Descartes and the Scholastics Briefly Revisited**. Houston: American Catholic Philosophical Association, 1961. (The New Scholasticism 35. pp. 172-190)

_____. **Suárez, Historian and Critic of the Modal Distinction Between Essential Being and Existential Being**. Houston: American Catholic Philosophical Association, 1962. (The New Scholasticism 36. pp. 419-444)

_____. **Descartes and the Modal Distinction**. St. Louis: Saint Louis University Press, 1965. (The Modern Schoolman, vol. 43. pp. 1-22)

_____. Descartes on Distinction. In: **The Quest for the Absolute**. Edited by Frederick J. Adelmann. Bonton: Springer, 1966. (Boston College Studies in Philosophy, vol. 1. pp. 104-134)

_____. **Existence: History and Problematic**. Oxford: Oxford University Press, 1966. (The Monist, vol. 50. pp. 34-43)

_____. **On Last Looking into Cajetan's Metaphysics: A Rejoinder**. Houston: American Catholic Philosophical Association, 1968. (The New Scholasticism 42. pp. 112-117)

— BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

AUBENQUE, P. **El Problema del Ser en Aristóteles**. Tradução de Vidal Peña. Madrid: Editorial Taurus, 1987.

_____. Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide. In: AUBENQUE, P. (org.). *Études sur Parménide*, II. Paris: Vrin, 1987.

BONITZ, H. **Index Aristotelicus**. Berolini: Academia Regia Borussica, 1870. 899 p.

CARDOSO, A. MARTINS, A. M. RIBEIRO DOS SANTOS, L. (Coord.) **Francisco Suárez (1548-1617)**. Tradição e modernidade. Lisboa: Edições Colibri, 1999. 310 p.

CONZE, E. **Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suárez**. Leipzig: Meiner Verlag, 1928. 72 p.

COPELESTON, F. **A history of philosophy**. New York: Image Books, 1993. 479 p. (Vol. III: Late Medieval and Renaissance Philosophy)

ESPOSITO, C. Ritorno a Suárez. Le Disputationes metaphysicae nella critica contemporânea. In: LAMACCHIA, A. (Ed.) **La filosofía nel Siglo de Oro**. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo. Bari: Levante Editori, 1995. pp. 465-573.

FRAILE, G. **Historia de la Filosofía Española**. Madrid: Editorial Biblioteca de Autores Cristianos, 1971. 439 p. (Vol. 1: Desde la época romana hasta finales del siglo XVII)

GILSON, É. **Maimonide et la philosophie de l'Exode**. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1951. (Medieval Studies, XIII. pp. 223-225)

GLARE, P. G. W. **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 1983. 2150 p.

GÓMEZ, L. M. **Para una Evaluación Histórica de Francisco Suárez Filósofo**. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1980. (Cuadernos Salmantinos de Filosofía, vol. VII. pp. 5-25.)

_____. **Suárez y las raíces espirituales del barroco español**. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1989. (Cuadernos Salmantinos de Filosofía, vol XVI. pp. 127-145.)

HÉLLIN, J. **Líneas Fundamentales del Sistema Metafísico de Suárez**. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1948. (Revista Pensamiento, vol IV. n. ext. pp. 123-168.)

HILL, B. LAGERLUND, H. (Eds.) **The Philosophy of Francisco Suárez**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

ITURRIOZ, J. **Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora** ('De essentia, existentia et subsistentia'). Madrid: Facultades de Teología de la Compañía de Jesús en España, 1944. (Estudios Eclesiásticos, n. 18. pp. 330-59.)

JOLIVET, R. **Tratado de Filosofía**. Trad. Maria da Glória Pereria Pinto Alcure. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1965. 463 p. (Tomo III: Metafísica)

LIDELL, H. G. SCOTT, R. H. G. (comps.) JONES, H. S. MCKENZIE, R. (eds.) **Liddell and R. Scott's Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996. 2446 p.

MEIRINHOS, J. F. OLIVEIRA E SILVA, P. (Eds.) **As Disputações Metafísicas de Francisco Suárez**. Estudos e antologia de textos. Porto: Edições Húmus, 2011. 564 p.

NOVÁK, L. (Ed.) **Suárez's metaphysics in its historical and systematic context**. Berlin: De Gruyter, 2014.

ROMEO, S. R. **La metafísica de Suárez y la acusación de esencialismo**. Granada: Universidad de Granada, 1963. (Anales de la Catedra Francisco Suárez, v. 3. pp. 73-86.)

ROSS, D. **Aristotle**. New York: Routledge, 1995. 336 p.

SALAS, V. FASTIGGI, R. (Eds.) **A Companion to Francisco Suárez**. Leiden: Brill, 2015.

SCHMITT, C. SKINNER, Q. (Eds.) **The Cambridge History of Renaissance Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 969 p.

SCHWARTZ, D. (ed.) **Interpreting Suárez: Critical Essays**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

SGARBI, M (ed.) **Francisco Suárez and his legacy**. Milan: Vita e Pensiero, 2010.

* 15 de Abril de 1928. (Poesias de Álvaro de Campos. Fernando Pessoa. Lisboa: Ática, 1944 (imp. 1993). p.31.)